

JUSTICIA Y DERECHO EN UN TEXTO ESCOLÁSTICO COLONIAL

JUSTICE AND LAW IN A COLONIAL SCHOLASTIC TEXT

Celina A. Lértora Mendoza¹

RESUMEN

Mateo Mimbela SJ dictó en la Universidad Javeriana (Bogotá) a fines del siglo XVII, un Curso de Artes y otro de Teología. Se conserva en dos manuscritos solamente la primera parte de este último, un tratado sobre Dios Uno, cuya Disputación Novena trata la justicia divina en el marco de los atributos divinos. No obstante, dicho texto ofrece otros contenidos filosóficos y jurídicos que en su conjunto muestran el tema *de iustitia et iure* en la última etapa de la segunda escolástica, y que fue recepcionada en América de manera adecuada en relación a sus fuentes europeas. Se analiza el contenido de la Disputación, cuya conclusión teológica principal (no hay justicia estricta en las relaciones entre Dios y la creatura) abarca dos grupos de temas discutidos. El primero, los conceptos implicados, tanto en la tradición jurídica romana como en la canonística cristiana. El segundo, una amplia discusión sobre el dominio, cuya complejidad jurídica excede el marco teórico original y cuyo significado en un curso escolástico se trata de dilucidar.

Palabras clave: Justicia. Derecho. Mimbela. Atributos de Deus.

ABSTRACT

Mateo Mimbela SJ taught in the Javeriana University (Bogota) at the end of the XVII century, a Course of Arts and another of Theology. Only the first part of the latter is conserved in two

¹ Doutora em filosofia pela Universidades Católica Argentina e pela Universidade Complutense de Madrid, professora do Conicet, Buenos Aires. *E-mail*: fundacionfepai@yahoo.com.ar

manuscripts, a treatise on God One, whose Ninth Disputation deals with divine justice within the framework of divine attributes. However, this text offers other philosophical and legal contents that together show the theme of *iustitia et iure* in the last stage of the second scholasticism, and that was received in America in an adequate manner in relation to its European sources. Here is analyzed the content of the Disputation, whose main theological conclusion (there is no strict justice in the relations between God and the creature) covers two groups of topics discussed. The first, the concepts involved, both in the Roman legal tradition and in the Christian canonistic. The second, a wide discussion about the domain, whose legal complexity exceeds the original theoretical framework and whose meaning in a scholastic course is to elucidate.

Keywords: Justice. Right. Mimbelá. Attributes of God.

PRESENTACIÓN

Mateo Mimbela SJ² dictó en la Universidad Javeriana (Bogotá) a fines del siglo XVII, un Curso de Artes y otro de Teología. Se conserva en dos manuscritos solamente la primera parte de este último, un Tratado sobre Dios Uno³, cuya Disputación Novena trata la justicia divina en el marco de los atributos divinos. No obstante, dicho texto ofrece otros contenidos filosóficos y jurídicos que en su conjunto muestran el tema *de iustitia et iure* en la última etapa de la segunda escolástica, y que fue recepcionada en América de manera básicamente adecuada en relación a sus fuentes europeas.

En el primer punto de este trabajo se presentará el esquema de los atributos divinos para ubicar sistemáticamente la justicia. En el segundo se expondrá la Disputación 9 y en el tercero se aportarán algunas conclusiones preliminares.

² Mateo de Mimbela nació en Fraga (Huesca) el 20 de septiembre de 1663, y ya había cursado las humanidades e iniciado los estudios de filosofía en Zaragoza, cuando el 21 de noviembre de 1677 ingresó en la Compañía de Jesús, en el noviciado de Tarragona, de donde pasó a Alcalá de Henares, para concluir su formación filosófica y teológica. Se ordenó de sacerdote en 1690 en Sevilla y poco después embarcaba para América, yendo a residir primeramente en Tunja (Colombia) y a continuación a Bogotá, para iniciar su labor docente en la cátedra de filosofía de la Universidad Javeriana, hasta 1695 en que fue enviado a las misiones del Airico y en las que estuvo probablemente dos años, pues el 4 de agosto de 1698 se hallaba de nuevo en la Universidad Javeriana, donde recibió el grado de doctor y desarrolló el ciclo de docencia teológica, en el que llegó a ocupar la Cátedra de Prima. Sin embargo, en 1702 interrumpió definitivamente su labor docente para desempeñar cargos de creciente responsabilidad en la administración de la Compañía: Secretario de Provincia, Rector de Tunja durante ocho años, Provincial de 1713 a 1716 y nuevamente Rector. En 1720 fue nombrado Procurador del Nuevo Reino de Granada ante las Cortes de Madrid y Roma, gestión que lo ocupó por tres años, hasta diciembre de 1723 en que embarcó en Cádiz nuevamente para América. Los últimos años de su vida los pasó en Bogotá, siendo elegido una vez más Provincial y Rector de la Javeriana, cargo que ocupaba a su fallecimiento el 22 de abril de 1726. Tomo estos datos de Gonzalo Díaz Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española, vol. V (M-N-Ñ)* Madrid, CSIC, 1995, pp. 522-523. Los manuscritos han sido elencados por Walter B. Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, The Hague, M. Nijhoff, 1972, p. 60.

³ Una presentación general de todo el Tratado y de su autor en mi trabajo *El Tractatus de divina essentia et attributis de Mateo de Mimbela SJ*, *Revista Dialogando*, n. 3, 2015: 19-46, www.revistadialogando.org.

1 UBICACIÓN Y ESTRUCTURA DEL TEXTO

El curso, como su nombre lo indica, constituye el Tratado de Dios Uno que, en la tradición de la teología sistemática, aúna dos ejes temáticos y sus respectivos materiales. El primero trata la existencia y esencia de Dios y el segundo los atributos. El primer eje presenta una estructura escolástica estandarizada y los materiales originales son, en todo caso, actualizaciones de las argumentaciones medievales. El segundo eje, en cambio, presenta a lo largo de la segunda escolástica una mayor variedad, que se percibe en este curso, como efecto de diversas opciones teóricas para la derivación de atributos.

Esta diferencia y variedad se aprecia en nuestro caso. El esquema general de los atributos que propone Mimbela es el siguiente:

1 Atributos de la primera clase

1.1 Unidad

1.2 Infinitud y perfección

1.3 Vida

1.4 Subsistencia

2 Atributos de la segunda clase

2.1 Omnipotencia (en particular)

2.2 Justicia

2.3 Eternidad

2.4 Inmutabilidad e inmortalidad

2.5 Incomprehensibilidad

Para Mimbela, entonces, hay predicados que llama “de primera clase” y son aquellos que, sea en Dios, sea en la creatura, siempre corresponden necesariamente a su esencia: ente, sustancia, espíritu, inteligencia, voluntad⁴; y otros que llama “de segunda clase” o predicados especiales, que se dan en Dios o fuera de Dios, pero no

⁴ Cf. 15v, 92/6. Se cita por folio, el número correlativo de párrafo (mío) y el propio del Ms, que se reinicia en cada disputación.

constituyen propiamente su definición específica, aunque por cierto se derivan de ella (por ejemplo la justicia).

