

LEX, ORDO, IMPERIUM. LA COMUNICABILIDAD DEL PRECEPTO JURÍDICO EN EL PENSAMIENTO DE TOMÁS DE AQUINO

Gonzalo José María Letelier Widow

Doctor en Derecho por la Università degli studi di Padova,
Universidad de los Andes, Chile
Contacto: gletelier@uandes.cl
ORCID: 0002-1625-2216

Recibido: 26 de abril de 2022

Aprobado: 3 de julio de 2022

Para citar este artículo:

Letelier Widow, G. J. M. (2022). “*Lex, ordo, imperium*. La comunicabilidad del precepto jurídico en el pensamiento de Tomás de Aquino”. *Prudentia Iuris*, N. 94, pp.131-159

DOI: <https://doi.org/10.46553/prudentia.94.2022.pp.131-159>

Resumen: Según Tomás de Aquino, la ley es una regla o medida que mueve a obrar y permite juzgar una conducta. La ley humana expresa, en consecuencia, una consideración general de un orden racional que, en virtud de una moción de la autoridad, debe ser asumido como juicio de la propia conducta por parte del ciudadano, tal como, en el acto virtuoso, las potencias inferiores participan del orden racional enunciado por el juicio de la prudencia. Esta identidad electiva, fundada en la participación del orden propio del precepto jurídico en el *imperium* prudencial, permite explicar en qué sentido la ley es principio de la conducta, cómo se relaciona con la coactividad y cómo se justifica su obligatoriedad incluso cuando el gobierno es imperfecto.

Palabras clave: Ley, Orden, Imperio, Obligatoriedad, Participación.

***Lex, ordo, imperium.* The communicability of legal precept in the thought of Thomas Aquinas**

Abstract: According to Thomas Aquinas, law is a rule or measure that moves one to act and allows to judge a conduct. Human law expresses, consequently, a general consideration of a rational order that, by virtue of a motion of authority, must be assumed as *iudicium* of her own conduct by the citizen, just as, in the virtuous act, the lower powers participate in the rational order enunciated by the judgment of prudence. This elective identity, founded on the participation of the order proper to the legal precept in the prudential *imperium*, makes it possible to explain in which sense law is a principle of conduct, how it is related to coercion, and how its obligatory nature is justified even when the government is imperfect.

Keywords: *Law, Order, Imperium, Obligation, Participation.*

***Lex, ordo, imperium.* La comunicabilità del precetto giuridico nel pensiero di Tommaso d'Aquino**

Sommario: Secondo Tommaso d'Aquino, la legge è una regola o misura che muove ad agire e permette di giudicare le condotte. La legge umana esprime, dunque, una considerazione generale di un ordine razionale che, in virtù di una mozione dell'autorità, deve essere assunto come giudizio della condotta propria del cittadino, così come, nell'atto virtuoso, le potenze inferiori partecipano all'ordine razionale enunciato dal giudizio della prudenza. Questa identità elettiva, basata sulla partecipazione dell'ordine proprio del precetto giuridico nell'imperium prudenziale, permette di spiegare in che senso la legge è principio di condotta, come è legata alla coercizione e come la sua obbligatorietà è giustificata anche quando il governo è imperfetto.

Parole chiave: Legge, Ordine, Imperium, Obbligatorietà, Partecipazione.

Introducción

Tomás de Aquino abre su tratado de la ley en la *Summa Theologiae* con la siguiente definición nominal de la ley: “[...] regla o medida de los actos en virtud de la cual alguien es inducido o retraído de actuar”¹.

Según esta definición, la ley es, en primer lugar, una regla o medida. Una regla o medida es una realidad relativamente estable cuya cualidad se compara con cosas homogéneas para determinar su magnitud relativa y, por lo tanto, su eventual exceso o defecto, “como la unidad en el género de los números y el movimiento primero en el de los movimientos”². En consecuencia, la medida puede asumir una función normativa y prescriptiva respecto a aquello que mide, en cuanto hace manifiesta la proporción entre lo que efectivamente es y lo que algo debería ser en orden a un determinado fin.

En el *Político*³, Platón distingue dos tipos de medidas: el primero, divide el más del menos de modo recíproco, sin un término absoluto de comparación; de esta manera, por ejemplo, el 3 es más que el 2 y menos que el 4, pero considerado en sí mismo no es ni más ni menos. Un segundo tipo de medida, que podríamos llamar “dialéctica”, divide el “demasiado” del “demasiado poco”. De este modo, por ejemplo, la casa que se derrumba es objetivamente “menos”, no ya respecto a otra casa, sino respecto a lo a que ella misma le compete como casa. Siguiendo a Platón, Aristóteles recurre a este tipo de medida para determinar el término medio en que consiste la virtud⁴. Esta medida dialéctica se determina en función de algún aspecto que, siendo propio de lo medido, no es necesariamente idéntico a aquello que de hecho se da en él. El justo medio, lo conveniente, lo oportuno, lo debido son siempre relativos a la perfección propia de lo medido. Así, la medida dialéctica es perfección propia de lo contingente en cuanto tal. Por eso, a diferencia del medio aritmético, no se lo determina con exactitud a partir de extremos previamente conocidos, sino que, por el contrario, es el conocimiento impreciso y aproximativo de la propia medida lo que permite identificar el exceso y el defecto, distinguir el “demasiado” y el “demasiado poco”, a partir de los cuales, en un movimiento de ida y regreso, se podrá ir paulatinamente precisando la misma medida.

1 Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 1: “[...] *lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur*”. Todas las citas de Tomás de Aquino están tomadas del sitio www.corpusthomicum.org, editado por E. Alarcón. Las traducciones son nuestras, teniendo a la vista las traducciones al español, cuando las hubiere. En adelante, las citas de la *Summa Theologiae* se abreviarán *S. Th.*

2 *Ibid.*: “*In unoquoque autem genere id quod est principium, est mensura et regula illius generis, sicut unitas in genere numeri, et motus primus in genere motuum*”.

3 Cfr. Platón (1988). *Político*. Madrid. Gredos, 559-561 (283d-e). Véase Reale, G. (2010). *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle “dottrine non scritte”*. Milano. Bompiani, 411-416.

4 Aristóteles (2000). *Ética nicomáquea*. Madrid. Gredos, 60-64 (II, 6, 1106a 13- 1107a 28).

Enunciar una medida dialéctica es, simultáneamente, describir un cierto *orden* que hace de modelo y *preceptuar* lo que algo debe ser. Como intentaremos argumentar, esto es precisamente lo que hace la ley, que es simultáneamente *orden racional comunicado* y *precepto que obliga*: la *lex* es *ordo* e *imperium*.

En efecto, en cuanto induce o retrae de la acción, la ley es una *medida práctica* que mide las conductas en función de un determinado fin o bien humano; es decir, las juzga respecto de lo que deberían ser y, en cuanto son conductas libres, prescribe aquellas que son adecuadas al fin, prohibiendo las contrarias: “[...] ley viene de ligar, pues obliga a actuar”⁵.

1. ὁ τε γὰρ νόμος τάχῃς τίς ἐστι. Ley y orden en Aristóteles y Tomás de Aquino

Ya en Aristóteles, la idea de ley está estrechamente vinculada a la de orden. Sin necesidad de realizar un estudio filológico que excedería los límites de este escrito, se puede constatar que el verbo más utilizado por Aristóteles para designar el gobierno del superior sobre el inferior es ἐπιτσω, cuya raíz es el verbo τάσσω, que, literalmente, significa “ordenar” o “poner orden”⁶. El campo semántico se completa con los verbos κελεύω y ἀρχεύω.

Esta coincidencia terminológica entre la idea de “precepto” o “mandato” y la de “orden” no es casual. A lo largo de los innumerables pasajes en los que se utilizan estos verbos, es posible distinguir, al menos, tres aspectos que manifiestan su íntima relación.

En primer lugar, mandar es propio del intelecto y de los sabios en virtud de su conocimiento:

“Y, entre las ciencias, pensamos que [...] la destinada a mandar es más Sabiduría que la subordinada. Pues no debe el hombre sabio recibir órdenes [ἐπιτάττεσθαι] sino darlas [ἐπιτάττειν], y no es él el que ha de obedecer a otro, sino que ha de obedecerle a él el menos sabio”⁷.

5 Vid. el citado I-II, q. 90, a. 1, cuyo *incipit* completo establece precisamente esta relación: “[...] *lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur: dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum*”.

6 Cfr., por ejemplo, las respectivas voces en Liddell, H. G.; Jones, H. S. & McKenzie, R. (1996). *A greek-english lexicon*. Oxford. Clarendon Press, 664 (τάσσω) y 1759-1760 (ἐπιτσω), o en Montanari, F. (2015). *The Brill dictionary of ancient greek*. Leiden-Boston. Brill, 796 (τάσσω) y 2085-2086 (ἐπιτσω).

7 Aristóteles (1998). *Metafísica*. Madrid. Gredos, 11-12 (I, 2, 982 a 15-20; trad. de V. García Yebra).

La razón de esto se nos ofrece poco después: mandar significa disponer las cosas en función de un fin o un bien conocido, y para ello es necesario el intelecto y la sabiduría:

“Y es la más digna de mandar entre las ciencias, y superior a la subordinada, la que más debe mandar sobre los súbditos, la que conoce el fin por el que debe hacerse cada cosa. Y este fin es el bien de cada una, y, en definitiva, el bien supremo en la naturaleza toda”⁸.

Precisamente porque le compete el conocimiento del fin, Aristóteles afirma, en segundo lugar, que mandar es propio de la autoridad y de los magistrados que la detentan. Así, por ejemplo, en su *Política*:

“Pero preferentemente y hablando en términos absolutos, debe darse el nombre de magistraturas a aquellos cargos a los cuales se encomienda el decidir sobre determinadas cuestiones, el juzgar y el mandar [ἐπιτάξαι], sobre todo esto último, porque el dar órdenes [ἐπιτάττειν] es lo más propio de un gobernante”⁹.

Gobernar significa ejecutar en la realidad concreta un orden deliberado y juzgado por la razón; por eso, la función propia del magistrado es mandar. Y dado que este mandato por el cual se gobierna se expresa en la ley (νόμος), Aristóteles concluye (en tercer lugar) no solo que la ley “ordena”, sino que ella misma “es orden” (ἡ γὰρ τάχως νόμος)¹⁰:

“La ley es, en efecto, un cierto orden y la buena legislación tiene que ser una ordenación buena [ὁ τε γὰρ νόμος τάχως τίς ἐστι, καὶ τὴν εὐνομίαν ἀναγκαῖον εὐταξίαν εἶναι], y un número excesivamente elevado no puede participar del orden [μετέξειν τάξεως]”¹¹.

