

LA PERSPECTIVA ÉTICA EN LOS COMENTARIOS DEL CARDENAL CAYETANO

THE ETHICAL PERSPECTIVE IN THE COMMENTARIES OF CARDINAL CAJETAN

Nicolás LÁZARO

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS | Argentina

Contacto: nicolazaro@ucsf.edu.ar**Resumen**

Este trabajo presenta el cambio de perspectiva ética que se advierte en los comentarios de Cayetano a *S. Th.* II-II, qq. 57-62. Además de la distancia lógico-filosófica con Tomás (quien define la virtud de la justicia con analogía de atribución intrínseca), Cayetano (que lo hace con concepto unívoco) realiza un viraje de una ética de la virtud (o en primera persona) hacia una ética de la obligación (o en tercera persona), a través de la prescripción y la obediencia (formalismo, voluntarismo). El saldo de aquella distancia con Tomás de Aquino no es sólo la trispecificación de la justicia (que también presentamos, junto con sus implicancias teóricas y prácticas), sino además el camino abierto que deja a posteriores corrientes filosófico-políticas que terminarán por generar reflexiones de corte liberal dentro de la misma Escuela. Si bien no nos ocuparemos de ellas aquí, sí ponemos uno de los hitos que las ha favorecido: el cambio de perspectiva ética en la glosa cayetana.

Palabras clave: perspectiva ética, trispecificación de la justicia, univocidad, cardenal Cayetano, Tomás de Vio

Abstract

This paper presents the change of the ethical perspective present in Cajetan's commentaries to *S. Th.* II-II, qq. 57-62. In addition to the logical-philosophical distance with Aquinas, who defines the virtue of justice with an analogy of intrinsic attribution, the Cardinal, who does so through univocity, shifts from an *ethics of virtue*—a first person ethics—to an *ethic of obligation*—a third person ethics—through prescription and imposed obedience (formalism, voluntarism). The result of the distance between both ethics is not only the *trispecification* of justice—which is also presented in addition to its theoretical-practical implications—but also the open path that it leaves for later philosophical-political ideas that will end up generating liberal reflections within the same Thomism. Although we will not focus on them here, we do put one of the milestones that has favored them: the change of ethical perspective.

Keywords: Ethical perspective, trispecification of the justice, univocity, Cardinal Cajetan, Thomas de Vio

Introducción

Con este trabajo profundizaremos en nuestro análisis sobre el cambio de perspectiva en el discurso ético y en las posteriores implicancias teórico-prácticas que se seguirán de la noción cayetana de justicia. La reconstrucción de esta definición la hemos ofrecido en otros estudios (Lázaro, 2018, 2020a, 2020b). Allí resultó necesario abordar la cuestión desde el orden lógico para demostrar cómo Cayetano se apartaba de la forma de justicia que se proponía explicar con su glosa a *Summa Teológica* (*S. Th.* de ahora en adelante) II-II, qq. 57-62.¹ En ese estudio concluimos que, mientras que Tomás de Aquino define la virtud con analogía de atribución intrínseca, el Cardenal, desestimando la visión de Tomás de Aquino, define la virtud a partir de una noción unívoca. La presente investigación se basa en la hipótesis de que en Cayetano hay un “cambio de perspectiva ética” que también es posible evidenciar en estos mismos comentarios presentes en su glosa al *Tratado de la justicia* (*Summa Theologiae* II-II, qq. 57-62). Así tendremos probado que, junto a la distancia en el uso de las herramientas lógicas utilizadas para comprender la virtud (univocidad o analogía), hay una forma radicalmente diferente entre ambos dominicos de concebir toda la ética y la vida moral. El cambio de la definición de la virtud moral desde el Aquinate hasta Cayetano —especialmente a través del beato franciscano Juan Duns Escoto— merecerá otro estudio que nos prometemos abordar teniendo en cuenta las consecuencias que se siguieron de la postura cayetana.

Con tal de lograr nuestro objetivo, es necesario recuperar las notas esenciales de la noción cayetana unívoca de justicia. Antes, sin embargo, haremos un rápido repaso de los debates previos en torno a la definición de la virtud moral y su primacía sobre la inteligencia, deteniéndonos en la destacada y señera postura de Juan Duns Escoto. Una caracterización somera de los principios éticos modernos nos permitirá, luego, mostrar el viraje de perspectiva en la doctrina cayetana, que ponemos en cuarto lugar. Finalmente, nuestras conclusiones aportarán argumentos a la discusión en torno a la fidelidad del cardenal con Tomás de Aquino, poniendo reparos en admitirla tal y como la historia lo ha hecho: recordándolo como el *Príncipe de los Comentadores*, la puerta segura de ingreso a la doctrina tomista (Elders, 2011; Muñoz, 2014, 2012, 2011).

1 En otros dos trabajos (Lázaro, 2021, 2015) nos hemos ocupado de la figura de Cayetano y su importancia para la reflexión filosófica. Reenviamos a su lectura a quien se sienta interesado por conocer la vida y obra del cardenal de Gaeta.

Los debates previos y la posición de Escoto en torno a la definición de la virtud moral

Por supuesto que resultará imposible e impertinente detenernos y referirnos a cada uno de los innumerables autores que, ya a finales del siglo XIII y, sobre todo, entre los siglos XIV y XV, escribieron sobre la definición de la virtud moral, su rol en el acto bueno y los distintos tipos de relaciones de primacía entre inteligencia y voluntad. Decimos impertinente puesto que, como hemos declarado al inicio, la intención de este trabajo es someter a consideración las implicancias éticas en el comentario de Cayetano a la doctrina tomista, siendo el cardenal, a juicio de muchos, un *alter Thomas*, el Príncipe de los Comentadores,² y no un mero o supuesto comentarista del Aquinate. Además, también lo dijimos, este trabajo se inscribe en el esfuerzo mancomunado de muchos investigadores por demostrar que los comentarios de Cayetano lejos están de ser una fiel y sistemática exposición de los postulados de Tomás de Aquino.

Aun así, destacamos a continuación, si bien someramente y antes de entrar en el tratamiento del tema que hemos propuesto, la situación de la reflexión ética y la posición de Juan Duns Escoto como hitos que antecedieron a la postura de Cayetano. Lo hacemos así para que a nadie llame la atención ni se sorprenda al no encontrar referencia alguna a dichos debates en estas páginas. A tal efecto resulta obligado atender a la investigación sobre el valor de la virtud y su relación con la perfección moral en el *Doctor Subtilis* de Mary Elizabeth Ingham (1990). Allí, la autora sostiene que dos cosas son necesarias para entender propiamente la doctrina de Duns Escoto: en primer lugar, el contexto en el que escribió y, en segundo, una acabada comprensión de la función de la libertad dentro de la voluntad y la forma en que la perspectiva de la voluntad influye en el tratamiento de las virtudes (Ingham, 1990: 178). También importa destacar que Escoto no lee a Aristóteles de la misma manera en que lo hace el Aquinate (Ingham, 1990: 179). Estas apreciaciones son recogidas y trabajadas en varios estudios de Emiliano Javier Cuccia (2012, 2013, 2018, 2020a, 2020b).

2 Para que conste su fama y renombre no hay que retrotraerse mucho en el tiempo, así también se refiere, por ejemplo y entre otros, Hyacinthus Woroniecki a Tomás de Vio: “Praeterea auctoritas S. Thomae et Cajetani non est aequo gradu aestimanda. Certe sententia quam proposui non concordat cum his, quae *Princeps commentatorum* docet in hac materia in II-II, qu. 186, art. 9” (1947: 287, el énfasis nos pertenece). Traducción del autor: “Además, la autoridad de Santo Tomás y de Cayetano no ha de ser estimada del mismo modo. Ciertamente, la sentencia que propuse no concuerda con estas que el *Príncipe de los Comentadores* enseña con relación a S. Th. II-II, q. 186, a. 9”.

En su escrito, Ingham nos ayuda a comprender cómo la posición de Escoto acerca de la definición de la bondad moral hace eco de las diferentes posturas que existían en el momento que escribió. Además de ella, Bonnie Kent (1995) y Thomas William (1995, 1997) se ocuparon de estos temas. Una muy buena síntesis de todo podemos encontrarla en las distintas publicaciones de Cuccia (2012: 156-160; 2018: 20-24), y también la más actual (2020).³

En efecto, desde la reintroducción de algunas obras aristotélicas hasta la condena parisina (1277) de ciertas tesis presentes en la obra de Tomás de Aquino tenidas por contrarias a la fe revelada, se vivió una intensa polémica en torno “al pensamiento moral del filósofo griego [...] referido a la libertad y la responsabilidad moral de la persona que actúa de buena o mala manera” (Cuccia, 2012: 156). Los debates culminaron, decíamos, debido a la condena del obispo de París.

