

CAPÍTULO DÉCIMO

LOS CATÓLICOS EN LA EVOLUCIÓN DE LA DOCTRINA DEL NUEVO DERECHO NATURAL

Sabemos que la *Juris naturalis disciplina* fue propuesta, de forma bastante acabada, por los españoles de los siglos XVI y XVII. Pero, de hecho, desde 1625, cuando aparece el *De jure belli ac pacis* de Grocio, esta nueva ciencia se convirtió en patrimonio exclusivo de autores protestantes. El panorama se complicó porque, junto a los libros del derecho natural, aparecieron *sistemas de ética* propuestos normalmente por autores materialistas, tales como los de Hobbes, Schmauß o Rousseau. Y, finalmente, la filosofía práctica de Kant completó las posibilidades lógicas que aún permanecían inéditas. Como fue previsible, unos y otros se sirvieron de estos libros para plantear temas teológicos. Dada esta nota entre confesional y beligerante, es procedente preguntarse por las reacciones de los autores católicos: porque bajo las disputas teológicas no andaba solamente en juego algún tema sobrenatural, sino la noción misma del derecho natural.

Los católicos entraron en estas pugnas muy tardíamente, a mediados del siglo XVII, y rechazaron a algunos iusnaturalistas y elogiaron a otros. Pero, paradójicamente, con el paso del tiempo, los pensadores católicos fueron los únicos que mantuvieron la existencia de una ley natural.

Tras la reelaboración que experimentó la *juris naturalis disciplina* en manos de Kant y sus discípulos, que depuraron y afilaron las nociones jusnaturalistas, la ciencia del *jus naturale* cayó en un profundo desprestigio a lo largo del siglo XIX.¹²²⁴ Entonces los universitarios dejaron de creer en los estados de naturaleza y en los contratos sociales y, dado que este era el único derecho natural que conocían, rechazaron la idea misma de cualquier derecho o justicia objetiva. Pero lo realmente importante en la historia de la doctrina del derecho natural es que ya entonces, a comienzos del siglo XIX, se había

¹²²⁴ Véase mi estudio “Naturrecht” y “Rechtsphilosophie”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, nueva época III (1986), pp. 360-393. O bien *Una introducción a la ciencia jurídica*, cit., pp. 115-150. Publiqué una monografía sobre este tema, *Los inicios del positivismo jurídico en Centroeuropa*, Madrid, Actas, 1993.

afianzado la tesis que dominará la visión de la Edad contemporánea sobre el derecho natural, a saber: que la justicia que emana de este derecho ha de expresarse en un ordenamiento eterno e inmutable, igual para todo el universo. Los católicos se refugiaron ahora (perdido de vista Hugo Grocio) en la metafísica de las esencias inmutables de Molina y Suárez.

El lector está en su derecho de preguntar por qué concedo tanta extensión a estos escolásticos tardíos. La respuesta es que, a partir de cierto momento, únicamente la Iglesia católica, y tras ellas los católicos, han estudiado la idea de la ley natural. Ciertamente, en el siglo XVIII británico, Shaftesbury, lord Kames, Harrington o Hutcheson tocaron temas fundamentales que pueden reconducirse a los problemas básicos de la ley natural; en el siglo siguiente John Austin, James Lorimer o John Lightwood trataron problemas de este tipo. Pero pertenecen a otra tradición cultural, más centrada en torno a las discusiones sobre la libertad individual y el *moral sense* que no propiamente sobre lo que hemos entendido por derecho natural. En el continente aparecieron bastantes tratados de derecho natural de cuño diverso. Algunos historiadores hicieron creer que, al cambiar las condiciones económico-productivas, las ‘Filosofías del derecho’ (*Philosophie des Rechts o Rechtsphilosophie*) sustituyeron al derecho natural o *Naturrecht*. Lo cierto es que alemanes, franceses, italianos y algunos españoles publicaron libros sobre el derecho natural. Pero eran doctrinas iusnaturalistas sin vitalidad, como mostró la historia.

Quizá el sistema de ética más conocido en el siglo XIX fue el que propusieron los representantes de la Escuela Histórica del Derecho. Savigny o Ahrens hicieron sus aportaciones, aquel en el tono lacónico de un jurista, y este último con la pasión y brillantez más propia de un poeta. Pero el momento que hizo posibles aquellas explicaciones pasó sin dejar mucha huella en la historia; siguen en la palestra algunas observaciones de Savigny, pero la exuberancia de Heinrich Ahrens pertenece a otra época. Sus explicaciones, del mismo modo que las de Krause o Rosmini-Serbati, compusieron lo que se llamó en aquel entonces filosofía del derecho, no *Naturrecht* o *ius naturale*, y sirven más para comprender la descomposición histórica de la idea de la ley natural que no para ilustrar el desarrollo más positivo de esta doctrina.

En los siglos XIX y XX tratar de la ley o del derecho natural ha supuesto una descalificación académica fulminante, a la que se hace acreedor quien se opone al decurso de la historia. Quizá este hecho explique el tono apologético de los escolásticos de aquellos momentos y su cerrazón doctrinal sobre sus textos propios sin entrar en diálogo con el resto de una cultura que, de hecho y de derecho, debiera haber sido también suya.

I. LOS CREYENTES REACCIONARON CONTRA LA MODERNIDAD

La Segunda Escolástica o Escolástica Tardía Española acaba en los primeros años del siglo XVII. Su último gran representante fue Francisco Suárez, y años más tarde, Juan de Lugo, y con ellos dio síntomas de agotamiento. Pero esto no quiere decir que se perdiera entonces la tradición filosófica escolástica: esta filosofía siguió siendo profesada por la mayor parte de los creyentes, protestantes y católicos, solo que, una vez perdido el vigor creativo, sus seguidores quedaron presos en un marco conceptual rígido que había perdido su contacto con la realidad.

Durante el siglo XVII, los metafísicos más conocidos fueron filósofos y teólogos protestantes, de los que normalmente hoy nos queda noticia en la medida en que participaron en las discusiones sobre el nominalismo anti-metafísico. Pero la filosofía escolástica, aunque era la enseñada en los seminarios y universidades católicas, solamente emergió en la escena pública del *jus naturale et gentium* en el siglo siguiente, cuando algunos teólogos católicos se opusieron al estado de cosas que iba creando la mentalidad secularizadora y revolucionaria que era propia del sector dominante del nuevo derecho natural. Esta oposición comenzó con Ignatius Schwarz, Anselm Desing y Juan Francisco Finetti. Ellos compusieron, en el plano de la reflexión jurídica, el sector de lo que conocemos como movimiento apologético o, simplemente, Apologética. La fe cristiana, y especialmente la católica, había retrocedido a lo largo de la Edad Moderna, y ahora la tarea fundamental era defenderla de los ataques de los filósofos sensistas, materialistas, etcétera. Por este motivo, la teología moral tomó a lo largo del siglo XVIII un cariz marcadamente defensivo, y por ello negativo. En el espacio de un siglo los católicos habían pasado de tener la mayor parte del poder en la creación de la cultura, a ser vistos como seres retrógrados, enemigos del progreso, que mantenían prejuicios indefendibles.

La reacción primera, en el siglo XVIII, no fue contra los materialistas, como Helvetius o d'Holbach, sino contra los jusnaturalistas de esta época que habían usado sus libros sobre el derecho natural para atacar a la Iglesia católica y a la cultura creada desde el siglo I al XVII; no perdamos de vista que el sector más combativo de los jusnaturalistas protestantes entendía que la luz de la inteligencia brilló por primera vez con la obra principal de Hugo Grocio. Ignatius Schwarz, que fue el primer católico que rompió el fuego tras el breve estudio de Schmier, denunció como falsa la mentalidad que entendía que antes de Lutero solo existieran en la cultura las supersti-

ciones propias del *Regnum tenebrarum*.¹²²⁵ Él indicó que “Los teólogos católicos, especulativos y prácticos, en sus tratados sobre las leyes, el derecho y de la justicia, los actos humanos, y otros temas, frecuentemente habían estudiado sólidamente cuestiones relacionadas con el derecho natural en la medida en que este estudio era útil para sus propósitos”. Luego no cabía hablar de las tinieblas cimerianas propias de los tiempos anteriores a Lutero.¹²²⁶ Él aludía a Suárez, Gabriel Vázquez, Sánchez, Molina, Valencia, los de Coimbra,¹²²⁷ a los que había que añadir los que mencionaba Conring, tales como Vázquez, Henríquez, Rodríguez, Fernández, De Castillo, y los que citaba Grocio, como fueron Francisco de Vitoria, Fernando Vázquez de Menchaca y Covarrubias.¹²²⁸ Quien ignore a estos autores solo muestra su desconocimiento; si los conocen y se callan, entonces muestran su mala fe.¹²²⁹ Anselm Desing también se ocupó largamente del tema de los tratadistas católicos del derecho natural anteriores a los protestantes. (Notemos incidentalmente la ignorancia de un escolástico del siglo XVIII cuando introduce en el mismo saco a los dominicos, a los jesuitas y a Vázquez de Menchaca, y cuando menciona a bastantes escolásticos que, como Henríquez, Rodríguez, Fernández o De Castillo, no fueron conocidos por prácticamente nadie al mismo tiempo que omiten a teólogos que, como Oviedo, Medina, Zumel, Navarrete, Báñez o Cano, fueron notablemente más importantes en su momento).

El motivo de escándalo lo había dado Samuel Pufendorf al declarar que el derecho natural solo se compone de razonamientos que son válidos para pasar esta vida del modo más conveniente, sin que tengan relevancia para la salvación sobrenatural.¹²³⁰ Tampoco aceptaban la distinción de Pufendorf entre derecho y moral, porque Pufendorf había mantenido que la moral se ocupa de los actos internos del hombre, y el derecho, de los actos externos,¹²³¹ y de ello resultaría que la teología moral se ocuparía únicamente de lo *honestum*, según los principios revelados en las Sagradas Escrituras, estudiando los actos del hombre en vistas a su fin sobrenatural, mientras que el derecho natural se ocuparía exclusivamente de la felicidad natural del hombre.¹²³²

¹²²⁵ *Institutiones juris naturae et gentium*, Augustae, 1743, p. 40.

¹²²⁶ *Ibidem*, p. 49.

¹²²⁷ *Idem*.

¹²²⁸ *Idem*.

¹²²⁹ “Nam si Scholasticorum eruditionem ignorant, probant se imperitos; si sciunt, et nihilominus carpunt, probant se malignus simul”. *Ibidem*, p. 50.

¹²³⁰ *Ibidem*, pp. 6 y 122.

¹²³¹ *Ibidem*, p. 6.

¹²³² Desing, *Juris naturae larva detracta*, Monachii, 1753, cap. VIII, thema 9.

Eran demasiadas novedades, y en realidad, Pufendorf, explica Schwarz, ha negado los primeros principios de la razón práctica, y en su lugar propone un *sistema de proposiciones* acerca de este derecho.¹²³³ Además, al negar que las leyes de origen humano vinculen en conciencia a su cumplimiento, Pufendorf destruyó los fundamentos de la convivencia civil.¹²³⁴ Fue lógico que los mismos protestantes lo acusaran de ateo.¹²³⁵

El lector debe disculparme si pecho de excesivamente crítico al exponer las ideas de este grupo de escolásticos. Pero sucedió que buena parte de las críticas que ellos lanzaban, por ejemplo, contra Samuel Pufendorf, no tenían más base que su propia ignorancia. Tomás de Aquino se ocupó larga y reiteradamente de criticar la teoría de la *pura natura humana*, que mantenía que el hombre disponía de dos fines últimos: uno natural y otro sobrenatural. Esta teoría fue aceptada por Juan Duns Scoto, de forma que, como ya estudiamos en su momento, lo natural en cuanto natural no crea ningún deber en la conciencia del hombre. Luego, la ley natural, en cuanto natural, nada dice in *specie supernaturali*. Esta tesis fue la dominante en Europa durante el muy influyente siglo XV, dominado por las obras de Gerson, Conrado, Almain o Biel. Estos filósofos aceptaron la tesis de Scoto sobre el estudio ‘formal’ de la realidad, y dejaron establecido claramente que la realidad moral como tal puede ser conocida con precisión gracias a su estudio ‘formal’, y que lo real así conocido es algo que “está-ahí” y que no tiene valor ante el destino sobrenatural del hombre. La ley natural puede ser conocida con precisión al margen de los mandamientos divinos y del amor de Dios, y como realidad natural que es, ejerce su influencia (mundana, *irdische*) aunque Dios no existiera. El primer autor que conozco que usó la expresión “Etiam si Deus non daretur” para referirse al valor objetivo de la ley natural fue Biel, a finales del siglo XV.¹²³⁶

¹²³³ *Institutiones...*, cit., p. 128.

¹²³⁴ *Ibidem*, p. 56.

¹²³⁵ “Non ego pertringam hic Puffendorffium atheismi stigmata, quod Protestantici moralistae illi inusserant”. *Ibidem*, p. 67.