En términos generales, el uso jurídico y político del término “τάχως” y de su respectiva “familia” en Aristóteles es similar al de nuestra palabra “orden” y sus equivalentes en las diversas lenguas modernas, desde el italiano

8 Aristóteles (1998). *Metafísica*, 13 (I, 2, 982 b 4-8).

9 Aristóteles (2017). *Política*. Madrid. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 140 (IV, 15, 1299a 25-30; trad. de J. Marías y M. Araújo).

10 Aristóteles (2017). *Política*, 103 (III, 16, 1287a 18).

11 Aristóteles (2017). *Política*, 219 (VII, 4, 1326a 29). Es digno de notar que el término utilizado por Aristóteles para designar la “recepción” del orden de parte de los ciudadanos es μετέχω (“participar”), de fuerte resonancia platónica. Como veremos, se trata del término mismo que utiliza al final del Libro I de la *Ética nicomáquea* (I, 13, 1102b), al explicar la virtud moral como participación de la razón en la parte irracional del alma. El punto, cuya indicación agradecemos a F. A. Lamas, exige un desarrollo que no es posible en esta sede.

ordine, con su correlativo *ordinare*, y el inglés *order*, que connota tanto al sustantivo como al verbo, hasta el alemán *befehl* y el correlativo *befehlen*, con el mismo sentido pese a su muy diverso origen. Así, por ejemplo, la expresión ἡ τάξις τῶν νόμων (literalmente, “el orden de las leyes”) designa con cierta proximidad lo que hoy llamaríamos “legislación” u “ordenamiento jurídico”¹², y la πολιτεία, en su sentido más próximo a nuestra “constitución”, no es otra cosa que τάξις de la ciudad y de las magistraturas¹³.

Si bien la riqueza semántica del término *ordo*, en Tomás de Aquino, difícilmente sintetizable en pocas líneas, es mucho mayor que la que posee en Aristóteles, su obra conserva y profundiza esta misma identidad fundamental entre τάξις y νόμος, entre *ordo* y *lex*. En efecto, el orden es coextensivo con el ser creado y, en consecuencia, su concepto es un reflejo de la estructura de la creación. Todo lo compuesto está ordenado. De hecho, no solo es ordenado cada ente en particular, sino que la misma creación es *una* en cuanto consiste en un cierto orden¹⁴. De este modo, no solo las “cosas humanas”¹⁵ están ordenadas por la ley, sino que el mismo orden del universo puede ser descrito con la forma de una ley eterna participada en la creatura. Pero precisamente por razón de la imperfección de esta participación, solo se puede hablar propiamente de ley respecto de la ley de la razón humana, que es tanto ley natural como ley positiva¹⁶.

Nos limitaremos aquí a enunciar algunos elementos fundamentales de la *ratio communis* del *ordo*, que se realizan de manera diversa en los diversos tipos de orden, para aplicarlos después a aquel tipo especial de orden que es la ley.

El concepto de orden designa un cierto tipo de unidad de lo diverso. Santo Tomás distingue tres requisitos para el orden: “[...] se debe tener presente que tres cosas concurren en el orden: en primer lugar, distinción con conveniencia; segundo, cooperación; tercero, el fin”¹⁷. El primer requisi-

12 Por ejemplo, Aristóteles. *Política*, II, 10, 1271b 29.32 (57).

13 Aristóteles (2017). *Política*, 78 (III, 6, 1278b 9). Tanto Marías como Manuela García [Aristóteles (1988). *Política*. Madrid. Gredos, 168] refieren el genitivo πόλεως a la πολιτεία, de modo tal que “la constitución de la ciudad” es “orden de las magistraturas”; Rackham [Aristóteles (2014). *Politics*. Cambridge MA. Harvard University Press] y Viano (Aristóteles. *Politica*. Milano. BUR, 254), en cambio, lo refieren a τάξις, de manera que la constitución es, en primer lugar, “orden de la ciudad”.

14 Una completa exposición sobre la doctrina tomista de la orden en Ramírez, S. (1963). *De ordine placita quaedam thomistica*. Salamanca. San Esteban. La riqueza del término *ordo* en Tomás de Aquino se nutre de una semejante en la obra de Agustín de Hipona.

15 La referencia, por supuesto, es a la ἀνθρώπεια φιλοσοφία de *Ética nicomáquea* X 9, 1181 b15-16.

16 Para estas distinciones, *vid. S. Th.* I-II, q. 93, a. 5-6.

17 Tomás de Aquino. *In de divinis nominibus* 4, 1: “*Considerandum est autem quod ad ordinem tria concurrunt: primo quidem distinctio cum convenientia; secundo, cooperatio; tertio,*

to significa una relativa igualdad entre cosas absolutamente diversas, que permita establecer un vínculo real entre las cosas ordenadas. Solo hay orden entre cosas que en algún sentido son iguales, pues, como señala en otro lugar, “el nombre colectivo implica dos cosas: pluralidad de supuestos y una cierta unidad consistente en un orden; y así, el pueblo es una multitud de hombres comprendidos bajo un cierto orden”¹⁸.

En segundo lugar, es necesaria la cooperación, es decir, que la actividad de cada parte sea congruente con su posición relativa en el conjunto, lo cual exige, por un lado, “que las cosas inferiores se eleven hacia las superiores y se les sometan”, y por otro, “que las superiores provean a las inferiores”¹⁹. La causa de esta “congruencia” propia de la cooperación es precisamente el tercer requisito: la unidad del principio que mantiene unidas a las partes²⁰ y que constituye el fin del todo.

Este fin, a su vez, puede ser considerado de dos modos, según los dos modos en que se puede considerar el orden: “[...] uno, por el cual una cosa creada se ordena a otra, como las partes se ordenan al todo, los accidentes a la sustancia y cada cosa a su fin; otro, por el cual todas las cosas creadas se ordenan a Dios”²¹. Hay en cada cosa compuesta un orden inmanente, relativo a un fin igualmente inmanente, que consiste en la proporción de cada parte respecto a toda otra, y un orden trascendente, propio del todo en cuanto tal y participado en cada parte en cuanto parte, relativo a un fin superior al del compuesto. Este segundo orden es anterior al primero, porque lo causa, tal como explica Aristóteles y cita (muy a menudo) Santo Tomás: “[...] el bien [del ejército] es el orden y el general, y más este [que aquel], porque no existe [el general] gracias al orden, sino el orden gracias [al general]”²².

Este doble orden que constituye el universo es también constitutivo de la sociedad política y especificativo de los dos modos paradigmáticos de la actividad política:

finis”. La *Tabula aurea* identifica como elementos del orden “*rationem prioris et posterioris; distinctionem et originem*” [De Bergomo, P. (1960). *In opera Sancti Thomae Aquinatis Index*. Roma. Paoline, 683], remitiendo indistintamente a *S. Th.* II-II, 26, a. 1-6.

18 *S. Th.* I, q. 31, a. 1 ad 2: “[...] *nomen collectivum duo importat, scilicet pluralitatem suppositorum, et unitatem quandam, scilicet ordinis alicuius, populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum [...]*”.

19 Tomás de Aquino. *In De divinis nominibus* 4, 1: “[...] *ut inferiora se elevent versus superiora ut eis subdantur*” y “[...] *ut superiora inferioribus provideant*”.

20 *S. Th.* I, q. 42, a. 3: “[...] *ordo semper dicitur per comparationem ad aliquod principium*”.

21 *S. Th.* I, q. 21, a. 1, ad 3: “*Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquaeque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum*”.

22 Aristóteles (1998). *Metafísica*, 640 (XII, 1075, 10-15).

“Pero como en toda multitud hay un doble orden, como se dice en el Libro XII de la *Metafísica* –uno, por el cual se ordena toda la multitud al fin común; otro, por el cual las partes de la multitud se ordenan singularmente entre sí según sus fines propios–, de la misma manera la política tiene dos partes: una, a la que compete gobernar la ciudad, a la cual corresponde procurar el bien común de toda la multitud, y esta recibe el nombre de ‘regnativa’ [...]. La otra es la que compete a cualquiera en la ciudad, en cuanto se ordena al bien común; y esta recibe el nombre de ‘política’, reteniendo el nombre común”²³.

Como manifiestan los textos, se trata de un único todo ordenado cuyo orden puede considerarse de dos modos, pues “allí donde hay una cosa en virtud de otra, hay solo una”²⁴. En cuanto dispone la totalidad de las partes al fin común, el orden se halla de modo eminente y causal en la mente de quien ordena; en cuanto dispone rectamente a las partes entre sí, el orden se halla particularizado y participado en cada una de ellas. Y como la ley es orden, “está en alguien no solo como en el que regula, sino también de modo participado, como en el regulado”²⁵. Aquel que es gobernado participa del orden primario ordenando sus propios actos, no inmediatamente hacia el bien común (al menos no necesariamente), sino respecto de los demás miembros del todo.

La unidad de orden supone una unidad de fin entre quien ordena y quien es ordenado. Así, en el ámbito político, la razón por la que el legislador ordena y el ciudadano es ordenado no es simplemente que aquel tiene poder mientras el segundo es impotente, sino que, comunicando en un mismo fin, uno es capaz de dirigir al fin, el otro está llamado a colaborar (es decir, a colaborar) en la consecución de ese mismo fin y ninguno de los dos es capaz de alcanzarlo por sí mismo.

23 Tomás de Aquino. *Scriptum super Sententiis* III, d. 33, q. 3, a. 1, qc. 4: “*Sed quia in qualibet multitudine est duplex ordo, ut in XII Metaph. dicitur: unus quo ordinatur tota multitudo ad finem communem; alius quo singulariter partes multitudinis ordinantur ad invicem secundum fines proprios; ideo politica habet duas partes: unam quae regi civitatis competit, cujus est bonum commune totius multitudinis conjectare, et haec dicitur regnativa, quae est experientia ejus quod est gubernare multitudinem innocue, vel legis positiva, ut in VI Ethic. dicitur. Alia est quae competit cuilibet de civitate, secundum quod ad bonum commune ordinatur; et haec politica dicitur, nomen commune retinens*”.

24 *S. Th.* I-II, q. 17, a. 4, s.c.: “[...] *ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum*”, remitiendo, al parecer, a Aristóteles. *Tópicos* III, 2, 117a 18 [cfr. Tomás de Aquino (1954). *Suma Teológica* (Tomo IV, 1-2, q. 1-48). Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos, 449]. Cuando la referencia a una obra clásica no exija citar el texto traducido, se remitirá simplemente al lugar específico, sin señalar ninguna edición en particular.