Como consecuencia, a partir de este hecho, las discusiones acerca de la libertad humana comenzaron a enfocarse más en la consideración de la libertad como propiedad exclusiva de la voluntad y menos en la libertad como una característica de la elección humana.

Dentro de este contexto, Duns Escoto desarrolló su doctrina referida al sujeto de las virtudes morales y, como se verá, la misma se muestra fuertemente deudora de la primacía otorgada a la voluntad en el ámbito de la praxis humana. (Cuccia, 2012: 156)

Así pues, la intención del Maestro Escocés será la de otorgar a la voluntad un lugar de primacía. Por lo tanto, su postura “no es más que una consecuencia lógica de la previa postulación de la voluntad como suprema potencia del hombre” (Cuccia, 2012: 171).⁴

3 El autor también ofrece una acabada lista de los “trabajos más importantes publicados en los últimos 25 años” que dan cuenta de los estudios centrados en el pensamiento ético-moral de Juan Duns Escoto (2012: 154, §1).

4 “En síntesis, la doctrina que Duns Escoto desarrolla acerca del sujeto de las virtudes morales se muestra deudora de su concepción acerca de la naturaleza de la voluntad, la cual puede ser resumida de la siguiente forma. Primero, la voluntad es una facultad que nunca opera de un modo natural sino que es indeterminada con respecto a su acción, es decir, puede obrar de un modo correcto o incorrecto y posee su acción propia bajo su potestad. Segundo, la voluntad necesita que la inteligencia le muestre el bien, pero mediante este acto la inteligencia no determina a la voluntad para elegir de tal o cual manera, sólo le proporciona el objeto de posible elección. Tercero, la voluntad necesita que las virtudes morales residan en ella no tanto para moverla con necesidad hacia el bien sino para que encuentre facilidad y delectación en el acto de elegir rectamente. Así, la virtud es siempre una causa segunda que asiste a la causa primera, la cual se mantiene libre en todo

Cuccia (2013: 14) también señala en otro estudio que la misma apreciación puede ser encontrada en otros especialistas, como por ejemplo Ingham, Kent y William.

Pues bien, en este contexto el cardenal comentará toda la *Summa Theologiae*. Nosotros, como hemos anticipado, nos detendremos en la glosa cayetana al *Tratado sobre la justicia*, específicamente en las cuestiones que hemos señalado.

La definición unívoca de la justicia en Tomás de Vio

El cardenal Cayetano concibe la justicia como un todo compuesto que consta de tres partes subjetivas. En su noción tripartita, una especie es la justicia general y las otras dos (conmutativa y distributiva) son llamadas “justicias particulares” o también “especies especialísimas”.⁵ En la justicia conmutativa encontramos, dice Cayetano, dos partes que se diferencian entre sí debido al modo voluntario o involuntario en la que se da el cambio. Las tres nociones de justicia se especifican según la forma en que se adecuan a lo justo que ha de ser hallado.⁶ Por ello consideramos preciso hablar de una “tripartición” o “triespecificación” en la virtud cayetana de justicia.

momento para elegir lo contrario. Cuarto, la voluntad, en tanto suprema facultad del hombre, es la única capaz de moderar las pasiones y por ello es el único sujeto posible de las virtudes morales cardinales de fortaleza y templanza” (Cuccia, 2012: 170-171).

- 5 *Comm. en S. Th.* II-II, q. 61, a. 3: “Est ergo iustitia conmutativa una species specialissima. Et similiter distributiva una alia species specialissima”. [Nuestra traducción: “Es, por lo tanto, la justicia conmutativa una especie especialísima. E igualmente la distributiva es otra especie especialísima”]. Todas las notas —tanto de la *Summa Theologiae* (*S. Th.*) como de los comentarios del cardenal— las hemos tomado de la *Editio Leonina* (*Edición Leonina*), la cual reúne las obras completas de Tomás de Aquino junto con los comentarios de Cayetano a pie de página. Cada vez que citemos el texto de Tomás de Aquino lo haremos comenzando por la abreviatura de su obra (*S. Th.: Summa Theologiae*), la parte (*I*: la primera parte, *I-II*: la primera sección de la segunda parte, *II-II*: la segunda sección de la segunda parte, o la tercera: *III*), la cuestión (*q.*: *quaestio*, cuestión) y, finalmente, los artículos (*a.*). Cuando hagamos referencia a los comentarios de Cayetano lo haremos anteponiendo la abreviatura *Comm.* (*commentaria*: comentarios), pues ésta es la forma más extendida y usada entre los estudiosos dedicados a estos temas y autores. En este caso, estamos tomando el comentario que el cardenal hizo al artículo tercero de la cuestión sexagésima primera de la segunda sección de la segunda parte de la *Suma de Teología: Comm. en S. Th.* II-II, q. 61, a. 3. Notemos, finalmente, que toda la *Edición Leonina* presenta los textos en latín y que no hay traducciones hasta al día de hoy de los comentarios de Cayetano, si bien son muchas y muy conocidas las versiones en otros idiomas de los escritos de Tomás de Aquino. En la sección referencias bibliográficas encontrará el detalle de la edición que usamos (Aquino, 1897).
- 6 *Comm. en S. Th.* II-II, q. 61, a. 3, r.d.: “Si autem accipiamus ut materiam utriusque iustitiae actiones ipsas principales, quibus utimur personis, rebus et operibus, sic invenitur utribique alia materia”. Nuestra traducción: “Si hemos de recibir, en cambio, como materia de cada una de la justicia las mismas acciones principales, que utilizamos con las personas, las cosas y las operaciones, así es encontrada en cada una de ellas otra materia”.

Previamente hemos discutido sobre el modo de predicación de tal virtud, sobre si la definición que propone Cayetano es realizada a través de un concepto análogo o, por el contrario, unívoco (Lázaro, 2020a). La importancia de su esfuerzo se comprende cabalmente luego de conocer la diferencia radical entre tales modos de proceder:

La distinción esencial entre el concepto unívoco y el concepto análogo, con analogía de atribución, consiste en que la definición del analogado principal está incluida en la definición de los analogados secundarios y estos quedan incluidos en el concepto en cuanto están subordinados al analogado principal. Por eso la salud del animal está incluida en la definición de la medicina o de la dieta en cuanto sanas.

El concepto análogo con analogía de atribución no contiene una sola formalidad como el unívoco que conviene total y absolutamente a sus inferiores univocados. En la analogía de atribución tenemos un término, un concepto objetivo que contiene la formalidad bajo la cual la analogía se da y que se realiza intrínsecamente en el analogado principal, pero contiene también las diversas relaciones existentes entre el analogado principal y los analogados secundarios. La formalidad bajo la cual se da la analogía de atribución está contenida en el concepto *in actu signato*, en tanto que las relaciones con ella guardan los analogados secundarios que están contenidas *in actu exercito*. El término análogo no puede, sin dejar de ser análogo, designar a los analogados secundarios despojados de toda relación con el analogado principal, pues lo que funda o amarra a las relaciones analógicas es la cualidad que este realiza intrínsecamente. (Cárdenas, 1970: 34-35)

Como quedó claro en nuestro estudio previo (Lázaro 2020a), el cardenal, tras desestimar la analogía de atribución intrínseca y afirmar que la única posible analogía es la de atribución extrínseca, definió la justicia por el camino de la univocidad. Si bien no compartimos todas sus proposiciones, quien se ha ocupado de reflexionar sobre la analogía es Beuchot (2012). Más cercanos nos sentimos a los cuatro tomos sobre el tema escritos por Ramírez (1972), además de la síntesis hecha por Del Cura (1983), la cual nos parece imposible de ser obviada.

Aun así, y con fines argumentativos, se podría hacer el ejercicio de suponer que Cayetano no ha predicado unívocamente tal noción, considerando como cierta la hipótesis que lo ha admitido a partir de la única forma de atribución que concibe, la extrínseca. Pero esto no correspondería a sus mismas palabras, y tampoco al tipo de analogía

utilizada por Tomás de Aquino. La diferencia radicaría en que mientras para Cayetano el analogado principal sería el único término que realizaría plenamente el concepto de justicia, para Tomás de Aquino, por el contrario, son ambos analogados los que cumplen con el acto y la formalidad de la virtud precisamente por predicar con analogía de atribución intrínseca.