En segundo lugar Mimbela considera otra distinción de los predicados, según que ellos representen perfecciones absolutamente simples o no. Las primeras son las que de sí no indican ninguna imperfección ni distinción⁵. En tercer lugar distingue predicados que indican perfecciones absolutas (que son necesarias) y predicados que indican perfecciones relativas. Sintéticamente, para nuestro profesor las perfecciones absolutas constituyen la esencia física de Dios⁶ y las perfecciones absolutamente simples su esencia metafísica⁷.

2 LA JUSTICIA

La exposición de Mimbela aúna dos fuentes de diferente origen y sentido: la hebrea y la greco-romana. La justicia como atributo de Dios tiene una larga historia exegética hebrea, casi siempre vinculada al castigo divino por el pecado humano, personal o colectivo (la “cólera divina”), que el cristianismo completó con la doctrina de la misericordia ofrecida por Cristo, determinando a la vez una importante modificación de aquella tradición y complejizando, en consecuencia, el tema de este atributo divino. De esta complejidad dan cuenta los textos más antiguos de los Santos Padres que se han ocupado de la exégesis cristiana de los pasos más salientes del Antiguo Testamento, buscando conciliar dos atributos divinos necesariamente infinitos como Dios mismo: la justicia y la misericordia.

La fuente greco-romana está dada a su vez, por dos aportes. Uno de ellos, la filosofía práctica aristotélica, es decir, su teoría general de la virtud y concretamente la ubicación sistemática de la justicia como una de las virtudes cardinales. El segundo aporte es el derecho romano, que retoma la teoría ética griega de la justicia en un sentido jurídico

⁵ Cf. 32v, 194/107.

⁶ Cf. 20v. 120/34.

⁷ Cf. 22, 130/44.

positivo como una cualidad de las acciones humanas intersubjetivas. Para los romanos el objeto de la justicia (como virtud cívica) es el derecho (natural o positivo), idea que se expande y consolida en todo el orbe del imperio y que los cristianos asumirán en su momento, generando los incipientes tratados *de iustitia et iure* (alcanzarán su máximo desarrollo sistemático durante la segunda escolástica), pero también por eso mismo, alejados de las problemáticas exegéticas derivadas de la tradición hebrea y paleocristiana.

La unión de las dos tradiciones en un único cuerpo sistemático no fue fácil y de hecho nunca logró un resultado totalmente satisfactorio. Llegados al siglo XVII, el texto de Mimbela es un exponente de estas dificultades, que se podrían sintetizar en dos principales: 1^a la necesidad de hacerse cargo de los textos bíblicos que, según una tradición secular y consensuada, sobre todo de los Santos Padres, debían ser entendidos en sentido estrictamente literal y por tanto era preciso encontrar argumentos de conciliación con respecto a los resultados de esta parte de la teología sistemática; 2^a la necesidad de establecer una clara distinción entre los conceptos teóricos (de raíz greco-romana) y su aplicación a la divinidad, con una teoría unificada y consistente para todos los atributos divinos, ya que todos ellos comienzan por expresarse en el lenguaje que aplicamos a las cosas del mundo.

*

La Disputación 9 consta de dos partes bien diferenciadas. La primera, que comprende las secciones 1, 2 y 3, desarrolla el tema central de la justicia divina; la segunda, constituida por la sección cuarta y última, plantea la pregunta de si es posible al menos por un instante el co-dominio perfecto y luego establece algunas conclusiones sobre las diferencias entre el creador y la creatura. Esta parte, que aparece como yuxtapuesta a la anterior, implica algunas cuestiones interesantes de lógica, pero por ser *obiter dicta* en relación al tema en estudio, no será tratada.

El texto principal, entonces, se expone en las primeras tres secciones de la cuales la primera aporta el marco teórico (filosófico y jurídico), la segunda expone y fundamenta la respuesta del profesor y la tercera plantea y soluciona las objeciones

a) El marco filosófico-jurídico

Mimbela comienza indicando que entre los nombres divinos, uno de los más mencionados en la Escritura, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, es la justicia⁸. Pero inmediatamente indica que es necesario indagar si le corresponde tener a Dios, al menos la generalmente llamada por santidad y perfección⁹, o si le corresponde la justicia tomada como perfección ordenada a la utilidad de otros, según lo cual se habla de justicia en Dios y de premio de Dios, o si le corresponde la justicia legal, que consiste en dictar las leyes, y retenerlas en su observancia, o la justicia en cuanto es una virtud especial, y una de las cardinales¹⁰.

Comenzando en la primera sección con la exposición de los conceptos implicados, presenta seis puntos preliminares.

1°. Las partes o especies subjetivas y potestativas de la justicia¹¹, y las llama “especies” porque contienen estrictamente la razón esencial de ellas (decir relación a otro). Hay virtudes que dicen relación porque indican relación a otro, pero no lo son estricta sino genéricamente, como la fidelidad y la religión. Las partes subjetivas son las especies contenidas bajo la justicia de modo que lo son rigurosamente: la conmutativa y la distributiva. Y la cuestión es si de éstas se trata cuando se habla de la justicia como atributo divino.

⁸ El propio Mimbela lo reconoce al iniciar la Disputación: “Nihil frequentius in Sacra pagina, quam Dei iustitia, AA etiam tum sacri, tum profani nulla tam crebra donant attributo Deum quam iustitia” (67v, 455).

⁹ Por lo cual en Mateo 3 [v.15] se dice “Pues así nosotros cumplimos toda justicia”.

¹⁰ “Definida por Ulpiano: constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo, o de otro modo, y conforme a las escuelas con Santo Tomás 2,2, q. 58: virtud por la cual alguien atribuye a cada uno lo suyo con constante y perpetua voluntad”, *ibid*.

¹¹ A partir de la doctrina de 2-2ae, q. 80, art. 1°, siguiendo el modelo de Vázquez.

2º. Se explica la definición de Ulpiano (“perpetua y constante voluntad de otorgar a cada uno su derecho”) en términos aristotélicos: “perpetua y constante voluntad” hace las veces del género de la definición esencial y en ello la justicia especial o estricta conviene con toda virtud. Y “voluntad” no indica la potencia o el acto, sino el hábito. Sigue explicando que para la mayoría de los jurisconsultos “su derecho” toma el lugar de la diferencia; pero esta palabra “derecho” no indica el derecho activo consistente en la libre disposición de una cosa, sino el derecho pasivo, que es la cosa misma en relación a la cual la facultad es libre. “A cada uno” no significa personas singulares, sino en general a todas ellas indistintamente, o a un grupo en cuanto obra como personas privada. “Otorgar” se toma de dos modos: positivamente y negativamente. Se toma positivamente en cuanto por la virtud de la justicia se da a otro lo que es suyo, no en cuanto ya lo tenga; negativamente, en cuanto por prescripción de la misma virtud, no se les quite lo que tienen, que es suyo.