25 *S. Th.* I-II, q. 90, a. 3, ad 1: “[...] *lex est in aliquo non solum sicut in regulante, sed etiam participative sicut in regulato*”.

Ahora bien: el acto por el cual el *ordo* es comunicado y participado recibe el nombre de *ordinatio*.

2. *Ordo y ordinatio*

El término técnico utilizado por Santo Tomás para indicar la relación entre la orden y el precepto legal es muy preciso: *ordinatio*²⁶. La ley es precisamente “cierta ordenación (*ordinatio*) de la razón al bien común promulgada por aquel que tiene a su cuidado la comunidad”²⁷, donde *ordinatio* significa el acto de la razón que dispone las partes del todo en función de un fin conocido e intentado, que en este caso es el bien común²⁸.

Mucho se ha dicho y se puede decir aún sobre esta definición. Interesa aquí, por ahora, un aspecto muy específico, en el que Tomás de Aquino precisa la noción de Aristóteles: la ley no es primariamente *ordo*, sino *ordinatio*, es decir, un juicio de la que determina “aquello que es para el fin”²⁹, al modo de una conclusión derivada del conocimiento y la volición de ciertos fines que son como principios:

“Porque el fin es respecto a lo operable como el principio en lo especulativo [...]; y hay algunas cosas en la razón práctica que son como las conclusiones, que son *aquello que es para el fin*, a lo cual llegamos por los mismos fines”³⁰.

Estas conclusiones, a su vez, son principio de las acciones, cuyo juicio singular que las informa vendría a ser como la última conclusión en el orden

26 Para un examen general, *vid.* las respectivas entradas (*ordo* y *ordinatio*) en Schütz, L. (1895). *Thomas-Lexikon*. Paderborn. F. Schöningh y en Deferrari, R. y Barry, M. I. (1948). *A Lexicon of Saint Thomas Aquinas*. Washington. Catholic University of America Press, 779-781.

27 *S. Th.* I-II, q. 90, a. 4: “[...] *quaedam ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata*”.

28 En un sentido semejante al que proponemos aquí, Konrad, M. (2005). *Precetti e consigli: studi sull’etica di san Tommaso d’Aquino a confronto con Lutero e Kant*. Rome. Lateran University Press, 49, distingue dos sentidos del término *ordinare*, pero sin distinguir entre *ordo* y *ordinatio*.

29 “*Ea quae sunt ad finem*” es un término técnico que a menudo se traduce como “medio” (*vid.* en particular, *S. Th.* I-II, *prol.* de las cuestiones 8 y 13). La cuestión no es indiferente, porque si el acto es solo un medio, su naturaleza será puramente instrumental y su bondad dependerá de un fin que le es ajeno. Más que un medio, el acto humano es aquello *por lo cual* y *en lo cual* se alcanza el fin.

30 *S. Th.* II-II, q. 47, a. 6: “[...] *quia finis se habet in operabilibus sicut principium in speculativis, ut supra habitum est; et quaedam sunt in ratione practica ut conclusiones, et huiusmodi sunt ea quae sunt ad finem, in quae pervenimus ex ipsis finibus*”.

práctico. Es decir, la ley es conclusión respecto de los fines y principio de las acciones³¹.

En otras palabras, la ley no es orden realizado, sino orden pensado, universal y abstracto (es decir, “general”), que puede realizarse de muchas maneras diferentes en la realidad concreta (o no realizarse en absoluto). Esta es, en último término, la razón por la cual la participación de la ley eterna en las creaturas irracionales no es propiamente ley (sino mero *ordo*) y, en cambio, sí lo son la ley natural y la ley humana (pues son propiamente *ordinationes*)³².

La consecuencia más relevante de esta diferencia es que, como explica Aristóteles, la ley no puede aplicarse de modo unívoco y mecánico a una realidad compleja y variada sin forzar esta realidad dentro de esquemas artificiales que la violentan y, por otro lado, sin desnaturalizar la propia ley, que ya no podrá lograr los fines para los que fue pensada y propuesta en primer lugar³³. En palabras de Platón, la ley en su mera literalidad es como “un hombre fatuo e ignorante que no dejara a nadie hacer nada contra el orden por él establecido, ni a nadie preguntar”³⁴.

En cuanto consiste en una *ordinatio rationis*, el precepto jurídico es esencialmente comunicable y en esta comunicabilidad radica su eficacia. La *ordinatio* llega a ser concreto *ordo* social en cuanto “mueve” al súbdito³⁵ a disponer sus actos libres de un cierto modo indeterminadamente incluido en el precepto. Esta “moción” recibe el nombre de *imperium*³⁶.

31 *S. Th.* I-II, q. 90, a. 1 ad 2.

32 *S. Th.* I-II, q. 91, a. 2-3 (especialmente, a. 2 ad 3) y q. 93, a. 5-6.

33 Este es el problema que aborda Aristóteles al discutir la *ἐπιείκεια* o “equidad” en *Ética nicomáquea* V, 1137a 30 - 1138a 3. La confusión entre *ordo* y *ordenación* conduce a la confusión entre orden jurídico y el “texto preciso de la ley”, la cual, a su vez, implica una reducción de la función del jurista a la de un “aplicador de normas”. *Vid.* Gentile, F. (2006). *Filosofía del Diritto*. Padova. Cedam, 216.

34 Platón (1988). *Político*, 583 (294c, trad. de M. Isabel Santa Cruz).

35 Usaremos el término “súbdito” porque manifiesta más claramente la relación de subordinación que nos ocupa y es más próximo a la terminología del mismo Tomás de Aquino; quizás sería más preciso el término “ciudadano”, a condición de que se lo entendiera solo al modo del *πολίτης* aristotélico, pero no parece ser este su sentido más común.

36 La noción de *imperium* y su relación con el *praeceptum* suscitó un importante debate a partir de una alusión incidental en Lottin, O. (1949). “Pour un commentaire historique de la morale de Saint Thomas d’Aquin”. En *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, vol. 3. Louvain. Abbaye du Mont César, 582, cuya lectura de parte de Gauthier, R. (1951). “Compte rendu: Lottin, Odon, Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles. II-III. Problèmes de morale”. En *Bulletin thomiste*, 8, 60-86, fue contestada por Deman, T. (1953). “Le ‘precepte’ de la prudence chez Thomas d’Aquin”. En *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 10, 40-59 y Pinckaers, S. (1955). “Compte rendu: Deman et Gauthier”. En *Bulletin thomiste*, 9, 345-362. Para una descripción de la controversia y del *status questionis*, *vid.* Enríquez, T. & Carrasquillo, F. (2020). “Interpersonal Commands and the Imperium-Praeceptum Debate”. En *The Thomist*, 84 (2), 207-231, en que abordan [como también Konrad, M. (2005). *Precetti e consigli*,

La cuestión, entonces, es determinar la relación entre la *ordinatio rationis* en la que consiste la ley y el concretísimo orden político, jurídico y moral de las conductas de los hombres que constituyen la sociedad; es decir, la relativa identidad entre esta *ordinatio rationis*, el *imperium* de la autoridad por el que mueve al súbdito y el *praeceptum* prudencial de cada individuo, pues “la voluntad de alguien procede al uso ejecutando el imperio de la razón: a veces la voluntad ajena, cuando uno manda sobre otro; otras veces la voluntad de mismo que impera, cuando alguien se manda a sí mismo”³⁷.

Para esto, hay que comenzar explicando en qué consiste el acto de *imperium*.

3. *Ordinatio* y comunicación del *ordo*. Del acto de *imperium* al precepto jurídico

Santo Tomás define formalmente el acto de *imperium* en dos pasajes de la *quaestio* 17 de la *Prima Secundae* de su *Summa Theologiae*, dedicado al dominio de la voluntad sobre los actos de las otras facultades humanas

39-66] la analogía entre el acto de la prudencia y el gobierno político que discutimos aquí. La obra más relevante sobre el acto de *imperium* en Tomás de Aquino es, ciertamente, Enríquez, M. T. (2011). *De la decisión a la acción: estudio sobre el imperium en Tomás de Aquino*. Zúrich/ Nueva York. Georg Olms, pero la misma autora modifica algunas de sus posiciones en el citado artículo.

Respecto del fondo de la controversia, el análisis del uso común de los términos latinos y de sus equivalentes en las lenguas modernas parece sugerir que, mientras *praeceptum* designa sobre todo un juicio que manda, *imperium* remite sobre todo a una moción. Si esto es así, más que una forzada distinción de actos extraída de una lectura rígida de los textos de Santo Tomás (cuyo uso del lenguaje suele ser bastante flexible), habría que reconocer una misma *res significata* por dos términos cuyos diversos *modus significandi* impiden una perfecta sinonimia y exigen distinguir el contexto adecuado para su uso, en línea con Deman y Pinckaers.

En cualquier caso, más allá de cómo se la quiera resolver, parece claro que, tal como señalan Enríquez y Carrasquillo, el término *praeceptum* añade algo a la razón de *imperium*, de manera que, apenas se sale del acotado contexto de la controversia, se puede afirmar con Lottin, en el mismo texto de donde surgió todo, que “[...] on reconnaîtra que ce sont là de minimes nuances, qui n’entament pas l’identité foncière de la loi, l’acte propre de la prudence gouvernementale, avec l’imperium (ou praeceptum), l’acte propre de la prudence individuelle” [Lottin (1949). *Pour un commentaire historique*, 582]. En lo que sigue, tal como lo hace la traducción del tratado de la prudencia de la Biblioteca de Autores Cristianos [Tomás de Aquino (1956). *Suma Teológica* (Tomo VIII, 2-2 q. 47-79). Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos], usaremos indistintamente el término más amplio, es decir, *imperium*.

37 *S. Th.* I-II, q. 17, a. 3, ad 1: “[...] voluntas alicuius incipit uti, exequendo imperium rationis; quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri; quandoque autem voluntas ipsius imperantis, cum aliquis imperat sibi ipsi”.

en la constitución del acto voluntario³⁸. Allí afirma que “imperar no es otra cosa que ordenar a alguien a hacer algo mediante una moción intimativa” (“*imperare nihil aliud est quam ordinare aliquem ad aliquid agendum [a], quadam intimativa [b] motione [c]*”)³⁹; y añade poco después que “el imperio no es otra cosa que un acto de la razón que ordena, mediante una cierta moción, a alguien a actuar”⁴⁰. Las dos definiciones son sustancialmente equivalentes; si hay diferencias, son irrelevantes en este contexto.