¹²³⁶ Biel escribía “Nam per si impossibile Deus non esset, qui est ratio divina: aut ratio illa divina errans, adhuc si quis ageret contra rectam rationem angelicam, vel humanam, aut aliam aliquam, si qua esset esset, peccaret... Peccatum est voluntaria carentia conformitatis ad rationem rectam debiti voluntati”. *Commentarii doctissimi in III Sententiarum libros*, Brixiae, 1574, l. II, dist. 35, *quaestio* unica, p. 165-E.

Esta forma de pensar la había tomado de Scoto, que escribía que “Quare non intellecto voluntatis imperio adstringentis alios ad servandum legem, quaecumque representarentur contra iudicium rationis, esse reputanda mala, non moralia, vel theologica, sed mala naturae et philosophiae... Homo faciens contrarium, contra naturam, committi malum, sed non esse talem malum reputandum demeritorium aut offensa Dei”. *Summa theologiae...*, cit., I-II, q. 91, art. 2.

Ellos ignoraban igualmente que Luis de Molina y que Francisco Suárez —más dependientes de Scoto y Gerson que no de Tomás de Aquino— habían hecho suya la teoría de la *pura natura humana*, de la que se seguía que la ley natural, para poseer fuerza para obligar, además de existir objetivamente, había de estar ordenada o mandada por Dios, de forma que si faltaba esta orden que constituía la *ratio debiti* del derecho natural, este derecho podía ser conocido tan objetiva como irrelevantemente ante el fin sobrenatural del hombre. Grocio fue por lo más general más conservador que Suárez y Molina, y Pufendorf y Thomasius solo declararon expresa y beligerantemente lo que estos jesuitas habían reiterado.

Los escolásticos del siglo XVIII eran conscientes de la escisión que se había producido en el interior de la Escuela del derecho natural, dividida entre los partidarios de Grocio y de Pufendorf,¹²³⁷ y no condenaban el movimiento del nuevo derecho natural en su conjunto. Como expresaba Juan Francisco Finetti, se trataba de hacer una *protheoria* sobre la ética¹²³⁸ que procediera rigurosamente (con ‘rigor escolástico’ según Schwarz)¹²³⁹ y que hiciera de Dios el fin último de todos los seres y acciones humanas,¹²⁴⁰ al mismo tiempo que había que delimitar los términos del derecho natural y de la teología moral, pues no podía suceder lo que estaba ocurriendo, que el tratamiento del derecho natural había ocupado el lugar de la teología.¹²⁴¹

II. LA NEOESCOLÁSTICA COMO APOLOGÉTICA

Perdida de vista de forma prácticamente completa la doctrina del de Aquino, el puesto del hombre en el cosmos fue entendido por este movimiento apologético ante todo como *dependencia* de Dios. La Apologética consideró aparentemente un mundo de fines en el que los fines próximos encajaban —por así decir— en otros fines más remotos, y todos ellos, en definitiva, en Dios. Schwarz exigía una “Unidad en cuanto al fin, porque una sola es la ley natural para todos y en todas partes”.¹²⁴² En realidad, estaban traspasando a la teoría del derecho natural el esquema constitutivo propio del Estado, que consideraba un solo legislador y una sola legislación, de forma que los demás legisladores lo serían de forma delegada. La excepción

¹²³⁷ Schwarz expone los discípulos del holandés en la p. 53 del *op. cit.*, y los de Pufendorf, en la página siguiente.

¹²³⁸ *De principiis juris naturae et gentium*, Venetiis, 1777, p. 57.

¹²³⁹ *Institutiones...*, *cit.*, p. 137.

¹²⁴⁰ *Ibidem*, p. 112.

¹²⁴¹ *Ibidem*, p. 47.

¹²⁴² “Unitas quo ad finem... nam una est lex naturae in omnibus, et ubique”. *Ibidem*, p. 141.

—bastante incompleta— a este planteamiento general fue Anselm Desing, cuya pequeña formación tomista le hacía considerar que toda acción humana es necesariamente moral,¹²⁴³ de forma que lo moralmente existente no lo es tanto en sí y por sí, como por su relación con el fin último del hombre.¹²⁴⁴

Lógicamente, el derecho hubo de ser entendido como una orden o mandato, un *jussus*. “La palabra latina *jus* —escribía Desing— parece un residuo del antiguo *Joussus*, *Jousum*, *jussus* o *jussum*, que es lo mismo que mandado u ordenado”.¹²⁴⁵ De hecho, prosigue Desing, no existe nada equitativo si no existe Dios, pues “El derecho existe activamente solamente en Dios. Para todas las demás cosas que han sido producidas por Dios, hay esencialmente un derecho pasivo (*jus passive*); esto es, dependencia y obligación esencial”,¹²⁴⁶ de modo que el derecho de un hombre sobre otro hombre se fundamenta igualmente en Dios como la primera causa de la obligación.¹²⁴⁷ El hombre no es autor de su derecho ni de su poder, y aquí vale el axioma filosófico: el modo de actuar sigue al modo de ser, como también aquel otro axioma que indica que nadie puede dar lo que no tiene.¹²⁴⁸ Finetti indicaba que

Dios posee un derecho verdadero y legítimo para imponer leyes a los hombres, pues cualquiera que reconozca el origen natural de aquel imperio, y su fundamento, ha de conocer la suma e irresistible potencia, unida a su sabiduría y bondad, pues la naturaleza divina es tanto más noble que la naturaleza humana en la medida en que Dios es el autor de la naturaleza y precede al hombre en dignidad.¹²⁴⁹

Es decir, Dios manda porque es la persona más fuerte y santa. Los medievales habían reparado en el problema de la obediencia, porque una cosa es seguir una norma y otra *obedecer* la norma. Para que un hombre tenga el ‘deber de obedecer’ ha de haber una conexión especial entre él y la norma que pretende hacerse obedecer: no basta decir que es impuesta por un

¹²⁴³ En el cap. 6, thema 3 del *Jus Naturae liberatum ac expurgatum a principiis lubricis, et multa confusione per doctores heterodoxos inductis*, Monachii, 1753, equipara los actos “humanos vel morales”.

¹²⁴⁴ “Honestum esse id, quod ultimo fini seu summo bono obtinendum idoneum est”. *Jus Naturae liberatum ac expurgatum...*, cit., cap. VII, thema 19. En el thema 24, § 1, reitera la tesis: “Quia justum est per relationem ad ultimum finem; sed haec eadem ratio est faciens honestum ac decorum: igitur quidquid habet rationem, justus reipsa habet rationem honesti, et c.”.

¹²⁴⁵ *Juris naturae larva detracta...*, cit., cap. II, thema 1.

¹²⁴⁶ *Ibidem*, thema 10.

¹²⁴⁷ *Ibidem*, thema 22.

¹²⁴⁸ *Ibidem*, thema 14, § 1.

¹²⁴⁹ *De principiis juris naturae et gentium*, cit., pp. 86 y 87.

superior, porque desde la fuerza no se sigue el deber. Ya vimos que Tomás de Aquino trató este problema, y declaró que Dios no gobierna mediante mandatos, sino mediante fines, de modo que Dios es al mismo tiempo tanto el fin natural como sobrenatural del hombre, por lo que el hombre, al tender hacia Dios, se lanza tras ‘su *propio*’ fin. Este planteamiento del problema tuvo un precio, porque hubo de mantener el carácter no imperativo de la ética, que no nos indica “¡Haz esto!” (*Fac hoc!*), sino “Esto está para que tú lo hagas”: *Hoc est tibi faciendum*. Por esto quien peca, peca ante todo contra sí mismo, porque se desvía de su fin, y el pecado no es tanto una desobediencia como una desviación del fin, *deviatio a fine*; puede suceder que un hombre no se limite, por debilidad, a desviarse del fin, sino que rechaza el fin mismo: en tal caso hay una *aversio a fine*, que es siempre un pecado grave. Si alguien no quiere seguir su camino que le es propio no es tanto una persona mala o depravada como un *stultus*, un necio: hoy diríamos, en lenguaje coloquial, que es un necio “Porque él se lo pierde”.

Scoto y sus discípulos no aceptaron las bases mínimas de este planteamiento tomista. Ellos hicieron suya la teoría de la *pura natura humana* y hubieron de establecer que para que lo natural alcance el plano sobrenatural, la ley natural ha de desdoblarse en dos leyes: una *lex indicativa*, que indica lo que naturalmente es bueno o malo, y una *lex imperans seu praecipiens*, que ordena hacer lo bueno y evitar lo malo. Luego, la ley natural crea deberes porque está ordenada por Dios. Pero ¿por qué el hombre ha de obedecer a Dios? No se puede alegar que Dios es el Creador o la persona más fuerte, porque el deber y el forzamiento son realidades distintas. Scoto hubo de alegar que el hombre ha de obedecer a Dios porque en el ser humano opera una *potentia obediencialis*¹²⁵⁰ que, al ser una potencia propiamente suya, le crea deberes que dependen de las órdenes del superior.

Pero tanto las explicaciones tomistas como las de los nominales se habían perdido en el siglo XVIII. Los escolásticos de este momento únicamente conocían algunas versiones vulgarizadas de la obra de Francisco Suárez,

¹²⁵⁰ Hablando de la persona, explicaba que “Persona est incommunicabilis existentia... Tum quia omnis entitas positiva naturae neque est in potentia obedienciali respectu personae divina”. Se responde a sí mismo: “Cum de ratione personae sit incommunicabilitas nulla persona potest esse formaliter persona per negationem... quod negatio absoluta et libera est communis enti et non enti. Negatio ista quod persona est persona non est propria isti personae nisi ponent aliqua afirmatio propria isti personae. Et ita prius est persona per affirmationem quod per negationem... Sola negatio dependentiae non sufficit ad rationem personae... quia ad personalitatem requiritur ultima solitudo sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alteri naturae”. *Super Tertio Sententiarum*, Lyon, 1530, l. III, q. 1 art. 3. ¿Entonces? Se remite a Dios como causa última: “Et potentia obediencialis... pertinet ad dependentiam causati ad causam”. *Ibidem*, q. 4.

porque es patente que no habían leído en su totalidad el *Tractatus de legibus*, la *Defensio fidei* ni las *Disputationes metaphysicae*.

III. LA POLÉMICA ANTISECLARIZADORA SE HIZO DE LA MANO DE SUÁREZ

La simplicidad propia del estilo de reflexionar que se expresaba retóricamente con las expresiones *formaliter*, *proprie loquendo*, *in se et per se*, etcétera, fue el resultado de la confluencia de la negación de los distintos modos de ser y de la afirmación de un orden nouménico más o menos platonizante. Esta explicación de la realidad práctica humana que imponía la consideración de las cosas *in seipsas*, al margen de cualquier modo, respeto o razón, experimentó un fuerte espaldarazo en el siglo XVII en el sector de los jusnaturalistas conservadores, porque las pretensiones nominalistas de Pufendorf llevaron a la doctrina opuesta a afirmar inmatizadamente la existencia de una naturaleza racional inmutable, según algunas propuestas de Gabriel Vázquez, Luis de Molina y Francisco Suárez. A una exageración le siguió otra.

Los enemigos de Samuel Pufendorf (la obra de Pufendorf se convirtió, de hecho, en el punto de referencia casi imprescindible para delimitar las actitudes) destacaron beligerantemente la base teonómica de la ley natural, afirmando normalmente la inmutabilidad de la esencia del hombre y de todo aquello que es concorde con ella.¹²⁵¹ Christian Wolff, bien que podamos dudar de su fe cristiana, afirmó también esta *essentia bonitatis*.¹²⁵² No se

¹²⁵¹ A partir de la extensión de la obra de Samuel Pufendorf, la universidad europea se dividió. Pufendorf entró por un camino marcadamente nominalista y voluntarista, que insistía en la voluntad como prácticamente única potencia originaria del hombre. La escolástica a que dio lugar su obra fue extensa: Nicolás Hertius, Titius, Rechenberg, el influyente historiador Samuel Budde, Weber, Barbeyrac, que tradujo algunos de sus libros a la lengua francesa, Christian Thomasius, Laurentino Fleischer, Henricus Koehler, etcétera. El lector puede encontrar una lista más completa de los autores de esta escuela en Ignatius Schwarz, *Institutiones juris naturae et gentium*, cit., p. 54.

Ya indiqué que las personas opuestas al camino secularizador y, ya en el siglo XVIII, anticristiano de los discípulos del Pufendorf, se acogieron por lo general a las banderas de Hugo Grocio. Los *grotiani*, como los llamaron algunos jusnaturalistas del siglo XVIII, encontraron una única salida para defender la existencia de la objetividad de la ley natural, y fue mantener colectivamente la existencia de una ley natural eterna e inmutable, al modo de Gabriel Vázquez o Francisco Suárez, cuyas obras decían conocer. La única excusa que encuentro para llamar 'metafísico' a Suárez es haber leído solamente su *Tractatus de legibus*, dejando de lado sus *Disputationes metafisicas*.