3º. Define el derecho como objeto de la justicia: “libre facultad de disponer acerca de la cosa o la persona, en cuanto al uso de las acciones permitidas por la ley, no impeditible lícitamente por otros”¹². Explicando los términos de la definición indica que se dice “libre facultad” porque el derecho propio es natural y racional como tal. La expresión “de disponer” significa lo que obra el derecho o la autoridad, es decir obligando a que otros no se opongan con su acción. Se dice “acerca de la cosa o persona” para incluir el derecho de jurisdicción –que se refiere a las personas– y el de propiedad –que se refiere a las cosas. Con la palabra “cosa” entiende también a los siervos en cuanto son instrumentos del señor y carentes de libertad propia. La expresión “en cuanto al uso o acciones” indica que se incluye el objeto del derecho

¹² Cf. 67v, 458/32: “Noto 3º. Ius, quod est objectum iustitiae definiri posse: *libera facultas disponendi circa rem, vel personam, quoad usus, vel actiones lege permissas, non impeditibilis licite ab aliis*. Claudit definitio ius proprietatis, et iurisdictionis. Dicitur *libera facultas*, quia ius proprium est naturale rationalis, ut talis. *Disponendi* ponitur, ad significandum quod qui iure agit, authoritative agit obligando scilicet ne aliis suae actioni adversentur. *Circa rem, vel personam* dicitur, ut comprehendatur ius iurisdictionis respicientis personas, et proprietatis respicientis res” (énfasis del original).

de propiedad y el de jurisdicción. Al decir “permitiéndolo las leyes” se subraya nadie puede tener derecho a infringir la ley. Y finalmente se dice “no impedito lícitamente por otros”, para distinguir la potestad de derecho, de aquella los ladrones o la potestad de los tiranos, que se pueden y se deben impedir.

De todo esto concluye Mimbela que el derecho consiste en una cierta prelación del que tiene derecho frente al que no lo tiene, en orden a las acciones y usos sobre los cuales versa ese derecho. Para el profesor es posible demostrar que tal prelación es del concepto mismo de derecho, no sólo porque existe en el derecho de mando que tienen el señor sobre el siervo y el superior sobre el inferior, sino también porque cuando una persona tiene un derecho, eso mismo se le niega a otro u otros (por ejemplo al dueño de la casa el derecho le permite venderla, pero no a quienes no son dueños). De allí que –concluye– a cada derecho de uno corresponde un gravamen en otro u otros. Y esto es la prelación del primero con respecto a los demás. Veremos que este concepto de prelación del derecho es importante a la hora de establecer el sentido de la expresión “justicia divina”.

4º. Define el derecho de propiedad: “Derecho directa y principalmente ordenado a la propia felicidad de cada uno” o de otro modo “Derecho que ordena a su sujeto a la propia felicidad”¹³; y el derecho de jurisdicción “Derecho que directa y principalmente ordena a su sujeto a la felicidad ajena”¹⁴. En ambas definiciones se pone la expresión “directa y principalmente”, porque aunque por el derecho de propiedad alguna vez resulte la felicidad ajena (por ejemplo, donaciones liberales, actos de misericordia, etc.) sin embargo tal derecho se ordena directamente a la felicidad de aquel que tiene ese derecho. Y aunque por el derecho de jurisdicción (el que los superiores poseen respecto a los inferiores) resulten beneficios propios en el sujeto que posee el derecho, el mismo principalmente favorece la felicidad de los súbditos.

¹³ Cf. 68v, 460/34: “Nota 4º juxta dicta, hanc posse esse definitionem iuris proprietatis: *Ius directe, et principalius ordinatum ad propriam cuiusque felicitatem*, vel aliter: *ius ordinans suum subjectum ad propriam felicitatem*” (énfasis del original).

¹⁴ *Ibidem*: “*Ius iurisdictionis sic definiri potest: Ius directe, et principalius ordinans suum subjectum ad alienam felicitatem*” (énfasis del original).

5°. División de la justicia. Las clases de la justicia son: legal, remunerativa, vindicativa, conmutativa y distributiva (68v, 461/35). Legal es la que reside en el Príncipe o en la República; es la facultad de dictar leyes y exigir la observancia de ellas, teniendo como contrapartida la obligación de los súbditos de observarlas, ya que en ello se atiende al bien común. La justicia remunerativa se sigue de (y se reduce a) la legal y consiste en conferir premios en proporción a los méritos de los súbditos. La justicia legal ni es ni puede decirse justicia especial. Consta, porque no se refiere a algún derecho, sino que atiende estrictamente a la paz de la república, lo mismo que la remunerativa.

De todo esto deduce en general, que aunque pueda decirse que en Dios se dan la justicia legal y la remunerativa, de ello no se infiere que se den las otras formas que son estrictamente justicia.

La tercera clase de justicia, vindicativa o punitiva, también se reduce a la legal, y consiste en el uso de la potestad coercitiva contra los infractores legales, “para que teman el castigo los que no se guían por el amor”. Mimbela concede con certeza que esta justicia se da en Dios; pero es también cierto que no es especialmente una justicia estricta o especial. Es claro porque la justicia especial se da en relación con algo debido en concreto, y algún derecho sobre aquello en que se ejerce; pero en el uso de la justicia punitiva no se da derecho a la pena en el infractor, como que a nadie haría injuria si no fuera punido, ni en el legislador se da el débito, salvo en el sentido muy lato de ejercicio de la punición.

La justicia distributiva “es la virtud que confiere a cada uno el derecho de propiedad en parte colectivamente y en parte distributivamente”¹⁵. Para entender la definición, dice Mimbela, “nótese que esta justicia se ejerce cuando la comunidad o el Príncipe distribuye los bienes comunes de la república, sea para utilidad de la misma república, sea para el bienestar de personas privadas, en

¹⁵ “Distributiva est virtus unicuique conferens ius proprietatis partim collective, et partim distributive” (69, 463/37, énfasis del original).

cuanto miembros de la misma comunidad”¹⁶. La materia de esta justicia son, pues, los deberes públicos, honores y dignidades, que se confieren a los ciudadanos. Pero como en la distribución de estos bienes no sólo se atiende a la utilidad de las personas privadas, sino principalmente a la utilidad de la república, de la cual es miembro una persona privada, por tanto se expresa en la definición: “en parte colectivamente, y en parte distributivamente”. En esta justicia, con el bien que se confiere a los ciudadanos, a la vez se confiere el derecho de jurisdicción inseparable de él.