En su célebre comentario a la *Suma de Teología*, Cayetano distingue tres elementos de la definición del acto de *imperium*⁴¹: por un parte, *ordinatio* e *intimatio*, actos elícitos de la razón; por la otra, la *motio*, que es acto de la voluntad. Estos tres actos corresponden a los tres momentos del acto de prudencia: *deliberación*, *juicio* y, precisamente, *precepto* o *imperio*⁴².

El acto de imperar constituye el núcleo del acto de prudencia⁴³. Después de considerar los medios disponibles (*deliberatio* o *consilium*), la razón determina el más adecuado y enuncia un juicio (*iudicium*) de acción. El *imperium* es precisamente este juicio en cuanto causa formal del acto humano, materialmente constituido por los movimientos de las diversas facultades impulsadas por la voluntad.

De este modo, el *imperium* es el principio de unidad operativa de las diferentes facultades del hombre, aquello que hace “una” a la acción. Por lo mismo, la perfección de este *imperium* será también perfección del acto, la cual coincide en última instancia con su grado de unidad. En efecto, la prudencia, pese a ser ella misma una virtud especial⁴⁴, forma parte de la definición de la virtud moral, la cual es “un modo de ser selectivo, siendo un

38 La teoría del acto de *imperium* está prefigurada en Aristóteles (1983). *Acerca del alma*. Madrid, Gredos, 243-247 (III, 9-10, 432a 15- 433a 1-30), en que considera el complejo entrelazamiento de razón y voluntad que lo constituye y puede apreciarse con todos sus elementos propios.

39 *S. Th.* I-II, q. 17, a. 2; conservamos el texto en latín para hacer explícita la distinción entre estos tres elementos.

40 *S. Th.* I-II, q. 17, a. 5: “[...] *imperium nihil aliud est quam actus rationis ordinantis, quadam motione, aliquid ad agendum*”.

41 Cfr. Tomás de Vio (Cayetano) (1891). “*Commentaria in I-II, q. 17 a. 1*”. En Tomás de Aquino. *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita* (Tomo 6: *Prima secundae Summae theologiae*, qq. 1-70). Roma. Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 119 (en adelante, simplemente “el Comentario de Cayetano”, seguido del tomo y página).

42 *S. Th.* I-II, q. 57, a. 6: “*Circa agibilia autem humana tres actus rationis inveniuntur, quorum primus est consiliari, secundus iudicare, tertius est praecipere*”. Como se señaló, para los efectos de este artículo, no es necesario distinguir entre *imperium* de la razón y *praeceptum* de la prudencia.

43 *S. Th.* II-II, q. 47, a. 8.

44 *S. Th.* II-II, q. 47, a. 5.

término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente”⁴⁵. Según explica Santo Tomás,

“en esta definición [de virtud moral] convenientemente se pone la virtud intelectual que tiene en común la misma materia, es decir, la prudencia, pues así como el sujeto de la virtud moral es algo que participa de la razón, así la virtud moral tiene razón de virtud en cuanto participa de la virtud intelectual”⁴⁶.

El motivo de esta inclusión es el mismo por el cual Aristóteles llama “racional por participación” a la parte apetitiva del alma al final del Libro I de la *Ética nicomáquea*⁴⁷. Mediante la prudencia, la acción (y el alma) del hombre virtuoso llega a ser plenamente una. La de aquel que no posee virtud perfecta, en cambio, se encuentra dividida entre diferentes impulsos o inclinaciones: por una parte, la razón lo inclina hacia un determinado bien y, por otra, las pasiones lo mueven hacia el objeto placentero, independientemente del orden racional, de donde surge la opinión común que ve la vida moral como una lucha⁴⁸. En realidad, la vida del hombre virtuoso es profundamente pacífica, pues la lucha radica solo en la adquisición de la virtud, no en su uso. El acto de *imperium* no consiste en la imposición forzosa de un orden extrínseco al apetito, sino en la conducción del superior hacia la perfección propia del mismo inferior; el acto de prudencia es, ciertamente, perfección de la razón, pero también lo es del apetito rectificado por la verdad.

Si bien es una sola virtud, es posible distinguir diversas especies de la prudencia. Como su acto consiste en disponer medios, es decir, en poner un orden, y el orden se especifica por el fin, las diferentes especies de prudencia se distinguen por el fin al que ordenan los actos. Así, la prudencia *simpliciter dicta* es aquella virtud por la cual el individuo dirige sus actos hacia su

45 Aristóteles (2000). *Ética nicomáquea*, 63 (II, 1106b 35). Santo Tomás usa la siguiente traducción: “[...] *habitus electivus in medietate existens determinata ratione quoad nos, prout sapiens determinabit*” (S. Th. II-II, 47, a. 5, arg. 1). Guillermo de Moerbeke, por su parte, traduce así: “[...] *habitus electivus in medietate existens quae ad nos determinata ratione, et ut utique sapiens determinabit*” [en Tomás de Aquino (1969). *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita* (Tomo 47.1: *Sententia Libri Ethicorum I-III*). Roma. Santa Sabinae, 97].

46 S. Th. II-II, 47, a. 5, ad 1: “*In cuius definitione convenienter ponitur virtus intellectualis communicans in materia ipsa, scilicet prudentia, quia sicut virtutis moralis subiectum est aliquid participans ratione, ita virtus moralis habet rationem virtutis in quantum participat virtutem intellectualem*”.

47 Aristóteles. *Ética nicomáquea* I, 13, 1102b. También aquí, como en *Política* VII, 4, 1326a 29, el verbo utilizado es μετέχω.

48 Por ejemplo, Platón (1999). *Leyes I-IV*. Madrid. Gredos, 193 (I, 626e; trad. F. Lisi): “[...] el vencerse a sí mismo es la primera y mejor de todas las victorias y el sucumbir a sí mismo es lo más vergonzoso de todo y, a la vez, lo peor. Esto indica que en cada uno de nosotros hay como una guerra de nosotros mismos contra nosotros mismos”.

propio bien⁴⁹. Sin embargo, “pertenece a la prudencia regir y preceptuar. Y por esto, allí donde hay una razón especial de régimen y de precepto en los actos humanos, se encuentra también una razón especial de prudencia”⁵⁰. En consecuencia, la forma más perfecta de prudencia es aquella que ordena más actos hacia el fin más alto:

“Es evidente que en aquel que no solo debe regirse a sí mismo, sino también a la comunidad perfecta de la ciudad o el reino, se encuentra una razón especial y perfecta de régimen, pues un régimen es tanto más perfecto cuanto más universal, pues se extiende a más cosas y se refiere a un fin ulterior. En consecuencia, compete la prudencia al rey, a quien corresponde regir la ciudad o el reino, según su razón especial y más perfecta. Y por eso se incluye entre las especies de la prudencia a la gubernativa”⁵¹.

Como contraparte de esta prudencia “gubernativa”, está también aquella genéricamente llamada “política”, propia del súbdito en cuanto tal⁵², en la cual nos detendremos en lo que sigue.

Todas estas diversas especies de prudencia encuentran su primer analogado en la prudencia *simpliciter* o prudencia “monástica”, por la cual cada hombre se gobierna a sí mismo hacia su propio bien. Pero esta misma prudencia individual, de la cual tenemos experiencia inmediata, se explica mediante categorías tomadas analógicamente del gobierno político. De este modo, con una cierta circularidad que podemos llamar dialéctica, consideraremos el *imperium* político por analogía con el *imperium* individual, el cual, a su vez, será descrito con el lenguaje del *imperium* político, según el esquema tripartito propuesto por Cayetano: *ordinatio, intimatio, motio*.

Tanto el *imperium* singular como el precepto jurídico consisten en la comunicación de un orden racional a uno que no lo posee por sí mismo, pero es capaz de recibirlo y de hacerlo propio: “[...] la ley está en alguien no solo como en el que regula, sino también de modo participado, como en el regulado. Y de este modo, cada uno es ley para sí, en cuanto participa del orden

49 S. Th. II-II, q. 47, 11.

50 S. Th. II-II, q. 50, a. 1: “[...] *ad prudentiam pertinet regere et praecipere. Et ideo ubi invenitur specialis ratio regiminis et praecepti in humanis actibus, ibi etiam invenitur specialis ratio prudentiae*”.

51 Ídem: “*Manifestum est autem quod in eo qui non solum seipsum habet regere, sed etiam communitatem perfectam civitatis vel regni, invenitur specialis et perfecta ratio regiminis, tanto enim regimen perfectius est quanto est universalius, ad plura se extendens et ulteriorem finem attingens. Et ideo regi, ad quem pertinet regere civitatem vel regnum, prudentia competit secundum specialem et perfectissimam sui rationem. Et propter hoc regnativa ponitur species prudentiae*”.

52 S. Th. II-II, q. 50, a. 3.

de uno que regula”⁵³. Esta participación es posible en cuanto el mismo *imperium* consiste en una *ordinatio rationis*, y se realiza mediante una *motio intimativa*.

La diferencia entre la *ordinatio* en que consiste el precepto jurídico y la del *imperium* individual, como se ha argumentado, consiste fundamentalmente en su respectiva universalidad o generalidad: el *imperium* prudencial de quien actúa en el marco de la ley, tanto si la conoce como si la ignora, manda en singular lo mismo que el precepto jurídico manda de modo universal.

Sobre la base de esta fundamental identidad, es necesario explicar en qué consiste la *intimatio* y la *motio* en cada modo del acto de imperio.

4. *Intimatio* y la no- exterioridad de la ley

La razón no mueve al modo de la causa eficiente, sino “intimando”. “Intimar” significa hacer “íntimo” algo, es decir, darlo como propio hasta el punto de hacerlo constitutivo de su acto. El precepto jurídico “intima” un orden al bien común en los actos de los ciudadanos de modo análogo a como el *imperium* prudencial “intima” el orden racional en la voluntad y las potencias inferiores.

En cuanto “intimado”, este orden racional no es impuesto “desde el exterior”, sino rigurosamente “comunicado”, es decir, “hecho común” a ambas partes según su respectiva naturaleza. La fuerza, en cambio, no “intima”, sino que mueve desde el exterior y, por lo tanto, es necesariamente ajena a quien la padece. Quien padece fuerza, más que moverse, es simplemente movido; quien recibe un precepto, en cambio, solo es movido en cuanto se mueve a sí mismo: “[...] los hombres que son siervos, o cualquier subordinado, actúan movidos por otros mediante el precepto, de modo tal que actúan por sí mismos por su libre arbitrio”⁵⁴, y por lo tanto, son “ley para sí, en cuanto participa[n] del orden del que regula”⁵⁵.