Al margen de esta objeción y de la distancia entre Cayetano y el Aquinate, no podemos conceder dicha suposición, puesto que el primero ha conceptualizado la noción de justicia predicándola y definiéndola unívocamente:

En el artículo primero de la cuestión sexagésima primera nota que, según el triple orden que encontramos en algún todo, tres son las especies encontradas de justicia. Es encontrado, así, el orden de las partes entre sí, y el orden del todo a las partes, y el orden de las partes al todo. E igualmente la justicia es triple: legal, distributiva y conmutativa. La legal dirige, por lo tanto, las partes al todo; la distributiva en verdad el todo a las partes; la conmutativa, finalmente, las partes entre sí. Pero estas dos son llamadas justicias particulares, aquella general. (*Comm. en S. Th. II-II, q. 61, a. 1. Traducción propia*)⁷

Entonces sí, queda claro, que Cayetano ha definido unívocamente la justicia tras haberla abstraído de un tipo de todo distinto al que Tomás de Aquino ha recurrido. Mientras que este último concibe la virtud desde un todo potestativo y análogo, Cayetano lo hace partir de un todo subjetivo:

En el tiempo en que el Cardenal Tomás de Vio escribió su tratado sobre la analogía de los nombres, esta solía confundirse con una unidad de indisyunción, con

7 El original dice: “In articulo primo quaestionis sexagesimaeprimae nota quod iuxta triplicem ordinem inventum in aliquo toto, triplex species iustitiae invenitur. Invenitur siquidem ordo partium inter se, et ordo totius ad partes, et ordo partium ad totum. Et similiter iustitia triplex: legalis, distributiva et commutativa. Legalis enim dirigit partes ad totum, distributiva vero totum ad partes, commutativa demum partes inter se. Sed hae duae vocantur iustitiae particulares, illa generalis”. Llama la atención que estas palabras concuerdan esencialmente con el desarrollo que hace Ismael Quiles cuando le toca explicar exactamente la misma cuestión en su rol de traductor y comentador de la *Summa Theologiae* para la edición preparada por el Club de Lectores: “De lo dicho aquí se desprende claramente que, según el triple orden de la justicia, hay tres especies de justicia; pues hay orden de las partes entre sí, orden del todo a las partes y orden de las partes al todo; y por semejanza hay tres clases de justicia, legal, distributiva y conmutativa; la legal dirige las partes al todo, la distributiva el todo a las partes y la conmutativa las partes entre sí. Estos dos últimas llámense justicias particulares y la primera general” (Quiles, 1948: 159).

una unidad de orden, o con una desigual participación de un concepto absolutamente idéntico.

No se trata de una unidad de indisyunción, pues tal unidad de indisyunción se da cuando en una proposición un término suple por sujetos esencialmente diversos que han sido designados confusamente en la unidad de su género próximo, como cuando decimos: “algunos instrumentos son necesarios para tocar música”. En este caso no hay descenso posible a los inferiores del concepto sujeto ya que no podemos decir legítimamente qué especie de instrumentos se necesiten para tocar música. No puede haber descenso disyuntivo por tener el sujeto un valor de suplencia indeterminado y no puede haber descenso copulativo por tener el sujeto un valor de suplencia particular.

Sólo pueden ser designados confusamente en la unidad de género aquellos objetos que pueden subordinarse en la línea de géneros y especies y cuyo género contiene en potencia y sólo en potencia a sus “inferiores”, en tanto que los conceptos análogos contienen actual pero confusamente a sus “inferiores”. (Cárdenas, 1970: 23-24)

Es decir, ésta sería la causa por la cual Cayetano, glosando a Tomás de Aquino, esgrime la comparación entre un “*triplicem ordinem inventum in aliquo toto*” [un triple orden encontrado en algún tipo todo] y la trispecificación de la justicia (“*triplex species iustitiae invenitur*”) [“son encontradas tres especies de justicia”], corroborando estas relaciones con el *siquidem* y el *similiter* del comentario traído. Tenemos así una asimilación de la virtud a un todo meramente de orden.

Profundicemos un poco acerca del tipo de todo del cual se abstrae y en el que se fundamenta la definición de justicia. Para ello, resultará pertinente considerar algunas notas con respecto al ‘todo’ y sus tipos, así como también sobre el tipo de partes que le corresponde a un todo. Siendo dichas partes correlativas al todo, tendremos tantas clases de partes como de todos. Recordemos que la conceptualización se realizará a partir de la abstracción de algún todo del que hay tres tipos. El primer todo es llamado todo esencial o universal, y es el que se da en una definición como el género respecto de sus especies. De aquí tenemos las partes esenciales, como las especies contenidas debajo de un género y, por eso mismo, llamadas subjetivas (según la etimología de la palabra *subjectum*: arrojada, distribuidas, colocadas debajo de un género, como efectivamente son sus especies), que abarcan cada cual una parte de su extensión o universalidad. El todo cuantitativo o integral es el segundo todo, definido como compuesto respecto a sus componentes o a la suma con los sumandos,

mientras que sus partes son llamadas integrales o integrantes, como las porciones de un compuesto. Por ejemplo, los cimientos, las paredes y el techo son partes integrales de una casa, en tanto que todas son necesarias para que ella esté completa. El tercer todo es el todo virtual o potencial, o potestativo, o cualitativo, y se da como el poder completo y principal con respecto a los poderes parciales y secundarios. Sus partes son llamadas potenciales, pues participan, para cuestiones secundarias, del poder o de la virtud del todo en cuestión. Como los ayudantes y ordenanzas de un jefe militar, por ejemplo, o los oficiales y servidores de un obispo, y, en general, las autoridades subalternas con respecto a la principal, e igualmente las funciones vegetativas y sensitivas con respecto al alma racional.

Así como la definición de Tomás de Aquino se fundamenta en un todo potestativo, su noción de justicia se da a partir de un todo análogo: el de la comunidad política reunida en torno a un bien (bien común, fin de la sociedad política y fin de la virtud de la justicia general, analogado principal). Por ello, el bien de la ciudad se dice principalmente del bien común, y secundaria, derivada y análogamente del bien de las partes (bien particular, fin de la justicia particular, analogado secundario). Se cumple así una de las condiciones de la analogía de atribución: la causación de los analogados secundarios por el principal, pues el bien particular es causado por el bien común. Cuando hay ordenación de una forma virtual al bien común, las otras formas de virtud ya no pueden ser llamadas estrictamente ‘especies’, sin agregárseles un ‘quasi’. Así pues, el todo en el que se funda la definición de la justicia tomasiana es análogo y potestativo. Sin embargo, nada de esto se refleja en la glosa cayetana, porque sostiene que “*quod iuxta triplicem ordinem inventum in aliquo toto, triplex species iustitiae invenitur*” [“según el triple orden encontrado en algún todo, tres especies de justicia son encontradas”] (*Comm. en S. Th. II-II, q. 61, a. 1*), reduciendo así el todo potestativo a un todo subjetivo compuesto de partes específicas en las que lo común se dice idénticamente. Del mismo modo en que ‘animal’ se dice idénticamente de ‘perro’ y de ‘caballo’, ‘justicia’ se dice idénticamente de ‘legal’, de ‘distributiva’ y de ‘conmutativa’. Tal definición suprime la superior dignidad ontológica, la primacía axiológica de la forma análoga superior. En la doctrina tomista, la justicia general era una forma superior y causalmente directiva de la otra forma, la particular. En la doctrina cayetana ya no lo es, pues como especies de un género, ninguna de ambas formas será más justicia plena que la otra: ha obrado lo que llamamos una *capitis deminutio*. En palabras de Cárdenas (1970):

Mientras que el concepto unívoco se refiere a una naturaleza conceptualmente una que tiene múltiples realizaciones idénticas en sus univocados y que pudo haber obtenido indistintamente de uno o de otro de sus inferiores. En el análogo no sucede lo mismo, pues no son absolutamente idénticos el cimiento, el corazón y la ley y el concepto de fundamento no se ha abstraído, *de hecho*, indistintamente uno de otro. (44)

La noción de justicia para el Aquinate no es un puro nombre equívoco por expresar algo común (y a la vez) a la justicia general y a la particular, y en ella a sus partes subjetivas (conmutativa y distributiva). Tampoco es una noción unívoca al significar con diversidad y distinción, puesto que penetra en aquello en que la general y la particular convienen y se identifican.

La expresión intelectual de la noción de justicia nos brinda una unidad conceptual imperfecta, pues no llega a despojarse de aquellas notas que la diversifican y la distinguen. Precisamente por esto es una analogía, porque tales notas son sus actos, los cuales son, formalmente, un modo de ser de la justicia (Cárdenas, 1970: 170). De allí se sigue que la unidad que queda en la noción de justicia es la de la relación de sus formas, que se ordenarán según el modo en que el acto de cada una de ellas realice más —o menos— plenamente el concepto, siendo una forma el analogado principal y otra el secundario.

Esta constante referencia a la doctrina de Tomás de Aquino es absolutamente necesaria para comprender la propia noción que nos ofrece el cardenal, quien ha obrado una *capitis deminutio* al reducir a un género unívoco el concepto de justicia cuyas formas pretéritas tomistas ahora son simplemente especies. Detenernos en esta reformulación cayetana de la justicia implicará reflexionar sobre la indirecta pero inevitable minusvaloración del objeto de la justicia legal (a saber, el bien común político), así como en las consecuencias prácticas que importa tal definición.