La justicia conmutativa es la virtud de dar a cada uno su derecho adecuadamente o individualmente. Por lo cual esta justicia difiere de la distributiva, porque el derecho vinculado a la justicia conmutativa es simple o incompuesto, esto es, que se refiere directamente sólo a la persona a la cual se confiere. En cambio el derecho relacionado a la justicia distributiva es esencialmente compuesto, heterogéneo, y correlativo, es decir, ordenado no sólo a la utilidad de la persona privada en cuanto es miembro de la República y la comunidad, sino también a la utilidad de la república y la comunidad en cuyo nombre se confiere. Afinando más los términos, propone que la justicia conmutativa puede definirse así: “La virtud de dar a cada uno adecuadamente su derecho constituyendo rigurosa igualdad entre lo dado y lo recibido”¹⁷.

De estas nociones extrae tres conclusiones: 1^a) que es falsa la opinión de quienes no admiten diversidad intrínseca entre la justicia distributiva y la conmutativa¹⁸ porque el derecho relacionado a la distributiva en parte conviene a la persona privada y en parte a la comunidad, de tal modo que incluye la persona privada; a la inversa, el derecho relacionado a la conmutativa en cuanto simple e incompuesto

¹⁶ *Ibidem*: “Pro definitionis captu nota, hanc iustitiam excerceri quando communitas, vel Princeps distribuit bona communia reipublicae; tum ad ipsius reipublicae utilitatem, tum ad commodum personae privatae, quatenus membrum est ipius communitatis”.

¹⁷ “Commutativa erit virtus unicuique tribuens ius suum adaequate, vel seorsim” (69, 462/36).

¹⁸ No desarrolla el tema y se remite a los citados por Esparza.

cede a la utilidad únicamente de la persona privada; pero estas diferencias notables hacen que estas justicias difieran esencialmente; 2ª) que es falsa la opinión de que la justicia distributiva no es justicia propiamente tal¹⁹; y 3ª) que vale la siguiente diferencia: la justicia conmutativa conserva la igualdad aritmética y la distributiva, la geométrica²⁰.

6º. Una vez presentado el marco teórico y conceptual, asume que – conforme consta en la Escritura – Dios puede obligarse frente a las creaturas a otorgarles algún bien a modo de premio propiamente tal, y en este caso la prueba es el mismo texto escriturístico que debe ser tomado en sentido literal, tal como también lo han usado los Santo Padres y la definición del Concilio de Trento sobre justificación²¹. Este punto es uno de los pocos casos en que un tema se dirime exclusivamente por argumentos de autoridad.

b) La solución de Mimbela

Sentados los puntos anteriores, la pregunta específica es si en Dios se da justicia en sentido estricto en sus relaciones con la creatura (y especialmente con el hombre, en cuanto a los premios prometidos, de acuerdo al sexto punto anteriormente mencionado y que es de fe).

Luego pasa a la discusión de los teólogos, optando por reproducir y hacer suyo el argumento central del Cardenal de Lugo: si Dios quedara obligado ante los hombres por justicia conmutativa, el hombre

¹⁹ Menciona al Cardenal Lugo, Rebello y Suárez.

²⁰ Cf. 69v, 466/40: “Dicitur commutativa servare aequalitatem arithmetica, quatenus quod ex pacto datur, et accipitur sunt eiusdem valoris, et aestimationis. Distributiva servat aequalitatem geometricam, quatenus Respublica, in dignitatibus, quas confert, attendit ad maiora, et minora merita civium, ut recte distribuat, vel officia collata sint aequalita, vel inaequalia meritis civium”.

²¹ “Ratio est, quia Scriptura affirmat Deum plura conferre hominibus, et contulisse ex pacto, et praemiatione. Et haec verba in proprio sensu capienda sunt. Tum quia non est imperfectio in obligatione divina ex pacto. Tum quia ea verba praemiationis, et pacti rigore usurpantur a PP et CC ut constat ex Tridentino 6, c. 16 Justis propositam esse vitam aeternam tamquam gratiam filiis per Jesum Christum promissam, et tanquam mercedem ex ipsius Dei praemiatione bonis ipsorum operibus, et meritis reddendam fideliter” (69v, 467/41).

adquiriría un derecho estricto frente a Dios, pero esto es imposible. Resulta interesante (por su anacronismo) la analogía con el caso del siervo: sería como si una promesa del señor le diera al siervo un derecho contra él (algo inaceptable para el Derecho Romano).

Desde el punto de vista teológico no pueden ponerse en duda las afirmaciones precedentes, así como tampoco las diferencias entre la promesa divina y la humana, importando aquí que ésta obliga moralmente al promitente, pero no puede darse ningún caso de una obligación moral por parte de Dios. La cuestión entonces consiste en saber si este caso se inscribe en el ámbito de la justicia conmutativa y con qué condiciones. También en este punto los autores disienten en forma proporcionada²².

Mimbela se decanta por la negativa con un aparato argumentativo bastante diferente del usado en otros casos. En primer lugar apela al argumento de autoridad: Tomás de Aquino, Agustín, Bernardo y Anselmo (70, 471/45). Además hace suyo un argumento de Lugo: si Dios se obligara ante el hombre por justicia conmutativa, el hombre adquiriría un derecho estricto contra Dios; pero esto es imposible. Tener un derecho estricto contra otro es algo propio de la justicia conmutativa, porque al mismo tiempo que otorga un poder a uno, grava a otro en la misma medida. Y esto supone una igualdad básica entre los dos agentes. Pero entre Dios y el hombre no la hay, así como tampoco entre el señor y el sirvo, siendo precisamente el hombre un siervo absoluto de Dios²³.

²² Aceptan que es justicia conmutativa Suárez, Valencia, Granado, Hurtado, Arriega, Álvarez, Godoy y otros más que cita Muniesa, que parece ser la fuente de Mimbela. Lo niegan Vázquez, Lesio, Molina, el Cardenal de Lugo, Esparza e incluso Tomás de Aquino, una fuente decisiva (*ST I*, q. 21, art. 1).

²³ Cf. 70. 472/46: “Si Deus obligaretur ex iustitia conmutativa homini, homo acquireret ius strictum contra Deum; sed hoc implicat, ergo. Maior patet, quia iustitia respicit pro objecto ius; ius autem eo quod faveat homini illud habenti grava talis operantes ex iustitia. Probatum minor: quia homo essentialiter est servus in omni circumstantia, debens iure servitit omnes suas actiones Deo; sed implicat servus acquirere ius contra Dominum per opera, quae Domino debentur iure servitit; ergo implicat hominem acquirere ius contra Deum. Probatum minor: quia ius illud eo quod esset servi, esset Domini; sed implicat ius Domini esse contra Deum; ergo et servus acquirere ius contra Dominum”.