Según una opinión común en contextos tomistas⁵⁶, la ley sería “principio externo” de los actos humanos, pues consiste en un juicio práctico que no

53 S. Th. I-II, q. 90, a. 3, ad 1: “[...] *lex est in aliquo non solum sicut in regulante, sed etiam participative sicut in regulato. Et hoc modo unusquisque sibi est lex, in quantum participat ordinem alicuius regulantis*”.

54 S. Th. II-II, q. 50, a. 2: “[...] *homines servi, vel quicumque subditi, ita aguntur ab aliis per praeceptum quod tamen agunt seipsos per liberum arbitrium*”. Cfr. Palacios, L. E. (1944). “La prudencia política”. En *Revista de Estudios Políticos*, 13-14, 89-130.

55 S. Th. I-II, q. 90, a. 3, ad 1.

56 Vid., por ejemplo, Osuna, A. (1989). “Tratado de la ley en general. Introducción a las cuestiones 90 a 97”. En Tomás de Aquino. *Suma de Teología*. Tomo II. Madrid. Biblioteca de

ha sido determinado por quien lo ejecuta. Según la terminología moderna, el esquema tomista sería una heteronomía más o menos mitigada. Como prueba de esta tesis, se recurre a dos textos: el *proemium* de la *quaestio* 49 de la *Prima Secundae*, en el que Tomás distingue los diferentes tipos de principio del acto humano, y el de la *quaestio* 90, en el que distingue entre los principios exteriores o externos (*exterius*). Sin embargo, según lo planteado hasta aquí, un principio “externo” de un acto libre, es decir, de un acto que se define precisamente porque su principio es el mismo agente, es casi una contradicción en los términos; en la eficaz fórmula de Bernard Williams reportada por Hibbs, “*there are no external reasons for action*”⁵⁷. La dificultad es importante para el tema que nos ocupa y, por lo tanto, vale la pena detenerse brevemente en los textos.

La expresión *principium exterius* solo aparece en el *proemium* de la *quaestio* 90. Allí se afirma que los principios externos del acto humano son dos:

“El principio exterior que inclina al mal es el Diablo, de cuya tentación se habló en la primera parte. El principio exterior que mueve al bien es Dios, que nos instruye por la ley y nos ayuda por la gracia”⁵⁸.

Según este texto, Dios mueve hacia el bien de dos maneras: instruyendo con la ley y socorriendo con la gracia, de modo que el principio externo es siempre Dios, no la ley ni la gracia, que son más bien los medios que usa Dios para mover y, en consecuencia, son estrictamente internos al acto. De hecho, estos medios solo son eficaces en la precisa medida en que el agente los hace suyos. Lo mismo vale para el principio externo que inclina al mal, es

Autores Cristianos, 694-702; Elders, L. J. (1999). “La ley nueva es la gracia del Espíritu Santo”, en P. Rodríguez et al. *El Espíritu Santo y la Iglesia: XIX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Pamplona. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 429-440; destacan el problema teórico de la interioridad de la ley, pero sin reparar en que el texto atribuye la exterioridad a Dios (no a la ley), Shanley, B. J. (2008). “Aquinas’s exemplar ethics”. En *The Thomist*, 72(3), 345-369, 367 y Jones, B. (2015). “Securing the Rational Foundations of Human Living: The Pedagogical Nature of Human Law in St. Thomas Aquinas”. En *New Blackfriars*, 96 (1065), 602-620, 603; sirva, en fin, como ejemplo de la opinión manualista Kerr, F. (2009). *Thomas Aquinas: A very short introduction*. New York. Oxford, 74. Ven claramente el punto, en cambio, Hibbs, T. (1990). “A Rhetoric of Motives: Thomas on Obligation as Moral Persuasion”. En *The Thomist* 54 (2), 293-309 y Brock, S. (1994). “L’obbligo per legge, il governo e il bene comune: considerazioni metafisiche in Tommaso d’Aquino”. En *Con-tratto: rivista di filosofia tomista e filosofia contemporanea*, 3 (1-2), 7-30.

57 Hibbs, T. (1990). “A Rhetoric of Motives...”. Ob. cit., 306.

58 *S. Th.* I-II, q. 90, *proemium*: “*Principium autem exterius ad malum inclinans est Diabolus, de cuius tentatione in primo dictum est. Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam*”.

decir, el diablo a través de la tentación. Mientras la ley sea un conocimiento puramente teórico y la tentación una inclinación meramente padecida, es decir, mientras no se hagan verdaderamente “íntimas” al sujeto, no serán “principios” de la operación y serán, por lo tanto, completamente ineficaces.

De modo congruente, la ley solo es designada como “principio” del acto en el *proemium* de la *quaestio* 49:

“Después de los actos y las pasiones, se deben considerar los principios de los actos humanos. Y, en primer lugar, sobre los principios intrínsecos [*intrinsicis*]; en segundo, de los principios extrínsecos [*extrinsicis*]. El principio intrínseco es la potencia y el hábito; pero como ya se habló sobre las potencias en la primera parte, queda ahora considerar los hábitos”⁵⁹.

Los principios de los actos humanos pueden ser “intrínsecos” (las *potentiae* y los *habitus*) o bien “extrínsecos” (los enumerados en la *quaestio* 90: ley, gracia y tentación); el texto no alude a principios “externos”. El problema no parece ser la mera terminología. En la medida en que el acto humano es libre, sus principios propios solo pueden ser internos. El hecho de que la ley sea “extrínseca” en virtud de su origen, no la hace “externa” al acto en su operación. La ley “viene” de afuera, pero se constituye en principio del acto humano solo en la medida en que es internamente asumida, es decir, en cuanto se convierte en *imperium* de la propia razón. Como se dijo, “los hombres que son siervos, o cualquier subordinado, actúan movidos por otros mediante el precepto, de modo tal que actúan por sí mismos por su libre arbitrio”⁶⁰.

El *imperium* subjetivo es ontológicamente anterior a toda forma de *imperium* político; en consecuencia, solo puede ser gobernado aquel que es capaz de gobernarse a sí mismo, tal como intenta mostrar Platón a lo largo del Libro IV de la *República*.

La eficacia causal de la ley positiva, en consecuencia, no puede explicarse ni por reducción a la coacción, al modo hobbesiano, ni por una ficticia identificación con la voluntad del ciudadano, como pretendió Rousseau, sino mediante una *identidad electiva* entre el juicio imperativo de la autoridad manifestado en la ley y el juicio prudencial que determina la acción singular.

59 S. Th. I-II, q. 49, *proemium*: “*Post actus et passiones, considerandum est de principiis humanorum actuum. Et primo, de principiis intrinsicis; secundo, de principiis extrinsicis. Principium autem intrinsicum est potentia et habitus; sed quia de potentiis in prima parte dictum est, nunc restat de habitibus considerandum. Et primo quidem, in generali; secundo vero, de virtutibus et vitiis, et aliis huiusmodi habitibus, qui sunt humanorum actuum principia*”.

60 S. Th. II-II, q. 50, a. 2: “[...] *homines servi, vel quicumque subditi, ita aguntur ab aliis per praeceptum quod tamen agunt seipsos per liberum arbitrium*”.

Como en tantos otros casos, también en esta analogía entre el *imperium* prudencial y el *imperium* legal el orden de la atribución del nombre es inverso al de la prioridad real de los términos. Así, el uso común del término “ley” designa, en primer lugar, a la ley positiva de una sociedad política, y solo por su semejanza con esta designamos como “ley” a la ley natural o a la ley eterna; sin embargo, esta ley humana solo es verdadera ley en virtud de la ley natural y de la ley eterna. Lo mismo sucede con el acto de *imperium*. En el *ordo cognoscendi*, es primero el mandato de la autoridad, y todos los términos que usamos para describir el *imperium* prudencial (*intimatio*, *deliberatio*, *consilium*, incluso el mismo *imperium*) son metáforas derivadas de esta primera realidad empírica; en el *ordo essendi*, en cambio, el precepto jurídico solo es *imperium* eficaz en la medida en que se inserta orgánicamente en la dinámica interna del acto humano, es decir, en la medida en que se hace *imperium* subjetivo. En términos sencillos, solo se obedece queriendo.

5. *Intimatio* y la no-coactividad de la ley

De modo semejante, también el término *intimatio* denota, en primer lugar, un hecho externo: el consejo del prójimo, especialmente el de aquel que nos es más cercano y tiene alguna autoridad sobre nosotros; pero esta *intimatio* llega a ser eficaz en virtud de un acto estrictamente interno: acoge un consejo aquel que escucha las razones, las comprende y, sobre todo, asiente en ellas y las hace suyas, no solo a nivel teórico, sino precisamente en cuanto principios prácticos.

Esta analogía de la *intimatio* con el acto exterior del que toma su nombre es presentada por el propio Santo Tomás en su *Comentario a Ética*:

“Pero el concupiscible y todo apetito, como el irascible y la voluntad, participan de cierto modo de la razón, en cuanto escuchan la razón de quien amonesta y la obedecen como mandando. Y así decimos que la razón ocupa el lugar del padre que manda y de los amigos que amonestan”⁶¹.

Esta función intimativa de la razón en la constitución del acto humano es la misma del mito platónico del carro alado⁶², de la tripartición del alma

61 Tomás de Aquino. *Sententia libri ethicorum* I, 20, n. 10: “*Sed vis concupiscibilis et omnis vis appetitiva, sicut irascibilis et voluntas, participant aliquantulum ratione, secundum quod exaudiunt rationem monentem et oboediunt ei ut imperanti. Et ita rationem dicimus se habere in loco patris imperantis et amicorum admonentium*”.

62 Platón. *Fedro* 246a-254e.

del Libro IV de la *República* o del esquema de Aristóteles al final del Libro I de la *Ética nicomáquea*, cuando distingue una parte intermedia del alma que se hace racional “por participación” y que, tal como cita Santo Tomás, escucha a la razón como a un padre o a un amigo⁶³.

Aplicada al ámbito jurídico, esta *intimatio* modifica profundamente el modo de comprender la eficacia y vigencia de la ley. Por una parte, que la ley actúe mediante la intimación de un orden racional significa que la promulgación no es un mero requisito formal de validez abstracta, sino un aspecto de su esencia y que, en consecuencia, es razonable que forme parte de su definición. Por otra parte, además, implica reconocer como función primaria de la ley una persuasión semejante a la que puede esperarse del prójimo, más allá de su posición relativa de superioridad o inferioridad respecto a nosotros. En efecto, actúan de la misma manera que la ley “la persuasión que viene de los amigos, la reprensión que viene de los superiores y la súplica que viene de los inferiores, en orden a que el hombre no siga sus concupiscencias”⁶⁴.