¹²⁵² Wolff, en sus diversas obras (he tenido en cuenta especialmente su tratado sobre el *Menschliches Thun und Lassen*), alude a la voluntad omnisapiente y omnipotente de Dios. Pero al final de cada parágrafo, de forma reiterativa, subraya la autonomía de la ley racional, de

remitieron a la voluntad de Dios (porque esto era lo que hacía Pufendorf con su nominalismo y consiguiente voluntarismo divino), sino a la bondad misma existente eternamente en la estructura de la razón divina. La divisa para mantener el nuevo derecho natural, o para atacarlo, estuvo de hecho en la defensa de la metafísica o en su negación. El terreno aparentemente inocuo en el que podían desarrollarse las discusiones más de fondo sobre la ética era el del voluntarismo *versus* el objetivismo ético. Pero nadie se engañaba: todos sabían que tras las respectivas actitudes se ocultaba un talante más de fondo, secularizador o no. La única excepción a esta regla general la constituyó Christian Wolff, quien no dudó en afirmar un orden racional objetivo e inmutable, cognoscible metafísicamente, al mismo tiempo que la figura de Dios no tenía cabida o totalmente era superflua en él; pues Wolff expone sus soluciones racionales, y al final de cada párrafo añade que además eso es así porque así lo ordena Dios.¹²⁵³ No fue extraño que fuera expulsado de su universidad acusado de ateísmo.

Entre los católicos, Ignatius Schwarz fue el primer autor conocido que denunció el nervio secularizador del nuevo derecho natural, y volvió a reafirmar la tesis de sabor agustiniano de las naturalezas inmutables de las cosas en la razón divina. En este punto le siguió el más matizado Anselm Desing, quien en su muy extensa obra sobre el *ius naturale* destacó tanto la eternidad de las esencias racionales como la inmutabilidad de la voluntad de Dios. Y el influyente Juan Francisco Finetti, de tan amplia difusión en Italia y España, volvió a insistir en estas tesis de la mano de Francisco Suárez,¹²⁵⁴ que fue de hecho el teólogo más conocido en los ambientes católicos de los siglos XVIII y XIX. Fue lógico el rumbo que tomó la reacción católica del siglo XIX, encabezada por Luigi Taparelli d'Azeglio, más o menos seguido por Prisco, Liberatore, Ortú y Lara, Vadillo, etcétera, quienes afirmaron la inmutabilidad de la ley y del derecho natural, y buscaron una filosofía primera que otorgara refugio a la teología moral. Hasta hoy, ésta pasa por ser la posición doctrinal genuinamente católica. Todos ellos enlazaron directamente con lo que entonces parecía la tradición cristiana indiscutida: que la creación se asienta en un orden de esencias que provienen de la santidad de Dios. Que la ley natural obliga por estar dictada por Dios.

modo que *etiamsi Deus non daretur*, el derecho natural sería igualmente obligatorio para los hombres.

¹²⁵³ Véase mi estudio "La cómoda función de Dios en el jusnaturalismo otoñal", *Justicia, solidaridad, paz. Estudios en homenaje al Prof. D. José María Rojo Sanz*, Valencia, 1996, pp. 41-58.

¹²⁵⁴ *De principiis juris naturae et gentium...*, *cit.* De acuerdo con lo que ha expuesto recientemente Michel Bastit en *La naissance de la loi moderne...*, *cit.*, Suárez solo retiene de la doctrina práctica tomista la ley del hombre como *participatio* de la una ley superior. Véase, por ejemplo, *op. cit.*, pp. 313 y ss.

Los condicionantes que pesaban sobre el siglo XVIII, que es el momento en el que aparecen las obras de Schwarz, Desing y Finetti, fueron decisivos. El estilo jesuítico que insistía ante todo en las naturalezas inmutables de las cosas fue el auténtico triunfador. Ignatius Schwarz definía a la ley natural como “La ordenación de la sabiduría divina, manifestada por el dictamen de la sindéresis de la naturaleza racional, que nos ordena hacer lo que consentáneo con la recta razón y nos prohíbe lo que se aparta de ella”.¹²⁵⁵ Pero la ‘recta razón’ a que alude Schwarz ya no es aquel sector de la racionalidad humana que se nutre también desde las inclinaciones del hombre para, a su vez, regularlas desde ellas mismas. Ahora, las pasiones humanas, incluso las intelectuales, son indiferentes ante la racionalidad práctica,¹²⁵⁶ porque una vez que la doctrina del derecho natural ha pasado por las manos de los últimos escolásticos españoles, “La materia o el objeto material de la ley natural es todo aquello que conviene a la naturaleza racional”.¹²⁵⁷ Schwarz se opone a Gabriel Vázquez, porque Vázquez entendía (del mismo modo que Molina, aunque Schwarz no parece conocerle) que la naturaleza racional por sí misma no ordena ni prohíbe; pero Schwarz mantiene que la naturaleza necesita una instancia que la convierta en obligatoria,¹²⁵⁸ aunque su racionalismo es tan exquisito, que postula que la instancia que convierte en preceptivo el contenido de la ley natural no es la voluntad de Dios, sino su intelecto.¹²⁵⁹

Como todo lo racional en manos de estos nuevos metafísicos, esta naturaleza racional es antecedente a cualquier prohibición, y funda una bondad o malicia que es anterior a todo mandato.¹²⁶⁰ Como indica Suárez —escribe Schwarz malentendiendo a Suárez— esta bondad de la naturaleza racional es independiente de todo lo extrínseco.¹²⁶¹ Al llegar a este punto, la terminología neoescolástica invade las páginas de los libros, porque “Los deberes

¹²⁵⁵ “Quaenam sit vera essentia, seu definitio legis naturalis? Recte definitur: «Ordinatio Divinae sapientiae, per dictamen synteresis natura rationali manifestata, praecipiens recta rationi simpliciter consentanea, et prohibens dissentanea»”. *Institutiones...*, *cit.*, p. 138.

¹²⁵⁶ “Hae animi passionēs, in se spectatae, sunt prorsus indifferentes, hoc est, nec bonae, nec malae moraliter”. *Ibidem*, p. 90.

¹²⁵⁷ *Ibidem*, p. 141.

¹²⁵⁸ *Ibidem*, pp. 133-136.

¹²⁵⁹ *Ibidem*, p. 136.

¹²⁶⁰ *Ibidem*, p. 139.

¹²⁶¹ “Accedit, quod teste Suarezio haec judicia: honestum est faciendum, inhonestum vitandum... per se, semper et independenter ab omni extrinseco vera sint: ergo et voluntas illi discordans, seu concordans, vel mala vel bona est per se, et independenter ab omni extrinseco”. *Ibidem*, p. 91.

de los hombres hacia Dios, hacia sí mismos o hacia el prójimo, son objeto del derecho natural *formaliter, proprium, necessarium et quidem primum*".¹²⁶² Schwarz expone que la regla en general es como una medida por la que exploramos si algo es recto; esto es, si tiene un orden recto hacia su fin, y existe tal medida porque algunas cosas están prohibidas por Dios porque son malas, como es, por ejemplo, el odio a Dios o la mentira, y otras están ordenadas porque son buenas, como es el culto a Dios u honrar a los padres. Esto implica que "Tales cosas son buenas o malas antecedentemente en sí, de modo que no pueden ser objeto de la ley natural sino aquello que en sí mismo y desde su propia naturaleza, como tales, son deformes o deformes...".¹²⁶³ Como es lógico, "El derecho natural es siempre es idéntico a sí mismo, y *proprie loquendo*, absoluto e invariable",¹²⁶⁴ por lo que, como hace notar nuestro Suárez (*Suarezius noster*), es absolutamente inmutable y *absolute loquendo*, incapaz de cualquier cambio.¹²⁶⁵ El autor que no siguió esta terminología que abusaba del *intrinsece, formaliter, proprie loquendo*, etcétera, fue Desing, que no tenía tanta fe en un orden de esencias eternas. Estamos ante una cuestión de metices.

Lo paradójico fue que Ignatius Schwarz, siguiendo a Molina y Suárez (él también era jesuita), mantuvo al mismo tiempo la doctrina de la *pura natura hominis*, que mantenía que el ser humano estaba perfecto y acabado en sí mismo, al margen del orden propiamente sobrenatural,¹²⁶⁶ de forma que el hombre no necesita a Dios para ser feliz naturalmente.¹²⁶⁷

IV. LA ESCOLÁSTICA DEL SIGLO XIX

Schwarz, Desing y Finetti se quejaron de la poca buena fe de "Los doctores del derecho natural", aunque de forma distinta. Schwarz fue más constructivo, y Desing y Finetti ya indican en los mismos títulos de sus obras la intención reivindicativa que les guía. En el primer tercio del siglo XIX, el panorama había cambiado sustancialmente para los apologetas católicos.

¹²⁶² *Ibidem*, p. 126.

¹²⁶³ *Ibidem*, p. 91.

¹²⁶⁴ "Sed quia *jus naturale* semper idem in se, et *proprie loquendo absolute e invariable*". *Institutiones...*, *cit.*, p. 139.

¹²⁶⁵ *Ibidem*, p. 141.

¹²⁶⁶ *Ibidem*, p. 12.

¹²⁶⁷ "Actus morales, sub aliqua ratione, necessario respiciunt Deum, saltem ut normam recti, et regulam primam honestati objectivam... Finis ultimis naturae rationalis est felicitas perfecta, seu beatitudo saltem naturalis. Finis ultimis creaturae rationalis est bonum, quod secundum rectam rationem ita propter se amatur". *Ibidem*, p. 112.

Se había producido la Revolución, y ya no se enfrentaban solamente a obras literarias difundidas por la cultura universitaria, sino, además, a toda una cultura política liberal y a veces laicista ya efectiva que los presentaba como enemigos del progreso humano. Obviamente, el tono de Taparelli, Audisio, Meyer, Liberatore, Prisco, Ortí y Lara, etcétera, fue bastante más contundente que el de los escolásticos del siglo anterior.

Tienen en común partir desde una visión catastrofista de la situación que vive la cultura. Ortí y Lara caracteriza su momento por

La supresión absoluta de toda norma de honestidad y justicia, puesta por Dios a los hombres como regla inmutable de sus derechos y obligaciones; la fuerzas puramente físicas constituidas en principio único e independiente de acción; la tierra declarada ‘patria del destino’, y los bienes de ella por único objeto y término de felicidad; la ley dictada por la voluntad humana para limitar el ejercicio de aquellas fuerzas que, por sí mismas, se destruirían, aspirando como aspiran todas ellas a todas las cosas; y una autoridad constituida por la mayoría de los ciudadanos, y asistida del número necesario de satélites en que se resuelve el derecho moderno, concebido por la Filosofía racionalista y ensayado en las naciones modernas por el Estado liberal.¹²⁶⁸

Según Taparelli, “En todas partes, repito, los resultados de estos gobiernos de moda han sido siempre los mismos; anarquía e iniquidad. La causa debe ser universal, siendo universal el efecto”.¹²⁶⁹ Como resume Ortí, “¿Qué orden de cosas hay, divino o humano, donde el derecho no sea desconocido y violado por los que mandan?”.¹²⁷⁰

Ortí entiende, del mismo modo que Taparelli, que ha de haber una causa universal de este estado de cosas:

Porque la justicia, así moral como legal, supone razones eternas o incommutables, en las cuales se funda; la iniquidad, por su parte, cuando sale al mundo adornada con los títulos y colores del derecho, supone también ciertas ideas primeras, en las que últimamente se resuelve. No hay a la verdad sistema alguno de acción que no tenga su metafísica, verdadera o falsa.¹²⁷¹

¹²⁶⁸ *Filosofía del derecho fundada en la ética*, trad. de J. B. de Hinojosa, Madrid, 1886, Prólogo, p. XI.

¹²⁶⁹ *Examen crítico del gobierno representativo*, trad. de El Pensamiento Español, Madrid, 1866, vol. I, p. 7.

¹²⁷⁰ Prólogo a J. Prisco, *Filosofía del derecho fundada en la ética*, cit., p. VI.

¹²⁷¹ *Ibidem*, p. VIII.

Según Prisco, el iniciador de la filosofía moderna, verdadero origen de todos los males, fue Lutero,¹²⁷² y ya antes Taparelli había expuesto

¿Qué me responderíais si os pidiese un hecho del orden moral que entrañase universalmente en la sociedad y le hubiese dado ese tinte por el cual la llamamos moderna? ¿Cuál sería este hecho en vuestra opinión? Parece haber oído ya la respuesta: el hecho grande de aquella época es la rebelión de Lutero, o, como suele decirse, la emancipación de la razón... No hay que crea ya que el luteranismo se funda en negar las indulgencias y la Misa privada: todo el que discurre sensatamente acerca de la reforma, sabe muy bien que aquel grande hecho tiene su germen en la independencia de una razón que protesta: protesta contra la Iglesia, contra las tradiciones en la familia, contra todo vínculo social en la humanidad.¹²⁷³

Guglielmo Audisio y Julio Costa-Rossetti expusieron sus doctrinas de forma menos combativa.¹²⁷⁴

Todos ellos tienen mala opinión de la filosofía moderna, es decir, de la filosofía no escolástica. Según Ortí, tal filosofía carece de base,¹²⁷⁵ y Meyer reconoce que sus enemigos son Hobbes y Rousseau; no así Grocio y Pufendorf, de los que expresa buena opinión,¹²⁷⁶ porque Meyer entendía que eran personas que habían buscado no el origen histórico de la sociedad, sino el origen necesariamente jurídico de cualquier sociedad.¹²⁷⁷ José Prisco, por el contrario, expresaba que “La doctrina acerca de la separación de la ética y el derecho principió en Grocio y Pufendorf y, reducida luego a una fórmula más científica por Christian Thomasio, recibió la última mano de Kant y

¹²⁷² *Ibidem*, p. 94.