Pero a su vez nuestro profesor matiza esta respuesta, porque podría concederse a la creatura un derecho “contra” Dios, siempre que el “contra” no se entienda en el sentido de que fuera adquirido por la creatura prescindiendo de Dios, sino en el sentido de que el “contra” sólo denota que la creatura adquiere un derecho que obliga a Dios, para que en justicia le confiera lo que prometió libremente (70, 473/47).

En los párrafos que siguen Mimbela se hace cargo de una serie de objeciones y sus respectivas respuestas, cuyo denominador común es la cuestión de si, y en qué sentido, se puede compaginar la absoluta servidumbre humana y la promesa libre que de algún modo obligaría a Dios a cumplirla, supuestas las buenas acciones que en dicha promesa se contemplan. La primera dificultad de asimilación analógica es que no hay paridad entre el señor creado y Dios en relación a las servidumbres respectivas. Un señor creado puede obligarse en justicia a entregar una cosa en premio a un siervo, porque puede abdicar en forma absoluta de su dominio sobre ella y en ese aspecto se trasciende la relación de servidumbre; pero eso no sucede con Dios (70v, 474/48). Además, observa Mimbela que cualquier promesa humana determina una obligación moral en el promitente, pero Dios no puede tener ninguna obligación moral²⁴.

La cuestión de la justicia conmutativa entre promesa y premio por acciones cumplidas tiene una derivación teológica importante y cualquier solución debe soslayar peligros de tipo pelagiano. En efecto, la justicia conmutativa se caracteriza por la igualdad entre lo dado y lo recibido; pero si el premio prometido guardara relación de igualdad con el mérito de la creatura, sin pacto precedente, resultaría que la creatura accedería a la gloria por sus propios méritos, tesis condenada por la Iglesia. De modo que toda solución debe considerar en qué sentido la situación indicada queda modificada por la promesa y el pacto. Los adversarios de la tesis negativa sostenida por Mimbela,

²⁴ Ibidem: “2^o quia humana praemiatio affert moralem obligationem in promittente, quae sufficit ad conferendum ius servo; et ad obligantum Dominum ut ex iustitia conferam rem promissam; sed obligatio moralis repugnat Deo; ergo et obligatio iustitiae”.

afirman que supuesta la promesa de otorgar la gloria puestos los méritos, Dios está obligado a concederla por justicia conmutativa, porque es un premio con pacto oneroso. Pero no es así contesta el profesor (477/51). Se dan varias razones de esta afirmación, de las cuales la más importante desde el punto de vista de la ortodoxia teológica es que sólo Dios se obliga por el pacto a conferir la gloria. La creatura, en cambio, no adquiere un derecho contra Dios; Dios sólo se impone un deber a sí mismo, pero no frente a la creatura²⁵ (ibíd.).

De todas las argumentaciones presentadas, Mimbela extrae dos consecuencias relevantes. La primera (f. 71, 480/54) es que el premio creado difiere del divino y por tanto no pueden usarse decisivamente argumentos analógicos. La segunda (f. 71v, 481/55) es la falsedad de afirmar que Dios, por potencia ordinaria, puede obligarse en justicia a la creatura, porque no puede hacerlo por potencia absoluta, ya que significaría abdicar del título de dueño supremo de todo. Por la misma razón que en el caso anterior, no vale la comparación con el derecho del Príncipe sobre los bienes de sus súbditos.

c) Objeciones y respuestas

El tratamiento de la parte positiva de la doctrina se completa con la resolución de una serie de objeciones: tres principales con instancias. Resultan significativas del tipo de problemas que podían plantearse en este caso y que no se dan en otros temas del Tratado. Es que en el caso de la justicia parece haber pruebas bíblicas importantes a favor de la tesis de la estricta justicia en las remuneraciones divinas y estas son observaciones recurrentes. Esta cuestión del sentido en que deben ser tomados algunos pasajes de la Escritura no ha sido abordada por Mimbela en forma sistemática, ya que son pocos los pasajes del

²⁵ Cf. 70v-71, 477/51: “Ratio omnium est, quia ille dicitur subire onus ex pacto qui ratione pacti obligatur praestare quod independenter a pacto praestare non tenetur; sed solo Deus ratione promissionis manet obligatus ad conferendam gloriam; creatura vero non acquirit ius contra Deum, cum independenter a praemiatione sint Deo debita ratione servitutis; ergo quando Deus / promittit gloriam positis meritis, solo Deus sibi onus imponit, non vero creaturae”.

Tratado en que se da el caso, y en general son marginales. Éste, en cambio, es un caso excepcional y por tanto requiere un análisis más profundizado. Como principio general (comienzo de la respuesta a la primera objeción) considera nuestro profesor que los textos evangélicos en que se habla de algo como “debido” al hombre se refieren a -o pueden explicarse como casos de- la justicia distributiva, que pertenece a la justicia en general y no de conmutativa, que corresponde a la justicia en sentido estricto.

Veamos cómo se aplica este criterio en cada caso particular planteado por el oponente. La primera objeción invoca el texto de Mat 20, 15: Dios, como Padre de Familia, al dar a los trabajadores la paga por su labor diaria dice “toma lo que es tuyo”, lo que significa lo propio en justicia. Lo mismo sucede en varios pasos de San Pablo. Por lo cual Bernardo dice que lo esperado por Pablo como corona de justicia, es justicia de Dios y no suya. El argumento es que en estos y similares pasajes, la Sagrada Escritura debe tomarse rigurosamente, salvo que se siga algún absurdo, conforme enseñan unánimemente los Santos Padres (71v, 483/57).

Mimbela responde, como ya se dijo, que se trata de un caso de justicia distributiva; y añade que ésta implica cierta imperfección, en primer lugar porque considera a las personas como iguales (al menos bajo cierto aspecto) lo que no es aceptable en Dios; además porque la contraprestación es de la esencia de la justicia conmutativa, lo que tampoco corresponde a Dios y finalmente porque la exigencia de igualdad aritmética de la justicia conmutativa tampoco puede aplicarse a una supuesta relación conmutativa entre Dios y el hombre. Fundamenta estas consideraciones en Aristóteles²⁶ y Tomás de Aquino²⁷, el primero en cuanto a la caracterización de la justicia conmutativa que es considerada doctrina común, y la peculiaridad de la relación Dios-hombre en Tomás de Aquino²⁸.

²⁶ 2° Eth. C. 6.

²⁷ I-IIae, cuestión 114, artículo 1°.