Antes de entrar en tal cuestión, resultará pertinente plantear los límites de la definición propuesta por Cayetano atendiendo a la perspectiva ética de la que está imbuida la reflexión cayetana. Sólo tras haber comprendido esta mutación en la *forma mentis* y en la estructura del nuevo cuerpo moral resultante, estaremos en condición de abocarnos a las consecuencias prácticas que implicó la reformulación de la justicia. El próximo apartado servirá como eje para demostrar la perspectiva de la ética cayetana.

Breve caracterización de la perspectiva de una Ética Moderna

Victoria Camps (2002) describe muy bien la perspectiva moderna resultante de, entre otras causas, un proceso en que se deja ver un distanciamiento con los principios tomistas que hemos referido: “Cualquier visión muy panorámica de la filosofía moral se refiere a la gran división, sobre todo de la modernidad, en los dos paradigmas que constituyen las éticas de los principios y las éticas de las consecuencias o, para decirlo con la denominación más técnica: las éticas deontológicas y las éticas teleológicas, o también, las éticas del deber y las éticas del bien” (63).⁸ En la Modernidad advertimos entonces una ética principialista, “basada en el deber y en los principios formales [a priori]” (Camps, 2002: 64), complementaria con una ética de las consecuencias, es decir, de los resultados o de lo útil que viene a posteriori. Estas dos, además de complementarse entre sí, reciben, para la autora, el fundamento de una ética de las virtudes, que también la llama ‘aristotélica’.

Camps (2002) sostiene que “no hay una teoría ética mejor construida que la kantiana, que las fórmulas del imperativo categórico son realmente los criterios últimos de la moralidad y que, como tales, son inmejorables” (64). Agrega que “la exigencia de universalidad y el valor absoluto de la persona son criterios incontestables de moralidad y seguirán siéndolo a menos que queramos ver subvertida la idea misma de moral” (64). A la vez que reconoce la crítica que tal ética ha recibido por su formalismo, la cual consiste en decir que sus principios abstractos poca incidencia tienen en el orden de la práctica, Camps arguye que un sistema ético basado en “lo empírico” también tiene su lado débil: “el de caer en la ingenuidad de pensar que las preferencias humanas son sumables y equiparables, y que la suma de ellas coincide con eso tan poco objetivable que es la felicidad” (2002: 64).

A juicio de Camps, Max Weber es quien vendría a subsanar esta aparente incompatibilidad entre la ética de los principios y la de las consecuencias, pues pide a quien gobierne que “tenga en cuenta las exigencias tanto de los principios como de la responsabilidad por las consecuencias” (Camps, 2002: 64). La autora agrega luego:

El político ha de tener en cuenta las contradicciones fundamentalistas a que puede llevarle una adhesión rígida a los principios. Al político no le está permitido lo que haría el cristiano, que es obrar bien y ‘dejar el resultado en manos de Dios’.

8 La autora, a nuestro juicio, señala una dicotomía que sólo tiene sentido en el horizonte moderno: kantismo o utilitarismo, por ejemplo.

sino que debe aceptar ‘todos los efectos del hombre medio’, darse cuenta de que el mundo es el que es y de que si hay que actuar, es imposible hacerlo teniendo sólo en cuenta la pureza de los principios. (Camps, 2002: 64-65)

Sin pretensión de exhaustividad, recuperemos de estas notas algunas nociones que nos den idea de los principios que rigen la ética moderna en su versión kantiana. El primero es el referido al fundamento de la moral: los imperativos categóricos y su universalidad. Y el segundo, el del valor absoluto de la persona. Juntos conforman el orden, o la normalidad, de la moral. En este último sentido vemos, pues, cómo la autora advierte que, de poner otros principios, se incurriría en el grave hecho de subvertir la misma idea de la moral. Con esto estamos claramente en oposición a la postura tomista discutida renglones atrás: la de la supremacía del bien común sobre la dignidad de la persona humana, y la de Dios como fundamento metafísico de la moral.

Otra distancia es la desarticulación o el desmembramiento del orden natural y sobrenatural. Al político “no le está permitido hacer lo que haría el cristiano” (Camps, 2002: 65). Es decir, que la vida política ya no se ordena mediante el bien común político a un bien divino que le resulta superior. Mucho menos la autoridad política debe gobernar con miras a un orden superior, sino que una vez que ha actuado responsablemente debe decirse: “no puedo hacer otra cosa, hasta aquí he llegado” (Camps, 2002: 65).

De todo lo anterior se desprende también, además de la escisión entre la sociedad natural y la sobrenatural, un divorcio entre las virtudes morales y las teologales. Por cuanto la caridad, la esperanza y la fe no tiene mayor efecto sobre la vida de las personas. El político ha llegado hasta allí, la caridad no anima su espíritu pudiendo dejar las cosas, sus actos en manos de Dios y su Providencia. Ni la esperanza le hace confiar en que todos sus actos virtuosos redundarán en un bien espiritual y material. Tampoco la fe le hará estar seguro de que su mismo obrar es conforme a la voluntad de Dios, *ratio* según la que se ordena.

El rol que cumplen las virtudes en esta perspectiva es simplemente la de ser buenas disposiciones a obrar, la de ser “mediadoras entre la teoría y la práctica, para que la ética sea una realidad” (Camps, 2002: 65). La virtud es, por consiguiente, “una cuestión de actitudes y sentimientos más que normas” (65). Ya no aquel hábito operativo bueno, ni aquella fuerza vital que se dispone a conseguir un bien arduo, la perfección misma.

De los tres paradigmas éticos que analiza (el de los principios, el de las consecuencias y el de las virtudes) Camps (2002) avanza hacia una síntesis entre ellos y una serie de nociones tales como ‘libertad’, ‘ley’ y ‘deberes’: “Entiendo que la ética de las virtudes es un complemento imprescindible de una ética de derechos y deberes, tengan éstos su base en una ética principialista o consecuencialista. Los derechos y los deberes acaban materializándose en leyes, siendo éstas condición necesaria pero no suficiente del buen funcionamiento” (66-67). Otra nota con que Camps caracteriza esta perspectiva ética es la identificación de los derechos, y sus correspondientes deberes, con todo aquello que se encuentra promulgado por la ley, siguiendo la definición de la misma de Philip Pettit, es decir, como “red de normas que imperen de modo efectivo, y con independencia de la coerción estatal, en el reino de la sociedad civil” (Camps, 2002: 67-68).

Se manifiesta, pues, otra diferencia con los principios de la moral tomista. La ley positiva no es ya una emanación de la ley natural que se ajusta a la ley divina, o una determinación de cuestiones que, no contenidas en la ley natural, tampoco la contrarían. La ley, ahora, es la materialización de los derechos y los deberes de carácter instrumental para el buen funcionamiento de la democracia. Es decir: la ley no mira ya la promoción de la virtud y del bien común político, sino a un particular modo de gobernar la sociedad política. De todo ello podremos concluir, con toda razón, que el fin de la sociedad consiste en alcanzar la democracia.

Se desprende, también claramente, la primacía de la forma de gobierno que coadyuva a los hombres en la consecución de su realización plena: la libertad. Ésta deja de ser, como para Tomás de Aquino, una facultad para alcanzar la perfección, ahora es el fin de la persona humana. En plena coherencia argumentativa con sus postulados, no podría hacerse esperar mucho más esta reflexión: “Aristóteles, Tomás de Aquino, Benjamin Franklin pudieron hablar de las virtudes porque conocían cuál era el fin de la vida humana. Hoy no lo sabemos, el valor máximo que caracteriza a la persona humana es la libertad, precisamente, para hacer con su vida lo que quiera, eso sí, dentro de un orden, el prescrito por la democracia y los derechos fundamentales” (Camps, 2002: 68-69). He aquí otra nueva nota de la ley: salvaguardar los derechos fundamentales personales, para que la democracia no pierda su delicado y artificioso equilibrio. Pues los hombres no viven en sociedad para alcanzar un bien común, sino para que garantizados sus derechos de “hacer con su vida lo que quieran”, su bien particular no sea afectado por otras personas... ¡que tienen igual derecho de hacer con sus vidas lo que quieran!

La noción de justicia Cayetana está afectada por estos principios, que estaban en ciernes (cuanto menos) en la época que le tocó vivir, estudiar y escribir.⁹ Mas no solamente, hay también una cuestión discursiva, no únicamente en el conocer sino también en el decir las cosas.¹⁰ Veámoslo.

