

LA FILOSOFIA DE LA COACCION EN EL MEDIOEVO

Josep Moncho Pascual
Universitat de València

RESUMEN

La tradición filosófica cristiana, medieval en sentido amplio, hereda de la filosofía griega una valoración positiva de la coacción como instrumento o auxiliar de la moralidad. San Agustín la exagera por referencia a la «libido» y al pecado original. Santo Tomás considera «providencial» todo el aparato punitivo del estado. Marsilio de Padua convierte la coacción en meollo de la ley. Suárez concibe la ley como «Imposición» (no democrática) de la voluntad del superior. Ambos parecen sucumbir ante el fenómeno moderno de la «centralización del poder».

Palabras clave: Coacción, Santo Tomás, San Agustín, Marsilio de Padua, Suárez.

ABSTRACT

Christian philosophical tradition, medieval in a large sense, receives from greek philosophy a positive valuation of coaction as auxiliary instrument of morality. Saint Augustine reinforces it by his reference to «libido» and to original sin. Saint Thomas considers «providential» the whole punitive dimension of state. Marsilius of Padua converts coaction into the essence of law. Suárez conceives law as (non democratical) «imposition» of superior's will. The two authors seem defenseless against the modern phenomenon of «power centralization».

Key words: Coaction, Saint Thomas, Saint Augustine, Marsilius of Padova, Suárez.

0. INTRODUCCIÓN

La coacción se nos presenta como poderoso prejuicio social, presente en toda la historia. Aquí pretendemos analizar cuatro autores, medievales en sentido amplio, por pertenecer a la misma tradición, desde San Agustín hasta Suárez, pasando por Santo Tomás y Marsilio de Padua. Intentamos desintrincar los supuestos doctrinales de la coacción en ellos, para mostrar su inconveniencia. Estos autores son positivos hacia la coacción; nuestras diferencias con ellos son quizá de orden axiomático y cuestión de opciones fundamentales. Nuestro análisis forma parte de un alegato a favor de la «no coacción» y de un orden más consentáneo con la dignidad humana, apelando a valores superiores utópicos, cuya realizabilidad se postula. No es propósito de este artículo ocuparse de épocas diferentes de la medieval, pero en la conclusión situaremos a nuestros autores en el decurso histórico trazando breves comparaciones de los medievales con los antiguos, la Biblia y los modernos.

1. SAN AGUSTÍN

El diálogo *De libero arbitrio* (libro I, cap. 15, nº 31; en *Obras de San Agustín, III: Obras filosóficas*, Madrid, BAC, p.241; el texto también es encontrable en la Patrología latina de Migne, vol. 32) pone en boca de Agustín: «Dices bien, a condición, sin embargo, de que tengas por inconcuso lo que la razón nos ha demostrado ya evidentemente, a saber, que *los que viven según la ley temporal no pueden, con todo, quedar libres de la ley eterna*, de la cual, como dijimos, procede todo lo que es justo y todo lo que justamente se modifica. *En cuanto a los que por su buena voluntad viven sumisos a la ley eterna*, es claro, y me parece que tú ya lo ves suficientemente, *que no necesitan ley temporal alguna.*»

El pasaje presupone la ley eterna que justifica e incluye —de ella deriva— la ley temporal. Por otra parte, la ley temporal es variable o modificable, pero la ley eterna no lo es. La ley eterna es un tema de los estoicos, y se identifica con la ley natural y con la ley divina.

La tesis de San Agustín se articula así: a) el que por su «buena voluntad» (equivalentemente podríamos decir «virtud») se adhiere a *la ley eterna*, no necesita la ley temporal. b) Los que se rigen por *la ley temporal*, no pueden quedar libres de la ley eterna.

La ley eterna o natural (como manifestación del orden natural) se conoce fácil y naturalmente (en el sistema agustiniano habría que hablar de una «iluminación»). Y logra su eficacia por la «buena voluntad» o virtud. De esta manera se traza un cierto ideal de «autonomía», luego insistiremos en ello, que no necesita el imperio de la ley temporal y puede pasarse de ella.

La idea de «autonomía» no difiere mucho si se la aplica a Kant o a San Agustín. En cuanto conocimiento no es fabricado ni tan siquiera en Kant; puesto que la coincidencia de los legisladores evita caprichos y, hace descubrir algo que está ahí, una ley objetiva.

Pero la «autonomía» del sujeto no basta. Se necesita una autonomía «material». La ley se realiza en obras y adquiere así su eficacia. En San Agustín esto lo realiza la «buena voluntad». La buena voluntad se opone a la concupiscencia o libido que es el germen de todo mal (*De lib. arb. L. I, c. 3, nº 8*).

La autonomía de la que estamos hablando, no es auto-producción de la ley, ni tan siquiera en Kant, es conocimiento y obra expeditos de la ley.

Crear en una ley natural como sistema completo de normas, lleva a considerar accesorio y prescindible el sistema legal temporal. Sin olvidar que éste supone un aparato «coactivo».

Consideremos la ley temporal. San Agustín habla de los que se someten a la ley temporal. Si la ley eterna bastase, se podría prescindir de la ley temporal. Por lo tanto, ésta sólo es necesaria para los «miseri» (*ibidem*), los que no tienen buena voluntad, los que se rigen por la concupiscencia, en una palabra, los viciosos.

San Agustín atribuye la coacción o «*ius ulciscendi*» a la ley temporal (*De lib. arb.*, l. I, c. 15, nº 32). Convendría pensar qué estatuto le reserva. San Agustín dice que actúa por el miedo guardando un cierto orden (*ibidem*). Suponemos que para San Agustín la coacción como miedo es un *remedio*, pero es un *remedio imperfecto*: no restaura totalmente el orden primigenio.

Los virtuosos que adhieren a la ley eterna, escapan a la ley temporal. Por lo tanto escapan a su coacción. Tenemos un cierto modo de vida ideal, cuyo desarrollo se pensará como vida social, que puede pensarse sin ninguna inmixción de la coacción. Ese modo de vida es también ideal en el sentido de que sería el deseable para todos.

Queremos decir que en una sociedad ideal, la coacción no es deseable.

Los elementos a subrayar son «autonomía» y «virtud». La autonomía y la virtud son atributos de la existencia ideal, y son atributos tales que hacen innecesaria la coacción.

En la sociedad actual, la coacción está pensada para los viciosos. Con todo, para nosotros, y probablemente para San Agustín, la coacción es un remedio torpe, inepto e imperfecto.