¹²⁷³ *Examen crítico...*, *cit.*, p. 9.

¹²⁷⁴ Audisio, G., *Juris naturae et gentium privati et publici fundamenta*, Beneventi, 1854; Costa-Rossetti, J., *Institutiones ethicae et juris naturae secundum principia philosophiae scholasticae, praesertim S. Thomae, Suarez et Lugo*, Oeniponte, 1883.

¹²⁷⁵ “Uno de los caracteres que suelen distinguir las producciones del espíritu moderno es la absoluta carencia de pruebas que demuestren las doctrinas que contienen, y en caso de ofrecer alguna, la debilidad e incoherencia de las razones en que se fundan”. *La sofistería democrática o examen de las lecciones de D. Emilio Castelar acerca de la civilización en los primeros cinco siglos de la Iglesia*, Granada, 1861, p. 6.

¹²⁷⁶ *Institutiones...*, *cit.*, pp. 321-325.

¹²⁷⁷ “Similiter cum doctrina Hobbesii et Rousseau confundi non debet «theoria pacti socialis», quae a Grotio proposita et a Pufendorffii exulta... non ad qualescumque sociales nexus, sed ad societatem «civilem» tantum pactum sociale requirere solent, eoque originem non historicam, sed juridicam fundari contenderunt”. *Institutiones juris naturalis...*, *cit.*, p. 325.

Fichte”.¹²⁷⁸ Costa-Rossetti resumía las filosofías eudemonistas y racionalistas al mismo tiempo que las impugnaba.¹²⁷⁹

El talante personal de estos nuevos apologetas fue bastante distinto. José Prisco es más sensible a los derechos de la personalidad, y reconoce que no se deben forzar las conciencias,¹²⁸⁰ y resume su actitud exponiendo que la libertad de conciencia es “El derecho que tiene todo hombre a no creer sino la verdad rectamente conocida, y a no obrar sino en armonía con sus creencias”.¹²⁸¹ Fue lógico que reconociera que “La esclavitud fue la violación más profunda del derecho originario que tiene el hombre a que sea reconocida su libertad personal; tanto, que en ella puede decirse que se contiene virtualmente toda violación de los derechos humanos”.¹²⁸² Llevado de este estilo personal, exige que la propiedad vaya unida al trabajo personal y que tenga un fin solidario.¹²⁸³ Los otros escolásticos no participaron en la misma medida de este talante. Ortí ataca al capitalismo,¹²⁸⁴ pero Mateo Liberatore hace suya la teoría de Locke en este punto y proclama que “El derecho a adquirir una propiedad estable procede inmediatamente de la naturaleza”.¹²⁸⁵ Según Ortí, los nuevos tiempos están atacando una tradición que en realidad es un depósito cultural recibido de Dios,¹²⁸⁶ e impugnan igualmente los derechos sagrados de los Reyes, recibidos de manos de Dios, y están atentando contra la verdad infalible que proclama la Iglesia católica.¹²⁸⁷ Audisio, siempre apoyado en su buen latín y en su cultura clási-

¹²⁷⁸ *Filosofía del derecho fundada en la ética, cit.*, pp. 110 y 111.

¹²⁷⁹ *Institutiones ethicae et juris naturae...*, *cit.*, pp. 103-113.

¹²⁸⁰ “Si tanto el asenso de la inteligencia como el consentimiento de la voluntad son producto de las más nobles y elevadas facultades del espíritu humano, es imposible que no sean producidas por la actividad íntima de aquellas fuerzas. He aquí por qué ninguna autoridad o violencia exterior podrán obligar al entendimiento o a la voluntad de otro a adherirse a una doctrina, aunque sea verdadera, y por qué sería un verdadero absurdo el empleo de la fuerza con semejante fin”. *Filosofía del derecho fundada en la ética, cit.*, p. 248.

¹²⁸¹ *Ibidem*, p. 242.

¹²⁸² *Ibidem*, p. 232.

¹²⁸³ “La cosa ocupada, para llegar a ser objeto del derecho real de propiedad, debe unirse con la persona humana, de modo que forme como una secuela y extensión de ella, pues en otro caso le faltaría el carácter de la individualidad y de la exclusión. Pero esto no podría obtenerse sin el trabajo, que deja impresas en el objeto ocupado las huellas de la actividad personal del hombre. Además, la adquisición de la propiedad debe tener un fin racional, y hemos visto que la racionalidad de este fin consiste en que las cosas ocupadas sean idóneas para proporcionar ventajas a la persona humana”. *Ibidem*, p. 301.

¹²⁸⁴ *Institutiones ethicae et juris naturae*, 10a. ed., Neapoli, 1890, p. 93

¹²⁸⁵ “Jus acquirendi stabilem proprietatem immediate oritur a natura”. *Ibidem*, p. 175.

¹²⁸⁶ *La sofistería democrática...*, *cit.*, p. 101.

¹²⁸⁷ *Ibidem*, p. 59.

ca, presentó una imagen menos combativa. En Julio Costa-Rossetti resalta ante todo el escorzo estético desde el que estudia al hombre, sin perjuicio de sus abundantes contundencias. Desde luego, no formaron una escuela de pensamiento compacto por uniforme.

Su tono expositivo es también diferente. Normalmente usaron el esquema escolástico del siglo XVIII, basado en distinguir la premisa mayor de la menor, y posteriormente proceder mediante ‘niego la mayor’, ‘concedo’, etcétera. Prisco fue algo distinto, con un discurso más fluido, y Jaime Balmes constituyó la gran excepción. Hay un punto en el que coinciden: suelen aludir a las filosofías más conocidas, especialmente las de Bentham y Kant, a las que algunos añaden las de Fichte y Hegel, y las despachan con unas pocas líneas, en las que exponen algún pretendido despropósito que, según cada autor, entraña cada una de ellas. Frecuentemente su tono es grosero y algo chabacano, como quien discute irónicamente con ignorantes. No fueron conscientes de los problemas, normalmente relacionados con la teoría de la ciencia y del método científico, que latían bajo las filosofías modernas. Ellos vivían en su propio mundo, sin que les alcanzaran los problemas teóricos que planteaban la geometría o la física. Vivieron de espaldas a los problemas que ya entonces planteaban Whewell, Duhem, Maxwell o Faraday —entre otros muchos— a la mecánica de Newton y a la geometría que la sustentaba.

V. CREYERON EN LA UNIDAD

No eran tiempos para recordar la naturaleza múltiple, algo fragmentaria, del discurso práctico: toda el Iluminismo se movió detrás del dogma de la Unidad, y si los materialistas francófonos como Helvetius, D’Holbach o Condorcet consideraban un único todo universal regido en definitiva por una única ley, sus oponentes alegaron otras doctrinas materialmente distintas, pero formalmente parecidas. El Barón d’Holbach buscó un nombre nuevo para el todo universal recién descubierto: el *Nisus*,¹²⁸⁸ que los románticos alemanes llamaron pocos años después *Trabant* y *Weltall*. Solamente consideraron una única realidad, siempre homogénea consigo misma, regida por una sola ley. Era el triunfo de la mecánica cartesiana sobre la filosofía anterior.

Fue lógico que cuando se produjo la reacción contra el jusnaturalismo moderno, a comienzos del siglo XIX, aquellos que creían en principios ob-

¹²⁸⁸ El Barón D’Holbach, en los capítulos VI y XI, expone de formas diversas la naturaleza unitaria de este todo único. Véase *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, Londres, 1770.

jetivos de justicia echaran mano de este último modo de entender la realidad (también el derecho natural), porque no conocían otra forma de pensar. El triunfo de la mentalidad moderna ha sido la emergencia triunfante de una forma del pensamiento que únicamente considera la ‘materia’ siempre igual (pues los átomos son iguales), moldeada por formas o ideas que vienen a ser, de hecho, accidentales en la única ley del movimiento de la materia. Esta mentalidad estaba subyacente en Descartes, Galileo y Newton —aunque los tres eran creyentes practicantes—, bien como postulado metafísicamente necesario, bien como hipótesis de trabajo en la física, y acabó moldeando toda la cultura moderna y contemporánea. Karl Christian Friedrich Krause nos proporciona uno de los primeros testimonios de esta mentalidad subliminalmente presente en el derecho natural de la Edad Contemporánea cuando escribe que, del mismo modo que solo hay una naturaleza, en el conjunto del universo solo puede existir un único Estado racional, fundamentado y regulado por las leyes de la naturaleza única. Debe quedar claro, prosigue Krause, que el derecho natural, por cuanto está fundamentado en una sola y única razón, es único para todo el universo, para los cielos y la tierra, para toda la eternidad, y solo puede existir un código jurídico para este único Estado universal.¹²⁸⁹ De este modo, nuestra época hereda un rótulo el de “Derecho natural”, que se asocia al fundamento eterno de cualquier justicia. A partir del siglo XIX ya no se discutirá tanto sobre la justicia —que se había perdido de vista doctrinalmente—¹²⁹⁰ como sobre el derecho natural. Es obvio que se trata de una noción del *jus naturale* que poco tiene que ver con la de la Edad Moderna o con la vigente anteriormente. Esta-

¹²⁸⁹ “Was kann aber in den Namen *Naturrecht* Natur bedeuten? Ohne Zweifel, dass mein Recht mir vermöge meiner vernünftigen Natur zusteht, so wahr ich Mensch bin, weil ich nur in einer organischen Rechtssphäre meine Bestimmung als Mensch erfüllen kann... Es scheint auch der Beisatz «Natur» auf die absolute Nothwendigkeit, Gesetzmässigkeit und Einheit der Staatseinrichtung allegorisch hinzudeuten. So wie nur eine Natur, so soll auf Erden und im ganzen Weltall nur ein Vernunftstaat sein, der überall nach gleiche Gesetzen gegründet und verwaltet ist... Es soll daher, diess ist schon hier klar, das *Naturrecht* weil es auf die vernünftige Natur der Vernunftwesen gegründet und gestützt ist, für die ganze Welt, für Erde und Himmel, für alle Sonnenwelten und für ewigen Zeiten gelten, es soll das eine Gesetzbuch für den einen Staat der ganzen Welt sein”. *Grundlage des Naturrechts oder der philosophische Grundriss des Ideals des Rechts*, Jena und Leipzig, 1803, pp. 11 y 12.

¹²⁹⁰ Antonio Rosmini-Serbati se quejaba de que sus coetáneos iban tras una “legislazione certa, unica, universale”, que llegaría indefectiblemente, y que expresamente no aludían a la justicia: “Sia certa, unica de universale, perchè non dicono poi nulla se ella debba essere giusta ovvero ingiusta? Ben sento che si schernisce soprammodo la mia semplicità; e un gran frastuono di voci, miste fors’anco di risa e ghiguate, così mi riprende: Credi tu che noi vogliamo le leggi ingiuste?”. *Filosofia del diritto*, Milán, 1841, vol. I, p. 3.

mos, pues, ante un tercer tipo de jusnaturalismo, nuevo en la historia, que vio la luz entre las manos de los jesuitas españoles de finales del siglo XVI.