La perspectiva ética en los comentarios del cardenal Cayetano

En los momentos liminares de esta investigación nos preguntábamos: ¿es Cayetano un comentarista moderno? ¿Qué implicaría calificarlo de este modo? ¿Qué sugerimos cuando decimos que el cardenal está imbuido de una *forma mentis* más cercana a la ética moderna que a la ética clásica, o al de su comentado (Tomás de Aquino) cuanto menos? Aquí, recuperando las nociones fundamentales recién expuestas, nos centraremos en las vinculaciones entre la doctrina cayetana y algunos postulados propios de cierto formalismo y de una perspectiva de la “tercera persona”.

Hemos advertido que una constante en la glosa de Cayetano es su afán por determinar e indicar el modo en que se deberá actuar frente a tal o cual situación. Sus escolios constituyen frecuentemente una casuística a partir del texto tomado por referencia antes que ser una nota explicativa. Dicha característica, o este ejercicio casi permanente de poner casos, de tipificar y de normativizar los principios expuestos por Tomás de Aquino, nos recuerdan a aquellas palabras de Vendemiati (2012) cuando se ocupa de describir el punto de vista adquirido por un moralista moderno. Nos dice, en efecto, que un moderno puesto a filosofar en clave ética no lo hace ya desde el punto de vista del sujeto, sino de un “observador externo que, haciendo las veces de legislador o juez, busca los principios, los criterios y las normas para llevar a cabo una acción justa” (Vendemiati, 2012: 66. Traducción propia). Pues bien, no es otra la posición que asume Cayetano al comentar a Tomás de Aquino.

9 Para una lectura complementaria, cuyas proposiciones fundamentales no necesariamente han de ser aceptadas en conjunto, puede verse de MacIntyre (2007), especialmente todo el capítulo §4, “*The Predecessor Culture and the Enlightenment Project of Justifying Morality*”.

10 “La tradizione occidentale moderna è abituata ormai a distinguere allegorismo da simbolismo, ma la distinzione è assai tarda: sino al Settecento i due termini rimangono per gran parte sinonimi, come lo erano stati per la tradizione medievale. La distinzione incomincia coi celebri aforismi di Goethe” (Eco, 1987: 72). “La tradición occidental moderna está habituada, tal vez, a distinguir alegorismo de simbolismo, aunque la distinción es más tardía: hasta el *Settecento* ambos términos continúan siendo, en gran parte, sinónimos, como lo habían sido para la tradición medieval. La distinción comienza con los célebres aforismos de Goethe” (Traducción propia).

Vemos al cardenal en el rol descrito por Vendemiati a lo largo de todos sus comentarios a *S. Th.* II-II, qq. 57-62. Allí se reitera su vehemente anhelo de legislar, juzgar y normativizar los modos en que una acción debe ser cumplida para ganarse el rango de ‘justa’. Este método de proceder, sin embargo, también es atribuido *in recto* a la Edad Media por algunos otros autores. Por ejemplo, escribe Rodolfo Mondolfo:

Hay que tener en cuenta los caracteres generales y predominantes, que el propio Huizinga reconoce para la Edad Media en oposición a la moderna, escribiendo que ‘la Edad Media establece, para cuanto se relaciona con el espíritu, *normas autoritarias* e imperativas: no sólo para las materias de la fe y sus secuelas, la filosofía y la ciencia, sino también en lo tocante al derecho, al arte, a las formas del trato social y a las diversiones’. Y este sometimiento del espíritu humano a un principio de autoridad en cualquier campo supone una valoración esencialmente negativa del mismo espíritu. (Mondolfo, 1980: 166)

Si bien no compartimos la opinión expresada en la última sentencia (nos hemos ocupado de estos temas en otro trabajo (Lázaro, 2020b), la cita que trae de Huizinga podría aceptarse con muchos reparos y sólo —tal vez— para el período de la escolástica de la que nos ocupamos.

Para que se comprenda cabalmente lo que decimos, hagamos un repaso de la glosa cayetana a las cuestiones en las que Tomás de Aquino se ocupa de la forma y de los actos de la justicia. En su explicación de *S. Th.* II-II, q. 57, a. 2, vemos cómo la intención del comentador es tan sólo la de señalar el modo en que se deberá obrar si se le llegase a presentar alguna complicación y la forma en que el lector debería aplicar los principios expuestos por el Doctor Común,¹¹ mientras que en q. 58, a. 2, ejerce el papel de tipificador de la virtud, distinguiendo y señalando cómo se realiza el acto de la justicia.¹² También en q. 59, a. 2 lo encontramos estableciendo normas

11 *Comm.* in *S. Th.* II-II, q. 57, a. 2: “Et hoc ideo, vir speculative, specialiter notare debes, ut in occurrentibus difficultatibus iustitiae decidendis discernas quando iustum ipsum mutatur, et quando exhibitio iusti impeditur”. Nuestra traducción: “Y esto, por lo tanto, hombre especulativo, debes notar especialmente si, con respecto a las dificultades relacionadas con la justicia, debieras discernir cuándo lo justo mismo cambia y cuándo la exhibición de lo justo sea impedido”.

12 *Comm.* in *S. Th.* II-II, q. 58, a. 2: “In articulo secundo, omisso primo, in quaestionis quinquagesimae octavae, in responsione ad ultimum, adverte quod actiones quae sunt ad alterum dupliciter egent speciali rectificatione in comparatione ad agentem”, y procede a ocuparse de cada una de ellas. Ofrecemos nuestra traducción: “En el artículo segundo, omitido el primero, en la cuestión quincuagésima octava, en la respuesta al último, advierte que las acciones que son referidas al otro carece de especial rectificación en comparación al agente”.

para mejor comprender el texto tomista. En la misma cuestión, a. 4, precisa cuándo y cuándo no es pecado mortal obrar lo injusto materialmente.¹³ En q. 60, a. 2, le indica al prelado espiritual cuándo puede juzgar lícitamente sin peligro de incurrir en pecado mortal. También en q. 60, a. 4, es clara su posición de “observador externo”, “tipificador” y “normativizador” de la acción justa: lo tenemos indicando los modos en que los superiores religiosos deben comportarse con sus subalternos.¹⁴ En q. 60, a. 6, vuelve sobre las distinciones entre pecado mortal y venial en aquellas cuestiones que pertenecen al oficio de los prelados espirituales. En q. 61, a. 2 se esfuerza por aclarar ciertas implicancias morales, marcando cómo debe aplicarse la enseñanza del Angélico dos artículos más adelante (a. 4). En q. 62, a. 4, desvía el tema de la cuestión poniendo un ejemplo que lo acercará hacia un tema de su propio interés. En la misma cuestión, a. 7, se dirige al lector para indicarle el sentido en que ha de interpretar los principios de Tomás de Aquino. Finalmente —y para culminar con este breve repaso ilustrativo— en q. 62, a. 8, termina por aclarar el modo en que debemos entender que “la restitución debe efectuarse inmediatamente”, concluye dando su propia opinión.¹⁵

Hemos de entender todas estas notas según el trabajo que mejor explica la postura ética “en primera persona”. Hablamos del segundo *excursus* que Vendemiati (2012) co-

13 *Comm.* in *S. Th.* II-II, q. 59, a. 4: “In articulo quarto, omissis primo et tertio, adverte, novitie, quod universale dictum litterae scilicet quod facere iniustum est ex suo genere peccatum mortale, intelligendum est de facere iniustum formaliter. Quando autem facere iniustum materialiter sit peccatum mortale et quando non, oportet, ex parte facientis, causam pensare; et ex parte patientis, quantitatem nocimenti”. Traducimos: “En el artículo cuarto, omitidos el primero y el tercero, advierte que lo universalmente dicho en el texto se entiende que hacer lo injusto es, por su propio género, un pecado mortal, lo que debe entenderse sobre el hacer lo injusto formalmente. Cuándo, en cambio, hacer lo injusto materialmente sea pecado mortal, y cuándo no, es necesario, de parte de quien lo hace, pensar la causa; y de parte de quien padece, la cantidad de los daños”.

14 El comentario es realmente extenso (se divide en once incisos), por lo que traemos solamente algunos pasajes seleccionados: “Et ex ista regula praelati debent subditos subditasque ex dubiis factis non malitiae arguere aut punire, sed bonam de eis opinionem ut prius habere, et tamen cautelas, custodias remediaque adhibere ac si male essent: provide tamen, ne aliquid fiat quod fama proximi deroget; hoc enim esset iniuriari illi, quod in dubiis vitandum esse dictum est” (*Comm.* §XI in *S. Th.* II-II, q. 60, a. 4). Aquí nuestra traducción: “Y es por esta regla que los prelados no deben ni acusar ni castigar a los súbditos y a las súbditas de hechos malos en base a dudas, sino tener de ellos una buena opinión como antes solían tener y, por lo tanto, conducirse con cautela. Y si fuesen malos, provee al menos que no se haga algo que derogue la fama del prójimo, pues esto sería injuriar, lo cual debe ser evitado, como se ha dicho”.

