
La virtud de la justicia en la doctrina de Domingo de Soto

The virtue of justice in the thought of Domingo de Soto

MERIO SCATTOLA

Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari
Facoltà di Lettere e Filosofia
Università degli Studi di Padova
I- 35037 Padova (Italia)
merio.scattola@unipd.it

Abstract: Justice, according to Domingo de Soto, co-founder of the School of Salamanca, is the axis that links the *law* with what is *right*, concepts that form the two cores of his *De iustitia et iure*. Justice, whose ultimate justification is provided by philosophy and theology, is a human virtue which seeks the proper relationship of two elements, and which strives to achieve equity, which is measured not by the agent's intention, but by its objective content. What is just is measured along two planes, that of the premise and that of the consequences, which correspond respectively to the law, and to what is right.

Keywords: Domingo de Soto, School of Salamanca, justice, law, right, virtue, teleology, Cicero, Thomas Aquinas.

Resumen: La justicia, según Domingo de Soto, co-fundador de la Escuela de Salamanca, es el eje que vincula *ley* y *derecho*, los dos núcleos de su *De iustitia et iure*. Y la justicia, cuyo tratamiento último lo proporciona la filosofía y la teología, es una virtud humana que busca la justa relación de dos elementos, y que tiene por objeto la equidad, que se mide no tanto por la intención del agente, sino por su contenido objetivo. Lo justo se mide por dos planos, el del presupuesto y la consecuencia a los que se corresponden la ley y el derecho, con una estructura teleológica.

Palabras clave: Domingo de Soto, Escuela de Salamanca, justicia, ley, derecho, virtud, teleología, Cicerón, Tomás de Aquino.

RECIBIDO: FEBRERO DE 2012 / ACEPTADO: JULIO DE 2012

1. LA JUSTICIA ENTRE LA LEY Y EL DERECHO

La virtud de la justicia ocupa en la obra de Domingo de Soto (ca.1494-1560) —y la misma consideración vale para todos los autores de la escolástica tomista— un papel fundamental. Su importancia crece ulteriormente, porque *De iustitia et iure libri decem*, la obra maestra de Soto publicada en 1553, ofreció el primer tratamiento sistemático de la justicia, de la ley y del derecho dentro de la que se suele denominar la Escuela de Salamanca. Evidentemente, las lecciones de Francisco de Vitoria (ca.1492-1546), maestro y amigo de Soto, que fueron compuestas y expuestas veinte años antes, fueron una importante fuente de inspiración para el tratado de Soto; no debe olvidarse que a finales de 1567 las lecciones de Francisco de Vitoria circularon como manuscritos y que, por tanto, pudieron contribuir sólo indirectamente al debate público. Así se explica también cómo pudo haber sucedido que en la recepción de la Escuela de Salamanca, en la controversia jurídica y política del finales del siglo XVI y comienzos del XVII, Domingo de Soto y Diego de Covarrubias y Leyva (1512-1577) fueran considerados los autores más importantes y representativos de la teología salmantina, dejando aparentemente en la sombra los méritos de Vitoria¹.

En *De iustitia et iure libri decem* de Soto la virtud de la justicia ocupa un papel central en dos sentidos. En primer lugar, la justicia es uno de los dos grandes temas elegidos para esta obra, titulada *Sobre la justicia y el derecho* (tomando el nombre del primer libro de los *Digesta* del emperador Justiniano, el cual comienza con el capítulo del mismo nombre). En segundo lugar, la justicia desempeña un papel particular porque es la noción central a la cual se confía la tarea de coordinar los dos grandes temas de la obra, que, en efecto, no son *la justicia* y el derecho, sino *la ley* y el derecho.

1. H. ARNISAËUS, *De iure maiestatis libri tres* (Sumtibus I. Thymii, Francofurti [ad Viadrum], 1610), I, c. 2, 25 (sobre Soto); 29-30 y 33 (sobre Covarrubias); I. ALTHUSIUS, *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata* (Ch. Corvinus, Herbornae Nassoviorum, 1614 tercera ed., 1603 primera ed., reedición Scientia Verlag, Aalen, 1981), c. 38, § 37, 897 (sobre Soto); H. ARNISAËUS, *De re publica seu relectionis politicae libri duo* (Impensis I. Thymii, Francofurti [ad Viadrum], 1615) Index autorum, fol. b4v.

Por eso se puede afirmar que Soto se vale de la justicia para pasar de la ley al derecho. Así abandona en su obra el método tradicional, seguido también por Francisco de Vitoria en sus lecciones, que consistía en comentar la *Summa Theologiae* recorriendo fielmente la secuencia de las dos cuestiones —tal y como fue distribuido por Tomás de Aquino (ca.1225-1274)—. Al contrario, Soto elige solamente dos cuestiones vinculadas, debido a su argumento común, denominadas “tratados”: el tratado sobre las leyes y el tratado sobre el derecho, que estaban colocados en dos partes distintas de la *Summa*, respectivamente al final de la *Primae Secundae* y a la mitad de la *Secunda Secundae*. Si se representara esta situación en forma gráfica y se pudiera imaginar un segmento compuesto de dos mitades —una, las leyes y otra, el derecho—, unido en su punto central, mientras la ley y el derecho —cada mitad del segmento— serían las dos materias principales de la obra de Soto, la justicia sería el elemento mediador que une las dos grandes partes y permite pasar de la una a la otra. Podemos decir, por tanto, que la justicia es el vector o el eje que une la ley con el derecho en la obra de Soto y que permite a toda su argumentación tener una consistencia coherente.

2. LA FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA DE LA JUSTICIA

Para justificar la elección de unir la ley con el derecho a través de la justicia, Soto propuso una argumentación articulada en tres puntos o pasos, los cuales provienen, por un lado, de Tomás de Aquino y, por otro, de Marco Tulio Cicerón (106-43 a. C.).

En primer lugar, es necesario partir de la observación de que el derecho no está en situación de explicarse a sí mismo, a saber: no se puede explicar la esencia y el fin de la jurisprudencia con razonamientos exclusivamente jurídicos. En efecto, en sus argumentaciones, la jurisprudencia utiliza conceptos como “lo justo”, “lo equitativo” o “lo proporcionado”, que pueden a su vez ser explicados recurriendo únicamente a la noción de “bien” y “mal”, y considerando la constitución de la vida humana, sus fines, su peculiar naturaleza y su lugar en el mundo. Sin embargo, este tipo de indagación —recuerda Soto— no corresponde a la jurisprudencia —que da por supuesto y asume todas estas categorías—, sino que requiere la in-

tervención de la filosofía, de manera particular la filosofía práctica, que ilumina el ámbito de la naturaleza y los fines últimos de la existencia humana, como puede aprenderse de la enseñanza de Aristóteles (384-322 a. C.) y de Tomás de Aquino. Mientras la jurisprudencia se concentra exclusivamente en el objeto de la justicia y en su realización a través de las relaciones jurídicas, la filosofía puede explicar las materias del derecho en su verdadero significado y en todas sus implicaciones, porque lo concibe como parte del actuar ético. Sólo la filosofía y la teología están, por tanto, en situación de poder proporcionar un tratamiento completo de la justicia, iluminando las categorías generales que preceden a su formulación.

“Pero no se debe acusar a los teólogos de pretender para sí un campo que puede parecer que es más propio de los juristas. El derecho canónico, en efecto, nació del seno de la teología, mientras que el derecho civil se desarrolló en el interior de la filosofía moral. Por lo tanto, corresponde al teólogo valorar los decretos del derecho canónico midiéndolo desde la regla evangélica, mientras que el filósofo debe examinar las normas del derecho civil sobre la base de los principios de la filosofía. Por eso Cicerón, en *De legibus* I [par. 16-17], considera que la enseñanza del derecho no debe tener como fuente los Edictos del pretor ni las Doce Tablas, sino más bien la entraña misma de los principios de la filosofía. Y, por el contrario —dice él— un estudio de las leyes limitado a los litigios judiciales no es conocimiento, sino ignorancia del derecho. Y el Jurisconsulto [Ulpiano], en el primer libro del *Digesto*, con el título *De la justicia y del derecho* [lib. I, tit. 1, leg. 1] dice: ‘Nosotros buscamos la filosofía verdadera, no la aparente’”².

-
2. D. DE SOTO, *De iustitia et iure* (Excudebat A. a Portonariis, Salmanticae, 1553) I, Prooemium, 5b: “Neque vero est quod theologi vitio detur, hanc sibi assumere provinciam, quae iurisperitis accomodatior videri potest. Quandoquidem canonica iura ex visceribus theologiae prodire, civilia vero ex media morum philosophia. Theologi ergo est iuris canonici decreta ad normam evangelicam exigere, philosophique civilia ex principibus philosophiae examinare. Unde Cicero De legibus libro I [§ 16-17] non a praetoris edicto neque a 12 tabulis, sed penitus ex intima philosophia hauriendam censet iuris disciplinam. Imo vero litigiosa, inquit I [§ 18], legum ratio, ignoratio iuris potius est quam scientia. Et iurisconsultus Digesto, De iustitia et iure, lib. I [1, 1, 1] veram inquit philosophiam, non simulatam affectamus”.