San Agustín agrava el prejuicio de los antiguos frente al deseo humano. «Pues es claro que ninguna otra cosa más que la libido domina en todo el género de obrar mal» (*De libero arb.*, I, I, c. 3, nº. 8). San Agustín se inventa un principio del mal, interior al hombre. Se trata de un principio metafísico por el que estamos inclinados al mal. El hombre está, pues, medio carcomido. Y eso es la razón más que suficiente para la intervención de la coacción. Esta postura nace como interpretación del pecado original. La consideración metafísica, construida sobre el pecado original, considera a los hombres como inclinados de origen al mal. Es una concepción pesimista del hombre. Y hace impensable la realización de la utopía. El hombre ha de funcionar siempre con el remiendo de la coacción.

El pecado original parece una elaboración de San Pablo, *Ad Romanos* 5, 8: «por un solo hombre el pecado entró en el mundo, y con el pecado la muerte...» Sus consecuencias son la muerte y la necesidad de redención y de la gracia. Pero añadir la concupiscencia o libido como principio del mal intrínseco a la naturaleza humana, es una interpretación de San Agustín que no es necesaria, ni esencial, ni implícita en la noción paulina de pecado original. En efecto, el concepto agustiniano imposibilita la noción de progreso humano, la perfectibilidad del hombre, e imposibilita la realización, aun gradual, de la utopía.

La metafísica agustiniana de la «libido» como principio del mal o principio malhechor, intrínseco al hombre, es un «theologoúmenon» o desarrollo teológico del pecado original. Pero hay que advertir que todos los «theologoúmena» del pecado original son peligrosos. Por ejemplo, el propio San Agustín puso en circulación una justificación de la esclavitud o servidumbre como pena y remedio del pecado original, que envenenó toda la tradición medieval (véase nuestro libro *Algunos hitos del ideal igualitario*, Valencia 1997, Nau Llibres, cap. II). El peligro del principio de la «libido» es que hace imposible la utopía y la realización de sus valores. Pues exige una radicalización de la coacción, más allá de su carácter disuasorio o preventivo (que formulan von Feuerbach y Bentham). No sería bastante una coacción ejemplar o psicológica; el bien exigiría una coacción física total contra una libido inextinguible.

Si comprendemos bien la «libido» agustiniana, San Agustín quiere decir que todos somos tarados de nacimiento. Pero esta postura se puede reducir al absurdo. Pues, ¿quién garantiza que la persona que aplique la coacción, sea una persona sana? No cabe tal posibilidad; también esa persona es un tarado.

Ahora, al parecer, San Agustín endosa y agrava el prejuicio antiguo del deseo-monstruo, concupiscencia o libido cancerosas, de que son portadoras las masas. Si se diagnostica la cuestión así, para nosotros se sigue que el vicio es inseparable de la discriminación; por ello, no se puede encontrar una respuesta adecuada a la dificultad, sin formular una filosofía de la igualdad.

Volvemos, pues, a nuestra conclusión sobre la Antigüedad. La coacción es reductible a desigualdad. La coacción ya hemos dicho que es indeseable por ser contraria a la dignidad humana. Ahora bien, organizamos nuestras sociedades en torno a la coacción; pero ello no es más que una concesión a una práctica social injusta, práctica de discriminación y desigualdad. Lo hacemos en

nombre de un realismo, de una naturaleza humana nefasta, etcétera, que nosotros hemos creado de por nuestro proceder discriminatorio.

Con lo cual descubrimos la conexión de los valores superiores, semejante a la conexión de las virtudes en los antiguos. Los valores superiores son solidarios y solidariamente incompatibles con la coacción. Así vemos que la dignidad humana es incompatible con ella. También lo es la libertad, puesto que, por definición, libertad y coacción se excluyen mutuamente. Y estamos analizando que la concesión de la coacción se debe a la organización discriminatoria y desigual de la sociedad, como íbamos sugiriendo. De modo que coacción e igualdad son incompatibles. Y éste es el argumento neurálgico que hay que presentar a los antiguos, incluyendo al propio San Agustín.

Pero cabe decir que el mundo antiguo, y también el medieval, tenía una ceguera total para el valor de la igualdad. Su metafísica se reducía a la noción de *orden*, y éste incluía y justificaba toda gama de desigualdades. Y en general, sólo concebían la sociedad mediante la categoría de «jerarquía», idéntica a desigualdad. Con esos supuestos, la coacción es categoría aceptada y compartida. El ataque a la coacción supone atacar supuestos últimos más importantes, como la concepción del orden como jerarquía y desigualdad.

En San Agustín (y luego en Santo Tomás) hay un argumento metafísico suplementario para la coacción. Dios o la ley eterna es «per quam mali miseram, boni beatam vitam merentur» (*De lib. arb.*, l. I, c. 6, n° 15). Los malos merecen una vida infeliz (tradicionalmente se habla del infierno), y los buenos merecen una vida feliz (el cielo). Merecen, porque todo depende de sus actos libres, de su libertad (*Ibidem*, l. I, c. 15). Aunque los malos no desean la infelicidad. Y es la ley eterna la que impone qué condiciones hacen digno o indigno de la última felicidad. Bien, es el tema cristiano del Dios remunerador.

El Dios remunerador es un argumento analógico a favor de la sociedad coaccionadora. Pero nosotros quisiéramos considerar la relación inversa. Es la existencia de sociedades coaccionadoras lo que hace pensar en un Dios remunerador a nivel religioso primero, y a nivel metafísico después.

Si, como razonamos, la coacción es un instrumento improcedente para las sociedades humanas, seguiríase que habría una base menos para afirmar la tesis religioso-metafísica del Dios remunerador. Pero no nos adentraremos en el análisis metafísico de las consecuencias de nuestro raciocinio. En todo caso, pondremos entre paréntesis el tema metafísico del Dios remunerador, y no lo usaremos como razón admisible para pensar analógicamente la coacción de nuestras sociedades políticas.

El tema en sí es crucial en nuestra cultura. Pero la superación pluralista de las ortodoxias puede ayudar. No quita que en tiempos antiguos el tema metafísico era importantísimo. Y ello hasta tiempos de Rousseau, quien aún exigía la fe en un Dios remunerador para ser admitido como ciudadano (véase su idea de profesión de religión civil, en *Notes pour le contrat social*, en *Oeuvres Complètes*, t. II, París 1971, Éditions du Seuil, p. 419-420). Precisamente porque sin esta fe se puede vaciar el fundamento de la coacción estatal. Sin embargo, si queremos evitar que la idea teológica del Dios remunerador sea un argumento a favor de la coacción estatal, no tenemos más remedio que insinuar un par de alegaciones. Primero, el Dios castigador entra en contradicción con la voluntad salvífica universal de Dios, que unimos a su omnipotencia, y le añadimos el epíteto de incondicional. En segundo lugar, los actos humanos no suelen prestar suficiente atención a circunstancias, motivos y resultados; por lo tanto, todo acto es reformable o revisable, y somos reacios a castigos absolutos.