Irrumpe así la tendencia a remontarse a un fundamento antropológico-filosófico único y último, trascendente a los hombres históricos concretos, para hacer una ciencia abstracta, que se llamó también derecho natural, y que poco tuvo que ver con el trabajo diario del jurista. Este tercer modelo jusnaturalista comparte con el anterior su falta de sentido de la diversidad y de la complejidad. Porque Krause, Trendelenburg, Ahrens (más o menos influidos por el modelo kantiano, como fue usual en el área de lengua alemana), o Taparelli, Liberatore, Prisco, Mendizábal, Ortú y Lara, Cathrein, Rommen, etcétera, entendían que ha de existir un principio único y universal en las relaciones humanas que garantizará el sentido de justicia de las concreciones jurídicas. Indiqué que también los escolásticos trivializaron este estilo de pensamiento, pues en realidad traspasaron inadvertidamente el esquema legal propio del Estado a la explicación de la justicia, y así como el Estado solamente contempla una única ley fundamental desde la que han derivar todas las demás, los neoescolásticos afirmaron una sola ley natural desde la que han de derivar deductivamente las leyes de origen humano, con lo que perdieron de vista el juego simultáneamente deductivo e inductivo que la jurisprudencia anterior había atribuido a la ciencia jurídica y a cualquier saber práctico. La prudencia fue sustituida por consideraciones abstractas, y el dato singular y contingente sobre el que se apoya ordinariamente el jurista para razonar fue reemplazado por la fundamentación en un pretendido orden del ser, eterno, que expresa René Marcic con la expresión *Natura=Ordo=Mundus=Universitas*.¹²⁹¹

Esta disciplina nueva que se desarrolla a lo largo del siglo pasado, primero bajo el título de *Naturrecht* y, más tarde, indistintamente como *Philosophie des Rechts*, *filosofía del diritto*, *jus naturale*, o derecho natural (la *Jurisprudence* inglesa fue cosa parcialmente distinta),¹²⁹² hizo síntesis y análisis abstractos,

¹²⁹¹ René Marcic escribe, a este propósito, muy gráficamente, que “Wenn die Rechtsontologie von Natur spricht, dann meint sich nicht jenen berechenbaren Wirkungszusammenhang von Kräften, die miteinander kausal-mechanisch verbunden sind; sie meint nicht bloß jenen objektiv feststellbaren Tatsachebereich, den die Naturwissenschaftler der Neuzeit als Natur ausgegeben haben, die Natur in Sinne des kraftbegabten Stoffes; vielmehr versteht sie darunter dasjenige, was Aristoteles in seines Physik und Metaphysik und was Thomas in seinen Kommentaren zu Aristoteles und in den übrigen Werken im weitersten Sinn darunter verstehen: natura=mundus=ordo=universitas”. “Um eine Grundlegung des Rechts. Existenziale und fundamentalontologische Elemente im Rechtsdenken der Gegenwart”, *Die ontologische Begründung des Rechts*, ed. por A. Kaufmann, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1965, pp. 549 y 550.

¹²⁹² La *Jurisprudence* buscaba esclarecer el estudio del derecho existente mostrando las nociones formales que necesariamente habrían de encontrarse en su base. A este fin, los ingle-

en los que buscaban, para partir desde un solo dato fundamental, algo así como el puesto inmutable del hombre en el cosmos. Ya fueran los teóricos alemanes que vivían en el aire kantiano, como Ahrens, o los católicos que querían un deber-ser que fundamentara la filosofía primera en el ser, como proponían Cathrein o Rommen, todos heredaron la misma orientación desde este punto de vista. Seguramente, Florentino o Bártolo se hubieran quedado muy extrañados si alguien les hubiera planteado estas cuestiones, más propias de los *poetae* que no de juristas. Cada autor, mediante síntesis a priori posibles gracias al uso de definiciones genéticas, anticipaba una totalidad desde la que posteriormente deducía reglas de comportamiento.

Fue propio de estos tratados de filosofía del derecho o derecho natural, prescindir de lo singular e irrepetible (los *agibilia*) y, en busca de certeza demostrativa, introducir esquemas universales en los que las personas quedan unificadas en una multitud de rostros iguales, en donde ya no hay situaciones específicamente humanas, sino únicamente un modelo individual multiplicado por sí mismo, *esencias racionales*, como las designaban los kantianos. Por este motivo, a partir del siglo XVIII, los ‘filósofos del derecho’ no considerarán las situaciones concretas, las de padre-hijo, arrendador-arrendatario, ser comerciante, sacerdote o militar, huérfano o propietario de un bien inmueble manifiestamente mejorable. En su lugar entraron las ‘personas’ entendidas como un bloque sin fisuras gracias a su incomunicabilidad, y la atención del investigador filosófico no recaerá ya sobre los problemas *reales*, casi siempre cotidianos y diversos, sino que su esfuerzo no dirigirá al esbozo de proyectos que tratan, normalmente, de la orientación fundamental de la legislación del Estado, llamada ciencia de la legislación, *Gesetzgebungswissenschaft*. La tardía filosofía del derecho de Stammler, a comienzos del siglo XX, supuso un ejemplo claro de esta forma de pensar. De este modo, la jurisprudencia quedó sustituida por una ciencia de la legislación o ciencia de la política, que adoptó, de hecho, direcciones y enfoques diversos: ya solo interesaba cómo orientar globalmente toda la legislación que produce el Estado contemporáneo.

VI. LA LEY NATURAL INMUTABLE

La filosofía práctica aristotélica, dentro de la que aún se enmarcaba Desing, aunque incompletamente reconocía la existencia de diversos seres, cada uno de ellos con su propia naturaleza. La palabra ‘naturaleza’ designa-

ses entendieron que era indiferente el ordenamiento jurídico que se estudiara. Véase Bryce, James, “The Methods of Legal Science”, *Studies in History and Jurisprudence*, Oxford, 1901, vol. II, p. 178.

ba, en esta filosofía, tanto la forma de ser específica de cada ser como movimientos peculiares de cada uno de ellos tendiendo hacia su finalidad. Francesco Viola se ha ocupado recientemente de explicar este tema; en cambio, el conjunto de lo existente era designado con el término cosmos.¹²⁹³ Pero una vez que Gabriel Vázquez, Luis de Molina y Francisco Suárez afirmaron excluyentemente la existencia de unas naturalezas de las cosas inmutables, existentes *ab aeterno* en la mente divina, quedó desdibujada esta distinción entre naturalezas y cosmos, porque ahora todo participaba igualmente de la nota de la uniformidad que es propia de todo lo que es llamado ‘nouménico’ sin más matizaciones.

Schwarz y Finetti se lanzaron sin vacilaciones por el camino popularizado por Suárez. No procedió así Desing, a medio camino entre Tomás de Aquino y los escolásticos españoles; pero la actitud algo más matizada de Anselm Desing estaba destinada a perderse en la Neoescolástica del siglo XIX, que volvió la vista exclusivamente hacia las naturalezas de las cosas eternamente existentes en la sabiduría divina. De este modo, Luigi Taparelli escribía que “Conózcalo o deje de conocerlo el individuo agente, si su acto es conforme al orden moral, a la naturaleza humana, esta conformidad subsistirá siempre, porque está fundada en la naturaleza”.¹²⁹⁴

Taparelli se planteaba el problema de cómo conciliar este orden necesario con la libertad de Dios:

Según eso, me replicas aquí, la esencia de las cosas es una traba de la acción de Dios, y esto equivale a sujetar las obras divinas al arbitrio de otro ser necesario... Para responderte distingo: que las obras de Dios tienen que ajustarse a la esencia de las cosas, en cuanto esta esencia está contenida en el ser necesario, concedo; pero que sea distinta de él, niego... ¿Y por qué no cabe? Porque repugna que el ‘no ser sea’... La necesidad de las esencias de las cosas, y por consiguiente la del orden a ellas relativo, no hace de hado alguno distinto de Dios, sino de la naturaleza de Dios mismo.¹²⁹⁵

Puede suceder que cambie la ley natural, pero no porque cambien sus principios, sino la materia a la que ella se aplica.¹²⁹⁶

Julio Costa-Rossetti entendía que “El criterio objetivo para discriminar lo conveniente de lo inconveniente, que es independiente de las facultades y de los actos del sujeto humano, es interno y se funda en las esencias de las

¹²⁹³ Viola, Francisco, *De la naturaleza a los derechos. Los lugares de la Ética contemporánea*, trad. de V. Bellver, Granada, Comares, 1998, p. 85.

¹²⁹⁴ *Curso elemental de derecho natural*, 2a. ed., trad. de G. Tejado, Madrid, 1897, p. 8.

¹²⁹⁵ *Ibidem*, p. 61.

¹²⁹⁶ *Ibidem*, p. 52.

cosas, y es inmutable y universal, y existe siempre, en todas partes y bajo todas las personas”.¹²⁹⁷ Según este autor, “La norma completa de la moralidad objetiva e interna, así considerada, es aquella que tanto a) por su comprensión, como b) por su extensión, y c) por su aplicación a los actos particulares, no falla en nada. La naturaleza racional considerada adecuadamente es así. *Ergo...*”.¹²⁹⁸ Pero Costa-Rossetti añade que

Si la naturaleza fuera la norma última de la moralidad, habría tantas normas últimas como hombres. Pues suponen que la naturaleza racional, ya considerada en abstracto, ya en concreto, es la norma última; que sea considerada la norma última en concreto, es evidente; si se la considera en abstracto, y en su aplicación a la vida práctica de los individuos, entonces se multiplica cuantos son esos individuos. Esto es, en ambos casos existen tantas normas últimas como hombres.¹²⁹⁹

Más o menos lo mismo mantiene el casi siempre complejo José Prisco:

Si existiera la naturaleza humana como suspendida en el aire, sin ningún otro principio determinante, la igualdad de derechos entre los hombres que nace del concepto abstracto de humanidad, implicaría una igualdad concreta de derechos. Pero existiendo aquella naturaleza en concreto, y por eso diferenciándose los individuos humanos por cualidades especiales, tanto físicas como morales, también el conjunto de sus derechos individuales es desigual.¹³⁰⁰

José Prisco mantiene que “La ética es una aplicación de la metafísica y, en cuanto tal, debe investigar las razones supremas de su objeto”.¹³⁰¹ Él ve claramente esta adecuación entre ética y metafísica, porque entiende que

El orden es la relación que tienen entre sí las cosas en virtud de un principio común que determina el lugar que debe ocupar cada una de ellas con respecto a las demás... No puede negarse que siendo el mundo producto de una sola inteligencia y una sola voluntad, que obran para realizar un fin único y

¹²⁹⁷ *Ibidem*, p. 59

¹²⁹⁸ *Ibidem*, pp. 65 y 66.

¹²⁹⁹ “Si natura rationalis esse norma ultima moralitatis, tot normae ultimae essent, quot homines; nam natura rationalis aut in abstracto aut in concreto spectata norma ultima dicitur esse; atqui si in concreto spectata est norma ultima, id est evidens; si vero in abstracto spectata, ea in applicatione ad vitam individuorum practica multiplicatur cum in individuus; ergo in utroque casu tot normae ultima haberentur quot homines”. *Institutiones ethicae et juris naturae...*, cit., p. 114.

¹³⁰⁰ *Filosofía del derecho...*, cit., p. 223.

¹³⁰¹ *Ibidem*, p. 7.

un solo pensamiento, contiene multitud de seres debidamente dispuestos con arreglo a las leyes de finalidad y jerarquía.¹³⁰²

Pero pronto pierde esta orientación, que ve en el cosmos la obra de una inteligencia y una voluntad, y afirma que “Lo que debe decirse es que las relaciones morales son verdaderas no porque Dios las piensa y las quiere, sino que Dios las piensa y las quiere porque son verdaderas”.¹³⁰³ Esta objetividad anterior a la libertad divina la reconoce

Porque en todo orden de cosas la manera de obrar correspondiente a la naturaleza de las sustancias que obra, no hubiera podido la causa creadora dar existencia a las causas creadas y al orden que en ella admiramos, si al contemplar su esencia no descubriese los tipos inteligibles de cuanto es o puede ser creado. Por esto, las criaturas todas, antes que tener una existencia temporal, tienen una existencia eterna en los tipos inteligibles concebidos por la razón divina.¹³⁰⁴

Estos tipos inteligibles componen la ley eterna y natural, a la que “Podemos considerar bajo dos aspectos: en cuanto existe en Dios, y en cuanto se hace manifiesta al entendimiento humano. En el primer sentido se llama la ley eterna; en el segundo, ley natural y moral”.¹³⁰⁵ La llama, más concretamente, ley natural “Por dos motivos... el primero es porque la bondad o malicia de aquellas acciones que manda o prohíbe está fundada en su intrínseca relación de conveniencia o repugnancia con la naturaleza humana; el segundo, que tales relaciones son accesibles a las solas fuerzas naturales de la razón humana”.¹³⁰⁶ Prisco, que gusta de usar la expresión ‘derechos naturales’, más allá de la de ley natural, añade que “El fundamento de todos los derechos naturales es siempre uno, a saber: la naturaleza humana, que por ser específicamente una en todos los individuos humanos, idéntica en todos los tiempos y lugares, produce la unidad específica, la universalidad y la inmutabilidad de todos naturales”.¹³⁰⁷ Sería una versión más amplia del *jus utile naturale* que proclamaba Suárez.

Theodorus Meyer, con minuciosidad alemana, fue desgranando tesis parecidas. Según él, existe una distinción ontológica entre lo honesto y lo deshonesto, que se constituyen *formaliter et absolute* por su conformidad o

¹³⁰² *Ibidem*, p. 13.

¹³⁰³ *Ibidem*, p. 16.

¹³⁰⁴ *Ibidem*, p. 21.

¹³⁰⁵ *Ibidem*, p. 22.

¹³⁰⁶ *Ibidem*, p. 23.