Esta reivindicación de la filosofía como fundamento del derecho se corresponde efectivamente con la argumentación desarrollada por Cicerón en su diálogo *De legibus* (53-51 a. C.), donde él mismo aparece como principal interlocutor y, abriendo la discusión con Ático y el hermano Quinto, declara que el primer objetivo de su indagación sobre las leyes es identificar la peculiar naturaleza del hombre, la virtud de la mente, los deberes fundamentales de la existencia humana y sus fines, la esencia y el principio de la sociedad. Sólo después de tener claros estos propósitos básicos es posible identificar “la fuente de la ley y del derecho”. Ático se sorprende, por eso, de que la búsqueda de los fundamentos de la justicia no considere las Doce Tablas ni los Edictos del pretor, las dos fuentes principales de la jurisprudencia romana, y de que en cambio parezca dirigirse a la entraña misma de la filosofía. Cicerón responde que el objetivo de la discusión no apunta al arte del derecho y a sus técnicas particulares, con las cuales es posible interpretar las leyes y ganar las causas ante el tribunal, sino que comprende la causa primera de todo derecho. Por eso es evidente que en este discurso el *ius civile* ocupe sólo una parte y, con respecto al otro, muy marginal.

“Nosotros, en efecto, debemos considerar la naturaleza del derecho —y ésta hay que buscarla en la naturaleza humana—, y se han de tener en cuenta las leyes por las cuales han de regirse las ciudades, luego han de tratarse el derecho escrito y las normas de los pueblos, las cuales han sido fijadas y compiladas en las que ni siquiera quedarán olvidados los que se llaman ‘derechos civiles’ de nuestro pueblo”³.

3. M. T. CICERÓN, *De legibus liber primus[-tertius]*, en *Opera ex editionibus Oliveti et Ernesti sedula recensione accurata*, Ed. J. Carey (Sumptibus Rodwell et Martin et aliorum, Londini, 1820) t. 4, I, c. 5, § 16-17, 134-135: “(Marcus) Et recte quidem; nam sic habetote, nullo in genere disputandi posse ita patefieri, quid sit homini a natura tributum, quantam vim rerum optimarum mens humana contineat, cuius muneris colendi efficiendique causa nati et in lucem editi simus, quae sit coniunctio hominum, quae naturalis societas inter ipsos. His enim explicatis, fons legum et iuris inveniri potest. (Atticus) Non ergo a praetoris edicto, ut plerique nunc, neque a duodecim tabulis, ut superiores, sed penitus ex intima philosophia hauriendam iuris disciplinam putas? (Marcus) Non enim id quaerimus hoc sermone, Pomponi, quem ad modum caveamus in iure, aut quid de quaque consultatione respondeamus. Sit ista res magna, sicut est, quae quondam a multis claris viris,

Tampoco había argumentado de muy diferente manera a la de Soto y sus fuentes antiguas Francisco de Vitoria, al inicio de su relección *De indis*, aunque su reivindicación frente a la jurisprudencia se dirigía más a favor de la teología que de la filosofía. En efecto, en el preámbulo de su relección, Vitoria se preguntaba si era lícito discutir un tema como el de la guerra contra los indios de América, teniendo en cuenta que todas las decisiones apropiadas habían sido tomadas por los Reyes Católicos y Carlos I. Frente la aparente insensatez que ponía en discusión las medidas de la legítima autoridad, él, no obstante, había concluido que en argumentos delicados y gravemente dudosos —como aquellos que se refieren a la conquista y a la guerra—, es útil y además necesario escuchar la opinión de hombres más sabios que estén en posición de poder aclarar e iluminar la dificultad y los dilemas morales. Entre las propuestas de resolución del problema figuran tanto las de los teólogos como las de los filósofos o los juristas, puesto que la guerra es un tema tratado frecuentemente por ellos, pues parece que éste cae bajo su competencia. Sin embargo, los habitantes del Nuevo Mundo no hacen uso del derecho civil, pero sí del derecho natural, que es una especie de derecho divino y que se remonta a la ley establecida por el Omnipotente durante la creación. Sin embargo, tal tipo de derecho no forma parte de las prerrogativas de los juristas, sino que involucra al conocimiento y la argumentación de los teólogos, ya que ellos, por tanto, son verdaderos expertos en las cuestiones relativas al Nuevo Mundo⁴.

Una vez que la justicia es considerada desde una perspectiva filosófica, el segundo paso en la estrategia de Soto consiste en identi-

nunc ab uno summa auctoritate et scientia sustinetur, sed nobis ita complectenda in hac disputatione tota causa est universi iuris ac legum, ut hoc civile, quod dicimus, in parvum quendam et angustum locum concludatur. Natura enim iuris explicanda nobis est, eaque ab hominis repetenda natura, considerandae leges, quibus civitates regi debeant; tum haec tractanda, quae composita sunt et descripta iura et iussa populorum, in quibus ne nostri quidem populi latebunt, quae vocantur iura civilia”.

4. F. DE VITORIA, *De indis*, en *Vorlesungen II (Relectiones). Völkerrecht, Politik, Kirche*, U. Horst, H.-G. Justenhoven, J. Stüben, eds. (Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1995) 370-541; aquí: pars 1, Praeludium, § 1-8, 372-382, sobre todo § 8, 380: “Secundo dico, quod haec determinatio non spectat ad iurisconsultos vel saltem non ad solos illos, quia, cum illi barbari, ut statim dicam, non essent subiecti iuri humano, res illorum non sunt examinandae per leges humanas, sed divinas, quarum iuristae non sunt satis periti, ut per se possint huiusmodi quaestiones diffinire”.

ficarla esencialmente con una virtud —como ya había sido propuesto por Aristóteles y Tomás de Aquino—. Por eso, cuando se deba tratar la justicia y el derecho es necesario, en consecuencia, hacer referencia a esta virtud como el verdadero principio de todo orden; y por esto ella es también el verdadero y único objeto del tratado de Soto, que subdivide la materia del modo siguiente:

“Así pues, hemos dividido la obra en diez libros. Los dos primeros tratan del derecho, es decir de las leyes, que son la regla suprema de la justicia. El tercero trata del derecho en cuanto es objeto de la justicia, de la naturaleza de tal virtud y de sus virtudes anejas hasta la justicia distributiva. El cuarto contiene los preámbulos de la justicia conmutativa, a saber, el dominio y la restitución. El quinto, de la injusticia que nace de una injuria, es decir, del homicidio y de otros delitos. El sexto versa sobre la usura y sus contratos. El séptimo sobre los cambios. Por ello, el octavo versa sobre el voto. El noveno sobre el diezmo y la simonía. Y por último, el décimo, sobre la condición y residencia de los prelados”⁵.

Este esquema se puede resumir también diciendo que la obra entera está dedicada a la justicia y que trata, primero, de su regla (libros I-II), es decir la ley, luego define su esencia como virtud, su objeto y partes (libro III). Después presenta extensamente la justicia conmutativa (libro IV), seguida de la injusticia conmutativa, involuntaria y voluntaria (libros V-VI). Finalmente el tratado concluye con cuatro

5. D. DE SOTO, *De iustitia et iure*, I, Prooemium, 6a: “Distribuimus autem opus in libros decem, quorum duo primi sunt de iure, hoc est de legibus, quae suprema sunt iustitiae regula. Tertius de iure, quatenus obiectum est iustitiae, deque virtutis huius substantia et sibi annexis usque ad iustitiam distributivam. Quartus de praeeambulis ad commutativam, nempe de dominio et restitutione. Quintus de iniustitia, quae ex iniuriosa actione nascitur, nempe de homicidio et reliquis. Sextus de usura et contractibus. Septimus de cambiis. Ac deinde octavus de voto. Nonus de decimis et de simonia. Decimo denique de statu deque residentia praelatorum”. En la edición de 1556 (Andrés de Portonariis, Salamanca) Domingo de Soto cambia la ordenación de los libros, así en el Proemio (p. 6) indica que “El sexto, de la usura, de los contratos y de los cambios. El séptimo, del voto. En fin, el octavo, del juramento y de la adjuración. El noveno, de los diezmos y de la simonía. Y finalmente el décimo del estado y residencia de los prelados”.

argumentos complementarios: las partes potenciales de la justicia (libro VII), el juramento (libro VIII), los deberes para con Dios (libro IX) y los deberes del clero (libro X).

Después de haber identificado la virtud de la justicia como el verdadero argumento de todo discurso sobre la ley y el derecho, el tercer paso en la argumentación de Soto retoma una distinción fundamental introducida por Cicerón en el libro *De legibus*, donde reconoce que es necesario separar dos niveles, el nivel general de la fundamentación filosófica y el de la práctica de los negocios jurídicos. En un lugar importante del primer libro distinguió, por tanto, entre la ley general, la *summa lex*, que es el origen de todo orden jurídico, y el derecho, la *ius constituendum*, que comprende el ordenamiento particular de una ciudad e incluye también la *lex scripta* en sentido propio.

“Por lo tanto, a los más grandes sabios les pareció oportuno —y creo que con razón— tomar la ley como punto de partida, con tal de que se diga —como ellos entienden— que la ley es la razón suprema inscrita en la naturaleza, que ordena lo que ha de hacerse y prohíbe lo contrario. Esta razón, cuando se reafirma y perfecciona en la mente humana, es ley [...]. Y si esto es correcto —como en efecto parece—, es necesario buscar el principio del derecho en la ley; en efecto, ella es el principio de la naturaleza, ella es el espíritu y la razón del hombre prudente, ella es la norma de lo justo y de lo injusto. Pero como toda nuestra exposición mantiene un tono coloquial, convenirá ahora hablar en un estilo llano y llamar ley a aquella que fija su mandato de forma escrita, con un mandato (o con una prohibición), tal como comúnmente se la llama. Por tanto, para instituir el derecho tomamos como punto de partida aquella ley suprema que nació antes de que ninguna ley fuese escrita o antes de que ninguna ciudad fuese fundada”⁶.