2. SANTO TOMÁS

El texto más indicado para iniciar la discusión de la coacción en Santo Tomás es *Summa theologiae*, I-II, q. 96, a.5c. Empieza con una distinción interesante: «Respuesta: se ha de decir que, como es patente por lo ya dicho, la ley en su idea comporta dos cosas: primero, que es regla de los actos humanos; segundo, que tiene fuerza coactiva.» La distinción estaba implícita en Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 10, donde la ley es racional y tiene eficacia por la coacción.

Primero es «regula actuum humanorum». El aspecto racional de Aristóteles (en quien la razón manda, «táttei») es aplicado a la ley directamente en su aspecto regulativo de la conducta humana. La ley regula, dirige, es como el plano cuyas indicaciones hay que seguir. Secularmente se ha sustituido la palabra «regla» por la de «norma». La razón, o en su lugar la ley (racional) es norma, es regla del obrar humano.

Luego viene la coacción o fuerza coactiva («vis coactiva»). Mientras que Aristóteles la definía por la fuerza o violencia («bía»), propia del estado; Santo Tomás vacila entre la coacción física y la prevención o miedo —de las penas—; o los asocia: «per vim et metum» (I-II, q. 95, q. 1c). Con este paso, Santo Tomás va en la dirección de perfilar una «teoría preventiva» de la sanción, que entre los modernos tiene mucho favor.

Para justificar la sanción, Santo Tomás dice que el hombre dispone «de una cierta aptitud natural a la virtud»; pero que la naturaleza es insuficiente; de modo que cierta disciplina es necesaria, inseparable de la coacción (I-II, q. 95, a. 1c). El caso es que hay algunos mal inclinados, que hacen necesaria la coacción.

Cabe precisar que la justificación de la coacción en Santo Tomás juega sobre dos conceptos motivantes: la virtud, elemento heredado de Aristóteles, y la paz, elemento en que está prefigurando a Hobbes (*Ibidem*),

Síguese una preelaboración de la teoría del *daño* de St. Mill, en el sentido de que la ley se limita a prohibir los principales daños, homicidio y hurtos entre otros, que son obstáculo a la convivencia humana (I-II, q. 95, a. 2c).

Pero, teniendo en cuenta todas esas precisiones, la tesis fundamental de la justificación de la coacción es su *eficacia* para inducir a la virtud (I-II, q. 90, a. 3 ad 2). Este elemento ya estaba presente en Aristóteles. Básicamente, la coacción, o la ley reforzada por la coacción, tiene un rol *educativo*. Por lo tanto, Santo Tomás comulga con Platón y Aristóteles en la justificación de la coacción: ésta tiene un rol auxiliar de la moralidad.

Pero también cabe leer en Santo Tomás matizaciones y vacilaciones sobre la eficacia de la coacción. Ante todo, Santo Tomás hace unas cuantas precisiones que limitan el grado de eficacia moral de la coacción. En efecto, la coacción no siempre es necesaria: como posteriormente insistiremos, los virtuosos no necesitan coacción («Y éste es el supremo grado de dignidad en los hombres, cuando a saber son llevados al bien, no por otros, sino por sí mismos»: *Com. Ad Rom.*, c. 2, lect. 3: ed. Marietti, p. 39b). En el caso de los malos, algunos son inducidos al bien por la coacción, pero en otros no lo logra (*ibidem*). Por lo tanto, la coacción obra con un margen de ineficacia, que 'a priori' desconocemos, pero que muy bien pudiera superar el 50 % de los casos.

Ahora, si la coacción en ciertos casos —presencia de la virtud— no es necesaria; si en otros casos —con los malos o viciosos— no siempre es eficaz; la conclusión es que su pretendido fundamento no es firme. Siempre en el supuesto de que fuera auxiliar de la moralidad. Las precisiones

que da Santo Tomás hacen tambalearse los cimientos en que descansa la institución de la coacción (aunque él no lo pretendiera). La plasmación de nuevas tendencias hacia Hobbes y St. Mill quizá responda a querer explorar nuevos caminos, por fallos de la teoría antigua.

Ulteriormente, hay que considerar un presupuesto atacable de los antiguos, heredado por los medievales, merced al cual se introduce o se amplifica el concepto de coacción. La muchedumbre («hoi polloí» en Aristóteles) es esclava del deseo y la pasión. También Santo Tomás sostiene que la mayor parte de la muchedumbre no son virtuosos (I-II, q. 96, a. 2c). Si lo fueran, la coacción sería innecesaria. Este argumento ha de ser atacado siguiendo dos líneas. a) La masa indócil está sometida a modos de vida infra-humanos; la coacción refuerza esa desigualdad e indignidad; necesitamos reformas sociales, sin desigualdad e indignidad, para superar la situación; en realidad, la ineptitud a la virtud, más que natural, es de origen social; por ello sugerimos que las reformas sociales son necesarias para superar tal situación.. b) El pensamiento utópico predice que en la sociedad ideal, que es una sociedad cuya realización se solicita, todos serían virtuosos; y tomamos la virtud como síntoma de óptima organización social frente a modos de vida serviles y esclavistas.

De todas formas y en todos casos habría una restricción tomasiana a la coacción. «Y, por lo tanto, según esto (relativo a la coacción), los buenos no están sometidos a la ley, sino solamente los malos» (I-II, q. 96, a. 5c).

La coacción no se aplica a los virtuosos; incluso dirá que es mejor no aplicársela (I-II, q. 95, a. 1 ad 1). La voluntariedad de los virtuosos es perfecta, no necesitan límites a su libertad.

Esta tesis tiene un precedente bíblico en San Pablo, *I a Timoteo*, 1, 8-10, ya considerado anteriormente: «La ley no está puesta para los justos». Esta tesis también será repetida por Suárez quien usa la distinción tomasiana entre «vis directiva» y «vis coactiva» (*De legibus*, I, cap. 17, en la edición de Madrid, Instituto de Estudios Políticos, vol. I, p. 79).