²⁸ “Respondeo ad rationem illam, concessio antecedenti, et consequentia, intellecta

Este pasaje resulta esclarecedor de las dificultades con que topaba Mimbela (y no sólo él) para conciliar la justicia divina bíblica, entendida en sentido estricto como retribución equitativa en una relación directa entre el merecimiento de una persona concreta y su premio, y la construcción teológica de los atributos divinos en el marco de una precisa concepción de la esencia de Dios y sus perfecciones. Obsérvese que pocos párrafos antes, el propio Mimbela había admitido que la justicia distributiva se diferencia de la remunerativa (68v, 461/35), conectándola con la conmutativa como dos especies de justicia en sentido propio (69, 463/37 ss) y diferenciándolas en que el derecho reconocido es proporcional en la distributiva y aritmético o igual en la conmutativa. Ahora aparece entonces un giro diferente al reconocer una forma de justicia remunerativa-distributiva en la cual lo remunerativo no puede reducirse a lo legal, porque el caso en cuestión no es general sino particular.

La misma dificultad -y análoga solución- presenta la segunda objeción: Dios está obligado a otorgar la gloria prometida al obrar bien, por justicia conmutativa porque es un premio a condición del mérito²⁹. En este caso se involucra la teología del mérito de las acciones, que es un tema especial en sí mismo y en el que Mimbela no entra, limitándose a asumir que Dios está obligado por fidelidad a su palabra

tamen de iustitia remunerativa, quae est propria iustitia generaliter dicta, non a specialiter dicta, vel commutativa, quia haec, juxta Philosophum imperfectionem importat, 1° quia considerat personas ut aequales, saltem sub aliqua ratione formali, quod Deo repugnat; 2° quia contrapassum est de ratione iustitiae commutativae, ut videre est in aliis, et Deus nihil pati potest, nec abdicare a se dominium. 3° quia aequalitas arithmetica requiritur ad hanc iustitiam, quae reperiri nequeat in Deo, cum merita hominis nullius sint utilitatis respectu Dei, sicut est respectu hominis gloria a Deo collata; inter utilia autem, et inutilis nulla reperitur aequalitas arithmetica [...]”. (71v, 484/58).

²⁹ Cf. 71v-72, 485/59: “Objicies 2°. Deus tenetur tribuere gloriam promissam bene operandi; sed tenetur ex iustitia commutativa; ergo in Deo datur iustitia. Probatur minor; praemio cum pacto oneroso obligat ex iustitia commutativa; sed eiusmodi est praemio divino quando est sub conditione meritorum; ergo. Urgetur: quod datur ex fidelitate solo non dicitur corona iustitiae, nec merces; sed gloria quae confertur propter merita bene operandi dicitur merces, et corona iustitiae; ergo datur ex iustitia, et non ex fidelitate”.

y por justicia remunerativa a conceder la gloria, pero no por justicia conmutativa, porque no se puede admitir que haya un pacto entre iguales y oneroso para Dios³⁰.

La instancia a esta respuesta torna un tanto espinosa la cuestión, porque de lo afirmado se concluye que lo no debido por justicia en definitiva es gratuito, pero la gloria no se otorga gratuitamente sino en función de los méritos, conforme dice San Pablo³¹. En su respuesta vuelve a insistir en la distinción entre justicia remunerativa y conmutativa, subsistiendo el mismo problema de que la remunerativa no había sido considerada justicia estricta.

Una segunda instancia afirma otros casos en que la respuesta anterior no se aplica: Dios dona muchas cosas gratis y sin ningún mérito antecedente; otras las dona puesta la promesa en relación a un mérito congruente; y finalmente remunera otras por méritos condignos. Por lo tanto, hay una diversidad que no existiría si no hubiera tres modos del dar divino: por pura liberalidad, y por méritos congruente y condigno. Por tanto, además de la justicia remunerativa (se reconoce que no es propiamente justicia), hay en Dios justicia conmutativa. La solución de Mimbela consiste en la afirmación de que son todos casos de justicia remunerativa o gubernativa, que atiende a remunerar los méritos, para lo cual no es imperioso que se haga por estricta justicia.

Sin embargo, subsiste la objeción en cuanto a la diversidad mencionada, y Mimbela debe reconocer que la remuneración al mérito condigno se aleja más de la entrega gratuita que la remuneración al mérito congruente, pues el mérito condigno tiene equivalencia al

³⁰ Cf. 72, 487/61: “Divina praemiatio non obligat ex iustitia commutativa, tum quia non est cum pacto simpliciter oneroso, nam ut dixi supra, merita sunt aliunde adaequate Deo debita ratione servitutis, et aliorum titularum qui ex inde oriuntur. Adde, quod onus, si recte loquatur, solo est ex parte Deo, et hoc quidem non quia Deus ex iustitia commutativa tenetur conferre gloriam promissam, cum haec propter quod ex parte creaturae requiritur, exigit ex parte Dei abdicationem dominio rei collatae. Dicitur ergo praemio cum pacto oneroso ex parte Dei, quatenus Deus ob praemiationem, et fidelitatem praemiationi connexam ex non obligato fit obligatus ad tribuendam gloriam”.

³¹ Rom 1, 16-17; 2, 5-8. 12-13, etc.

premio y el congruente sólo proporción moral, por lo cual el mérito condigno tiene de por sí potencialidad para la recepción del premio. Pero todo lo que concede Mimbela es que el premio en consideración al mérito condigno “se aleja más” de la donación gratuita³².

En cuanto al argumento de los adversarios, procede por analogía entre la infidelidad y la injusticia; la afirmación central es que Dios puede obligarse en justicia sin conceder antecedentemente el derecho (puesto que eso es rechazado por el oponente) así como Dios puede sin infidelidad, antecedentemente a la promesa, negar la cosa (72v, 492/66). Mimbela responde que si en el supuesto del adversario Dios permaneciera sólo con la potestad antecedente, lo concede. Pero ésta no es la idea del oponente, para el cual debería permanecer la potestad consecuente, lo que precisamente no concede nuestro profesor. La disparidad consiste en que la obligación que surge de la fidelidad consiste en que, puesta la promesa, el promitente se obliga a actuar conforme a ella, y así sucede en Dios sin ninguna obligación moral, sino sólo en razón de la promesa. Pero es diferente la obligación de justicia, en que la promesa exige la abdicación del dominio (por el derecho del otro), lo que no puede suceder en el caso de Dios, pues es imposible que abdique de su dominio absoluto sobre todo³³. En síntesis, Mimbela termina aseverando: “como por justicia conmutativa se confiere un

³² Cf. 72v, 491/65: “Non tamen negari virtutem remunerativam meriti condigni magis recedere a collatione gratuita, quam virtutem remunerativam meriti congrui; nam meritum condignum habet aequalitatem cum praemio; et meritum de congruo solum quaedam moralem proportionem. Item meritum de condigno habet a se omnem vim motiva, ad collationem praemii; meritum autem de congruo non habet a se solum, sed etiam a praemiatione, et benignitate divina. Unde Ripalda bene dicit meritum condignum esse motivum adaequatum conferendi praemium, congruum vero inadaequatum. Ex eo concludit collationem praemii intuitu meriti de congruo habere admixtam liberalitatem; non vero meritum de condigno, unde collatio praemii intuitu meriti condigni magis recedit a donatione gratuita”.