6. M. T. CICERÓN, *De legibus*, I, c. 6, § 20, 135-136: “Igitur doctissimis viris proficisci placuit a lege, haut scio an recte, si modo, ut iidem definiunt, lex est ratio summa insita in natura, quae iubet ea, quae faciendae sunt, prohibetque contraria. Eadem ratio cum est in hominis mente confirmata et perfecta, lex est [...]. Quod si ita recte dicitur, ut mihi quidem plerumque videri solet, a lege ducendum est iuris exor-

También Soto, con Cicerón, reconoce la existencia de dos niveles, el de la *lex (summa)* y el del *ius (constituendum)*, y cree con Tomás de Aquino —como hemos visto—, que la justicia debe ser considerada en primer lugar como virtud cardinal⁷, que pertenece más a la filosofía que a la jurisprudencia. Por tanto, al exponer esta materia según las determinaciones de la filosofía moral o, si se quiere, de la filosofía del derecho, deben considerarse necesariamente dos momentos: uno, la fundamentación filosófica; el otro, la revisión detallada de los ordenamientos jurídicos, de las principales instituciones que definen las normas de una comunidad. El primero corresponde a la doctrina de la ley; el segundo a la doctrina del derecho; ambos deben estar presentes en la virtud de la justicia como dos partes distintas y jerárquicamente ordenadas. Éste es el esquema que también Soto aplica para la sistematización de esta temática escolástica.

“Por tanto, si, con la ayuda de Dios, nos disponemos a tratar de la justicia, debemos comenzar por el derecho. En efecto, este término se entiende en dos sentidos. En el primero, como aquello que corresponde a la ley, como sostiene también Isidoro de Sevilla en el libro V [c. 3, par. 1] de la *Etymologiae*, recogido en el *Decretum* de Graciano, d. 1 [c. 3, par. 1], para quien el derecho es el nombre genérico, mientras que la ley es una especie del derecho. En el segundo modo, el derecho se entiende como el objeto de la justicia, es decir como la equidad que establece la justicia en las mismas cosas. Según cualquiera de los dos modos en que se considere el derecho, para tener una idea de la justicia es necesario tratar previamente qué es ella. Pero como cada virtud debe ajustarse a sus reglas,

dium; ea est enim naturae vis, ea mens ratioque prudentis, ea iuris atque iniuriae regula. Sed quoniam in populari ratione omnis nostra versatur oratio, populariter interdum loqui necesse erit et appellare eam legem, quae scripta sancit, quod vult, aut iubendo aut vetando, ut vulgus, appellare. Constituendi vero iuris ab illa summa lege capiamus exordium, quae saeculis omnibus ante nata est, quam scripta lex ulla aut quam omnino civitas constituta”. Cfr. *De officiis, ad Marcum filium liber primus[-tertius]*, en *Opera*, t. 4, I, c. 7, 206-207.

7. T. DE AQUINO, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII p. m. edita. Tomus nonus. Secunda Secundae Summae theologiae a quaestione LVII ad quaestionem CXXII* (Ex typographia polyglotta S. C. de propaganda Fide, Romae, 1897) cit. *Summa Theologiae*, II-II, q. 58, a. 3, 11a-b.

es oportuno en primer lugar declarar públicamente cuáles son estas reglas, y por eso antes de todo en los primeros dos libros se explican las leyes. En el primero, la ley eterna, natural y humana; y en el segundo la ley divina”⁸.

Por tanto, tenemos tres elementos reales, que se corresponden con tres doctrinas diversas. Por una parte, se deben distinguir la virtud, el orden y el ordenamiento; por otra, estos tres planos son tratados con una doctrina de la justicia, una doctrina de las leyes y una doctrina del derecho. Éste es el esquema fundamental que Soto aplica para sistematizar la *res scholastica*, como él la llama. Según este esquema es necesario introducir en primer lugar la virtud de la justicia en general, explicando los dos niveles internos en los cuales se articula; en segundo lugar se deben describir las leyes y sus tipos; y en tercer lugar deben ser tratadas todas las instituciones del derecho civil y canónico. También nosotros veremos ahora el orden entre estos tres niveles: primero la justicia, es decir la virtud; después la ley, es decir el orden, y por último el derecho, es decir el ordenamiento.

3. LA DOCTRINA DE LA JUSTICIA EN LA TRADICIÓN ESCOLÁSTICA

En el tratamiento introductorio a la virtud de la justicia que Soto, siguiendo el orden de Tomás de Aquino, propone en el tercer libro, después de haber explicado la ley y sus tipologías, retoma la doctrina de la *Secunda Secundae* que también Vitoria había comentado en sus lecciones⁹. Vitoria había defendido, además, la misma idea: la justicia

8. D. DE SOTO, *De iustitia et iure*, I, Prooemium, 6a: “De iustitia ergo et iure sermonem, favente Deo, ineuntibus nobis a iure inchoandum est. Bifariam namque usurpatur nomen hoc: uno scilicet modo pro eo, quod est lex, quemadmodum Isidorus, lib. V Etymologiarum [cap. 3, § 1], inter Decreta, dist. 1 [cap. 3] relatus, ait, ius generale nomen esse, legem autem iuris speciem. Altero autem modo accipitur, ut obiectum est iustitiae, nempe pro aequitate, quam iustitiam in rebus constituit. Et alterutro accipias modo, ad notitiam iustitiae eius notio praerequitur. At quia virtus quaeque ad suas regulas exigenda est, concedet eas primum omnium prae foribus affigere atque adeo duobus primis libris de legibus autem omnia dicere. In priori scilicet de lege aeterna, naturali et humana, et in posteriori de divina”.

9. F. DE VITORIA, *De iustitia. Tomo primero (2-2, qq. 57-66)*, V. Beltrán de Heredia, ed. (Publicaciones de la Asociación Francisco de Vitoria, Madrid, 1934) cit. *De iustitia*, q. 57-58, 1-27.

debe ser considerada en primer lugar como una virtud y no debe ser limitada sólo a la consideración, discusión o sistematización y elaboración de la materia jurídica; también en su relección *De potestate civili*, había demostrado que la autoridad no tiene competencia y responsabilidad solamente para con las acciones externas de sus súbditos, sino que puede y debe juzgar también las conciencias. Pero esto es posible y sensato sólo cuando la justicia es considerada como una virtud. “Así también la ley humana se encuentra en situación de intervenir en el ámbito de la virtud y en el ámbito de su contrario, el vicio [...]. Por ello, así como la ley divina tiene la facultad de establecer una culpa, lo mismo vale también para la ley humana”¹⁰.

Entonces, si la justicia es una virtud, es necesario ahora verificar en primer lugar de qué tipo es, y establecer su rango, es decir, por qué razón puede también ser ella una disposición o un hábito moral universal, una suerte de “meta-virtud” que contenga en sí todas las otras facultades. En efecto, Aristóteles la define también en la *Ethica Nicomachea* como la más perfecta de las facultades, como la virtud que no es parte de otra virtud, sino que es en sí la “virtud completa”¹¹. Sin embargo el mismo Aristóteles reconoció inmediatamente que la justicia puede ser entendida también en sentido estricto como una de las cuatro virtudes cardinales¹². Esta “justicia particular”¹³ muestra además una característica que la distingue de las otras tres porque ella es la única virtud relacional. En efecto, como sostiene el mismo Aristóteles: “Lo justo es, en cierto sentido, algo análogo”¹⁴.

En la Escolástica medieval la naturaleza relacional y proporcional de la justicia fue evidenciada sobre todo por Tomás de Aquino. Alejandro de Hales (1185?-1245) había dedicado en su *Summa Theologica* (1245) una cuestión a la justicia divina, considerada como segunda condición del obrar divino, y otra, a la misericordia; e iden-

10. F. DE VITORIA *De potestate civili*, en F. de Vitoria, *Vorlesungen I (Relectiones). Völkerrecht, Politik, Kirche*, U. Horst, H. G. Justenhoven, J. Stüben eds. (W. Kohlhammer, Stuttgart, 1995) § 16-17, 146-149.

11. ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, en *Aristoteles Graece*, I. Bekker, ed. (Apud G. Reimerum, Berolini, 1831) t. 2, V, c. 3, 1130a 8-9. Cfr. D. VENTURA, *Giustizia e costituzione in Aristotele* (F. Angeli, Milano, 2009) 47-104.

12. *Ibidem*, V, c. 4-5, 1130a 16-1131a 9.

13. *Ibidem*, V, c. 5, 1130b 30.

14. *Ibidem*, V, c. 6, 1131a 9-b 9, 1131a 29; V, cap. 3, 1129b 26-27.

tifica dos categorías constitutivas de esta virtud: la necesidad y la congruencia; mientras que la primera vale sólo para los hombres, la segunda vale tanto para los hombres como para Dios. *Congruitas* es además otro nombre para la *aequitas* y en este sentido también para Alejandro de Hales, aunque en esta formulación resulte implícito, la justicia era una virtud relacional¹⁵. Igualmente, Alberto Magno (1205?-1280) en su comentario a la *Ethica Nicomachea* definió la justicia en general, o justicia legal, como la virtud “ordenada en el ser a los otros según el mandato de la ley”¹⁶; ella, mirando el bien de la ciudad, comprende en sí también los fines subordinados de la familia y del particular y es, por tanto, la virtud arquitectónica. De la justicia universal, que compete a la ciudad en su totalidad y gobierna toda virtud, y que por tanto es “la virtud entera”, se puede separar la justicia especial, que se refiere al bien particular del individuo y a la justa medida entre ventaja y daño. Ambas tienen en común una característica: porque “tienen su potencia en el hecho de estar ordenadas al otro según la proporción de lo debido”¹⁷, pero la justicia se define de modo particular a través de la noción de “igual”, que es el origen de toda proporción y de toda comunicación¹⁸.