Conviene detenerse un poco en la última distinción. La «vis directiva» de la ley no va contra la libertad e igualdad, sino que es constitutiva de ellas, y se identifica con ellas. Refuerza un cierto ideal de autonomía, sobre el que oportunamente insistiremos. Mas la coacción reduce las masas a la heteronomía; y es un aspecto incompatible con la libertad y dignidad humanas.

Santo Tomás (I-II, q. 96, a. 5 ad 3) introduce su distinción entre «vis directiva» y «vis coactiva», a propósito de un elemento famoso de la ley romana según el cual «el príncipe no está supeeditado a la ley» («princeps solutus lege»). Como la coacción viene del príncipe, a él no se le puede aplicar nadie, tampoco puede forzarse a sí mismo. Sin embargo el príncipe está sometido a la «vis directiva» de la ley, voluntariamente se entiende.

Para valorar ese pasaje necesitamos hacer un corto rodeo. En Santo Tomás se da una vacilación sobre quien detenta la autoridad suprema: «multitudo vel persona publica», «la multitud o una persona pública» (I-II, q. 90, a. 3 ad 2). O sea que duda entre el Pueblo (podríamos pensar en Rousseau) o una Autoridad Pública, que luego suele llamar Príncipe. Por la introducción de este último Santo Tomás está sentando las bases del cap. 18 del *Leviatán* de Hobbes, que impone la total impunidad del soberano.

Pero si preferimos, siguiendo una tradición democrática, al Pueblo como soberano, síguese una conclusión inesperada: el Pueblo soberano es impune como soberano. Esto sería una idea utópica; pero se ha de tender a su realización, que encarnaría consigo todos los ideales humanos y sociales (libertad, igualdad, dignidad, etc.). Y va incluso contra el propio Rousseau quien, al decir «se le forzará a ser libre», admitía la coacción como instrumento de libertad, incluso en la hipótesis del Pueblo soberano.

Conviene precisar que la auténtica autonomía, a la que a veces hacemos referencia, que se realiza en compañía de todos los valores superiores, no es individualista, sino social: pasa por el reconocimiento del otro y por el consenso con los demás. De otro modo la libertad sería insociable y llevaría por sí al desorden.

En un teólogo la referencia a Dios puede ser oportuna. Por lo tanto, añadiremos, a propósito de la coacción, una referencia al Dios remunerador. «...es manifiesto que los actos del hombre son castigados o premiados por Dios» (*Summa contra Gentiles* III, c. 140, n° 3145; Marietti, p. 212b). Pero no se ha de olvidar que Dios es remunerador porque es legislador: «Pues castigar o premiar es propio de aquél del que es propio el imponer la ley» (*ibídem*, n° 3146). El castigo no presupone inmediatamente la omnipotencia u otro atributo de Dios, sino tan sólo su función de legislador. Por lo tanto, todo legislador, divino o humano, puede castigar. Pero además interviene la noción de orden, ya ínsita en el concepto de ley como «rationis ordinatio» (según I-II, q. 90, a.4c). Y el orden es objeto central de la Providencia divina (cf. SCG III, c. 140, n° 3149). También las autoridades humanas están previstas en la providencia y en su orden como «casi ejecutores de la divina providencia» (SCG III, c. 146, n° 3194, Marietti p. 219a).

Por lo tanto, el castigar es propio del legislador, el castigo es parte intrínseca de la legislación. Más aún, por intervención del concepto de Dios y de su providencia, el castigar se convierte en acto *providencial*.

Para Santo Tomás está claro el carácter providencial del castigo. Nosotros, en cambio, no lo vemos claro, y queremos refutarlo. Pero lo refutaremos por partes, enumerando sus principales argumentos.

- a SCG III, cap. 140, n° 3149 (Marietti, p. 213^a): el castigo divino obedece a la justicia; ya que el pecador prefiere su voluntad a la de Dios más de lo debido: esa desigualdad se repara sufriendo un castigo por parte de Dios. Respondemos en primer lugar, el castigo es un bien que Aristóteles llamaría «ex hypothéseos», ya que es un bien que presupone un mal (la mala conducta del pecador). Virtud o bien «ex hypothéseos» quiere decir un bien a medias, imperfecto, superable. El bien perfecto sería que no existiera mala conducta a presuponer; lo cual quizá fuera alcanzable afirmando la eficacia incondicional de la «voluntad salvífica universal» de Dios, a la que hace referencia San Pablo en I^o, a *Timoteo* 2, 4. Por otra parte, además, aun si admitiéramos este argumento para Dios, no convendría extenderlo a la ley humana y sus castigos.
- b SCG III, cap. 140, n° 3150 (Marietti, p. 213ab): Dios mueve hacia su orden proponiendo bienes como premios y males como penas. Aquí tenemos el imperio de la *heteronomía*, sobre todo por lo que afecta a las penas. La heteronomía consiste en el funcionamiento de móviles no morales, y no es adecuada su aplicación a los seres humanos, es una degradación para ellos.
- c SCG III, cap. 140, n° 3151 (Marietti, p. 213b): aquí insiste en el carácter ejemplar de los premios y penas ajenos. Dos observaciones: una, nos movemos también aquí en el plano de la heteronomía, sobre todo en las penas; segunda, el castigo eterno no es visible (en esta vida) y, por lo tanto, carece de valor ejemplar. Y si se trata de los castigos de las leyes humanas, volvemos a insistir en su carácter imperfecto, que es abusivo mientras tanto no se realicen la utopía y sus valores.
- d SCG III, cap. 145, n° 3190 (Marietti, p. 218b) «Por el contrario a los pecadores se les debe esta pena, que, a partir de las cosas en que constituyen su fin, reciban aflicción y daño.» No se ve claro si la aflicción y daño son concomitantes naturales de los fines incorrectos, o si son penas debidas y añadidas. No nos parecen concomitantes naturales de los fines incorrectos.

Luego han de ser penas debidas y añadidas. Todo lo que venimos diciendo es que la pena «debida» no tiene justificación, fuera de algo así como el «instinto de venganza» que considera Nietzsche como origen de la sanción.

Creemos que la bendición tomasiana del castigo va demasiado lejos. En nuestro concepto el castigo es violento y degradante. Por lo tanto, no cupiera darle el epíteto de providencial. Hay que replantear el concepto de providencia de modo que no incluya la perspectiva del temor y del terror divinos. Un orden metafísico sin temor o terror sería más perfecto y más digno de Dios.