³³ Cf. 72v, 493/67: “Nego consequentiae. Ad explicationem distingo minorem: maneret cum potestate antecedenti solo, concedo; antecedenti, et etiam consequenti, nego minorem, et consequentiam. Quaeres cur ad fidelitatem sufficiat Deum posse antecedenter ad promissionem rem sine infidelitate negaret, et ad dominium non sufficere quod antecedenter ad collationem iuris potuerit rem sine iniustitiae defectu negare; sed etiam requiratur id posse posita etiam promissione”.

derecho al prometido, como ya dije, resulta que de la obligación de la justicia divina (si se diera) se inferiría una prelación de la creatura; pero no de la obligación de sola fidelidad”³⁴.

La última objeción es la siguiente: la justicia conmutativa no indica imperfección, luego se da en Dios. La prueba del aserto se relaciona con la teoría general de los predicados divinos que ya se ha mencionado. Dado que la justicia, sea como virtud (en las creaturas) sea como predicado derivado de la esencia (en Dios), siempre dice relación a otro, el objetante arguye que si indicara alguna imperfección, sería porque la creatura tendría aun derecho estricto contra Dios; pero esto no es imperfección por parte de Dios. Y ello porque el poder adquirido sobre el otro en la conmutación puede darse de dos modos: de un modo indica constreñimiento e indica imperfección; del otro modo, es decir, por cumplimiento espontáneo, no indica imperfección y éste sería el caso de Dios³⁵.

Mimbela no acepta esta tesitura, por un argumento estrictamente jurídico: si alguien tiene un derecho pleno y perfecto, con él invalida y destruye cualquier derecho en contrario. Por lo tanto la distinción es inútil³⁶.

³⁴ Cf. 73, 495/69: “[...] Cum autem per iustitiam conmutativam conferatur ius promissario, ut dixi supra, fit quod ex obligatione iustitiae divinae (si daretur) inferretur praelatio creaturae; non autem ex obligatione solius fidelitatis”.

³⁵ Cf. 73, 496/70: “Objicies ultimo: iustitia conmutativa non dicit imperfectionem; ergo datur in Deo. Probatum antedens: iustitia ut sic est constans, et perpetua volutnas, etc. Contracta vero ad conmutativam, est virtus ius suum proprium cuique tribuens; sed hoc nullam dicit imperfectionem; ergo. Probatum minor: si dicerent imperfectionem esset quia creatura habere strictum ius contra Deum; sed hoc non est imperfectio ex parte Dei; ergo. Nota ut probatur minor: dupliciter contingere posse ut unus acquirat ius contra alterum, 1º altero invito, et abdicante dominium, 2º altero sponte conferente ius, et non abdicante a se domium; sed sicut 1º modus acquirendi ius contra Deum dicat imperfectionem, secundum non dicit imperfectionem, ergo”.

³⁶ Cf. 73, 497/71: “[...] Ad bipartitionem iuris dico eam esse inutilem, et a contrariis inductam, ut Deo iustitiam concedant. Ius enim unius (si plenum, et perfectum est) est destructivum iuris in quolibet alio; nam eo quod uni faveat ius, alios gravat, et praefert unum reliquis. Quod experientia iuris creati novimus, cuius notitia supposita quaerimus an in Deo detur iustitia conmutativa. Hinc concludo, quod si ius primo modo explanatum a contrariis diceret imperfectionem in Deo, cum aliter explanari non posse, homini non convenire repectu Dei”.

Debe observarse que en estos pasos, y especialmente en la respuesta a la última objeción, hay un constante pasaje de nivel argumentativo, transitando sin solución de continuidad de lo estrictamente jurídico a lo teológico. No siempre Mimbela aplica rigurosamente el principio varias veces enunciado, de que las definiciones válidas para el ámbito creado no pueden ser aplicadas unívocamente al caso divino. Al contrario, repetidamente y en especial en la última respuesta, se hace uso de los criterios jurídicos para desechar distinciones del oponente, no en función del derecho humano sino en vistas a distinguir qué aspectos de una construcción jurídica pueden ser aplicados a Dios y con qué modificaciones. Mimbela de hecho ha usado el mismo tipo de argumento en favor de su posición, pero no siempre es coherente en concederle igual o similar modo argumentativo al contrario.

*

Fuentes. La elección y uso de fuentes es similar a la del resto del Tratado. Con cita explícita se mencionan varias veces autores importantes que son fuente primaria, como Aristóteles y Tomás de Aquino. Otros maestros son citados como autoridad en casos puntuales: Agustín de Hipona, Anselmo de Canterbury, Buenaventura, Bernardo de Claraval, Durando, Duns Escoto y Buridan; también se repite la conocida definición de Ulpiano. El resto de las fuentes citadas son teólogos españoles de los siglos XVI y XVII, cuyas tesis se discuten. La gran mayoría de ellos son jesuitas: Rodrigo de Arriaga, Pedro Bernal, Martín de Esparza, Gaspar de Hurtado, Luis Lesio, Juan Cardenal de Lugo, Luis de Molina, Diego Ruiz de Montoya, Tomás Muniesa, Francisco Suárez, Gregorio de Valencia y Gabriel Vázquez. Ajenos a la Orden sólo se cita en las disputas a Pedro de Godoy, tomista y a Juan Martínez de Ripalda. A pesar de tratarse, como se ha dicho, de una disputación en la que pesa mucho el texto bíblico, sólo se mencionan concretamente el Libro de Job, el Evangelio de Mateo y las Epístolas de Pablo.

Por lo tanto, en este tema, así como en los otros, Mimbela se decanta por una enseñanza centrada en la tradición teológica de la Orden, lo que parece comprensible teniendo en cuenta que sus alumnos eran jesuitas. Los maestros medievales son usados puntualmente, con excepción de Tomás de Aquino, debido a que toda la tradición de los tratados *De Iustitia et Iure* se basa, directa o indirectamente, en la construcción tomasiana de la *Summa Theologiae*, que es tomada más bien como punto de partida que como texto central de una escuela (uso propio de los dominicos). Es evidente, además, que las construcciones teológicas de la segunda escolástica, hasta fines del siglo XVII, habían modificado mucho el esquema inicial escolástico medieval, sin mejorarlo sustancialmente, pues –como se ha intentado mostrar– las tensiones teóricas medievales continuaron irresueltas y más aún, se agravaron, lo que nuestro profesor no disimula en absoluto sino que, al contrario, lo pone permanentemente de relieve, mostrando su actitud crítica, aunque también hasta cierto punto conciliadora.