La ley manda, amonesta y amenaza, pero también pide y suplica. Es el sentido del preámbulo que exige Platón en *Leyes IV*⁶⁵ y que, con sus diferencias, cumple la misma función que la fundamentación que se adjunta a un proyecto de ley. La cuestión de fondo radica en que el único verdadero interlocutor de una ley es la razón; solo a través de ella, indirectamente y de modo participado, en cuanto son sujeto de *habitus*, la ley actúa sobre la voluntad y sobre las pasiones. Incluso cuando, en su función coercitiva, que es secundaria y derivada, la ley apela a las pasiones, especialmente al temor, sigue hablando directamente a la razón, no ya persuadiendo del bien, sino disuadiendo del mal. En efecto, cuando la ley da a conocer una amenaza, solo causa temor en cuanto es conocida por la razón, y ese mismo temor solo mueve a abstenerse de un cierto acto en cuanto causa un juicio de conveniencia de la misma razón.

La ley siempre habla a la razón. Y si bien en casos muy extremos recurre a la fuerza física, aún entonces *esta fuerza no le pertenece*, ya que *es propia de la autoridad*. Estrictamente hablando, la ley no solo no es fuerza, sino que ni siquiera la posee.

63 Aristóteles. *Ética nicomáquea* I, 13, 1102b 30.

64 Tomás de Aquino. *Sententia libri ethicorum* I, 20, n. 11: “[...] *et suasio quae est ab amicis, et increpatio quae est a maioribus, et deprecatio quae est a minoribus, ad hoc quod homo suas concupiscentias non sequatur*”.

65 Platón. *Leyes IV*, 719e-724a. Vid. Gavazzi, G. (1974). “La motivazione delle leggi”. En *Il Politico*, 39(2), 173-193.

6. *Intimatio* y la causalidad formal de la ley

El *imperium* legal es capaz de modificar efectivamente la conducta en la medida en que se convierte en *imperium* del individuo. De este hecho derivan al menos tres conclusiones relevantes, ya esbozadas arriba.

En primer lugar, un orden racional intimado persuade o disuade, pero no contiene en sí mismo razones suficientes para explicar la obediencia. Estas razones pertenecen al orden de los amores del propio sujeto, a los cuales apela la persuasión o la disuasión. La ley nunca es obedecida simplemente por ser ley, sino en cuanto manda algo que es percibido en algún sentido como bueno y debido, sea por sí mismo o por las consecuencias negativas que derivan de ignorarlo. La cuestión vale incluso respecto del más riguroso de los formalismos, que solo se sostiene en cuanto exista en el sujeto un amor a la ley anterior a todo precepto. En consecuencia, la ley no es “causa eficiente” o “motriz” de los actos. El efecto propio y proporcionado de la ley no es la obediencia.

En segundo lugar, si la ley es de alguna manera la causa del acto humano, tendrá que serlo en la línea de la causa formal, no en la línea de la causa eficiente. El efecto de la *intimatio* de la ley no es mover físicamente el acto, sino constituirlo en su especie, haciéndolo justo o injusto, debido o prohibido, en cuanto congruente o no con el modo concreto del orden al bien común definido mediante el precepto.

Finalmente, y en tercer lugar, si la ley mueve “desde dentro”, especificando el acto y dando razones para actuar, su eficacia no se limita al aspecto meramente exterior de la conducta, relativo a su objetiva adecuación al orden prescrito, sino que aspira a ordenar interiormente al hombre. Aun limitándose a exigir solamente actos exteriores de justicia, para los cuales no es indispensable ser justo⁶⁶, la ley solo es eficaz si el orden que establece preexiste de alguna manera en el alma del sujeto al modo de una inclinación o disposición subjetiva más o menos indeterminada. La ley ordena, no crea; dispone lo que hay, no pone algo ausente. El orden imperado no es “puesto” en el hombre, sino educido o “sacado fuera”, *eductum*. En cuanto *educit*, la ley también *educat*. Sobre todo persuadiendo, pero también cuando amena-

66 Para la relativa exterioridad del objeto de la ley, *vid. S. Th.* I-II, q. 96, aa. 3-4. La diferencia entre acto justo y acto de justicia radica en la objetividad de su término medio (cfr. *S. Th.* II-II, q. 57, a. 1). Baste, al respecto, la indicación de Álvaro D’Ors: “Las escuelas de derecho no tienen por objeto procurar que los que las frecuentan quieran dar a cada uno lo suyo, sino procurar que sepan en todo momento qué es lo que se debe dar a cada uno. La formación de la virtud de la justicia, como la de la fortaleza o de la templanza, tiene carácter más amplio y pertenece a la educación moral general” [D’Ors, A. (1963). *Una introducción al estudio del Derecho*. Madrid. Rialp, 13].

za, el precepto siempre induce a elegir libremente bienes; y mientras más nobles sean los motivos por los que se los elige, en mayor medida realizará la ley su efecto propio, que consiste en “hacer buenos a los hombres” y cuya medida mínima es evitar que sean malos⁶⁷.

7. *Motio* y la causalidad eficiente de la ley

La *intimatio*, recepción activa de un orden que deviene perfección propia, es el fundamento de la participación del *imperium* legal. Pero como se acaba de señalar, la sola *intimatio* no basta para causar el acto. Para esto, debe añadirse una cierta *motio*. Según Santo Tomás,

“[...] la razón puede intimar o conminar a algo de dos modos: de modo absoluto, y esta intimación se expresa con el verbo en modo indicativo, como si alguien dijera ‘debes hacer esto’ [*hoc est tibi faciendum*]; otras veces la razón intima algo a alguien moviéndolo a hacerlo, y esta intimación se expresa con el verbo en modo imperativo, cuando se dice a alguien ‘haz eso’ [*fac hoc*]”⁶⁸.

Como el propio nombre gramatical indica, lo propio del modo imperativo (*fac hoc*) es su capacidad de mover, que es precisamente lo que falta en el gerundio (*hoc est tibi faciendum*).

De todos los elementos del *imperium*, esta *motio* de la voluntad es el más importante: porque es el último, porque es lo que lo hace eficaz y porque es el más difícil de comprender.

Lo propio del *imperium* es mover. Pero la razón no mueve por sí misma. “El imperio no es acto de la razón de modo absoluto”⁶⁹, sino que requiere de la participación de la voluntad, pues “el primer motor en las potencias del alma para la ejecución del acto es la voluntad”⁷⁰. Como contraparte, el apetito por sí solo carece de orden. El problema ya había sido señalado por Aristóteles, quien concluía que “en cualquier caso, estos son los dos principios que

67 S. Th. I-II, q. 92, a. 1. Para la ambigua vigencia de este principio en la filosofía jurídica contemporánea, *vid.* George, R. (2002). *Para hacer mejores a los hombres*. Madrid. Eiuusa.

68 S. Th. I-II, q. 17, a. 1: “[...] *ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter. Uno modo, absolute, quae quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi; sicut si aliquis alicui dicat, hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc, et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi; alicui dicitur, fac hoc*”.

69 S. Th. I-II, q. 17, a. 1, ad 3: “[...] *imperium non [est] actus rationis absolute, sed quaedam motione*”.

70 S. Th. I-II, q. 17, a. 1: “[...] *primum autem movens in viribus animae ad exercitium actus, est voluntas*”.

aparecen como causantes del movimiento: el deseo y el intelecto⁷¹; aunque en su obra resulta al menos oscuro el modo en que ambos se coordinan.

En términos rigurosos, la razón mueve con una fuerza motriz recibida de la voluntad: “[...] como el segundo motor no mueve sino en virtud del primero, se sigue que el mismo mover imperando de la razón procede de una fuerza de la voluntad⁷².”

Se trata, en el fondo, de una prioridad inversa dependiendo del orden de causalidad que se considere: en el orden de la causa formal, es causa primera la razón, pues determina la especie del acto, aquello que se hace; en el orden de la causa eficiente, en cambio, la causa primera es la voluntad, porque es la que pone efectivamente en las facultades subordinadas o en los súbditos el orden conocido por la razón. Así, en el estrecho ámbito de la causalidad eficiente, *auctoritas, non veritas facit legem*⁷³.

La analogía entre la moción del *imperium* individual y la del precepto jurídico requiere, sin embargo, importantes precisiones. Así como la voluntad del individuo pone orden en sus facultades inferiores, así también la voluntad de la autoridad lo pone en los subordinados. Pero a diversidad de motores y, sobre todo, a diversidad de movidos, diversidad de movimientos. La voluntad individual pone absolutamente el orden moral en el acto de las facultades inferiores; la voluntad de la autoridad, en cambio, solo pone parcialmente el orden jurídico en los actos de los ciudadanos. El *imperium* prudencial mueve de manera total y perfecta, causando la totalidad del movimiento de las facultades subordinadas. En este sentido, es causa eficiente y formal del acto humano: causa formal, en cuanto específica al acto; causa eficiente, en cuanto la voluntad pone el orden racional de modo irresistible. El *imperium* político, en cambio, también mueve de modo perfecto, pero no total; de hecho, no mueve de manera física. “Imperar no es mover de cualquier modo, sino con cierta intimación conminativa hacia otro⁷⁴”; es decir, *obligando*. La ley no es causa eficiente de los actos de sus inferiores, como lo es el *imperium* prudencial; es causa eficiente de su *obligación*, pues la ley mueve obligando.

El efecto propio y proporcionado de la ley es la obligación, y por lo tanto ley y obligación son convertibles: no existe la una sin la otra. La ley mueve obligando y obliga porque ordena. En la síntesis de Brock, “la fuerza obliga-

71 Aristóteles (1983). *Acerca del alma*, 246 (III, 10, 433a 5-10).

72 *S. Th.* I-II, q. 17, a. 1: “[...] *cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis*”.

73 Hobbes, T. (1841). “Leviathan”. En *Opera philosophica quae latina scripsi* (vol. III). Londres. Molesworth, 202.

74 *S. Th.* I-II, q. 17, a. 1, ad 1: “*Imperare non est movere quocumque modo, sed quadam intimatione denunciativa ad alterum*”.

toria de la ley es *formalmente idéntica* a su modo específico de ser ‘regla y medida de los actos’⁷⁵.