Queda por considerar la adecuación o no del «temor» como motivo. El castigo «post mortem» no tiene efectos morales en dicho estadio (no hay ya progreso, contrariamente a lo que implica la idea de inmortalidad en *Crítica de la razón práctica* de Kant). Los tiene su previsión antes de la muerte. Pero ya hemos visto que Santo Tomás vacila sobre su eficacia. Le reconoce efectos en algunos casos, que posiblemente sean minoría. Por lo tanto, incluso desde la perspectiva del orden metafísico, la motivación del temor es una motivación incierta e inepta. Hay que apelar a motivos más altos, que son los que ennoblecen al hombre.

En resumen, cupiera decir que el temor es una motivación indigna del hombre, instrumento incierto y defectuoso del orden y de la providencia. Es mejor expulsarlo de la organización social.

El caso de la pena capital merece mención especial. Argumento tomasiano a favor de la pena capital: el bien particular se ha de quitar si impide el bien común (SCG III, c. 146, n.º 3196, Marietti p. 219b). Este argumento se refuerza con el símil del médico que, por el bien de todo el cuerpo, amputa un miembro pútrido (*ibidem*, n.º 3197).

Estos argumentos suponen la *subordinación* del individuo a la comunidad, como la parte se subordina al todo. Ahora, si la dignidad humana es el valor máximo, no se puede aceptar esa subordinación. Sí se puede aceptar la limitación de derechos (no su aniquilamiento) para conciliar a los diversos individuos en su pluralidad. Pero, propiamente hablando, el individuo no es parte de un todo superior; el individuo es lo supremo como ser humano y, por lo tanto es «todo». Lo único que podemos conceder es que, dada la pluralidad de seres humanos, comparte la característica de ser un «todo superior», sería un «co-todo». Pero la sociedad no existe por encima de ellos, no es fuente ni diferente ni superior de valores, sino que soporta y expresa los valores humanos que se derivan del ser humano y de su dignidad.

3. MARSILIO DE PADUA

Utilizamos la versión francesa de J. Quillet, *Marsile de Padoue. Le défenseur de la paix. Traduction, Introduction et commentaire*, París 1968, Librairie philosophique J. Vrin.

El concepto de ley, en Marsilio de Padua, implica dos facetas o aspectos: la *doctrina* (juicio de lo justo y lo útil en la ciudad) y un *precepto coercitivo* (DP, I, c. 10, n.º 3-4).

Tendríamos que ver cómo esta dualidad es una transformación de dualidades precedentes en Aristóteles y Santo Tomás. Aristóteles decía: «La ley tiene *fuera coactiva*, al mismo tiempo que es una *razón* que procede de cierta prudencia» (EN X, 9, 1180 a 21). Y, en consonancia con Aristóteles, Santo Tomás distingue entre «vis directiva» y «vis coactiva» de la ley (*Summa theologiae*, I-II, q. 96, a. 5 ad 3, pasaje que no es citado por Marsilio, pero que puede mencionarse como «related text»).

Los dos elementos son esenciales. Sin conocimiento de lo justo y de lo útil, la ley no es perfecta (I, 10, nº. 5). Se ha de pensar que Marsilio es *objetivista*. En ese sentido su posible democracia, como la de Rousseau, no es constitutiva del valor y la norma, es cognoscitiva de un mundo ideal de valores y normas preexistente al factor humano. Seguramente aquí tenemos la causa de que Marsilio no sea radical en su ideal democrático, que no comprenda todas sus implicaciones, y que lo devalúe mediante concesiones al mundo medieval y estamental. Un ideal democrático pleno es el mejor muro de contención contra la coacción. Pero el ideal no ha sido asimilado plenamente.

G. de Lagarde considera algo incoherente la conceptualización de Marsilio y, en especial, su tratamiento del ideal democrático, «yuxtaponiendo sin conciliarlas afirmaciones contradictorias» (en *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge, t. III: Le Défenseur pacis*, Lovaina-París 1970, Nauwelaerts, p. 165). Respecto al mencionado «objetivismo», de Lagarde lo tilda de «vergonzante» (*op. cit.*, p. 166, nota 262). Porque no se traduce en una teoría yusanturalista clara: Marsilio no subordina la ley positiva a la ley natural y, en general, «estamos muy lejos de la tesis escolástica sobre la subordinación de la ley humana a la recta razón» (*op. cit.*, p. 174). El soporte de la ley, tanto como disciplina como coacción, es la voluntad del pueblo (cf. DP, I, cap. 12, nº. 8; lo que es una exageración de Aristóteles, *Política* III, 11, 1281 a&b). La pretendida democracia de Marsilio se disuelve en delegaciones, hasta que sobresale como Legislador el Príncipe o Emperador, como especialmente sucede en el *Defensor minor* (de Lagarde, *op. cit.*, p. 153-154).

Volviendo a la definición de la ley, el elemento más importante de la definición de la ley es el precepto coercitivo, que constituye la ley en su sentido propio (I, 10, nº. 4). Una doctrina sin coacción, no es ley, es mera doctrina.

De tal manera que la ley eclesiástica, doctrina sin coacción (I, 9, nº. 3), no merece el nombre de ley y es simple doctrina, por carecer de coacción mundana. Y de esta manera adelanta su ideal laico y revolucionario.

En la mencionada dualidad de la ley, se observará que la jerarquía de los elementos en cierta forma es *invertida*. Antes la razón imperaba, y la coacción tenía un rol auxiliar. Ahora la razón solicita, la coacción decide y legisla. Posturas como las de Hobbes y Kelsen, para quienes no hay norma si no es acompañada de coacción, están prefiguradas aquí.

Tenemos, pues, que la coacción se ha convertido en el meollo esencial de la legislación. La legislación no es pensable sin coacción.

De otro lado, la coacción tiene dos ramas, ya que habla de «un precepto coactivo acompañado de pena o recompensa a atribuir en este mundo». La coacción en sentido más estricto se refiere a la pena; pero en sentido más amplio y positivo incluye el premio.

De esta manera se instaura la *heteronomía* (por democrática que se pretendiere) en la sociedad humana. La heteronomía se manifiesta por la motivación no moral, sino interesada, de la conducta. Es una manera de reducir la humanidad a perpetua esclavitud. Pues se introniza como modelo de gobierno el domesticamiento de los seres humanos.

En cierta forma este modelo de interacción supone reducir la política a gestión de granja, a domesticamiento de animales. Supone rebajar el trato humano a trato animal. Supone privar a los seres humanos de sensibilidad y motivación morales. Es una filosofía para sociedades decadentes. Pero conviene continuar manteniendo que el modo de vida humano supone otras posibilidades, otros móviles, otros planteamientos.