¹³⁰⁷ *Ibidem*, p. 187.

no con la razón divina.¹³⁰⁸ Desde esta razón brota la regla objetiva y estable para ordenar rectamente las acciones humanas hacia el fin esencial del hombre.¹³⁰⁹ Precisamente el carácter absoluto o categórico de todo imperativo ético proviene, aunque sea en última instancia, del orden racional “Que es necesario por sí mismo”.¹³¹⁰ Es preciso, pues, postular la existencia de una ley eterna como un “Acto inmanente de Dios”, por el que Dios quiere de forma necesaria y permanente, y conocemos tal ley desde las premisas metafísicas.¹³¹¹ A esta doctrina se opone el ‘positivismo moral’, como el que profesó Pufendorf, que entiende que la ley natural es resultado de una decisión divina contingente; evidentemente, se trata de una doctrina equivocada,¹³¹² ya que la ley natural, considerada intrínseca o extrínseca, es inmutable. Sabemos que es inmutable intrínsecamente por el propio fundamento de esta ley, que no es otro que la misma naturaleza del ente racional con su relación esencial al fin universal de la creación.¹³¹³ Taparelli expresaba la misma tesis.¹³¹⁴

Según Costa-Rossetti, el bien, considerado formalmente, es intrínsecamente apetecible y amable,¹³¹⁵ a causa de su perfección interna.¹³¹⁶ La razón de estas cualidades reside en que el bien moral, *formaliter spectatum*,

¹³⁰⁸ “Ontologicum discrimen inter honestum et dishonestum formaliter et absolute in conformitate aut difformitate cum divina Ratione consistit”. *Institutiones Juris naturalis seu Philosophia moralis Universalis secundum Principia S. Thomae Aquinatis*, Friburgo im Brisgovia, 1885, p. 148.

¹³⁰⁹ *Ibidem*, p. 201.

¹³¹⁰ “Nam indirecte et remote omnis obligatio respicit ordinem universalem rationalem, quia semper saltem remote intuitum habet ad finem ultimum communem, qui solus est “ratione sui necessarium”. *Ibidem*, p. 187.

¹³¹¹ *Ibidem*, p. 194

¹³¹² *Ibidem*, p. 232.

¹³¹³ “Lex naturalis per se spectata tum intrinsece tum extrinsece immutabilis est. Probatur intrinsece. Nam fundamentum proprium legis naturalis est ipsa natura entis rationalis cum sua essentiali relatione ad finem universae creationis”. *Ibidem*, p. 232.

¹³¹⁴ “Por aquí se ve la imposibilidad en que los epicúreos están de formar verdadera idea de la obligación, pues en el mero hecho de dar como origen de la obligación el placer, que es cosa a que podemos siempre renunciar, vienen a presuponer un fin no necesario. Y como quiera que los medios toman de sus fines respectivos la razón de bien, de aquí que de un medio libre, como es el placer, no pueda resultar necesidad absoluta de medio, sino únicamente necesidad hipotética final, cuya fórmula será: “«Si quieres gozar, te es necesario hacer tal o cual cosa»”. *Curso elemental...*, *cit.*, pp. 48 y 49.

¹³¹⁵ “Bonum formaliter spectatum est ens intrinsece appetibile et amabile”. *Institutiones eticae et juris naturae...*, *cit.*, p. 80.

¹³¹⁶ “Bonum in se est illud, quod est (intrinsece) amabile propter suam internam perfectionem”. *Ibidem*, p. 83.

es ‘consonante’ con la naturaleza racional del hombre,¹³¹⁷ y la vida moralmente buena, en la medida en que es tal, es conforme con Dios, que es la última norma de moralidad.¹³¹⁸ Pero Costa-Rossetti se distancia de estos otros escolásticos en su visión tomista de la *ratio boni*, ya que mantiene que la razón por la que el bien moral es tal, es una consecuencia de su carácter delectable,¹³¹⁹ porque todo bien deriva en última instancia su carácter desde la belleza.¹³²⁰ Del mismo modo que los otros escolásticos, exige que la ley natural sea eterna, pues Dios es absolutamente inmutable.¹³²¹ Lo mismo proponía Audisio.¹³²²

Conforme transcurrió el tiempo, las posturas se fueron endureciendo. Mateo Liberatore ya no discute con otros autores, ni razona sus opiniones: las propone como verdades evidentes en sí mismas, y si hemos de creerlo, la conducta del hombre ha de conformarse con un orden objetivo de las cosas que manifiesta lo que intrínsecamente es bueno o malo por sí, y que compone la misma esencia divina.¹³²³ Porque, tal como explicó en la metafísica, la inteligencia divina es el ejemplar supremo de todas las cosas posibles.¹³²⁴ Por eso, Dios es libre para dar existencia a las cosas, pero no en cuanto a las ideas de ellas.¹³²⁵ Juan Manuel Ortú y Lara siguió estos mismos carriles, con igual dogmatismo.¹³²⁶

¹³¹⁷ *Idem*.

¹³¹⁸ *Ibidem*, p. 84.

¹³¹⁹ “Rationem formali boni moralis consequitur ratio boni delectabilis, si bonum morale, quia tale est, proportionem habet ad delectationem producendam”. *Ibidem*, p. 84.

¹³²⁰ “Rationem formale boni moralis consequitur ratio formalis pulchri etiam relate ad hominem”. *Ibidem*, p. 85. Véase, sobre esta tema, hasta la p. 92. En la p. 91 expone que “Pulchrum est id, quod ob proportionem specialem cum omnibus facultatibus cognoscentibus (sensibus externis, internis et intellectus) harmonice conspirantibus delectet”.

¹³²¹ “Ex demonstratis patet, Deum esse auctorem legis moralis naturae; ergo lex naturae existit in mente Dei Legislatoris; atqui in mente Dei nihil potuit incipere, cum Deus sit absolute immutabilis; ergo lex moralis naturalis in mente Deo ab aeterno existit, supposito aeterno liberae creationis decreto”. *Ibidem*, p. 136.

¹³²² *Juris naturae et gentium...*, cit., pp. 27-29.

¹³²³ “Lex naturalis necessario neccitur cum ipsa essentia creatura rationalis, et fundatur in natura divina. Necessario neccitur cum essentia creaturae rationalis; quia tota quanta est versatur in praecipendiis vel vetandi iis, quae ex comparatione hominis cum objectivo ordine rerum ut intrinsecus bona aut mala manifestantur... Fundatur in essentia divina; quia, tu saepe dixi, rerum naturae et relationes, ex iis emergentes, a divina sapientia dictantur, divina essentia contemplante”. *Institutiones ethicae et juris naturae...*, cit., p. 99.

¹³²⁴ *Idem*.

¹³²⁵ “Deus liber est quoad rerum existentiam, non essentiam ea quae cum essentia necessario connectentur”. *Ibidem*, p. 101.

¹³²⁶ *Ética o filosofía moral*, Madrid, 1868, pp. 11 y 41.

VII. EL ‘DOMINIO’ DE DIOS SOBRE LO CREADO

Habían elaborado unas explicaciones tan racionalistas, y por ello mismo tan autónomas racionalmente, sobre los contenidos del derecho y de la ley natural, que era ocioso el recurso a Dios. Pero sabemos desde el siglo XVI los escolásticos habían discutido acerca de si bastaba la simple existencia objetiva del orden racional para crear el deber de su cumplimiento, o si además del conocimiento de este orden era preciso un mandato divino que ordenara su cumplimiento. Como vimos en su momento, Gabriel Vázquez y Luis de Molina se inclinaron por la primera opción, y de ahí la solución de compromiso de Suárez siguiendo las explicaciones de Scotto: la razón divina nos muestra la *lex indicans* de lo bueno y lo malo, y la voluntad de Dios juega la función de una *lex praecipiens* que crea la *ratio debiti*. El empeño anti-secularizador de estas personas no deja lugar a duda sobre la solución que adoptaron sobre este problema.

Llevemos las aguas a sus cauces históricos, esto es, a los modos como fue entendida y desarrollada posteriormente esta doctrina. La Escolástica decadente a la que aludo en este momento abandonó la distinción entre la ley indicativa y la ley imperativa, y supuso —como hecho evidente en sí mismo— que la participación de la razón humana en la razón de Dios nos suministraba los contenidos concretos de la ley natural. Para un teólogo tocado por el espíritu medieval, una vez que el hombre conoce los preceptos del derecho natural, tiene que preguntarse por las razones por las que hay que obedecer esos contenidos; pues si se dice que Dios es nuestro creador, que Él nos mantiene en el ser, etcétera, solamente se alude al poder o a la fuerza de Dios, y el poder o la fuerza no crea ningún deber en el sentido propio de este término, ya que, como indicaba Rousseau, “Si es preciso obedecer por la fuerza no hace falta el deber”. Como estos escolásticos más tardíos vivían a la sombra de lo que ellos consideraban una filosofía insuperable, y su afán era fundamentalmente apologético, no repararon en esta distinción entre deber y fuerza. Debieran haber pensado que Dios nos ha creado para algo más que para dominarnos, pero las tensiones de ese momento ante todo defensivo frente a un enemigo que avanzaba imparable, y la formación de poca calidad que habían recibido, los llevó a no reparar en lo que para otros escolásticos había sido una cuestión primera. Volveré a aludir a este problema más adelante, cuando hable de la estructura de la acción humana según estos teólogos. Retengamos ahora que ellos entendieron que Dios ‘manda’ porque es el que tiene el dominio mayor.

Luigi Taparelli escribía que “Para nosotros, que damos por supuesta la existencia de Dios, el argumento es irresistible: Dios manda, pues la criatura

debe obedecer”. Continúa explicando que para el sofista de Könisberg, el argumento varía completamente de forma, y el que quiera hacer valer su derecho contra el deudor ha de argumentar de esta manera: “No sé si Dios existe; pero si Dios no existiese, yo no tendría el derecho que seguramente me asiste, ni tú estarías obligado; luego Dios debe existir para proteger mi derecho”.¹³²⁷ Mateo Liberatore explicaba de forma menos literaria que la definición que proporcionó Montesquieu de las leyes (“Las relaciones necesarias que surgen desde las naturalezas de las cosas”) no es adecuada. “Pues la ley, aunque debe concordar con las cosas y sus relaciones, no se confunde con ellas. La idea de la ley, por muy general que sea, siempre implica una relación a la operación, y en la criatura racional, sobre la que pesa un deber moral, siempre contiene el imperio de algún superior”.¹³²⁸ De acuerdo con las tesis suarecianas, era preciso distinguir el fundamento último de la obligación de la razón más concreta por la que una conducta se convertía en debida. Prisco lo explicaba con desparpajo:

El principio de donde procede el deber se diferencia de su fundamento. El fundamento del deber es la relación intrínseca de conveniencia o repugnancia entre las acciones humanas y el fin conveniente a la naturaleza racional del hombre. El principio del deber consiste en el motivo supremo por el cual la voluntad se considera moralmente necesitada a obrar en un sentido u otro. Este principio supremo del deber es Dios.¹³²⁹

Pero José Prisco, normalmente complejo, no explicita qué quiere decir cuando expresa que Dios es ‘el fundamento del deber’.

Para ellos, la ley natural era un acto de dominio divino. “El fundamento de la ley natural reside en el dominio que compete a Dios en tanto que causa suprema y autor de la naturaleza. Por el nombre de ley natural no entendemos sino el título del que nace el derecho de Dios para dar esa ley a los hombres”.¹³³⁰ En realidad, explica el mismo Liberatore, el *principium* del derecho natural es tan universal y simple, tan irreductible a otros principios, que él lleva ya como implícita la razón de ser de los demás preceptos.¹³³¹ Ortí y Lara, siempre especialmente coherente, explicaba: “¿De dónde dimana el derecho que Dios tiene de dar leyes a las criaturas? Del dominio que tiene como criador del universo... a cuyo dominio son correlativas la

¹³²⁷ *Examen crítico...*, cit., p. 49.

¹³²⁸ *Institutiones ethicae et juris naturae*, cit., pp. 84 y 85.

¹³²⁹ *Filosofía del derecho...*, cit., p. 31.

¹³³⁰ Liberatore, *Institutiones ethicae et juris naturae*, cit., p. 110.

¹³³¹ *Ibidem*, p. 103.

sumisión y dependencia del hombre”.¹³³² Aunque, del mismo modo que el movimiento apologetico del siglo anterior, unas veces contemplan a Dios como dueño del hombre, y otras como fin último de todo lo humano. En este último sentido, Costa-Rossetti exponía que

El fin último absoluto es aquel que exige, por su propia esencia, que todo le esté subordinado, y que todo exista en él; podemos exponer esta tesis con brevedad indicando que todo ser proviene esencialmente y en su totalidad desde Dios; luego es esencialmente propiedad de Dios, y existe enteramente para Dios, por lo que Dios es el fin absolutamente último de todo lo que es. Pues Dios, causa primera en crear y conservar el mundo, que concurre con todas las operaciones de las causas creadas, obra necesariamente según algún fin último absoluto, al que refiere todo su *opus*. Y este fin divino al crear, conservar y concurrir con las operaciones de las causas creadas no puede ser distinto del mismo ser de Dios. Luego Dios es la causa primera y esencialmente es el fin absoluto y último de su misma operación.¹³³³

VIII. LA LEY NATURAL COMO *LEX DESCENDENS*

Lógicamente, desde estos presupuestos, la ley de Dios solo podría consistir en una ley que descendía desde Dios a los hombres. Perdieron de vista que Tomás de Aquino había proporcionado dos perspectivas algo distintas de la ley natural, porque si en el tratado de la ley de la *Suma teológica* la presentó preferentemente como una deducción desde una ley superior, en los tratados de la prudencia y de la justicia resaltó más la vertiente inductiva de esta ley. En el primer caso presentaba una ley descendente desde lo general; en el segundo, una ley ascendente desde las necesidades humanas concretas a la luz de los principios que mostraba la *participatio* humana en la razón divina; de todos modos, este tema es singularmente difícil en el pensamiento tomista, ya que él insiste en la poca calidad del *lumen* divino en la razón humana —explica él expresamente— ha elegido la palabra *participatio* para mostrar la poca fiabilidad de los principios que parecen fundamentarse en el derecho o ley natural. Obviamente, esta amplitud en la consideración de la ley natural se había perdido ya en el siglo XVIII, que únicamente podía entender una ordenación dictada por una razón y voluntad superior a través de la participación de la inteligencia humana en la razón divina.