3 CONCLUSIONES PRELIMINARES

En esta disputación, a diferencia de otras, hay un *mix* de teología y de la construcción teórica llamada *tractatus de iustitia et iure*, cuya formación durante el siglo XIII ya tenía sesgos problemáticos y que, con el transcurso del tiempo, se agudizaron, distorsionando el sentido original que, como construcción teológica, tuvo en uno de sus primeros sistematizadores, Tomás de Aquino³⁷. He sostenido que desde el inicio de la escolástica hubo dificultades para mantener la impostación aristotélica en los temas de la justicia y el derecho, pero no sólo por cuestiones dogmáticas -como es obvio que las hubo- sino, a mi parecer, sobre todo porque los autores debieron hacerse cargo del estado teórico

³⁷ Me ocupé de la historia de este corrimiento sistemático en mi artículo “El tratado *de iure* y sus migraciones sistemáticas en la escolástica (siglos XIII a XX)”, Alfredo Santiago Culleton and Roberto Ofmeister Pich (ed), *Right and Nature in the First and Second Scholasticism*, Turnhout, Brepols, 2014: 403-422; aunque se visualiza especialmente la escuela tomista, el proceso es análogo en las otras tradiciones escolares.

epocal de la cuestión, en cada uno de los momentos en que escribieron. Esta situación que se aprecia considerando las fuentes del *tractatus* en el Aquinate³⁸, se repite en los tomistas de la segunda escolástica y, en nuestro caso concreto, en la tradición jesuita y sus disputaciones internas, de las que Mimbela se hace cargo.

El desafío de los “artistas” del siglo XIII fue compaginar los nuevos materiales del *corpus aristotelicum* (de estilo argumentativo deductivista, sobre todo en la filosofía teórica) con los materiales de la tradición teológica y canonística de cuya síntesis disponían con el *Decretum* de Graciano. Como he sostenido, esta construcción tuvo esperables falencias y tensiones internas. Es de esperarse, por tanto, que un tratado de teología sistemática, al incluir el predicado “justo” entre los atributos divinos encarándolo con recursos teóricos del *tractatus de iustitia et iure*, sume a la debilidad sistemática del mismo la dificultad de concordarlo con una teoría general de los atributos divinos. No es extraño, entonces, que esta disputación sea la más débil de toda la obra de Mimbela, y que –al mismo tiempo– refleje las dificultades de los teólogos que ha tomado como fuentes y guías en su elaboración.

A mi juicio, el problema fundamental de esta disputación no es tanto cierta endeblez del *tractatus de iustitia et iure* por las razones ya mencionadas, sino la insistencia en aplicar sus argumentaciones al tema en el ámbito del Tratado de Dios Uno. Es verdad que en todos los casos, los atributos divinos son reconocidos y aplicados a Dios a partir de una extrapolación de los predicados aplicables al mundo que directamente conocemos, el de las creaturas. Y esto a su vez determina una construcción fundante de dicha aplicación a través de la teoría de los “modos de hablar sobre Dios”, cuya tradición incluye en mayor o menor proporción los dos extremos de la *via negationis* y la *via eminentiae*. Mimbela mismo echa mano de estas construcciones en la primera parte de su curso, y en varios pasos de las disputaciones que tratan los atributos divinos. Uno podría preguntarse entonces, cuál es la diferencia y por qué la hay.

³⁸ He analizado este punto en el artículo citado en nota anterior.

Repasando las aplicaciones de estos modos de hablar de Dios, la diferencia que se aprecia es que en los demás casos se recurre sólo al concepto (“sustancia”, “unidad”) e incluso cuando los conceptos son más complejos por su referencia empírica (“vida” por ejemplo) la extrapolación se justifica fácilmente negando a estos conceptos, aplicados a Dios, las limitaciones que tienen cuando se aplican a los seres creados y contingentes. En los demás casos no se hace uso de definiciones argumentadas en sistemas o teorías, como sucede en éste. Por lo tanto, aquí la extrapolación resulta ardua, ya que no basta extrapolar un concepto aplicando las *viae*, sino que es necesario explicitar en cada caso qué y cómo se aplica a Dios una construcción teórica compleja del mundo jurídico que, por otra parte, aún en forma un tanto confusa ideas del derecho romano, del feudal y del canónico. El resultado es, como puede apreciarse, muy problemático.

En vista de que el problema no logra una solución totalmente coherente, es válido preguntar por qué no aceptar, definitivamente, que entre Dios y el hombre no hay relaciones de justicia en sentido estricto, en lugar de intentar distinciones y matizaciones que parecen un mero recurso verbal. Considero que esto se debe, por una parte, a la dificultad de soslayar una larga y consolidada tradición exegética según la cual ciertos textos de la Escritura deben entenderse en sentido real y literal. Por otra, a que al tomar literalmente “justicia” se le adosa la concepción greco-romana y todo su aparato teórico, sin reparar en que la “justicia” a la que se refieren los textos bíblicos no tiene el mismo sentido.

Una falencia notoria en los tratados teológicos de la segunda escolástica es, sin duda, la omisión de un tratamiento hermenéutico más profundo de los textos bíblicos en juego. Incluso la referencia a los Padres que, como argumento de autoridad los exime de dicho análisis, es la mayoría de las veces insuficiente y anacrónica. Casi nunca se aprecia -ni se citan Padres que sí lo hayan apreciado- que las palabras bíblicas en cuestión (como “justicia”) deben ser entendidas en el sentido hebreo y que éste, además, se deriva del contexto. Por ejemplo, en Pablo, está claro que su pensamiento no

se refiere a la justicia en sentido romano y que no puede entenderse así, precisamente por su doctrina de la gracia, de la cual no se hace mención en esta disputación. Considero que el aislamiento entre exégesis y teología sistemática produce este tipo de dificultades que intentan resolverse -con más o menos éxito argumentativo- mediante el tradicional recurso escolástico de las distinciones semánticas. Aquí, lamentablemente, el resultado ha sido escaso. Tal vez la conciencia del magro rédito de estas complejas construcciones haya llevado a la crisis de la teología sistemática escolástica, ya apreciable mediados del siglo XVIII. Resulta por tanto, paradójico que un siglo después, y desde el solio pontificio, se lance el desafío de restaurar la tradición de la teología escolástica en su más prístino alcance, recayendo en similares problemas de aislamiento entre los enfoques sistemáticos y bíblicos, cuyo concurso era largamente reclamado en los tiempos más recientes del Vaticano II. Pero esa es ya otra historia.