La dignidad humana y sus valores superiores están indicando que el período decadente es superable. Pero seguramente harían falta profundas reformas sociales, que posibiliten el reconocimiento de la dignidad, la libertad, la igualdad y demás valores.

Es crucial decir que el peso de la coacción no cuadra bien con la tendencia democrática de Marsilio, cuando se define el legislador como «Pueblo o totalidad de los ciudadanos o su 'pars valentior'» (I, 12, nº. 3). Pasemos por alto la ambigüedad de la «pars valentior». Porque los príncipes electores, o el propio emperador podrían ser así sus legisladores (según Quentin, p. 111, nota 8).

Insistamos en que el pueblo legislador es la máxima expresión de la democracia. Tendríamos así una democracia directa, al estilo de los antiguos y de Rousseau (pero subrayando el aspecto legislativo sobre el ejecutivo y judicial).

La democracia directa del pueblo legislador cabe interpretarla en dos sentidos: uno, en el sentido de que el pueblo conoce valores y normas objetivos, preexistentes, ya dados; otro, en el sentido de que el pueblo crea y constituye valores y normas no preexistentes. Ahora, esta segunda interpretación ofrece una mayor dosis de autonomía. La primera no supone autonomía radical; es una primera aproximación histórica que hay que dar por superada. O sea, que la autonomía es el nuevo ideal.

Pero ésta choca con la heteronomía de la coacción. Luego conviene concluir que la coacción no es un medio apto para la autonomía democrática. Y quizá estemos llegando ahora al tiempo en que conviene tirar por la borda el lastre de la coacción.

Si la referencia democrática de Marsilio es importante, sin embargo ya hemos mencionado que su adición de la «pars valentior» la coarta y la vuelve ambigua. El orden estamental del medioevo todavía da cauces conceptuales. Y la democracia directa sería interpretable en un sentido representativo, el de los estamentos.

Ahora, las deficiencias de su idea democrática guardan un nexo significativo con la importancia de la «doctrina» objetivista en la ley. O sea no llega a concebir la democracia como *construcción* radical de valores y normas, y en ese sentido, no la concibe como libre determinación, auto-determinación y auto-legislación plenas de los ciudadanos.

No obstante, Marsilio entrevé que la plena democracia es anuladora, o al menos amortiguadora, de la coacción: «cada ciudadano obedece mejor a la ley que cree haberse impuesto a sí mismo; tal es la ley establecida a partir de la audición y del precepto de la multitud entera de los ciudadanos» (I, 12, nº. 6). Si la ley es democrática, es voluntaria por opción libre de los ciudadanos; también lo será su observancia, la desobediencia será involuntaria, y la coacción será menos conveniente, si no está de sobra.

De modo que, si subrayáramos el carácter democrático del estado, se seguiría un arrinconamiento de la coacción. No obstante, hay pensamientos de Marsilio que mitigan su carácter democrático.

Primero, los regímenes políticos temperados: es temperado el régimen «en el que el príncipe gobierna por el bien común, de acuerdo con la voluntad de los súbditos» (I, 8, nº. 2). El «acuerdo con la voluntad de los súbditos» en un régimen representativo estamental se ha de interpretar como el consenso popular de Locke, que no es necesariamente expreso. Significa rebajar las cotas de democracia y la posibilidad de expresión de la voluntad del pueblo.

En segundo lugar, es ciudadano, según la definición de la *Política* de Aristóteles (III, 1, 1275 a 1), «el que participa de la comunidad civil o gobierno o a la función deliberativa o judicial según

su rango. Esa definición excluye del número de los ciudadanos a los niños, a los esclavos, a los extranjeros y a las mujeres, pero de diversas maneras» (I, 12, nº. 4). He aquí una serie de discriminaciones y exclusiones que no tienen en cuenta la dignidad humana universal, ni su criterio de igualdad; y por lo tanto, son restrictivas de la esfera de la democracia. Tenemos que la democracia resultante no es plena, y las normas así producidas no merecen total confianza. Además toda discriminación es una invitación a la coacción.

Concluimos: Marsilio caracteriza la ley en sentido propio con la coacción o precepto coercitivo. Pero apunta a un ideal democrático que la haría prescindible. Con todo, su ideal democrático tiene fisuras, de ahí que la coacción, al parecer, permanece casi intacta.

4. SUÁREZ

(Utilizamos la versión bilingüe del *De legibus* en Instituto de Estudios Políticos, Madrid).

Sobre la coacción, se observará que Suárez se apropia la postura de Santo Tomás (en I, II, q. 96, a. 5), y reproduce la distinción entre 'vis directiva' (que Suárez llama 'potestas') y la 'vis coactiva' (también 'potestas'). He aquí el pasaje (*De legibus* I, c. 17 = vol. I, p. 79).

«Pero hablando con más propiedad, en la ley misma se distinguen dos efectos y consiguientemente dos virtudes: una para obligar en conciencia, la cual se llama directiva, y otra para someter y obligar a la pena: ésta se llama coactiva. En efecto, en un legislador ambos poderes son necesarios: el directivo para poder mandar lo que se ha de hacer y lo que no se ha de hacer con una necesidad tocante a la honestidad de las costumbres —la cual se llama obligación en conciencia— y el coactivo para poder forzar a que se le obedezca.

«Este es el empleo más general de estas palabras, como se ve en Santo Tomás y en sus intérpretes, y en este sentido las emplearemos nosotros, ya que la coacción se dice de una cosa contraria a la voluntad, cual es el castigo; en cambio la dirección de la ley lleva consigo más que el consejo o aviso, y por consiguiente incluye obligación.»

Este pasaje es una reformulación de la postura de Santo Tomás. Incluso cuando la coacción es considerada como violencia, contraria a la voluntad, para forzar al cumplimiento de la ley.

También llama la atención el que la potestad «directiva» impone o genera *obligación*. Subrayemos que la «obligación» connota un incipiente grado de coacción. En nuestra postura, la obligación es, en cierta medida, una *interiorización* de la coacción social. Suárez viene a proponer la coacción como el «*primum analogatum*» de la obligación.

Por lo tanto, asistimos en Suárez a una enfatización conceptual de la coacción. Para mejor verlo, tendríamos que analizar las raíces de la obligación en Suárez.