Así expone Prisco los fundamentos del orden moral, ya que explica que “Podemos considerar esto bajo dos aspectos: en cuanto existe en Dios,

¹³³² *Ética o filosofía moral, cit.*, p. 78.

¹³³³ *Institutiones ethicae et juris naturae...*, *cit.*, pp. 5-8.

y en cuanto se hace manifiesto al hombre. En el primer sentido se llama la ley eterna; en el segundo, ley natural y moral”.¹³³⁴ Cuando Meyer define la ley natural solamente tiene en cuenta esta *participatio*: “Lex naturalis a S. Thomae definitur: «Participatio legis aeterna in rationali creatura»...”.¹³³⁵ Liberatore mantiene que Dios ama eficazmente a todos los seres, y, este amor lo comunica a la naturaleza racional y libre mediante el mandato y la ley.¹³³⁶ La ley natural ha de consistir en un *lumen* (este es un término frecuente en estos escolásticos tan tardíos) del que han de nutrirse las leyes de origen humano.¹³³⁷ Tesis que remataba Costa-Rossetti cuando escribía que “Norma objectiva moralitatis illa est, quae independens est a facultatibus et actibus subjecti humani”.¹³³⁸

Lógicamente, los requerimientos de la vertiente sensible del ser humano no contaban en esta explicación tan racionalista y espiritual de la ley natural. Taparelli indicaba que “No hay semejante ley natural en el hombre, sino meramente inclinaciones y facultades, que sólo por metáfora pueden llamarse leyes. En efecto, una cosa es decir lo que los padres se inclinan a criar a sus hijos, y otra cosa es decir que están obligados a ello”.¹³³⁹ Añadía:

Permitidme que me detenga a explicaros el epíteto *natural* que más arriba hemos añadido a la palabra derecho, que poco a poco aún en personas más que medianamente instruidas han perdido su verdadero significado, imaginando que solamente debe llamarse natural a lo que el hombre trae consigo al nacer, a aquello a que espontáneamente le lleva su instinto... ¡Estaríamos frescos si la naturaleza hablase por órganos tan desatentados! Sin duda lo entendió así Bentham, cuando se deshizo en invectivas contra todas las leyes naturales.¹³⁴⁰

José Prisco procedía de forma parecida: “El derecho, en su sentido subjetivo, es un poder moral inviolable, y por lo tanto racional. Ahora bien: el instinto, en cuanto tal, no es moral ni racional”.¹³⁴¹ Juan Manuel Ortíz y Lara, en cambio, valoraba positivamente el apetito sensitivo, creado por

¹³³⁴ *Filosofía del derecho...*, cit., p. 22.

¹³³⁵ *Institutiones juris naturalis...*, cit., p. 197.

¹³³⁶ “Ast efficaciter extra se atque a ceteris entibus servandum velit... Id vero respectu naturae rationalis et liberae non aliter effici potest, nisi praescriptione et lege, qua ordinis huius observantia jubeatur”. *Ibidem*, p. 88.

¹³³⁷ *Ibidem*, p. 86.

¹³³⁸ *Institutiones ethicae et juris naturae*, cit., p. 64.

¹³³⁹ *Curso elemental de derecho natural*, cit., p. 58.

¹³⁴⁰ *Examen crítico...*, cit., pp. 57 y 58.

¹³⁴¹ *Filosofía del derecho...*, cit., p. 89.

Dios,¹³⁴² pero no hace de él una fuente para conocer normas y reglas de la ley natural.

Por lo general, estos autores del siglo XIX reproducían este problema en los mismos términos de Suárez, que consideraba los datos naturales como simple *materia contracta* por la racionalidad. Podían pensar de este modo porque, del mismo modo que los ilustrados redujeron las pasiones humanas al binomio placer-dolor. Liberatore escribía:

El dolor y el placer no pueden ser la norma de las acciones humanas, y esto por varias razones. En primer lugar, porque ambas cosas son vagas e inciertas, cambiantes y dependen de circunstancias y afectos accidentales. Después, porque subvertiríamos el orden racional, porque con frecuencia las cosas inferiores que se oponen al bien supremo del alma proporcionan mayor placer, a causa de la sensibilidad, porque son más vívidas, y turban el juicio de la mente.¹³⁴³

IX. HICIERON PROPIA LA CATEGORÍA DE LA *IMPUTATIO*

En la filosofía escolástica anterior a la Modernidad el hombre inventaba de algún modo el momento de la *traditio regulae* de acuerdo con las exigencias supremas de la *aequitas* y de las necesidades; el descubrimiento de esta regla implicaba un juego inteligente y creativo que iba, como en perpetua lanzadera, desde los principios generales a la consideración de las consecuencias que se seguirían social y personalmente de la aplicación de aquellos principios; este juego recibía el nombre de hermenéutica o filosofía práctica. Pero la filosofía propiamente práctica ha desaparecido en las páginas de estos neoescolásticos, que ha sido sustituida por una razón teórica, que simplemente conoce lo que ha de hacer. El problema era que permanecían, como uso lingüístico, las expresiones de filosofía práctica y razón práctica, y ante este nuevo estado de cosas era preciso explicarlas de forma igualmente nueva, aunque creyendo permanecer en la tradición. Taparelli indicaba que “Todo derecho es una fuerza moral que un hombre ejerce sobre otro mostrándole cualquier verdad; esta verdad ha de ser práctica, esto es, ha de ser tal que mueva obrar; ha de mover de un modo irresistible que la razón no pueda negar”.¹³⁴⁴

¹³⁴² *La sofistería democrática, cit.*, p. 66.

¹³⁴³ *Institutiones ethicae et juris naturae, cit.*, pp. 93 y 94.

¹³⁴⁴ *Examen crítico..., cit.*, p. 52.

La teoría escolástica acerca del *meritum* fue compleja, porque los escolásticos anteriores a la Ilustración habían distinguido mérito de condigno, congruo, etcétera. Todo esto lo simplificó Christian Thomasius reduciendo la relación del hombre con la norma a una sola categoría, la de *imputatio*, en virtud de la cual la única relación del hombre con las normas era la de la ‘aplicación’ de una norma a un hombre, llamada imputación.¹³⁴⁵ Fue una simplificación que casaba bien con los aires ilustrados, porque la Modernidad había dejado reducido el mundo humano a un conjunto de individuos aislados que, aisladamente, se relacionaban con normas imperativas, de forma que la relación hombre-norma solo podía consistir en un factor que determinaba la aplicación de una norma a ese hombre. Este factor era la voluntad libre del hombre, y de ahí la enorme importancia que los tratados de derecho natural de los siglos XVII y XVIII concedieron a la voluntad humana y a los estados de ánimo (error, ignorancia, violencia) que podían alterarla. Pues los *moderni* mantuvieron que a toda voluntad libre le puede ser ‘imputada’ una norma, y en este punto detuvieron normalmente sus investigaciones sobre las posibles relaciones entre los hombres y el mundo moral y jurídico.

La Neoescolástica del siglo XIX aceptó como evidentes de suyo las categorías de la *imputabilitas* y la *imputatio*, y las explicaciones sobre ese hombre libre, que actúa con un poder o potencia general y abstracta en una facultad concreta, tienen como finalidad, ante todo, situar las bases para explicar la posibilidad de la *imputatio* de las normas. Taparelli explicó que “De ser imputables al agente la bondad o malicia de su acto, nacen en nosotros las ideas correlativas de alabanza y vituperio, de inocencia y culpa”.¹³⁴⁶ Prisco, normalmente en su línea paradójica y algo misteriosa, solamente explicó que “El acto moral es el mismo acto humano con una relación más”.¹³⁴⁷ El gran teórico de la *imputatio* fue Theodorus Meyer, que explicaba que hay que considerar antes que otra cosa en este tema, que “La razón formal de la imputabilidad es la misma libertad de la acción”,¹³⁴⁸ y proseguía explicando que “El fundamento metafísico de los conceptos de mérito y demérito está situado en el orden objetivo de las cosas”,¹³⁴⁹ de forma que el fundamento metafísico especial acomodado al régimen espe-

¹³⁴⁵ Véase mi estudio “Imputatio”, *cit.*, pp. 25-78.

¹³⁴⁶ *Curso elemental de derecho natural*, *cit.*, p. 90.

¹³⁴⁷ *Filosofía del derecho...*, *cit.*, p. 35.

¹³⁴⁸ “Formalis ratio imputativitas est ipsa actionis libertas”. *Institutiones juris naturae...*, *cit.*, p. 162.

¹³⁴⁹ *Ibidem*, p. 168.

cial del ser racional es “El orden de proposición cuantitativo aplicado al mundo de las cosas morales”.¹³⁵⁰

En ellos se cumplió el dicho escolástico que reza *conclusio sequitur peiorem partem*, y quizá el juicio de conjunto más aproximado es el que proporcionaba Ernst Karl Winter:

La Neoescolástica se vinculó aquí bien al agustinismo romántico, que en muchos puntos se relacionó con el criticismo propio del Neokantismo, bien al tomismo estricto tal como se correspondía a la concepción eclesiástico-autoritaria y a los intereses también eclesiásticos, que no se enraizaban en intereses científicos, sino religiosos, bien a la actitud suareziana de compromiso, que comprendían en sí ambos puntos de vista y que representaba entonces la forma más consecuente de la Escolástica.¹³⁵¹

X. NO ACEPTARON LAS NUEVAS LIBERTADES CÍVICAS

Los liberales estaban desarrollando sus reformas en nombre de la libertad e igualdad de los seres humanos. Luigi Taparelli, de mayor vocación política que sus compañeros de escuela (y bastante más agudo que los otros), proclamaba que, en realidad, nadie creía en la libertad ni en la igualdad: “¿Hay alguna forma de gobierno más ajena al espíritu liberal que la ‘forma’ del Imperio de Bonaparte? Y no obstante, los liberales franceses nos han dado un brillantísimo testimonio de las simpatías que sienten hacia el instituto universitario fundado por dicho Imperio”.¹³⁵² No admite la separación de la Iglesia y el Estado, no al menos la entera separación de uno y otra, ya que en la práctica esto lleva al postulado según el cual “La ley debe ser atea”.¹³⁵³ Falto de una base moral, el poder público descansa en la ética pública,

¹³⁵⁰ “Metaphysicum fundamentum speciale ac proprium rationalis nostri conceptus meriti ac demeriti est: Ordo propositionis quantitativae rerum ad mundum morales applicatus”. *Ibidem*, p. 169.

¹³⁵¹ “Die Neuscholastik knüpft hier an: entweder an den romantischen Augustinismus, der in vielen Punkten mit dem Kritizismus der Neukantianer sich berührt, oder an reinen Thomismus, wie er der kirklich-autoritären Auffassung entspricht und in den kirklichen Interessen, die nicht wissenschaftliche, sondern religiöse sind, seine eigentliche Bewurzelung hat, oder an den kompromissarischen Suarezianismus, der beides vereinen möchte und in der Tat die konsequestesten Form der Scholastik repräsentiert”. *Die Sozialmetaphisik der Scholastik*, cit., pp. 12 y 13.

¹³⁵² *Examen crítico...*, cit., p. 8.

¹³⁵³ *Ibidem*, p. 16.

Pero como es igualmente imposible al hombre abandonar toda unidad social, y a la sociedad constituirse sin alguna unidad de idea, es necesario en último caso encontrar un elemento de derecho nuevo con que reemplazar el elemento católico. Ese elemento es la opinión, madre tiránica de la bastarda legalidad... Con la opinión y la legalidad se ha encontrado una máscara para el despotismo de la fuerza bruta.¹³⁵⁴

La justicia no está ya asegurada por las formas políticas, y Taparelli hace notar que una cosa es el derecho evidente socialmente, y otra el derecho que habla en lo íntimo de la conciencia.¹³⁵⁵ Los que argumentan con base en las formas políticas son hipócritas:

¿Prevalece en la sociedad la opinión que quiere reprimir a los demagogos? Pues acude presuroso a la antesala del ministro a aplaudir las enérgicas disposiciones que se toman contra un pueblo que no está maduro para la libertad. ¿Prepondera por el contrario la facción anárquica? Pues se baja a la plaza a aplaudir a un pueblo adulto que conoce su propia dignidad.¹³⁵⁶

Parece que describiera la *praxis* política real de los siglos XX y XXI.