15 *Comm.* §III en *S. Th.* II-II, q. 62, a. 8: “Mihi autem distinguendum videtur, et dicendum quod, citra extremam necessitatem semper loquendo, tripliciter intellegi potest restitutionem non posse fieri statim sin magno detrimento”. Traducimos: “A mí me parece que debe distinguirse y decirse que, siempre hablando de la extrema necesidad, triplemente puede entenderse que la restitución no pueda realizarse en seguida sin gran perjuicio (detrimento)”.

loca al final del capítulo dos de su obra. Allí, recurriendo a Rhonheimer (2006) y Abbà (1995, 1996), sostiene que un moralista moderno se centra más en la virtud como “acto de obediencia” que en cuanto entendida como “hábito”. Es decir, que mientras reservan el nombre de perspectiva “ética en primera persona” para la “ética de la virtud”, designan a la del “deber” como una “ética de la tercera persona”.

Ahora bien, ¿cuáles son aquellos indicios a partir de los cuales podríamos decir que un moralista es “moderno” y no “clásico”? Kluxen (2005) hablando de la ética como una doctrina de la virtud nos recuerda que: “Por un determinado modo de pensar, la doctrina de la virtud no describe el medio o el camino o un mero inicio de la felicidad, sino el modo de cumplimiento de la felicidad misma” (313. Traducción propia).¹⁶ Frecuentemente encontramos lo opuesto en los comentarios de Cayetano. Asiduamente nos habla de la virtud no en cuanto a un modo de alcanzar completamente la vida feliz, sino como un compendio de conductas a evitar, de las “dificultades” a las que hay que atender y de los modos de resolver tal o cual caso, para cumplir con la virtud a través de las “cosas que hay que hacer”. Esto sugiere que ha pensado la justicia meramente como un acto externo al que hay que ajustarse por medio de la conducta. Lo cual parece indicar una cierta correlación entre aquella noción de derechos y deberes puramente formalista y voluntarista: donde el individuo cumpla con lo prescrito (deber) allí hay una garantía (derecho) de felicidad, de salvación, de justificación, etcétera. Algo así como una automatización de la vida virtuosa.

Si bien es cierto que podemos cumplir objetivamente con tal o cual acto y así realizar una parte de la virtud —es decir: que nuestro comportamiento exterior resulte identificarse con el acto de alguna virtud— ¿qué pasa con la voluntad?, ¿con la conciencia?, ¿con la razón, encargada de conocer la bondad de tal acto, y de conducirlo? Surge, nos parece el problema de la libertad. Y vemos, con asombro, cómo el proverbio voluntarista “quien obedece no se equivoca” comienza a cobrar sentido. Recondúzcanse estas preguntas y reflexiones (también las que siguen) a los estudios referidos en la parte de este trabajo donde repasamos los debates previos a la doctrina cayetana y, especialmente, a la postura de Juan Duns Escoto.

Aún más: ¿qué pasa con el resto de las virtudes? Hemos dicho que Tomás de Aquino postula la necesidad de que exista una virtud especial que ordene los actos de un hombre hacia otro (*S. Th.* II-II, q. 58, a. 2). Insistamos en dos aspectos del

16 El original dice: “Per un siffatto modo di pensare, la dottrina delle virtù non descrive il mezzo o il percorso o un mero ‘inizio’ della felicità, ma il modo del compimento della felicità stessa”.

concepto de justicia y de virtud tomasiana: (1) es un *habitus* a través del cual nos disponemos para alcanzar la vida feliz, (2) su forma general o legal es la que ordena y dirige al resto de las virtudes morales (incluida, por supuesto, la particular) al bien común. Lo último no será posible si las partes de una virtud son propuestas como partes-especies contenidas en una misma definición unívoca, como hemos sostenido. Precisamente en la noción cayetana de justicia, la general ha devenido en una mera especie: una entre tres. Es necesario concluir, por evidente, que la doctrina de la virtud cayetana es diversa de la virtud tomasiana. Y que en lo tocante a la virtud de la justicia tal distancia conlleva implícita un alejamiento en el orden moral y ético, y a través de su práctica, en el político.

Alejada de la moral tomista, la ética cayetana concibe a la virtud como una doctrina del acto externo y de la obligación, que viene utilitariamente mensurada gracias a la gran cantidad de precisiones e indicaciones por él mismo tipificadas en sus comentarios.¹⁷ Y es precisamente aquí donde la ética de la tercera persona muestra toda su fuerza normativa. En este sentido el juicio de Quaglioni: “Si en el curso del siglo XVI el debate teológico-filosófico mermó un poco en las universidades —las más de las veces por el monopolio de las escuelas de las órdenes mendicantes antes que por la difusión del occamismo, a cuya corriente suele imputarse tal decadencia— el desarrollo de las escuelas jurídicas y de la elaboración doctrinal, de derecho civil y canónico, alcanzó desarrollos nunca antes vistos” (Quaglioni, 1993:70. Traducción propia).¹⁸ Asumida una ética de esta índole, la felicidad —en cuanto fin último del hombre— no radicará ya en un esfuerzo personal por conocer y obrar el bien y evitar el mal moral (hábito operativo), sino en el cumplimiento de los mandatos prescritos y ordenados (voluntarismo).

Por supuesto que no estamos relativizando el valor altamente pedagógico de la ley, ni su fuerza eficaz para conducir las voluntades hacia el bien jurídicamente reque-

17 “La dottrina della virtù nella filosofia, ancor più che nella teologia, è allora la parte centrale della trattazione morale; e lo è tanto da poter dire —forse con un poco di esagerazione— che, così come la intende Tommaso, l’etica in general ‘è dottrina della virtù’ (Kluxen, 2005: 314). Ofrecemos una traducción propia: “La doctrina de la virtud en filosofía, todavía más que en teología es, entonces, la parte central de su tratamiento moral, y tanto lo es que hasta es posible decir —tal vez un poco exageradamente— que así como lo entiende Santo Tomás la ética en general es doctrina acerca de la virtud”.

18 El original dice: “Se nel corso del secolo XIV il dibattito teologico-filosofico languì alquanto nelle università —più per il monopolio esercitato dalle scuole degli ordini mendicanti che per la diffusione dell’occamismo, alle cui degenerazioni si suole imputare tal decadenza—, lo sviluppo delle scuole giuridiche e dell’elaborazione dottrinale, civilistica e canonistica, raggiunse vertici mai prima toccati”.

rido. Sencillamente queremos advertir las consecuencias de concebir en tal modo la noción de virtud, de nuevo: voluntarismo y formalismo. Si bien sería erróneo decir que esto se debió a un escenario doctrinal general, necesariamente hay que reconocer que podemos establecer vinculaciones entre ciertos postulados propios de la era Moderna con algunos principios generales presentes en la glosa gaetana, que hemos recogido aquí y en los trabajos referidos.

Disociar al hombre de sus capacidades para adquirir la ciencia moral no quedará impune. Vendemiati (2012) reflexiona sobre los alcances prácticos de tal postura ética. Por un lado, la prefiguración de un individualismo liberal; por otro, el de la cuestión del mero deber: “La ética de la tercera persona pretende limitarse a proporcionar un marco de reglas utilitarias de justicia que se presentan como deberes. Pero, ¿con qué fuerza se impondrán tales deberes? ¿Con la coacción jurídica? ¿Con la amenaza del ostracismo?” (Vendemiati, 2012: 67. Traducción propia).¹⁹ Si el único poder es la ley positiva, es porque la ley natural, entonces, ha perdido su fuerza. Si la naturaleza ya no obliga a determinado comportamiento, será necesario que otra fuerza lo haga so pena de algún castigo y con el fin de mantener cierto orden. Que, subrayamos, ya no se reconoce debido en tanto natural.

Lo que hay debajo de esta forma del discurso moral y de este punto de vista ético es, en definitiva, una antropología filosófica enteramente nueva que, junto con una diferente concepción de lo que es la virtud, se distancia de la sostenida hasta entonces. Mientras que la propuesta del Aquinatense, entre otros, se ajusta enteramente a la reflexión de M. Rhonheimer (2006),²⁰ en Cayetano se advierte emergente el tema de la racionalidad de la moral escindida de la autonomía individual, cuyo basamento es un nuevo discurso antropológico-filosófico, un nuevo concepto de hombre.

Esta cuestión de la naturaleza (y del estado de naturaleza) según el cardenal merece todo un capítulo aparte, y para su consideración sugerimos la lectura de algunos

19 La cita original dice: “L’etica della terza persona intende limitarsi a fornire un quadro di regole utilitarie di giustizia che sono presentate come “doveri”; ma con quale forza questi doveri vengono imposti? Con la coazione giuridica? Con la minaccia dell’ostracismo?”