La obligación consiste en una necesidad moral de ciertos fines, la cual se comunica a los medios en virtud de una intrínseca ordenación al fin, o bien en virtud de un orden racional establecido como necesario por la voluntad de la autoridad, entre muchos otros órdenes posibles⁷⁶. En este sentido, el *imperium* legal válido siempre es eficaz, porque siempre obliga. La ley mueve obligando, no produciendo el movimiento de la voluntad. En el orden del *imperium* político, la voluntad que mueve a la acción según el orden racional imperado no es la de quien manda, sino la de quien obedece. “Porque me mandaron” nunca es razón suficiente para explicar una acción. La *motio* de la autoridad hace moralmente necesario a la voluntad del subordinado el incorporar en su propio juicio prudencial el orden racional imperado. Pero solo la voluntad del sujeto puede elegir esta identidad entre su propio juicio y la ley. Ciertamente, este juicio es un acto de razón, pero elegir identificarlo con el orden establecido por el superior es acto de la voluntad. A la inversa, cuando no se obedece una ley, el defecto no es del *imperium* que la hizo válida, sino de la voluntad del súbdito que no lo hizo propio. De hecho, su acto es malo precisamente porque el *imperium* era perfecto y estaba verdaderamente obligado.

La tradición del empirismo, cuya matriz metafísica es nominalista, encuentra dificultades insalvables para explicar satisfactoriamente la diferencia entre moción física y obligación jurídica. En este contexto, incluso en el lenguaje común, la expresión “ser obligado a hacer algo” ha venido a significar lo mismo que “ser forzado”, es decir, “ser eventualmente coaccionado”. La distinción planteada por Hart entre “verse obligado”, “tener una obligación” y “sentirse obligado”⁷⁷ no resuelve mucho, pues mientras no se admita en la obligación un vínculo real fundado en la relación de los diversos sujetos con un único fin común, la diferencia se encontrará simplemente en la forma con la cual se presenta la coerción: física y actual para quien “está obligado”, psicológica y eventual para quien “se ve en la obligación”, solo psicológica para aquel que “se siente” tal. Si ser causa no significa más que generar un

75 Brock, S. (1994). *Lobbligio per legge*, 9 (destacado en el original).

76 Para el problema de la obligación en Tomás de Aquino, *vid.* Farrell, W. (1939). “The Roots of Obligation”. En *The Thomist*, 1, 14-30; MacGuigan, M. (1961). “St. Thomas and Legal Obligation”. En *The New Scholasticism*, 35(3), 281-300; Finnis, F. (1980). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford. Clarendon Press, capítulo XI; Hibbs, T. (1990). *A Rhetoric of Motives* y Brock, S. (1994). *Lobbligio per legge*.

77 Hart, H. (1998). *El concepto de derecho*. Buenos Aires. Abeledo Perrot, 102-113 (cap. 5.2).

movimiento físico, será imposible no reducir la ley a la fuerza y la ciencia jurídica a una cosmética para ocultarlo.

Explicar la obligación jurídica, en cambio, significa explicar la forma en que una voluntad puede mover a otra sin afectar su libertad; significa explicar la relación y articulación de dos voluntades coexistentes sin anular ni absorber a la que obedece en la que manda; significa, en síntesis, explicar que *solo se obedece queriendo*, pues “los hombres que son siervos, o cualquier subordinado, actúan movidos por otros mediante el precepto, de modo tal que actúan por sí mismos por su libre arbitrio”⁷⁸. Elegir no es lo opuesto de obedecer; por el contrario, la obediencia consiste en que el subordinado, por las razones subjetivas que se quiera, elige libremente lo mismo que el legislador eligió mandar. El problema presupone, ciertamente, una articulación de voluntades –no de opiniones⁷⁹– respecto a un fin que sea, simultáneamente, obligatorio y querido por todos. Esta volición colectiva del bien común social, que es también el mejor bien de la persona, es lo esencial de aquello que Aristóteles y Tomás de Aquino denominaron “concordia política”, cuyo examen excede los límites de este escrito. En este contexto, bastará limitarse a constatar que este acuerdo objetivo (no subjetivo) de voluntades posibilita la efectiva comunicación intelectual del orden racional en que consiste el precepto jurídico⁸⁰. La voluntad del legislador, manifestada en el acto de promulgación, obliga a la voluntad del ciudadano porque su precepto determina el modo concreto en que se deberán ordenar sus actos al fin previamente querido por ambos.

Ciertamente, para ser obligatoria, la ley debe ser “honesta, justa, posible según la naturaleza, acorde a las costumbres patrias, conveniente al lugar y al tiempo, necesaria, útil, también manifiesta [...], escrita no para ventaja privada, sino para la utilidad común de los ciudadanos”⁸¹. Pero es ley vigente porque ha sido querida por la autoridad. Es la promulgación lo que hace obligatoria a la ley⁸². Si este no fuera el caso, todo buen consejo sería obligatorio o, por el contrario, toda ley se reduciría a un simple consejo.

78 *S. Th.* II-II, q. 50, a. 2.

79 Aristóteles. *Ética nicomáquea* IX, 6 (1167a 22 - b 3); Tomás de Aquino. *Scriptum super Sententiis* II, d. 11, q. 2, a. 5, ad 1; *S. Th.* II-II, q. 29, a. 1; q. 29, a. 3, ad 2; q. 37, a. 1.

80 Para el tema de la concordia política, *vid.* Lamas, F. A. (2009). “La concordia política. La causa eficiente del Estado”, en http://www.viadialectica.com/material_didactico/concordia_politica.pdf; recuperado el 28 de marzo de 2022.

81 *S. Th.* I-II, q. 95, a. 3: “[...] *honesta, iusta, possibilis secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporisque conveniens, necessaria, utilis; manifesta quoque [...]; nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta*”.

82 Muy claro en este punto Brock, S. (1994). *L'obbligo per legge*, especialmente en su conclusión.

La ley se distingue del consejo de una autoridad en virtud de la *motio* de la voluntad que la hace obligatoria⁸³. La manifestación pública de esta voluntad de obligar es precisamente la promulgación.

La voluntad es causa eficiente de la obligación y la razón constituye su causa formal⁸⁴. Esto aparece con particular claridad respecto de lo justo legal de las normas positivas que derivan de la ley natural por determinación⁸⁵, pues su orden al bien común no resulta obvio en absoluto. La promulgación hace que un medio contingente (podría ser otro, quizás incluso mejor que este) se vuelva jurídicamente necesario (debe ser este, y no otro), vinculando el contenido indiferente del precepto con el bien común social. El concreto orden de la conducta al bien común no puede realizarlo cada uno según cualquiera de los infinitos modos posibles, sino que es necesario que lo realicemos todos de un único modo, que solo puede ser aquel que haya determinado la autoridad legítima⁸⁶. Es decir, se debe obedecer a la autoridad legítima⁸⁷.

Este complejo equilibrio de razón y voluntad permite explicar la cotidiana experiencia de estar obligado a obedecer un precepto que se considera defectuoso. En el esquema de Santo Tomás, una ley justa es obligatoria en la forma en que fue promulgada y no en otra, incluso si es mejor, pues “la justicia, en cuanto a la ley que regula, está en la razón o en el intelecto, pero

83 En efecto, también el consejo implica una cierta moción que induce e inclina, pero no obliga, como aparece claramente al considerar el don del Espíritu Santo que lleva ese mismo nombre: “[...] *iudicare et praecipere non est moti, sed moventis. Et quia in donis spiritus sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota, ut supra dictum est; inde est quod non fuit conveniens quod donum correspondens prudentiae praeceptum diceretur vel iudicium, sed consilium, per quod potest significari motio mentis consiliatae ab alio consiliante*” (S. Th. II-II, q. 52, a. 2 ad 1).

84 *Vid.* Farrell, W. (1939). *The Roots of Obligation*; en otro sentido, perfectamente compatible con este (tal como señala el mismo Froula), en la definición tomista de ley la promulgación funciona como causa formal; cfr. Froula, J. (2021). “Promulgation as Formal Cause in St. Thomas Aquinas’s Definition of Law”. En *Angelicum*, 98 (2). En su comentario a I-II, q. 96 a. 5 (tomo 7, 185-186), Cayetano afirma que la causa de la obligación es doble: la voluntad del legislador de hacer la ley (de hacerla absolutamente, no de hacerla obligatoria, porque la obligatoriedad es de la esencia de la ley; para un recorrido por las posturas voluntaristas que difieren en este punto, *vid.* Davitt, T. (1953), *The nature of law*. Londres. Herder) y la ley eterna. La alusión de Cayetano a la influencia de Saturno en los huesos es ciertamente extraña; pero tampoco la explicación de Davitt, relativa al orden de las esencias (156), parece resolver el problema.

85 S. Th. I-II, q. 95, a. 2; para la distinción entre justo natural y justo legal, *Ética nicomáquea* V, 1134b 18 - 1135a 5.

86 S. Th. II-II, q. 57, a. 2.

87 Según S. Brock (1994). *Obbligo per legge*, se podría incluso decir que el bien común que es fin de la ley es el mismo gobernante.

en cuanto al imperio, por el cual son reguladas las obras según la ley, está en la voluntad”⁸⁸.

8. El problema bizantino: el *imperium* como acto de la razón

Todo esto viene a reafirmar la relevancia de un problema que muchos han considerado ocioso: si el sujeto del acto de *imperium* es el intelecto o la voluntad. Del modo en que se lo resuelva, depende la efectiva comunicabilidad del precepto jurídico

La respuesta de Tomás de Aquino es inequívoca: aunque compuesto de elementos racionales y volitivos, en cuanto acto unitario, el *imperium* debe ser atribuido a la razón: “[...] imperar, por lo tanto, es esencialmente un acto de la razón”, porque consiste en ordenar. En efecto, “quien impera ordena a aquel a quien impera a hacer algo, intimando y conminando; así, pues, ordenar mediante una cierta intimación es propio de la razón”⁸⁹.

Es verdad que, como afirma Cayetano, en el acto de gobernar la voluntad es *potentia suprema*, ya que solo ella es *primum movens in exercitium*⁹⁰. De hecho, Santo Tomás estudia el acto de *imperium* en el *Tratado de los actos humanos*, a propósito de los actos imperados por la voluntad. Pero lejos de refutar la tesis, esta eficacia motora de la voluntad confirma que se trata de un acto de la razón, pues “en cualquier género de causas, la causa primera es más causa que la segunda, pues la segunda no es causa sino por la primera”⁹¹, y “allí donde hay uno en virtud de otro (voluntad en virtud de la razón), allí hay solo uno (en este caso, razón)”⁹².

Según el mismo Cayetano, el *imperium* es *formalmente* acto de la voluntad y *materialmente*, de la razón; precisamente por eso, su sujeto propio es la razón. Así como el martirio, siendo *formaliter* un acto de caridad en cuanto el mártir es movido por el amor de Dios, se atribuye a la virtud de la

88 S. Th. I, q. 21, a. 2, ad 1: “[...] *iustitia, quantum ad legem regulantem, est in ratione vel intellectum, sed quantum ad imperium, quo opera regulantur secundum legem, est in voluntate*”, hablando de la justicia divina.