Por su parte, otras obras contemporáneas, destinadas a la predicación o a la edificación, como la *Summae virtutum et vitiorum* de Guillermo de Alvernia (1180?-1249) y de Guillermo Peraldo (1190?-1271)¹⁹, la *Margarita doctorum* de Juan de Gales (1220?-

15. A. DE HALES, *Pars prima Summae theologiae* (Impensis atque industria Antonii Koberger, Lugduni, 1515) pars I, q. 39, membrum 1, fol. 96va. Cfr. también A. DE HALES, *Summa theologiae pars tertia* (Apud F. Franciscium, Venetiis, 1575) q. 31, membrum 2, a. 6, sol., fol. 122va; *Opus de virtutibus excellentissimum* (Venundantur I. Petit domo, Parisiis, 1509), de las cuatro virtudes cardinales trata solamente de la prudencia y la templanza.

16. ALBERTO MAGNO, *Opera omnia cura ac labore A. Borgnet. Volumen septimum. Ethicorum libri X* (Apud L. Vivés Bibliopolam editorem, Parisiis, 1891), V, tract. 1, c. 4, § 14, 338b.

17. ALBERTO MAGNO, *Ethicorum libri X*, V, tract. 2, c. 1, § 16, 340a.

18. *Ibidem*, V, tract. 2, c. 4, 343a-344b.

19. G. DE ALVERNIA [Guilelmus Alvernus], *Opera de fide, de legibus, de virtutibus, moribus, viciis, peccatis, temptationibus resistentis meritis, retributionibus et immortalitate animae [Summa de virtutibus et vitiiis]*, P. Dannhaußer, ed. ([G. Stuchs], Ex Nurnberga, 1496), “Tractatus de virtutibus”, fol. 119vS: “De iustitia vero dicimus hic, quia ipsa est virtus, qua redditur unicuique, quod suum est per se, videlicet in quantum suum seu debitum. Huius autem sex sunt species seu rami vel partes”; G.

1285)²⁰, el *Catholicon* de Juan Balbo (1230?-1298)²¹ o el mismo *Paradisus animae* de Alberto Magno²², mezclaron las dos definiciones aristotélicas: la de la justicia universal y la de la justicia especial, volviendo a proponer las explicaciones dadas por Cicerón en *De inventione rethorica*, que retomaron de los juristas romanos²³. Tomás de Aquino, en cambio, propuso una distinción entre los dos niveles como centro de su reflexión, e identificó la virtud cardinal de la justicia exclusiva-

-
- PERALDO [Guilelmus Peiraldus, Perault, de Peyraut], *Summae virtutum ac vitiorum tomus primus[-secundus]* (1260 y 1250, Sub scuto Coloniensi, Ludguni, 1546) t. 1: De virtutibus (1260), pars 3, tract. 5: De iustitia, 651-660. Cfr. M. J. TRACEY, R. NEWHAUSER, D. BRIESEMEISTER, *Tugenden und Laster. Tugend- und Lasterkataloge*, en R. ANGERMANN, R. H. BAUTIER, R. AUTY (eds.), *Lexikon des Mittelalters* (LexMA-Verlag, München / Zürich, 1997) vol. 8, col. 1085-1089.
20. J. DE GALES [Iohannes Guallensis], *Summa Iohannis Valensis de regimine vitae humanae seu Margarita doctorum ad omne propositum* (1265) (s. e., Impressum Lugduni, 1511), "Breviloquium de virtutibus antiquorum principum et philosophorum", c. 1: "De iustitia in possidendo", fol. 200vb-201ra: "Quoniam autem iustitia est virtutum praeclarissima et in ipsa est omnis virtus, prout dicit Philosophus Ethicorum V [c. 1, 1130a 8-9], propter quod dixerunt philosophi, ipsam iustitiam habere vultum aureum, ut ait ibi Commentator, ideo primo praemittuntur exempla narrationes de iustitia regum et sapientum". Cfr. AVERROES, *Expositio*, en ARISTÓTELES y AVERROES, *Tertium volumen Aristotelis Stagiritae libri moralem totam philosophiam complectentes cum Averrois Cordubensis in Moralia Nichomachia expositione et in Platonis Libros de republica paraphrasi* (Apud Iunctas, Venetiis, 1562; 1ª edición: 1550), *In Ethicam Nicomacheam*, V, c. 1, fol. 65Hva.
21. J. BALBO DE GÉNOVA [Iohannes Balbus Ianuensis], *Summae, quae vocatur Catholicon, edita a fratre Iohanne de Ianua, ordinis fratrum praedicatorum* (1275?) (Impensis A. Koburger, Nurembergae, 1486) pars 5, Iustitia, fol. dd5va: "Et est iustitia constans et perpetua voluntas reddens unicuique, quod suum est".
22. ALBERTO MAGNO, *Enchiridion de virtutibus veris et perfectis, quod et Paradisus animae dicitur* (Typis I. B. Rotermundt, Ratisbonae, 1823) c. 10, 65-70; aquí: § 5, 69: "Officium verae iustitiae est rectificare cognitiones et affectiones, ut semper in Deo sint: voluntatem, ut conformis sit divinae voluntati; intentiones, ut semper in Deo sint, et ad laudem eius cuncta referamus. Similiter omnia verba et facta dirigere, ut semper ad aliquem specialem et rectum finem fiant. Et in his est argumentum verae iustitiae".
23. Cfr. M. T. CICERÓN, *De inventione rethorica*, en *Opera*, t. 1, II, c. 53, § 160, 116: "Iustitia est habitus animi, communi utilitate conservata, suam cuique tribuens dignitatem. Eius initium est ab natura profectum, deinde quaedam in consuetudinem ex utilitatis ratione venerunt"; JUSTINIANO, *Digesta*, Th. Mommsen, ed. (Apud Weidmannos, Berolini, 1889, primera ed. 1872) I, tit. 1, leg. 10 (Ulpianus): "Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi. Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere. Iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia". Cfr. A. ARWEILER, *Cicero rhetor. Die Partitioes oratoriae und das Konzept des gelehrten Politikers* (W. de Gruyter, Berlin, 2003) 192-197.

mente con su parte especial. Al considerar lo justo, recordó que la justicia no se refiere al hombre en sí, sino siempre a su vinculación con los otros, y por eso tiene siempre una naturaleza relacional. Para explicar esta característica, Tomás proporcionó un argumento de tipo etimológico. El mismo nombre “justicia” está en efecto ligado al término coloquial “ajustar”, que contiene en sí siempre la referencia a una relación, a cualquier cosa que se conmensura, que se adapta y se adecua a otra cosa. A la luz del principio de identidad es evidente que cualquier cosa es siempre igual a sí misma o adecuada a sí misma, y a fin de que la relación de igualdad tenga sentido es necesario que esté presente también otro distinto de sí al cual se iguale, adecue y en general se relacione. Esto, sin embargo, significa que la noción de “justo” puede ser aplicada sólo a las relaciones interpersonales y que en las acciones, en los procesos y también en las virtudes propias del sujeto, en la dimensión “intrapersonal”, no puede existir justicia alguna y no se pueden aplicar sus nociones. En otras palabras, nadie puede ser justo consigo mismo, o bien siempre es justo consigo mismo, porque es siempre igual a sí mismo²⁴.

Las *summae* y las *summulae confessorum* entre los siglos XIV y principios del XVI (que son los años de unión entre la Escolástica de los siglos XIII y XVI²⁵), por una parte conservaron una definición genérica, y por otra parte recibieron y dictaron las distinciones

24. Cfr. T. DE AQUINO, *Secunda Secundae Summae theologiae a quaestione LVII ad quaestionem CXXII*, II-II, q. 57, a. 1, resp., 3b-4a: “Respondeo dicendum, quod iustitiae proprium est inter alias virtutes, ut ordinet hominem in his, quae sunt ad alterum. Importat enim aequalitatem quendam, ut ipsum nomen demonstrat. Dicuntur enim vulgariter ea, quae adaequantur, ‘iustari’. Aequalitas autem ad alterum est. Aliae autem virtutes perficiunt hominem solum in his, quae ei conveniunt secundum se ipsum”; F. DE VITORIA, *De iustitia*, t. I, q. 57, a. 1, 1-6.

25. J. F. VON SCHULTE, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts. II. Von Papst Gregor IX. bis zum Concil von Trient* (Verlag F. Enke, Stuttgart, 1877) 512-536; P. MICHAUD-QUANTIN, *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge (XII-XVI siècles)* (Éditions Nauwelaerts, Louvain, 1962); Ch. BERGFELD, *Katholische Moraltheologie und Naturrechtslehre*, en H. COING (ed.), *Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte. Zweiter Band: Neuere Zeit (1500-1800), Das Zeitalter des gemeinen Rechts* (Beck, München, 1977) 999-1033; L. E. BOYLE, *Summae confessorum*, en Institut d’Études Médiévales (ed.), *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation* (Institut d’Études médiévales, Louvain-la-Neuve, 1982) 227-237.

de Tomás de Aquino. La *Summa de casibus* (1317) de Astesano de Ast (1260?-1330?) propone un complejo esquema clasificatorio, pero no dedica particular atención a la característica de proporcionalidad²⁶. Así sucede también en la *Summa Angelica* (1486) de Ángel de Clavasio (1411-1495), quien recoge el mismo esquema, apoyándose en la autoridad de Ricardo de Mediavilla (1249?-1308)²⁷.