20 “L’aspirare intenzionale delle singole virtù morali è principio affettivo per la prudenza e per il giudizio d’azione. La virtù morale però non è solo una struttura affettiva, ma anche *la giustezza* (Aristotele: *orothes*) dell’aspirare. Questa affermazione presuppone che la virtù morale è formata da strutture della ragionevolezza” (Rhonheimer, 2006: 225) Nuestra traducción: “El aspirar intencional de cada una de las virtudes morales es un principio afectivo para la prudencia y para el juicio de acción. Pero la virtud moral no es solamente una estructura afectiva, sino también la *rectitud* (Aristóteles: *orothes*) del aspirar. Esta afirmación presupone que la virtud moral está formada por estructura de racionalidad”.

trabajos.²¹ De todo lo que se dijo, nos parece que debe agregarse todavía algo más que advertimos en los comentarios de Cayetano: en él, esta natural aspiración de la virtud moral se trocará en algo irracional y artificial, externo y extraño a la naturaleza humana. Por ello la necesidad de indicar a cada paso y en todo momento qué ha de hacerse, cómo ha de obrarse y en qué modo han de evitarse tales conductas. Es así como podemos ver en su glosa una perspectiva moderna. Repasemos los motivos.

En primer lugar, porque sus comentarios son tipificaciones, normativizaciones, indicaciones, señalizaciones y advertencias de los modos en que se deben cumplir y obedecer los dictámenes contenidos en las exigencias objetivas de la virtud moral, referidas a la justicia en nuestro caso: una ética de la tercera persona. En segundo lugar, porque la impronta normativa o la coacción jurídica de los legisladores, junto con sus juicios, son la fuerza suficiente, motora y agente para compeler a los sujetos al cumplimiento de tal o cual mandato. Con ello se distinguen claramente dos funciones: una, de parte del superior religioso o prelado espiritual, que es la de comandar e indicar cómo los súbditos deben comportarse y en qué modo han de ser tratados; otra, por parte de los mismos subalternos, según la cual ellos deben obedecer a pie juntillas las órdenes recibidas: “Quien obedece no se equivoca”. Pero sí puede equivocarse quien manda, por ello los responsables son los destinatarios principales de sus instrucciones: “si salvamos la cabeza, el cuerpo entero será sano”. Adviértase, nuevamente, este “mecanicismo de la vida moral”. En tercer lugar, advertimos una verticalidad obediencial en dicha concepción ética: los sujetos, postergando la propia potencia intelectual, han de ejercitarse solamente en la obediencia. No se les pide que descubran la bondad de tal o cual acto, ni que escudriñen en el fuero interno la maldad de esta o aquella obra; sino que, provistos de un extenso y detallado número

21 Por ejemplo, el análisis que Henri de Lubac realiza con respecto a los comentarios del cardenal a la *Summa Theologia* y su comprensión del concepto “*natura*”: “We also see that it is not to Jesuit theology, to Suárez or Molina that we should attribute—at is sometimes done—the authorship of the theory that sees human nature ‘as a closed and self-sufficient whole’. Cajetan is, if not quite the first initiator of it, at least its patron and leading authority. It was chiefly he who introduced it into Thomism and, more precisely, actually into the exegesis of St. Thomas himself, thus conferring upon it a kind of usurped authority. Cajetan was followed by Koellin and Javelli, who show signs of being in the same quandary as their master before them, yet they face the same strange assurance. This is not primarily a value-judgment, but a statement of fact upon which it would seem that everyone ought to agree, and which in fact is gradually coming to be accepted: the interpretation by Cajetan and his emulators, which largely determined later Thomism, is far from being wholly faithful to the text on which they are commenting. Without doubt it falsifies the sense.” (De Lubac, 1998: 145-146). Véase también Muñoz (2016: 627-650).

de casos, circunstancias y situaciones minuciosamente tipificadas, se espera su consulta y aplicación. En cuarto lugar, resulta evidente esta pretensión de matematizar la virtud moral. La *forma mentis* del cardenal nos deja entrever una noción distinta del hombre respecto de aquella que está en la base de la ética entendida en sentido clásico, pues ya no se ha de educar al hombre en las virtudes, sino que han de proporcionarle, según la ocasión, distintas recetas para la felicidad. Si un sujeto particular no es justo, ni caritativo, ni templado, ni bondadoso, ni misericordioso, ni tampoco salva su alma, es porque no ha querido seguir las instrucciones que le fueron dadas. El saldo es terrible: desaparece la vida interior, la conciencia y la lucha del hombre consigo mismo para cargar sobre sí la responsabilidad de sus actos. Finalmente, su perspectiva moral está más próxima a una ética de la obediencia antes que a una de la virtud, pues no soy yo —primera persona— quien descubre y aplica las normas morales a mi propia vida, actuando todas mis facultades y capacidades humanas, sino que alguien —una tercera persona— me dice lo que debo hacer para alcanzar la felicidad.

Una última aclaración antes de cerrar esta sección. No estamos diciendo que Cayetano sea un moderno *proprie loquendo*, sino que nos referimos a su perspectiva moral. De hecho, el cardenal sí reconoce a Dios, a la Creación y a un sinnúmero de principios propios de la cosmovisión de un hombre cristiano. Aún así, comenzamos a ver ya a través de su glosa una *mutatio mentis* que se corresponde con los tiempos que le tocó vivir²². Por ello hemos querido establecer aquí vinculaciones en algunos de sus comentarios con la perspectiva ética moderna, sin pretender atribuir en bloque el calificativo de moderno a Cayetano. Esto se comprende plenamente a la luz de las dos categorías que propone Aníbal D'Angelo Rodríguez (1998) en su *Aproximación a la Posmodernidad*:

Hay, entonces, un punto de partida claro y distinto para llegar a entender la noción de modernidad y es esta elemental distinción: la Historia presenta dos

22 “El siglo xiv es un siglo de ruptura, en el sentido de que por primera vez asoman problemas gravísimos que hieren profundamente el entramado de la civilización. Es el siglo del cautiverio de Avignon, de la peste negra, del nominalismo. Es como el levantarse el telón de una larga y penosa tragedia que va a trastornar todo el orden cristiano. Si comenzamos por el aspecto cultural, hay que decir que cada uno de los cuatro siglos de esta etapa está signado por un movimiento cultural transformador: el xiv, como acabamos de decir, por el nominalismo; el xv por el Renacimiento y el Humanismo; el xvi por la Reforma y el xvii por el Racionalismo” (D'Angelo Rodríguez, 1998: 57). Para profundizar este riquísimo período recomendamos el citado Quagliani (1994).

clases de transiciones, las que llevan de una civilización a otra y las que llevan de una edad a otra.

Cuando se pasa por una crisis de la primera clase se modifica una matriz. Cuando se produce una crisis de la segunda lo que cambia es el contenido. Para el lector no familiarizado con las abstracciones necesarias en historiografías, convenirá remitirse a una imagen familiar: con un mismo molde siempre saldrán modelos iguales. Con un molde para hacer ladrillos produciré siempre ladrillos. Pero su contenido puede variar: es posible hacer ladrillos de oro o de barro. (D'Angelo Rodríguez, 1998: 25-26)

Estas categorías con las que D'Angelo Rodríguez busca aproximarse a la posmodernidad enriquecen y aportan mucho a nuestro análisis lógico-filosófico, lo cual muestra la íntima relación y necesidad de interactuar con metodologías propias de otras disciplinas, en este caso de la historia.

Atendiendo a esta práctica podemos percibir en Cayetano una mutación conjunta de estas dos clases de transiciones. Por un lado, hay un cambio en el “molde” utilizado, pues pasa de producir el concepto de la virtud de la justicia no con el de la analogía sino utilizando el del unívoco. Por otro, la transición se da también con respecto al contenido. En efecto, explica D'Angelo Rodríguez en *El Comienzo de la Modernidad* que “nos enfrentamos al segundo tipo de transiciones, es decir al cambio de contenido cultural” (1998: 56), lo cual implicaría “la conservación de la matriz, puesto que lo que está implícito en todo lo dicho es que el cambio de contenido se da sin perjuicio de la conservación del molde cultural” (D'Angelo Rodríguez, 1998: 56).

El problema, insistimos, es cómo concibe la virtud, el ordenamiento de la sociedad y cómo ésta debe ser gobernada. Luego de sus comentarios, cuando el mundo haya avanzado en el abandono paulatino de los principios cristianos, el modo formalista y voluntarista en que Cayetano ha entendido a Tomás de Aquino servirá de cimiento para una modernización de la moral cristiana, y a través suyo, de todo el cuerpo social: “Será cuestión de tiempo [...] para que Laplace le diga a Napoleón, refiriéndose a Dios: ‘Sire, nous n'avons pas besoin de cette hypothèse’ [Señor, no tenemos necesidad de esta hipótesis]. El Creador se ha convertido en una hipótesis, de la que los sabios no tienen ya necesidad” (D'Angelo Rodríguez, 1998: 68). Y entonces, sí, la ética también será algo nuevo y distinto.