Se observan en Suárez dos raíces de la obligación moral: a) la «necessitas» intrínseca de la moral (II, 6 = vol. I, p. 124); imbuido por la ley natural, supone un carácter objetivo de normas y valores, que incluye en sí el vector de la obligación o necesidad; esta idea supone que —en las raíces yusnaturalistas— lo moral es único y no puede ser otro; por lo tanto, sólo hay una moral, y es objetivamente necesaria. b) Paralelamente la obligación nace de la «voluntad del superior» (I, 5 = vol. I, p. 28, 29); en el contexto de la ley positiva es más explicable: aquí cabe mayor diversidad y pluralidad que en la ley natural, la autoridad ha de intervenir para elegir la opción conveniente; pero incluso en la ley natural, objetiva y única, Dios es el superior que interviene para imponerla.

Por todo cuanto hemos dicho, el significado de la ley quiere decir *imposición*: imposición objetiva y necesaria en la ley natural, excluyente de alternativas; pero imposición de la voluntad del superior en general.

Si concebimos la ley como «imposición», se refuerza nuestra idea de que la coacción es el «*primum analogatum*» de la ley. Ley quiere decir límite de la voluntad, razón o voluntad superior y ajena, etc.

Esto nos parece un punto débil en las ideas implícitas de Suárez. Pero, para verlo más claro, tendríamos que proponer alguna alternativa. Si introduyéramos la ley en la voluntad. Por ejemplo con un raciocinio tipo Hegel, la ley constituye la voluntad. O mejor aún, la ley expresa la voluntad; la ley dejaría de ser contraria a la voluntad y, entonces, el primado conceptual de la coacción desaparecería.

Esto nos llevaría a un ideal de «autodeterminación democrática» para generar la ley, como máxima expresión de autonomía y sociabilidad. Se trata de ver en qué sentido el hombre es o puede ser «legislador».

Esto puede exigir una nueva sociedad. Donde las masas no sean monstruos-desiderantes, de por su discriminación y abyección. Son necesarias reformas sociales para que la dignidad humana pueda manifestarse sin cortapisas. Para que la libertad y la igualdad se plasmen en organización social duradera. Sólo entonces el hombre podrá manifestarse como legislador moral, sin restricciones sociales ni sus refracciones mentales, cuales son las imposiciones pretendidamente objetivas de ciertas limitaciones.

A propósito de San Pablo (*Iª a Timoteo* 1, 8-10): «la ley no está hecha para el justo», dice: «La interpretación general de los escolásticos es que eso se entiende de la ley no en cuanto a su fuerza directiva, sino en cuanto a la coactiva, y es que la ley se hizo para obligar —también a los justos— pero no para coaccionar a éstos, porque éstos no necesitan coacción» (I, c. 19, nº. 2 = vol. I, p. 85). Esta solución es la misma que la de Santo Tomás, y merece las mismas observaciones.

La justificación de los antiguos decía que la coacción es necesaria porque las masas la necesitan. Suárez ha continuado esa línea de pensamiento, derivando hacia una concepción de la ley entendida bajo el prisma de la coacción. Nada más contrario al ideal de autonomía y a los valores superiores que se expresan en ella.

Hemos visto, pues, hasta ahora que Suárez distingue, en la prolongación de Santo Tomás y de Aristóteles, dos aspectos en la ley, que son la potestad directiva y la potestad coactiva. El sentido de tal distinción es asegurar el rol auxiliar de la coacción para con la moralidad, que los antiguos y medievales consideraban.

Pero, siguiendo a San Pablo y a Santo Tomás, limita el peso o aspecto coactivo de la ley a los viciosos, y libera de él a los virtuosos. Y así se hace una primera restricción al alcance de la coacción.

Como quiera que San Agustín, según ya hemos visto, libraba a los virtuosos de la ley temporal, Suárez, en cambio, reinstaura a ésta parcialmente, pues no nos libra de la ley temporal o humana, no ciertamente de su aspecto directivo, sino solamente de su aspecto coactivo. Por lo tanto, Suárez nunca considera superflua la ley humana, ni tan siquiera para los virtuosos, por lo que concierne a su aspecto directivo.

Pero hay un matiz nuevo que ya hemos expresado. La «obligación» es un concepto moderno, poderoso en Suárez, que será todavía esencial en el deber kantiano. Ahora bien, la «obligación» es,

como la coacción, *necesidad*, si no contraria, cosa que frecuentemente sucede, al menos ajena y superior a la voluntad. La única diferencia es que la coacción en ciertos casos es irresistible, mientras que la necesidad moral es resistible. Pero ya vemos que, por su carácter necesitante con origen exterior, tiene notas por las que comulga con la coacción, que provienen de la coacción.

Creo que, si prolongáramos el concepto, la obligación moral, que proviene de una voluntad superior y ajena, es, como sentimiento, la interiorización de las relaciones de dominación. Sin relaciones de dominación la obligación suareciana sería impensable.

De ahí que coacción y obligación son conceptos que desaparecerían, si desaparecen la dominación y las relaciones de dominación. Precisamente, el ideal de democracia, pleno en la democracia directa sobre todo, con sus ideales de libertad e igualdad, universales, significaría la desaparición radical de las relaciones de dominación. Por lo tanto, el ideal democrático y los valores superiores que lo acompañan, deben significar el ocaso de la coacción e incluso de la noción-satélite de obligación.

De modo que Suárez significa el ingreso en la modernidad con una cierta preponderancia indirecta de la coacción en el concepto de obligación; en su trayectoria se encuentra Kant. En la discusión secular entre partidarios y contrarios de la coacción, Suárez significa una radicalización indirecta, pero importante, de la coacción.

Los ideales utópicos que acompañan a la democracia, no pueden ascender en Suárez. Una matización insuficiente la tenemos en el contrato político como fuente de la autoridad. El contrato suareciano establece un soberano, y éste tiene el monopolio de la ley. Su postura es algo afín a la de Hobbes. Y, en general, el consentimiento de los súbditos no es necesario para la obligación de la ley (Cf. I, 11, n.º 7 = vol. I, p. 62). Por lo tanto, el contrato no lo vuelve democrático; no supera las ideas de jerarquía y dominación.

La aceptación de la ley civil por parte del pueblo como condición para que obligue la discute Suárez en III, c. 19 (vol. II, p. 277-281). Suárez expone en primer lugar la opinión que considera la aceptación popular de la ley como condición para que ésta obligue; tal opinión es la opinión común de los juristas. En segundo lugar expone la opinión que no condiciona la obligación de la ley a su aceptación popular. Sugiere que así sucede en los regímenes no democráticos: el soberano legisla sin tener en cuenta la aceptación del pueblo, sino exigiéndola (*ibidem*, n.º 7 = p. 279-280). Esta segunda opinión es la que prefiere (n.º 9 = p. 280).