Más cercana a la doctrina aristotélica y tomista, con directas referencias a la *Secunda Secundae*, es por otro lado, la *Summa theologiae* de Antonino de Florencia (1389-1459), que no solamente hace hincapié en la distinción entre la justicia general y especial²⁸, sino que también explica con gran extensión que la característica constitutiva de esta última es la relacionalidad. En tal sentido retoma fielmente la justificación etimológica que conecta los términos *iustitia*, *iustari* y *aequalitas*, y explica por qué la igualdad tiene siempre la forma de una relación. En efecto —y ésta es su argumentación, que invierte el razonamiento de Tomás— nada es igual a sí mismo y por tanto sólo puede hacerse igual a cualquier otra cosa. Es decir: cada

26. A. DE AST [Astesanus de Ast], *Summa de casibus, forum animae seu conscientiae concernentibus* (1317, H. Quentell, Coloniae, 1479) II, tit. 11: “La justicia e injusticia”, fol. i10va-k1rb, aquí fol. i10va: “Circa primum sciendum, quod iustitia tripliciter potest accipi. Primo pro ipso iure, unde quandoque dicunt homines de suo iure, quod est de sua iustitia. Secundo pro actu reddendi unicuique, quod suum est. Tertio pro habitu inclinante determinate voluntatem ad reddendum unicuique, quod suum est et gaudendum de opere iusto [...]. Nota tamen, quod iustitia, secundum quod est habitus virtutis, potest accipi quattuor modis [...] secundum Richardum [de Mediavilla, in lib. III Sententiarum, dist. 33, art. 5, quaest. 3]. Uno modo communissime, secundum quod pro qualibet rectitudine aiunt et sic quaelibet virtus est iustitia quaedam [...]. Alio modo pro rectitudine, per quam homo iustificatur in conspectu Dei [...]. Tertio pro qualibet virtute ordinata per iustitiam legalem ad bonum commune [...]. Quarto pro habitu determinante voluntatem ad firmiter volendum servare rectitudinem debitam in operationibus, quae sunt ad alterum. Et hoc potest esse triplex”. Cfr. J. DIETTERLE, *Die Summae confessorum (sive de casibus conscientiae) von ihren Anfängen an bis zu Silvester Prierias*, “Zeitschrift für Kirchengeschichte” 24 (1903) 353-374, 520-548; 25 (1904) 248-272; 26 (1905) 59-81, 350-362; 27 (1906) 70-83, 166-188; 296-310; 433-442; 28 (1907) 401-431, aquí 26 (1905) 35-62; P. MICHAUD-QUANTIN, *Sommes de casuistique* cit., 57-60.

27. A. DE CLAVASIO [Angelo Carletti], *Summa Angelica reverendi patris fratris Angeli de Clavasio* (1486, Apud Sc. de Gabiano, Lugduni, 1534), voz: *Iustitia*, fol. 170va-b: “Iustitia, secundum quod est habitus virtutis, potest accipi quattuor modis secundum Richardum [de Mediavilla] in III [Sententiarum], d. 33, a. 5, q. 3”.

28. A. DE FLORENCIA [Antonino Pierozzi de' Forcigliani], *Quarta pars Summae* (Per magistrum I. Amorbachium, Petri et Froben, Basileae, 1511) pars 4, tit. 5, c. 1-4, fol. e4va-8ra, aquí c. 1, § 1, fol. e4vb.

cosa es, obviamente, igual a sí misma, pero para establecer esta relación, la misma cosa debe lógicamente desdoblarse en dos partes, porque la relación debe partir de una parte y llegar a otra. Por lo tanto, también cuando atañe a un solo ente, la relación de igualdad requiere siempre la referencia a una alteridad. De esta forma, puede referirse a los bienes y las operaciones exteriores que los hombres se comunican recíprocamente y que pueden perfeccionarlos sólo si ellos se ordenan del modo debido. Así se hace evidente cuál es el cometido de la justicia, que debe ser el corregir y ordenar la comunicación entre los hombres en cuanto a los bienes exteriores, y también resulta evidente su superioridad por sobre las demás virtudes cardinales. La templanza y la fortaleza perfeccionan al hombre considerado en sí mismo, encontrando el medio entre las pasiones opuestas; sin embargo, la justicia gobierna el orden de las cosas y de las operaciones exteriores, en las cuales los hombres realizan la autosuficiencia colectiva, superando los límites puestos al singular²⁹. De forma más sintética también la *Summa Tabiena* (1516) de Juan Cagnazzo de Tabia (1450?-1521) repite la misma doctrina y retoma al pie de la letra la explicación de Antonino de Florencia según la cual nada es igual a sí mismo³⁰.

29. A. DE FLORENCIA, *Quarta pars Summae*, pars 4, tit. 5, c. 1, § 2, fol. e5ra-b: "Videtur autem iustitia secundum nomen quandam importare aequalitatem, unde vulgariter ea, quae adaequantur dicuntur 'iustari'. Aequalitas autem semper est ad alterum, quia nihil sibi met est aequale. Oportet ergo, quod inter alterum et alterum aequalitas versetur. Erit ergo iustitia virtus adaequans unum cum altero; hoc autem fit dum operationes et res exteriores, quae possunt in usum hominis venire et in quibus homines sibi invicem communicant, debite ordinantur. Ex quo patet materia, circa quam iustitiam versatur, seu operationes et res inter homines communicabiles, quarum ipsa est rectificativa et ordinativa. Ex hoc patet eius eminentia ad alias virtutes morales, quae hominem tantum perficiunt in eis, quae conveniunt ei secundum seipsum. Fortitudo enim hominem perficit in seipso, dum timores et audacias rectificat, temperantia concupiscentias et sic de aliis virtutibus, quae habent interiores passiones modificare. Iustitia vero hominem perficit in ordinem ad alium, dum ab uno, quod plus iusto habet, accipit et alteri, quod minus iusto habet, tribuit, vel quando diversa diversis proportionabiliter secundum merita distribuit, et sic semper inter diversos aequalitatem constituit".

30. J. CAGNAZZO [Iohannes de Tabia], *Summae Tabienae, quae Summa summarum merito appellatur, pars prima* (1517, Apud G. Bindonum, Venetiis, 1569) voz: *Iustitia*, 268a-270a. Cfr. M. TAVUZZI, *Renaissance Inquisitors. Dominican Inquisitors and Inquisitorial Districts in Northern Italy, 1474-1527* (Brill, Leiden, 2007) 109-117. Cfr.

4. SOTO Y LA DOCTRINA DE LA JUSTICIA

Toda la argumentación transmitida, reelaborada e integrada en la tradición escolástica se encuentra reunida en la teoría de Soto, que explicita todos los motivos presentes en ella que todavía quedaban sin expresar. Soto centra la definición de la justicia sobre la característica de la relacionalidad, que demuestra con tres argumentos.

En primer lugar se puede observar que todas las otras virtudes consideran al agente sólo en relación consigo mismo, mientras que la justicia se refiere al agente en relación con otros³¹. La templanza concierne al uso correcto de los placeres del tacto y por tanto establece un medio entre dos pasiones para el agente que tiene templanza, de modo que éstas no excedan ni en un sentido ni en el otro en cuanto al goce del alimento o de los placeres sensuales, ni asuma menos de cuanto sea necesario para una vida equilibrada. Del mismo modo, la fortaleza establece la justa medida entre el miedo y la audacia y, en su operación, no supera los confines del singular ni se refiere a nadie que no sea el agente. La justicia, en cambio, establece siempre una equidad entre la persona que debe dar o hacer cualquier cosa y la persona que debe recibir aquel bien o aquella acción.

“Por ejemplo, si alguno de nosotros dos poseyera cinco y tú me has dado uno en préstamo, y por tanto ahora tienes sólo cuatro, mientras yo tengo seis, la justicia requiere que yo te restituya uno, de modo que cada uno de los dos tengamos cinco, que es el medio entre cuatro y seis. Y lo mismo vale si tú me has dado en lugar de ello tu mano de obra: la justicia manda que mi salario la iguale”³².

también S. MAZZOLINI [Silvester Prierias], *Silvestrinae summae, nitiori suo restitutaе, pars secunda* (1514-1515, Ex officina P. Belleri, Antverpiae, 1578) voz: *Iustitia*, 107b.

31. D. DE SOTO, *De iustitia et iure*, III, q. 1, a. 1, 192a: “Prima [differentia iustitiae a reliquis virtutibus]: quod, cum proprium sit omnium virtutum rectum perficere opus, rectitudo tamen reliquarum virtutum existimatur in ordine ad ipsum agentem, iustitia vero in ordine ad alterum. Et ratio est, quod iustitia est virtus ordinans habentem ad alium, reliquae vero ipsum ordinant ad seipsum”.
32. *Ibidem*: “His ergo prae habitis, ad quaestionem unica conclusione respondetur: Ius est obiectum iustitiae. Conclusio ex autoritatibus Isidori [Etymologiae, lib. V, cap. 3, § 1] et Philosophi [Ethica Nicomachea, lib. V, cap. 3, p. 1130a 8-9] et Iuriscon-

La justicia, en efecto, presupone siempre una relación entre dos personas, una relación que debe quedar instituida o modificada después de que haya sido transgredida. Entre ambos se debe hacer aún una *adaequatio*, una confrontación y una adecuación, en la cual la magnitud de una parte debe corresponderse a la magnitud de la otra. Cuando se instituye un nuevo referente, se conmensura una cantidad igual a una cantidad igual, como cuando se compra una mercancía o se cambia un bien. Sin embargo, cuando se quebranta una relación que ya existe, su justa proporción es transgredida por el mal y debe ser restaurada a través de la reparación y la pena. La justicia es por ello la búsqueda de la justa relación entre dos elementos, de manera que *iustificare* tiene el mismo significado que *adaequare*, y *iustum* equivale a *aequum*. El verdadero objeto de la justicia —concluye Soto— es por tanto la *aequitas*³³.