Conclusiones

Queda probada suficientemente la hipótesis que condujo todo este trabajo que vemos felizmente concluido: hay un cambio de perspectiva ética en los comentarios del cardenal. También quedó evidenciado cómo a través de su glosa a *S. Th.* II-II, qq. 57-62, este personaje central de la filosofía, de la teología y de la vida política de fines del *Quattrocento* y principios del *Cinquecento* no sólo renueva la definición de la virtud, sino el camino que propone para su cumplimiento.

El contenido de su glosa y el modo de comentar conforman lo que hemos denominado como “tomismo cayetano”, que terminará por brindar a los siglos posteriores la base de nuevas corrientes filosóficas. Ellas, gracias a la *capitis deminutio* de la justicia obrada por el cardenal —es decir, en virtud de igualar el bien común con los bienes particulares— y al cambio de perspectiva ética en el modo de concebir y enseñar toda la ética (voluntarismo y formalismo) constituirán la *forma mentis* de la cual emergerá una nueva moral y, por ende, un nuevo orden sociopolítico.

Queremos decir, sin ambages, que este tomismo cayetano terminará poniendo los fundamentos para un marco teórico funcional a una filosofía política liberal del Estado, pese a no habérselo propuesto. Debido al constante llamamiento del cardenal a seguir su interpretación, junto con su indiscutida importancia en los muchos planos de la vida social, política y religiosa del tiempo que le tocó vivir, dicho marco teórico tuvo una enorme influencia en los siglos que le siguieron, así como la tuvo en el tiempo suyo. En efecto, podríamos encontrar una referencia a Cayetano si realizáramos una lectura atenta de autores y filósofos que han marcado decisivamente el devenir de las ideas pertenecientes a la filosofía política, al derecho, a la moral, a la ética, a la lógica, a la metafísica y —sin ápice de duda— a la teología (incluida la exégesis bíblica).

El cambio de perspectiva ética en los comentarios de Cayetano ha de señalarse, además, como otro de los hitos fundacionales en la génesis de una reflexión de corte liberal en el ámbito de la filosofía política, nada menos que en el seno mismo del tomismo. Sobre este decurso conceptual ocurrido dentro de la Escuela, que ha de articularse necesariamente con las tesis fundamentales de John Finnis en *Aquinas* (2004), nos ocuparemos en otro estudio. Todo esto debe leerse, por su puesto, en sintonía con los debates previos reseñados.

Referencias bibliográficas

- ABBÀ, Giuseppe (1995). *Felicità, vita buona e virtù*. L. A. S. Editrice.
- ABBÀ, Giuseppe (1996). *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale*. L. A. S. Editrice.
- AQUINO, Tomás (1897). *Summa Theologiae. Cum commentariis Thomae de Vio Caietani*. t. IX. Editio Leonina.
- BEUCHOT, Mauricio (2012). *Ordo Analogiae. Interpretación y construcción del mundo*. UNAM.
- BEUCHOT, Mauricio (2013). *Historia de la filosofía medieval*. Fondo de Cultura Económica.
- CAMPS, Victoria. (2002). “Principios, consecuencias y virtudes”. *Daímon. Revista de Filosofía* (27), 63-72.
- CÁRDENAS, Augusto (1970). *Breve tratado sobre la analogía*. Club de Lectores.
- CUCCIA, Emiliano (2012). “Primacía de la voluntad y virtud moral en Juan Duns Escoto”. *Tópicos*, 43, 153-172.
- CUCCIA, Emiliano (2013). “La transformación de la doctrina de la virtud moral en el pensamiento de Juan Duns Escoto”. *Trans/From/Ação: Revista de Filosofía, Marília*, 36(2), 9-22.
- CUCCIA, Emiliano (2018). “Notas sobre la recepción de Aristóteles en el estudio de las virtudes morales de Juan Duns Scotto”. *Carthaginensia*, 34(65), 15-28.
- CUCCIA, Emiliano (2020a). “La cuestión del sujeto de las virtudes morales en la Ordinatio de Juan Duns Escoto”. *Studia Gilsoniana*, 9(1), 11-31.
- CUCCIA, Emiliano, MUÑOZ, Ceferino (2020b). “Duns Escoto en el umbral de la modernidad. La teología se hace razón”. *Dios y el hombre*, 4(1), 1-17.
- D'ANGELO RODRÍGUEZ, Aníbal. (1998). *Aproximación a la Posmodernidad*. EDUCA.
- DE LUBAC, Henry (1998). *The Mystery of the Supernatural*. The Crossroad Publishing Company.
- DEL CURA, Alejandro (1983). “Sobre la analogía. Síntesis del pensamiento del padre Ramírez”. *Estudios filosóficos*, 133(22), 79-119.

- ECO, Umberto (1987). *Arte e bellezza nell'estetica medievale*. Bompiani.
- ELDERS, Leo (2011). "Cayetano, comentador de la Suma de Teología de Santo Tomás". *Intérpretes del pensamiento de Santo Tomás*, XXXVI, 1-10. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/4125>
- FINNIS, John (2004). *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford University Press.
- INGHAM, Mary Elizabeth (1990): "'Ea Quae Sunt Ad Finem': Reflections on Virtue as Means to Moral Excellence in Scotist Thought", *Franciscan Studies* 50, 177-195.
- KENT, Bonnie (1995). *Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press.
- KLUXEN, Wolfgang (2005). *L'etica filosofica di Tommaso d'Aquino*. Vita e Pensiero.
- LÁZARO, Nicolás (2015). "Tomás de Vio, el Cardenal Cayetano: un gran desconocido". En Díez, Ricardo (Comp.), *Vita flumen. 10 años en el pensamiento medieval* (pp. 1-10). Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.
- LÁZARO, Nicolás (2018). "Los comentarios del Cardenal Cayetano a la *S. Th.* II-II, qq. 57-62". En Leorza, María José; Olivera, Diego Alexander; Quintana, Pablo (Comp.), *Actas del II encuentro de jóvenes investigadores en Historia Antigua y Medieval*, (pp. 162-172). Universidad Autónoma de Entre Ríos.
- LÁZARO, Nicolás (2020a). "La tripartición de la justicia en los comentarios de Tomás de Vio a *Summa Theologiae* II-II, qq. 57-62". *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2(27), 107-140.
- LÁZARO, Nicolás (2020b). "Reflexión sobre el sentido del estudio y la investigación en Filosofía Medieval". En Lértora, Celina Ana; Violante, Susana Beatriz (Coord.), *Perspectivas contemporáneas sobre la Filosofía Medieval: II Coloquio Intercongresos* (pp. 325-328). Ediciones RLFM.
- LÁZARO, Nicolás (2021). "La ira y sus especies en el comentario de Cayetano a *S. Th.* I-II, q. 46, a. 8". En Susana Beatriz Violante, *Las emociones en la Edad Media* (págs. 84-92). Mar del Plata: EUDEM.
- MACINTYRE, Alasdair (2007). *After Virtue. A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press.
- MONDOLFO, Rodolfo (1980). *Figuras e ideas de la Filosofía del Renacimiento*. Icaria.

- MUÑOZ, Ceferino (2011). “Los comentarios de Cayetano: ¿continuidad o divergencia con la doctrina de Santo Tomás?” *Intérpretes del pensamiento de Santo Tomás*, XXXVI, 1-10. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/4132>
- MUÑOZ, Ceferino (2012). “En torno a dos lecturas posibles sobre el conocimiento de las esencias en Tomás de Aquino”. *Tópicos*, 43, 123-151.
- MUÑOZ, Ceferino (2014). “Breve status quaestionis sobre el lugar de Cayetano en la historia del Tomismo (siglos XX-XXI)”. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 106(4), 949-961.
- MUÑOZ, Ceferino (2016). “Cayetano y la controversia entre natural y sobrenatural. Una revisión textual de la cuestión”. *Cuariensia*, XI, 627-650.
- QUAGLIONI, D. (1994). *La crisi del Trecento e il papato avignonese (1274-1378)*. San Pablo.
- RAMÍREZ, Santiago (1972). *De analogia*. CSIC.
- RHONHEIMER, Martin (2006). *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*. Armando Editore.
- VENDEMIATI, Aldo (2012). *In prima persona. Lineamenti di Etica generale*. Urbaniana University Press.
- WORONIECKI, Hyacinthus (1947). “De lege poenali quaedam elucidationes”. *Angelicum*, 24(4), 285-288.