Aquí yace el último problema de los planteamientos suarecianos. La ley de los regímenes no democráticos obliga independientemente de la aceptación del pueblo. Lo propio de la ley es que sea dada por una voluntad superior y dominante. En realidad ese supuesto desaparece en la democracia directa, donde la legislación nace de la universalidad libre e igual del Pueblo. Mas Suárez se instala mentalmente en un universo social concebido mediante las relaciones de dominación; de modo que la obligación es pariente de la coacción y la dominación. Pero, si postuláramos la realización de la democracia plena y de sus ideales utópicos, las relaciones de dominación desaparecerían; también desaparecería la coacción y hasta el mismo concepto de obligación restrictiva. Pues a una legislación libre y voluntaria, le corresponde una obediencia u observancia voluntaria. Con ello estamos apelando a unas coordenadas sociales futuras, y aunque utópicas, no imposibles.

En definitiva, el avance de la coacción en Suárez se corresponde con el vilipendio o no consideración de la democracia.

Podemos concluir diciendo que el planteamiento democrático no es esencial en la concepción suareciana de la ley y de su obligación. Prima el panorama de una autoridad encarnada en una

voluntad ajena y superior, que es perfectamente legisladora y obligadora. Lo cual es un grave error: la ley legítima nace de la voluntad popular; y los demás regímenes dan aproximaciones torpes a la ley legítima. Esta «alienación» de la ley (en una voluntad ajena y superior) tiene que ver con el moderno fenómeno de la centralización del poder que, en términos de Tocqueville, produce la igualdad de todos en la servidumbre (*La democracia en América*, México 1957, FCE, p. 72-73), o igualdad de todos ante el amo (*El Antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid 1982, Alianza Editorial, vol. II, p. 196).

Frente a estos planteamientos será oportuno recordar que el ideal democrático y sus valores concomitantes están implícitos en la noción de autoridad como servicio, expuesta en el Nuevo Testamento.

5. RECAPITULACIÓN SOBRE EL MEDIOEVO

Hemos de considerar, comparar y situar el Medioevo desde tres ángulos: la Biblia, la Antigüedad y la Modernidad.

Primero, desde el punto de vista de la Biblia, lo que mayormente parece haber llamado la atención de los medievales, es la carta paulina *1ª a Timoteo* (1, 8-10): «la ley no ha sido instituida para el justo». En su tenor directo y primero no se hace mención de la coacción. San Agustín somete al justo a la ley natural o eterna, pero no a la temporal. Una cierta idea de autonomía (limitada por la ley natural, cuyo conocimiento se interioriza) se desprende de los textos.

Posteriormente, Santo Tomás y Suárez harán una distinción entre la «vis directiva» («potestas» en Suárez) y la «vis coactiva» («potestas» en Suárez), que aclaran e iluminan el concepto de ley—. La coacción es un aspecto, y, de acuerdo con San Pablo, no afecta al justo o virtuoso.

El aserto paulino que hubiera podido dar lugar a un desmoronamiento de la coacción, guardará un lugar secundario, como restricción parcial de la coacción, puesto que otros pensamientos y planteamientos hincharán las velas del tema de la coacción.

La nueva distinción entre el elemento directivo y el coactivo de la ley podría sernos muy útil, si entendiéramos que no son igual de esenciales, si fueran separables y evolucionaran en sentidos opuestos en la historia. Nosotros mantendríamos el aspecto regulativo o directivo de la ley, pero tenderíamos a proponer la disminución y hasta la desaparición en la historia del elemento coactivo. Sin embargo, nuestros autores no van tan lejos, y consideran igual de esenciales los dos aspectos.

En segundo lugar, autores como San Agustín y Santo Tomás, pueden ser comparados con la Antigüedad, especialmente con Platón y Aristóteles. Dos son las ideas que les deben.

La idea antigua del rol auxiliar de la coacción respecto de la moralidad, se transvasa a los medievales. Y, hasta cierto punto, la distinción «vis directiva-vis coactiva» de Santo Tomás no es más que una clarificación del último capítulo de la *Ética a Nicómaco*. De modo que se prevé un lugar para la coacción; pero ésta detenta una función subordinada, un rol auxiliar.

El lugar subordinado de la coacción se justificaba por la presencia de un deseo-monstruo o concupiscencia cancerosa en las masas. Platón y Aristóteles coinciden en ello. El tema pasa a los medievales y cobra mayor intensidad, al articularse la «concupiscencia» o «libido» en San Agustín, en torno a una antropología del pecado original, cuya esencia es una metafísica de la concupiscencia.

En este sentido, los medievales han reforzado el tema de la coacción, al encontrarle raíces metafísicas; y han hecho gratuitos, vanos e imposibles los verdaderos intentos utópicos de superarla. La coacción no obedece ya a un estadio social e histórico imperfecto; la coacción es inseparable del ser pecador del hombre. La utopía es el paraíso perdido; éste es irrecuperable, salvo quizá en el más allá.

Queda, en tercer lugar, notar una invasión de las tendencias modernas en Marsilio y Suárez: el primero es premoderno, el segundo ya es moderno. La tendencia moderna los lleva a poner la coacción en la sustancia de la ley. Marsilio lo hace por identificación directa de la ley en sentido propio con «precepto coercitivo». Suárez lo hace con categorías más alambicadas como *necesidad* objetiva e intrínseca de la materia moral y, la *voluntad del superior* como elemento definidor de la obligación junto con aquélla. Por esos vericuetos la ley ata, obliga, impone límites a la voluntad; y la tendencia conceptual es a concebir la ley bajo el modelo de la coacción.

Posteriormente tendremos que verificar la hipótesis de si la tendencia moderna es a que la coacción devore la ley, sea su rasgo principal. Ya desde ahora podemos decir que Hobbes entre los modernos y Kelsen entre los contemporáneos piensan que la ley o norma es ininteligible sin sanción.

Sin embargo, nos parece que los sociólogos como de Tocqueville han insinuado un fenómeno crucial del estado moderno, la centralización del poder, y eso explica el auge de la coacción en la conceptualización de la ley.

Con todo queda una asignatura pendiente, cómo realizar plenamente el ideal democrático. Si los modernos, empezando ya por Marsilio y Suárez, no han prestado suficiente atención al ideal democrático, a sus implicaciones, a sus condiciones de posibilidad, eso explica su favor hacia la coacción. Porque el dilema último, y todavía irresuelto es: coacción o democracia, siendo planteamientos absolutamente opuestos.

Josep Moncho Pascual
Universidad de Valencia
Facultad de Filosofía
Depto. de Filosofía Moral y Política
46010 VALENCIA