El segundo argumento con el cual se puede distinguir la justicia de las otras virtudes se refiere a la posición del sujeto y sus intenciones. Mientras en todas las otras virtudes nada puede ser considerado verdaderamente bueno si no se corresponde con una intención buena del agente, la justicia considera, sin embargo, solamente los comportamientos humanos y su valor intrínseco, sin implicar en su juicio

sulti [= Ulpiani, Digesta, lib. I, tit. 1, leg. 10] modo citatis, appellantium ius iustum illud, quod iustitia in rebus constituit. Nihilo secius ratione amplius demonstratur, quae sumitur ex differentiis iustitiae a reliquis virtutibus. Sunt enim ordine tres. Primo, quod cum proprium sit omnium virtutum rectum perficere opus, rectitudo tamen reliquarum virtutum existimatur in ordine ad ipsum agentem, iustitia vero in ordine ad alterum. Et ratio est, quod iustitia est virtus ordinans habentem ad alium, reliquae vero ipsum ordinant ad seipsum. Exempli gratia. Temperantia versatur circa rectum usum delectabilium tactus, et ideo ponit medium inter duas affectiones ipsius temperati, scilicet ne in ciborum venerorumque usu a ratione exorbitet, neque vero minus sumat, quam sustentatio vitae postulat. Et pariter fortitudo inter timorem et audaciam modum constituit. Iustitia vero facit aequalitatem inter debentem et alterum, cui quidpiam debet. Ut si uterque nostrum habebat quinque, mutuo vero mihi dedisti unum, cuius causa tantum habes quatuor, ego vero sex, iustitia postulat, ut tibi unum refundam, ut uterque nostrum habeat quinque, quod est medium inter quatuor et sex. Pari modo, si tuas mihi operas locasti, iustitia poscit, ut merces mea easdem adaequet”.

33. *Ibidem*: “Ius autem bifariam, ut in fronte primi libri [lib. I, Prooemium, p. 6a] dicebamus, usurpatur; videlicet et pro rationis regula prudentiaeque dictamine, per quam regulam aequitatem iustitiae perpendimus, quales sunt leges. Praeterea pro aequitate ipsa, quae obiectum est iustitiae, nempe quam iustitia in rebus constituit”.

las intenciones. La acción de una persona para alimentarse, según la medida puede, por ejemplo, ser buena o mala. En efecto, si un avaro se modera en el alimento para ahorrar en lo relativo a las necesidades vitales, comete una acción viciosa; sin embargo, si un hombre con templanza modera los placeres de la gula para refrenar sus apetitos, su acción es laudable. Pero si un deudor liquida su deuda teniendo como fin la ruina del acreedor porque sabe que éste hará un uso delictivo del capital, o si una persona restituye al legítimo propietario lo que había custodiado en depósito, sabiendo que éste hará un uso delictivo, en ambos casos la acción es considerada justa en sí misma, porque paga con una cantidad igual una obligación contratada, bajo forma de lo debido y o de lo prestado³⁴.

Es necesario, por lo tanto, concluir que el valor de una acción justa no viene medido en ningún modo por la intención del agente, sino solamente por su contenido. Cuando se cumple con un débito, la acción es siempre justa, incluso si ha sido realizada con maldad. Lo contrario ocurre en las otras virtudes orientadas a la intención del sujeto, de manera que la misma acción temperante o valiente o prudente puede ser buena o caritativa como consecuencia de que sea buena y caritativa la intención del sujeto.

El tercer argumento para probar la particularidad de la justicia sostiene que ella se distingue de las otras virtudes cardinales también porque es la única que posee un sujeto propio: lo justo, mientras que todas las otras virtudes se dirigen de manera indiferenciada sobre las mismas acciones³⁵. Además, esta tercera observación es una consecuencia directa del segundo argumento. En efecto, las otras virtudes

34. *Ibidem*, 192a-b: “Secunda ex hac nascitur differentia, quod in materia reliquarum virtutum nihil vere ac legitime censetur rectum, nisi respectu agentis. Exempli gratia, si avarus parca utatur mensa, non ut temperate vivat, sed ne pecuniam dispendat, opus illud non censetur rectum neque virtuti admensuratum. Si vero debitor, quantum aeris debet, tantum creditori persolvat, sinistra tamen intentione, nempe ut illud dilapidet, vel si gladium, quem in deposito habet, domino restituat, sciens in malum usum esse ab illo repetitum, tunc tale opus iustum simpliciter censetur, quia est debito aequale, licet non opus virtutis neque, qui solvit, sit studiosus”.

35. *Ibidem*, 192b: “Atque ex hac rursus exoritur tertia differentia, nempe quod merito doctores virtuti iustitiae per se obiectum ascribunt, quod ius appellant et iustum, non autem reliquarum ulli, eo videlicet, quod in virtute iustitiae iustum ipsum ex natura rei constituitur, in reliquis vero non nisi ex recta intentione agentis”.

pueden definirse sólo por la intención del agente, la cual puede referirse de manera indiferente a todas las posibles acciones, haciéndolas virtuosas o viciosas; sin embargo, la justicia, que no considera la disposición interior del agente, dice relación sólo a un objeto particular, lo justo, es decir la igualdad en la relación entre bienes y acciones. En consecuencia, la justicia podrá ser definida con exactitud sólo a través de una precisa y exhaustiva descripción de lo justo.

Este esquema aristotélico, desarrollado detalladamente en el tercer capítulo del quinto libro de la *Ethica Nicomachea*³⁶, da lugar a una importante consecuencia en la exposición metódica del derecho y de la justicia, porque la proporción de una relación se corresponde siempre con una justa medida, la cual precede a la relación como su orden, pero que en el modo práctico puede ser procurada sólo en la misma relación y *ex post*³⁷. Al presentarse como la virtud de las relaciones humanas definidas a través de su objeto, la justicia muestra que una estructura particular presupone dos planos en la argumentación. Por un lado, la exposición del derecho puede efectuarse sólo según el principio de la justa “equiparación” entre dos entidades correspondientes, sean ellas bienes, acciones u obligaciones. Obviamente, la proporción de la relación no puede ser dejada a la casualidad o al arbitrio, sino que debe referirse a una medida justa, que está expresada en la relación dada y que es establecida o formulada en una ley que antecede a esta concreta y precisa relación, tal como se engarza el principio en su propio orden. Por otro lado, la justicia —es decir el principio de la justa medida y de la ley que la define—, se expresa y es cognoscible únicamente a través de una relación justa y adecuada, y puede por tanto ser procurada solamente en su objeto y sólo después de que ella se ha manifestado en él.

A estos dos momentos —el del presupuesto y el de la consecuencia—, corresponden las dos partes de la justicia: una, la norma; la otra, el objeto; por un lado, la ley; por otro lado, el derecho. Al

36. ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, V, c. 3, 1129b 11-1130a 13.

37. Sobre este elemento teórico de la necesaria anterioridad, cognoscible solamente desde la posterioridad, cfr. M. SCATTOLA, *Bellum, dominium, ordo. Das Thema des gerechten Krieges in der Theologie des Domingo de Soto*, en N. BRIESKORN, M. RIEDERNAUER (eds.), *Suche nach Frieden. Politische Ethik in der Frühen Neuzeit I* (Kohlhammer, Stuttgart, 2000) 119-137, aquí 129-134.

considerar estas dos esferas comparece la misma doble estructura metafísica del orden teológico. En ambos casos, sea en la ley sea en el derecho, resulta evidente que la *lex* y el *ius* son constitutivos, de tal modo que el orden de las cosas que ellos expresan debe preceder a las cosas mismas —en caso contrario no serían su orden—, y entonces puede manifestarse solamente en ellas, y por lo tanto, existencialmente, viene después de las cosas. En efecto, este orden no puede ser predeterminado, previsto o predicho como una jerarquía ontológicamente fija y sólida, y no puede ser descrito anticipadamente con una abstracción o con una cadena de conceptos, sino que es un orden “ligero”, “débil” y en parte “vacío”³⁸, que, considerado en sí mismo, no demuestra poseer ningún contenido, sino que lo recibe solamente tras haberse introducido en relaciones concretas.

El hecho de que el contenido de la ley no sea anticipable depende directamente de la estructura de la argumentación jurídica y filosófico-moral. Ciertamente, la determinación de la norma —el que las reglas del derecho civil sean obtenidas desde las reglas de la ley natural y ésta última, a su vez, de la ley eterna— no es siempre ni necesariamente según el modelo de una rigurosa deducción de conclusiones desde unas premisas³⁹, sino sobre todo como determinaciones de una especie particular en un género común⁴⁰. Entre estos dos tipos de razonamiento —entre la deducción de principios y la determinación de los géneros— hay, en efecto, una diferencia esencial. La primera requiere de hecho siempre un silogismo en el cual las premisas sean evidentes por vía natural. Todos están de acuerdo sobre la regla áurea: “No hacer a los otros lo que no quieres que el otro te haga a ti”; ninguno desea para sí el homicidio, el robo y la violencia. Ninguno debe por tanto cometer homicidio, robo y violencia contra los otros.