89 S. Th. I-II, q. 17, a. 1: “[...] *imperare autem est quidem essentialiter actus rationis*”; “*imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denunciando; sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis, est rationis*”.

90 Cfr. I-II, q. 17, a. 1 y el respectivo comentario de Cayetano (tomo 6, 119).

91 Tomás de Aquino. *Summa contra gentiles* III, 17, 4: “[...] *in quolibet genere causarum causa prima est magis causa quam causa secunda: nam causa secunda non est causa nisi per causam primam*”.

92 S. Th. I-II, q. 17, a. 4: “[...] *ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum*”; cfr. Aristóteles. *Tópicos*, III, 2, 117a 18.

fortaleza porque consiste *materialiter* en una rectificación del apetito irascible, así el acto de *imperium*, siendo *formaliter* un acto de la voluntad que pone la *motio*, es esencialmente un acto de la razón, pues consiste *materia-liter* en ordenar. Si no fuera así, todos los actos del sujeto tendrían que atribuirse exclusivamente a la voluntad, que es motor inmediato de todos ellos, y la caridad sería la única virtud posible. “Mover pertenece de modo absoluto a la voluntad. Pero preceptuar implica mover con cierta ordenación”⁹³, por lo tanto, “imperar es acto de la razón, presupuesto el acto de la voluntad, en virtud del cual la razón mueve por el *imperium* a la ejecución del acto”⁹⁴.

Que el *imperium* sea acto de la razón permite explicar que el imperar sobre otro consiste en una comunicación intelectual en virtud de la cual se presenta una verdad práctica para que otro la entienda y elija desde sí mismo. Como recuerda Hibbs, no es en absoluto casual que el verbo *praecipere*, uno de verbos más utilizados por Tomás de Aquino en este contexto, signifique tanto mandar como enseñar⁹⁵.

Este tipo de comunicación intelectual permite comprender que el acto observante sea, simultáneamente y sin contradicción, causado por otro y libre: es causado por otro el orden que le da su especie, pero es plenamente libre la elección de identificar con ese orden imperado el propio juicio de acción. Por el contrario, es simplemente imposible que una voluntad libre actúe sobre otra voluntad libre moviéndola a querer. Si el *imperium* fuera acto de la sola voluntad, mandar sobre otro significaría causar que el otro quiera por la sola fuerza del propio querer. Como esto es absurdo y contradictorio, la fuerza del propio querer solo será capaz de producir el movimiento del otro exteriorizándose como coacción; pero entonces producirá mera violencia, que es lo contrario del derecho.

Bibliografía citada

- Aristóteles (1982). “Tópicos” (trad. de M. Candel). En *Tratados de lógica (Órganon)*. Madrid. Gredos.
- Aristóteles (1983). *Acerca del alma* (trad. de T. Calvo). Madrid. Gredos.
- Aristóteles (1988). *Política* (trad. de M. García). Madrid. Gredos.
- Aristóteles (1998). *Metafísica* (trad. de V. García Yebra). Madrid. Gredos.

93 S. Th. II-II, q. 47, a. 8, ad 3: “[...] *movere absolute pertinet ad voluntatem. Sed praecipere importat motionem quadam ordinatione*”.

94 S. Th. I-II, q. 17, a. 1, c: “[...] *relinquitur quod imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus*”.

95 Hibbs, T. (1990). *A Rhetoric of Motives*, 302. Los lugares clásicos sobre la enseñanza son S. Th. I-II, q. 117, a. 1 y *De Veritate* q. 11, a. 1. Una de las mejores explicaciones sigue siendo Millán-Puelles, A. (1963). *La formación de la personalidad humana*. Madrid. Rialp.

- Aristóteles (2000). *Ética nicomáquea* (trad. de J. Pallí). Madrid. Gredos.
- Aristóteles (2008). *Politica* (trad. italiana de C. Viano). Milano. BUR.
- Aristóteles (2014). *Politics* (trad. inglesa de H. Rackham). Cambridge MA. Harvard University Press.
- Aristóteles (2017). *Política*. Madrid. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Brock, S. (1994). “L’obbligo per legge, il governo e il bene comune: considerazioni metafisiche in Tommaso d’Aquino”. En *Con-tratto: rivista di filosofia tomista e filosofia contemporanea*, 3 (1-2), 7-30.
- Davitt, T. (1953). *The nature of law*. Londres. Herder.
- De Bergomo, P. (1960). *In opera Sancti Thomae Aquinatis Index*. Roma. Paoline.
- Deferrari, R. y Barry, M. I. (1948). *A Lexicon of Saint Thomas Aquinas*. Washington. Catholic University of America Press.
- Demant, T. (1953). “Le ‘precepte’ de la prudence chez Thomas d’Aquin”. En *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 10, 40-59.
- D’Ors, A. (1963). *Una introducción al estudio del Derecho*. Madrid. Rialp.
- Elders, L. J. (1999). “La ley nueva es la gracia del Espíritu Santo”. En P. Rodríguez et al. *El Espíritu Santo y la Iglesia: XIX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Pamplona. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 429-440.
- Enríquez, M. T. (2011). *De la decisión a la acción: estudio sobre el imperium en Tomás de Aquino*. Zúrich/Nueva York. Georg Olms.
- Enríquez, T. & Carrasquillo, F. (2020). “Interpersonal Commands and the Imperium-Praeceptum Debate”. En *The Thomist*, 84(2), 207-231.
- Farrell, W. (1939). “The Roots of Obligation”. En *The Thomist*, 1, 14-30.
- Finnis, F. (1980). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford. Clarendon Press.
- Froula, J. (2021). “Promulgation as Formal Cause in St. Thomas Aquinas’s Definition of Law”. En *Angelicum*, 98 (2).
- Gauthier, R. (1951). “Compte rendu: Lottin, Odon, Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles. II-III. Problèmes de morale”. En *Bulletin thomiste*, 8, 60-86.
- Gavazzi, G. (1974). “La motivazione delle leggi”. En *Il Politico*, 39 (2), 173-193.
- Gentile, F. (2006). *Filosofía del Diritto*. Padova. Cedam.
- George, R. (2002). *Para hacer mejores a los hombres*. Madrid. Eiusa.
- Hart, H. (1998). *El concepto de derecho*. Buenos Aires, Abeledo Perrot.
- Hibbs, T. (1990). “A Rhetoric of Motives: Thomas on Obligation as Moral Persuasion”. En *The Thomist* 54 (2), 293-309.
- Hobbes, T. (1841). “Leviathan”. En *Opera philosophica quae latina scripsi* (vol. III). Londres. Molesworth, 202.
- Jones, B. (2015). “Securing the Rational Foundations of Human Living: The Pedagogical Nature of Human Law in St. Thomas Aquinas”. En *New Blackfriars*, 96 (1065), 602-620.
- Kerr, F. (2009). *Thomas Aquinas: A very short introduction*. New York. Oxford.
- Konrad, M. (2005). *Precetti e consigli: studi sull’etica di san Tommaso d’Aquino a confronto con Lutero e Kant*. Rome. Lateran University Press.
- Lamas, F. A. (2009). “La concordia política”. Recuperado el 28 de marzo de 2022, en http://www.viadialectica.com/material_didactico/concordia_politica.pdf.

- Liddell, H. G.; Jones, H. S. & McKenzie, R. (1996). *A greek-english lexicon*. Oxford. Clarendon Press.
- Lottin, O. (1949). "Pour un commentaire historique de la morale de Saint Thomas d'Aquin". En *Psychologie et morale aux XIIIe et XIIIe siècles*, vol. 3. Louvain. Abbaye du Mont César.
- MacGuigan, M. (1961). "St. Thomas and Legal Obligation". En *The New Scholasticism*, 35 (3), 281-300.
- Millán-Puelles, A. (1963). *La formación de la personalidad humana*. Madrid. Rialp.
- Montanari, F. (2015). *The Brill dictionary of ancient greek*. Leiden-Boston. Brill.
- Osuna, A. (1989). "Tratado de la ley en general. Introducción a las cuestiones 90 a 97". En Tomás de Aquino. *Suma de Teología*. Tomo II. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos, 694-702.
- Palacios, L. E. (1944). "La prudencia política". En *Revista de Estudios Políticos*, 13-14, 89-130.
- Pinckaers, S. (1955). "Compte rendu: Deman et Gauthier". En *Bulletin thomiste*, 9, 345-362.
- Platón (1988). "Político" (trad. de L. Cordero). En *Diálogos*. Tomo V. Madrid. Gredos.
- Platón (1999). "Leyes I-IV" (trad. de F. Lisi). En *Diálogos*. Tomo VIII. Madrid. Gredos.
- Platón (1988). "Fedro" (trad. de E. Lledó). En *Diálogos*. Tomo III. Madrid. Gredos.
- Platón (1988). "República" (trad. de C. Eggers). En *Diálogos*. Tomo IV. Madrid. Gredos.
- Ramírez, S. (1963). *De ordine placita quaedam thomistica*. Salamanca. San Esteban.
- Reale, G. (2010). *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle "dottrine non scritte"*. Milano. Bompiani.
- Schütz, L. (1895) *Thomas-Lexikon*. Paderborn. F. Schöningh.
- Shanley, B. J. (2008). "Aquinas's exemplar ethics". En *The Thomist*, 72 (3), 345-369.
- Tomás de Aquino (1954). *Suma Teológica*. Tomo IV, 1-2, q. 1-48. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tomás de Aquino (1956). *Suma Teológica*. Tomo VIII, 2-2, q. 47-79. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tomás de Aquino (1969). *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita* (Tomo 47.1: *Sententia Libri Ethicorum I-III*). Roma. Santa Sabinae.
- Tomás de Aquino. *Scriptum super Sententiis*, en www.corpusthomisticum.org.
- Tomás de Aquino. *Sententia libri ethicorum*, en www.corpusthomisticum.org.
- Tomás de Aquino. *Summa contra gentiles*, en www.corpusthomisticum.org.
- Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*, en www.corpusthomisticum.org.
- Tomás de Aquino. *In De divinis nominibus*, en www.corpusthomisticum.org.
- Tomás de Aquino. *Scriptum super Sententiis*, en www.corpusthomisticum.org.
- Tomás de Vio (Cayetano) (1891). "Commentaria in I-II, q. 17 a. 1", en Tomás de Aquino. *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita* (Tomo 6: *Prima secundae Summae theologiae*, qq. 1-70). Roma. Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.