38. M. DASCAL, *The Balance of Reason*, en D. VANDERVEKEN (ed.), *Logic, Thought and Action* (Springer Netherland, Berlin, 2005) 27-47.

39. D. DE SOTO, *Summulae* (Excudebat A. a Portonariis, Salmanticae, 1554; G. Olms Verlag, Hildesheim / New York, 1980), V, fol. 118v-150v. Sobre la epistemología de Domingo de Soto, cfr. S. DI LISO, *Domingo de Soto. Ciencia y filosofía de la naturaleza* (Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2006) 25-37.

40. D. DE SOTO, *De iustitia et iure*, I, q. 5, a. 2, 40a-41b.

El segundo tipo de razonamiento opera, no obstante, de otro modo. Del principio según el cual todo delito debe ser castigado, no se puede deducir de ninguna manera la duración exacta de la pena a imponer contra un cierto crimen. El silogismo del primer tipo identifica el principio general de un género lógico, que debe estar presente de manera necesaria en todas sus especies. Pero las prescripciones de la ley humana que establecen tipo y duración de la pena, son alcanzadas mediante una argumentación práctica que se exige al entendimiento y a la decisión de los hombres.

Este modelo lógico, que muestra la relación entre principios sobreordenados y subordinados al derecho natural y que explica la formación de la ley humana partiendo de la ley natural, se funda a su vez sobre la constitución de los géneros y de las especies, y tiene por tanto un fundamento ontológico. En efecto, Soto aclara que entre principios y géneros existe una diferencia lógica sustancial. De hecho, las consecuencias están siempre implicadas e incluidas en acto en sus principios. Por tanto, están siempre presentes en las premisas, y el rendimiento de la deducción lógica consiste, efectivamente, en hacerlas explícitas. Pero los géneros y las especies se comportan de modo diferente, porque las especies están presentes sólo en potencia en el género que la comprende. Con el concepto de “ser viviente” pueden ser recogidos todos los animales posibles, pero las especies animales y los vivientes singulares están presentes en aquel género sólo como posibilidad, porque de lo contrario todas las bestias estarían presentes en cada animal. Un tigre debería entonces ser al mismo tiempo también león, jirafa y camello. Más allá de esta contradicción, se recuerda que para identificar la especie “tigre” del género “animal selvático” es necesario introducir una diferencia específica, que en efecto no está contenida en el género y no puede ser obtenida de él, sino que debe provenir de fuera, de una observación empírica o de una cadena lógica independiente⁴¹. Y el

41. D. DE SOTO, *De iustitia et iure*, I, q. 5, a. 2, p. 41a: “Quod si supremam huius rationem perscruteris, haec est, ut reor, quod conclusiones in suis principiis actu continentur; species autem in genere non nisi in potentia, ut patet in Praedicabilibus. Animal enim non continet omnes species actu, alias quodcumque animal esset omnium specierum. Obidque leges illae, quae per contractionem generis ad speciem constituuntur, vigorem non habent, nisi in illa minori, quam ratio humana consti-

mismo discurso vale también para el derecho natural que, por lo tanto, en parte está determinado por la deducción que es consecuencia de los principios (siguiendo las leyes de la deducción), pero en parte está determinado, en cada nuevo paso, por las determinaciones de la especie en los géneros, la cual puede tener lugar añadiendo nuevos principios a los principios ya conocidos. No obstante, también estos deben formar parte del derecho natural y deben ser parte del orden que él describe. Y por esto el derecho natural describe un conjunto de reglas coherentes, si bien éstas son anticipables sólo en parte y de manera algo oscura, y llegan a ser reconocidas por los hombres —intelectual o prácticamente—, a través de la experiencia de su práctica moral. En otros términos, la justicia es ciertamente una virtud gobernada por una necesidad rigurosa y no existen modos alternativos para ser hombres buenos. Sin embargo, el conjunto de las reglas y de los comportamientos que nos permiten ser buenos no pueden ser descritos en el inicio, sino que requieren que sean identificadas todas las posibilidades. Sólo después de haber descrito completa y exhaustivamente qué es el derecho y su objeto, será posible saber qué es la justicia.

5. EL OBJETO DE LA JUSTICIA

La tercera característica de la justicia —el hecho de que sólo ella, a diferencia de las otras virtudes cardinales, posea un objeto específi-

tuit. Scilicet: Vivendum est temperate; huic autem tempori et genti haec temperantia congruit; ergo in Quadragesima a carnibus abstinendum est”. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII p. m. edita. Tomus septimus. Prima Secundae Summae theologiae a quaestione LXXI ad quaestionem CXIV* (Ex typographia polyglotta S. C. de propaganda Fide, Romae, 1892) I-II, q. 95, a. 2, resp., 175b: “Sed sciendum est, quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari: uno modo sicut conclusiones ex principiis; alio modo sicut determinationes quaedam aliquorum communium. Primus quidem modus est similis ei, quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstrativae producuntur. Secundo vero modo simile est, quod in artibus formae communes determinantur ad aliquid speciale: sicut artifex formam communem domus necesse est, quod determinet ad hanc vel illam domus figuram. Derivantur ergo quaedam a principiis communibus legis naturae per modum conclusionum: sicut hoc, quod est ‘Non esse occidendum’, ut conclusio quaedam derivari potest ab eo, quod est ‘Nulli esse malum faciendum’. Quaedam vero per modum determinationis: sicut lex naturae habet, quod ille, qui peccat, puniatur; sed quod tali poena puniatur, hoc est quaedam determinatio legis naturae”.

co—, no sólo determina su diferencia, sino que también impone un particular método de discusión, porque ella puede ser definida sólo a través de una descripción completa de su objeto y debe ser resuelta en el derecho. Por eso, también Tomás de Aquino comenzó los tratados sobre las demás virtudes cardinales definiendo su naturaleza, pero inició el tratado sobre la justicia con la discusión sobre el derecho, es decir, sobre el objeto. Por tanto las demás virtudes no tienen un objeto verdadero y propio, sino sólo una materia sobre la cual versar y que es común a todas. De este modo, la guerra no es objeto de la fortaleza, sino su materia, porque los sucesos bélicos no son en sí mismos heroicos o viles, sino que en ella —como también en otras circunstancias— el valiente tiene un modo de manifestar su virtud⁴².

La necesidad de comenzar por el objeto no es todavía una característica exclusiva de la justicia, sino que es una condición de todas las facultades humanas que no pueden ser aprehendidas en sí mismas, sino que sólo se dejan definir a través de su objeto.

“Pero, en segundo lugar, si alguno quisiese echarnos en cara que modificamos el orden, debiendo hablar de la justicia antes que del derecho, le recordaremos que Aristóteles en el libro II *De anima*, texto 33 [II, c. 4, 415a 14-23] enseña que, para tratar de una potencia o un hábito, es necesario comenzar por el objeto, del cual el hábito toma su especie y con el cual puede ser descrito. Por eso, quien comienza a discutir su sentido, debe primero discutir acerca de la materia sensible. El ojo, en efecto, no se define diciendo que es un órgano sensorial hecho de tal o cual manera, sino diciendo que es el órgano sensorial que percibe los colores, e igualmente se dice

42. D. DE SOTO, *De iustitia et iure*, III, q. 1, a. 1. p. 192b: “Qua propter divus Thomas (quod meditate considerandum est) tractatus aliarum virtutum, nimirum fortitudinis aut temperantiae, non ab earum obiectis exorditur, sed a virtutibus, quae faciunt rectitudinem in opere, tractatum vero iustitiae ab obiecto, quod in rebus ipsis consistit. Quin vero in aliis virtutibus non tam proprie dicitur obiectum quam materia, circa quam versatur virtus, ut materia fortitudinis est periculum belli et materia temperantiae delectabilia tactus, in quibus virtus medietatem inter duos affectos constituit. Sed virtutis iustitiae proprie est obiectum aequalitas ipsa rerum, in quam virtus tendit, sicuti visus in colores”.

del oído que es el órgano sensorial que percibe los sonidos, y la sierra es un instrumento para cortar la leña y la templanza el hábito con el cual gozamos correctamente los placeres del tacto. Por lo tanto, Aristóteles define la justicia en el mismo sentido, en el pasaje citado del quinto libro de la *Ethica Nicomachea* [V, c. 1, 1129a 6-10], a través de lo justo, y sostiene que es el hábito con el cual queremos y realizamos lo que es justo. Y Ulpiano en *Digesto*, título *De iustitia et iure* [I, tit. 1, leg. 10] dice que ‘La justicia es la voluntad constante y continua de dar a cada uno lo suyo’. De manera que así definimos la justicia por medio del derecho, y por ello debemos comenzar por el derecho”⁴³.

Efectivamente Aristóteles había aclarado en el primer libro de su tratado *De anima* algunas condiciones de su método a través del conocimiento de las facultades humanas. Para describir el alma humana —como también para describir cualquier otro objeto—, es necesario establecer ante todo cuáles son sus partes. Algunas consisten, a su vez, en distintas potencias o facultades, porque la capacidad de conocer proviene de la inteligencia y la sensibilidad de los sentidos. Las diversas facultades y potencias del alma están, sin embargo, determinadas esencialmente por sus objetos, ya que la vista se refiere a los colores y el oído a los sonidos. Tenemos así que hacer una cadena de condiciones: para describir el alma es necesario establecer sus partes, pero éstas nos remiten a su vez a las facultades características

43. *Ibidem*, 191b-192a: “Secundo, ne quis nobis ordinis perversionem impropere, quod prius de iustitia quam de iure dicendum nobis esset, noverit doctrinam esse Aristotelis lib. II De anima, text. 33, [II, c. 4, 415a 14-23], quod, qui de potentia vel habitu tractaturus est, exordium auspicari debet ab objecto, unde habitus speciem sortitur et per quod describi debet, ut, qui de sensibus disputationem init, prius debet de sensibili disputare. Oculus enim non per hoc proprie definitur, quod sit sensus sic aut sic compositus, sed quod sit sensus percipiendi colores, et pariter auditus, quod sit sensus percipiendi sonum, et serra est instrumentum secandi ligna, et temperantia habitus, quo recte delectabilibus tactus utimur. Pari ergo modo loco citato lib. V Ethicorum [V, c. 1, 1129a 6-10] Aristoteles definit iustitiam per iustum, nempe quod sit habitus, quo iustum volumus et iustum operamur. Et Ulpianus, Digesto, De iustitia et iure [I, tit. 1, leg. 10] ‘Iustitia est’, inquit, ‘constans et perpetua voluntas, ius suum unicuique tribuens’. Cum ergo iustitia per ius definiatur, merito a iure est nobis proficiscendum”.

de cada una, las cuales, en fin, son condicionantes de sus objetos. Por tanto, para describir el alma es necesario indicar sus objetos. La misma conclusión se puede formular también de forma abstracta, diciendo que la esencia de una cosa se puede establecer a través del elenco de sus características. La esencia sigue siendo, obviamente, el principio de demostración, el cual precede a la demostración misma, pero si recogemos con la experiencia todas o gran parte de las características de una cosa, también podemos definir su esencia con otro grado de precisión⁴⁴.

En el segundo libro del tratado *De anima*, Aristóteles unifica ambos modos de argumentación. En efecto, si queremos comprender las facultades y las capacidades del alma humana, debemos establecer su esencia y decir *qué cosa* son. Pero para entender correctamente una facultad particular, debemos considerar en primer lugar sus efectos, porque obviamente la función precede en cuanto a la lógica a la capacidad. Una facultad está siempre en función de una operación que debe realizar. Por tanto, para conocer *qué cosa* es una facultad del alma, primero es necesario conocer su *cómo*. Sin embargo, todo operar se orienta a sus objetos, que por tanto ofrece el primer elemento en la investigación sobre las facultades humanas. Si se quiere discutir sobre el intelecto es necesario comenzar por el conocimiento y sus características, de la misma manera que es necesario empezar por la alimentación cuando se estudia sobre la vida⁴⁵.

La misma argumentación aristotélica fue aplicada a la virtud tanto por Francisco de Vitoria como por Domingo de Soto; la virtud es una habilidad adquirida y por tanto puede ser concebida como una facultad y entonces ser descrita sólo a través de sus objetos⁴⁶. La jus-

44. ARISTÓTELES, *De anima*, en *Aristoteles Graece* cit., vol. 1, I, c. 1, 402b 9-403a 2.

45. *Ibidem*, II, c. 4, 415a 14-23.

46. F. DE VITORIA, *De iustitia et iure*, II-II, q. 57, a. 1, n. 2, 1: "Sed in primis est notandum, quod sanctus Thomas more Aristotelis prius tractat de obiecto virtutis, quia consideratio potissima virtutum ex obiecto dependet. Si enim non cognoscatur obiectum, nec virtus potest cognosci, sicut nec caecus potentiam visivam cognoscere potest, quia obiectum non cognoscit, scilicet colorem. Male enim iudicat caecus de coloribus et surdus de sono, postquam colorem, qui est obiectum visus, et sonum, qui est obiectum auditus, non cognoscit. Ita in virtutibus necessarium est cognoscere earum obiecta, utpote sine eis virtutes ipsae cognosci minime possunt, cum circa illa versentur. Non enim cognosceretur temperantia, nisi prius cognoscantur voluptates, circa quas est temperantia?".

ticia se explica por medio del derecho y este principio es respetado por Soto con tal rigor que su doctrina de la justicia consiste fundamentalmente en la descripción del derecho, es decir, de todas las determinaciones particulares del ordenamiento jurídico —como la propiedad o el contrato—, que son descritos con detalle en los últimos seis libros de su tratado, del cuarto al décimo.

Si una virtud puede ser definida únicamente partiendo de su objeto y si también la justicia sigue esta regla, entonces se podrá comprender *qué es* sólo cuando hayan sido descritos todos sus efectos, es decir: las partes singulares del ordenamiento jurídico. Obviamente en esta explicación es necesario considerar la completa extensión del derecho y descender hasta sus últimas determinaciones, hasta los casos singulares que pueden enriquecer en cualquier medida el contenido de cada norma. Naturalmente esta tarea es vastísima y está virtualmente siempre abierta. Por tanto, el conocimiento del derecho se completa sólo *ex post*, sólo después de su actualización completa. Al mismo tiempo es necesario tener también una unidad de medida, una norma para reconocer qué es lo recto y qué es lo injusto. Nuevamente, esta medida no puede estar anticipada completamente; no obstante, en tanto está disponible, permite reconocer las relaciones justas como sus partes o como todas sus manifestaciones. Tal norma es la ley, que, por lo tanto, es un momento necesario en el conocimiento de la justicia: por su naturaleza y constitución ella es el verdadero momento ordenador del actuar humano, aunque se la reconoce en su contenido sólo después de su realización. En efecto, la verdad de las leyes no puede ser medida bajo ninguna otra unidad de medida, sino que proviene de la misma ley como su evidencia. El que, por un lado, cierta relación se corresponda a un orden y que, por otro lado, cierto orden sea percibido en la singularidad de las relaciones que lo componen, son dos condiciones que no pueden ser referidas a relaciones ulteriores, salvo si se dan a conocer de manera inmediata o evidente. Por tanto, el conocimiento de la justicia consiste siempre en dos partes, porque, en primer lugar, la ley es vacía o flexible y, en segundo lugar, ella puede hablar solamente en el orden concreto del derecho.

“Al segundo argumento hay que decir que, al igual que para todos los productos del arte existe una medida en la mente del artista, que es la regla del arte, de igual manera existe también una medida preexistente para obrar lo justo, que es determinada por la razón, como si se tratase de una regla de la prudencia. Y cuando es descrita, se la llama ley. La ley es, en efecto, según Isidoro de Sevilla [*Etymologiae*, V, c. 3] una ‘constitución escrita’. Y por ello, la ley no es lo mismo que el derecho, sin embargo, propiamente hablando, es una cierta medida del derecho”⁴⁷.

La interacción de estos dos elementos, la ley y el derecho, con toda su virtualidad y sus carencias, es la práctica de la justicia como virtud.

6. CONCLUSIÓN

¿Qué enseña entonces Domingo de Soto sobre la justicia? Hablando de las virtudes humanas, estaríamos tentados a considerarlas como una serie de normas, puntos de referencia, una sucesión de objetos o de casos a los cuales se aplican aquellas reglas. Ser justos significaría, en el marco de esta ingenua figuración, conocer en primer lugar los principios de lo justo y usarlos para resolver las cuestiones prácticas del mundo, para saber cómo debemos actuar frente a un requerimiento o frente a una obligación, o para establecer si nuestro comportamiento o el de otro ha sido conforme a rectitud. Y esta idea de la justicia puede ser proyectada en todas las demás formas de excelencia, tanto que podríamos pensar que en todas las esferas de la realidad humana sigue un orden que es anticipable por la mente, y que se puede describir en un sistema coherente de normas que se aplican a la realidad para comprenderla y dominarla. En con-

47. T. DE AQUINO, *Summae Theologiae*, II-II, q. 57, a. 1, ad2, 4b: “Ad secundum dicendum, quod, sicut eorum, quae per artem exterius fiunt, quaedam ratio in mente artificis praeexistit, quae dicitur regula artis, ita etiam illius operis iusti, quod ratio determinat, quaedam ratio praeexistit, quasi quaedam prudentiae regula. Et hoc si in scriptum redigatur, vocatur lex: est enim lex secundum Isidorum [*Etymologiae*, lib. V, cap. 3, § 2] ‘constitutio scripta’. Et ideo lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliquis ratio iuris”.

secuencia, el mundo moral se presentaría como un conjunto estructurado de casos y de fenómenos claramente diferenciados, que subsisten por sí mismos.

A pesar de esta figuración, rigurosa y completa (llena de normas, esencias, casos), la reflexión de Domingo de Soto sobre la justicia nos muestra que el orden es, por lo menos a los ojos terrenales del hombre, en su mayor parte algo vacío, opaco, y que tiene una naturaleza dual. Por un lado, está activo en el mundo y permite indicar qué acciones son buenas, cuáles malas o qué criterios se aplican al comportamiento o al juicio. Pero, por otro lado, no está inmediatamente a disposición del conocimiento, y, exceptuados algunos principios generales, se encuentra en gran parte rodeado de oscuridad, por lo que debe ser reconocido con un continuo trabajo de la razón. Sólo bajo la consideración metafísica de Dios, sólo en la recapitulación conclusiva del juicio final se concederá la plena transparencia del orden. Al hombre, en cambio, le queda más bien una práctica de reconocimiento como si tuviera que encontrar las sendas trazadas hace tiempo y ahora invadidas por el bosque, o como si tuviera que reconstruir una lengua desconocida. En este errar y encontrar, en este desenterrar y reconocer, se ejercita la justicia de los hombres.