No admiten la democracia, cuyo relativismo consideran incompatible con la moral cristiana. La pérdida de la sociedad organizada orgánicamente, propia del Antiguo Régimen, se vio sustituida por la afirmación de los derechos individuales, sin que ninguna estructura social hubiera ocupado cumplidamente el vacío que habían dejado las formas anteriores, hecho que era entonces especialmente patente en la crisis obrera. La actitud de estos escolásticos era parecida a la de Hegel. Taparelli denuncia: “¡Justicia!, ¡Igualdad! ¿Eres tú, por ventura, lector, de los que sueñan por semejante manera?... Tú tienes hijos y mujer y trabajas para mantenerlos. Pero, dime, ¿es justo que suden y te afanes por ellos? Trabajen ellos en buena hora, y trabajen por sus brazos, pues que comen con su boca. Y esos enfermos que están en el hospital, ¿por qué no se curan a sí mismos?”.¹³⁵⁷ No todos pueden mandar ni todos pueden gobernar:

¿Con que, por lo visto, el derecho de ser feliz no lleva consigo el derecho de obrar como se me antoje y de igualarme a los otros? ¿Con que por lo visto queda ya por reconocido y averiguado que la igualdad de destino a la felicidad, no conduce a la igualdad de medios para conseguirla? Pero el paralo-

¹³⁵⁴ *Ibidem*, p. 85.

¹³⁵⁵ *Ibidem*, p. 83.

¹³⁵⁶ *Ibidem*, pp. 113 y 114.

¹³⁵⁷ *Ibidem*, p. 113.

gismo, no sé por qué, se refugia como en su último atrincheramiento en los sistemas políticos. Aquí sí que todos tienen igual derecho a mandar, porque todos tienen igual derecho a ser felices... Digámoslo de una vez: la justicia social está en las proporciones, no en la igualdad numérica.¹³⁵⁸

Ortí ataca a los que entienden que la autoridad no es sino el resultado del número,¹³⁵⁹ y mantiene abiertamente que no se pueden reconciliar cristianismo y democracia.¹³⁶⁰

Estaba diluida la idea que entendía que las libertades liberales constituían una suerte de protesta universal, una rebelión sin objeto. Taparelli siempre reconducía este problema a la mayor acentuación de la libertad individual que había experimentado Europa a raíz de la Reforma protestante: “Hemos dicho que el principio protestante se reduce en último término a esta brevísima fórmula: ‘Todo hombre es juez supremo de la verdad, y su norma infalible es la razón individual’”.¹³⁶¹ Meyer veía en la *evangelica libertas* de los protestantes un espíritu de destrucción de la herencia cultural de la Iglesia católica y de la Antigüedad.¹³⁶² A esta tesis Taparelli oponía que “La naturaleza es siempre la misma”,¹³⁶³ y

Si el principio protestante es la absoluta independencia de los individuos; si esta independencia es una mentira que desdice del verdadero ser de la naturaleza humana; si esta mentira contra naturaleza ha llegado a ser hoy la base de las operaciones de todas las sociedades constituidas a la moderna... el primer paso que debemos dar al explicar el principio regenerador, es entrar en el examen del principio mismo y de los efectos que necesariamente ha producido.¹³⁶⁴

Realmente, ninguno de los escolásticos conocidos del siglo XIX propuso una teoría política que constituyera una alternativa a la falta de jerarquía y, sobre todo, de orden, que ellos apreciaban en la sociedad. Se limitaron a oponerse al curso de los acontecimientos, y a pedir a la Santa Sede que condenara los nuevos tiempos. Como siempre, Ortí y Lara fue el

¹³⁵⁸ *Ibidem*, p. 114.

¹³⁵⁹ Prólogo a Prisco, J., *Filosofía del derecho...*, cit., p. VII.

¹³⁶⁰ *La sofistería democrática*, cit., p. 44.

¹³⁶¹ *Examen crítico...*, cit., p. 76.

¹³⁶² “Idem ille spiritus negationis atque destructionis, qui religiosam hereditatem divina auctoritate in Ecclesia catholica traditam titulo originarie «evangelicae libertatis» projicere non dubitaverat...”. *Institutiones juris naturalis...*, cit., p. 321.

¹³⁶³ *Examen crítico...*, cit., p. 30.

¹³⁶⁴ *Ibidem*, p. 32.

más radical, ya que se oponía a la libertad de pensamiento¹³⁶⁵ porque entendía que la libertad moderna —sin matizar mucho más— era enemiga de Cristo.¹³⁶⁶

XI. LOS DERECHOS SUBJETIVOS DEL HOMBRE

Estos escolásticos siguieron sin espíritu crítico las líneas iniciales de la Escuela del Derecho Natural Moderno y estudiaron al hombre primero individual, y después socialmente. Del mismo modo que los tratados de derecho natural de los siglos inmediatamente anteriores, consideraron al hombre *ut homo* y *ut cives*; el hombre como individuo era estudiado en lo que llamaron derecho natural absoluto o estado absoluto del hombre, y los hombres bajo alguna condición (la propiedad, la familia, la sociedad civil) eran examinados en la segunda parte de sus tratados, a la que llamaron derecho social, o bajo los estados ‘adventicios’ del ser humano. En este punto, su ruptura con la jurisprudencia romanista fue completa; aunque estas ideas debían estar tan extendidas en todos los ámbitos que ellos no fueron conscientes de seguir un camino de la Modernidad que precisamente combatían.

Luigi Taparelli se preguntaba:

¿Cómo haremos concebir una idea exacta, una idea metafísica del derecho? Preciso es que entremos dentro de nosotros mismos y examinemos cómo va naciendo en nosotros poco a poco esa idea... Decid, pues, vosotros mismos, ¿qué se quiere significar cuando en el lenguaje vulgar se dice ‘yo tengo derecho, respetad mi derecho? Se piensa sin duda en imponer cierta ley; nos imaginamos estar representado a cierto ser omnipotente, a cierta majestad suprema que obliga a todo hombre dotado de inteligencia... El derecho es, pues, una fuerza; pero fuerza moral; violable, sí, por nosotros y nuestra fuerza material; pero siempre subsistente, siempre viva.¹³⁶⁷

Él mismo entendía que “Lo lícito no debe tenerse por distinto de lo obligatorio, pues todos los juicios morales han de ajustarse al orden”.¹³⁶⁸ Desde el orden objetivo resultaban derechos de las personas, que él llama fluida-

¹³⁶⁵ *La sofistería democrática...*, cit., p. 86.

¹³⁶⁶ “Es menester, por último, mostrar con evidencia irrefragable, que la libertad racionalista y democrática, la que se inspira del maléfico espíritu de las revoluciones modernas... lejos de hermanarse con el Cristianismo, es su mayor y más irreconciliable enemigo”. *La sofistería democrática...*, cit., p. 56.

¹³⁶⁷ *Examen crítico...*, cit., pp. 39-41.

¹³⁶⁸ *Curso elemental de derecho natural*, cit., p. 55.

mente los ‘derechos humanos’.¹³⁶⁹ En definitiva, según este autor, derechos y deberes se resuelven en el deber de todos de obedecer el orden eterno, pues “El derecho humano es lógicamente posterior al deber, pues el tener yo derecho no nace en mí sino de estar otro obligado a obedecer al Supremo Hacedor”.¹³⁷⁰

Liberatore, citando a Suárez, explica que la noción de *jus* es primitiva, y por ello difícil de explicar: normalmente entendemos por tal una facultad moral de disponer (*facultas moralis disponendi*) sobre alguna cosa o de exigir algo a alguien,¹³⁷¹ por lo que el derecho se puede definir como “La facultad moral inviolable de hacer o exigir algo”.¹³⁷² Precisamente una noción así del derecho permite entender a la persona como fin en sí misma, que no puede ser puesta como medio al servicio de los fines de otra; porque si prescindieramos de los derechos, dejaríamos de ser hombres para pasar a ser cosas.¹³⁷³

Prisco, siempre aludiendo estruendosamente a la distinción entre derecho individual y derecho social, explicaba que “Esta potestad moral inviolable forma el derecho del hombre, el cual por eso puede definirse en estos términos: «La potestad moral inviolable del hombre que lo autoriza para obrar según la proporción de las relaciones esenciales a la sociedad humana»”.¹³⁷⁴ Él recompone minuciosamente los pasos metafísicos de la constitución del derecho:

Analizando la naturaleza de la rectitud moral, se descubren en ella tres elementos. El primero, un fin preestablecido a la actividad libre del hombre; el segundo, la misma actividad libre, destinada a desenvolverse en armonía con aquel fin; y el tercero es un conjunto de leyes, a las cuales debe conformarse el hombre si quiere alcanzar su fin... Según estos elementos de la rectitud moral, el derecho se empleó para expresar tres cosas distintas, aunque relacionadas entre sí. En primer lugar, significó a Dios, como norma absoluta de las relaciones esenciales a la sociedad humana. En segundo lugar, denotó aquello que, siendo conforme a este orden de relaciones sociales, es intrínsecamente

¹³⁶⁹ “Y por aquí se ve cómo nace en nosotros la idea del «derecho humano», es decir, del «poder» con que un hombre está irrefragablemente facultado para dictar su voluntad a otros... El orden es quien da al hombre este poder”. *Ibidem*, p. 87.

¹³⁷⁰ *Ibidem*, p. 88.

¹³⁷¹ *Institutiones eticae et juris naturae*, cit., p. 115.

¹³⁷² “Id describi potest: «moralis facultas ad aliquid faciendum vel exigendum, inviolabilis»”. *Ibidem*, p. 117.

¹³⁷³ “Qatenus non ad alium ordinetur ad medium; sed in se maneat ut finis. Quod si juri-bus omnino spoliatur, a conditione personae, ad conditionem rei...”. *Ibidem*, p. 116.

¹³⁷⁴ *Filosofía del derecho...*, cit., p. 81.

recto y justo. En fin, sirvió para expresar la potestad inviolable del hombre, que le autoriza para obrar, según el orden de aquellas relaciones.¹³⁷⁵

Entiende que la filosofía del derecho solamente puede consistir en un tratamiento de los derechos subjetivos del ser humano: la ética quedaría reservada para el estudio del derecho objetivo, y la filosofía del derecho, para el de los derechos subjetivos.¹³⁷⁶ Por ello, “Corresponde a la índole de la Filosofía del derecho partir del principio de donde se derivan los derechos humanos y mostrar por una encadenada serie de deducciones racionales el orden que guardan aquellos entre sí y con relación al principio de que se derivan”.¹³⁷⁷ Reconoce que

Hay muchos escritores que al exponer la teoría filosófica de los derechos humanos parten del derecho social, juzgando irracional y nocivo comenzar por el estudio del derecho individual... Algunos niegan la existencia de un derecho anterior a las leyes positivas; otros lo admiten, pero entienden que tratar de él, prescindiendo del estado social en que vive y se desarrolla el hombre, es exponerse a echar los cimientos de una ciencia jurídica abstracta, hipotética, y origen de graves perturbaciones, como lo fue aquella del siglo pasado.¹³⁷⁸

Esto es así porque “En cada ciencia se procede gradualmente, considerando primero cada parte tal como es en sí, y luego tal como es en sus relaciones con el todo. Así, en las Matemáticas se habla primero de la línea engendrada por el punto, después de la superficie que nace de la línea...”.¹³⁷⁹ Ésta es la génesis del derecho en la razón, no en la historia o en la naturaleza, porque “¿Quién será tan cándido que crea debió existir primero un punto matemático, y que caminando este punto después de dos o tres días, se transformó en línea, y así sucesivamente hasta convertirse en un sólido?”.¹³⁸⁰ Han de considerarse los derechos del hombre considerado aisladamente, porque, aunque “Él ha nacido en sociedad y su estado natural es vivir y desarrollarse en ella, ¿infiérese por ventura que no puedan considerarse los derechos que le corresponden como hombre?... Es realmente extraño que se afirme eso por aquellos que admiten la idea de un derecho eterno e inmu-

¹³⁷⁵ *Ibidem*, pp. 76 y 77.

¹³⁷⁶ *Ibidem*, p. 86.

¹³⁷⁷ *Ibidem*, p. 87.

¹³⁷⁸ *Ibidem*, p. 137.

¹³⁷⁹ *Idem*.

¹³⁸⁰ *Ibidem*, pp. 138 y 139.

table y reconocen en el hombre derechos esenciales y connaturales”.¹³⁸¹ Le parece imprescindible mantener la prioridad del derecho sobre la ley, pues, si no, “El primer corolario sería la negación de todo derecho. Porque si el derecho emana de la ley, claro es que el derecho debe ser tal cual es la ley, no pudiendo el efecto superar con perfección a la causa”.¹³⁸² El derecho debe definirse como “La potestad moral inviolable del hombre, que le autoriza para obrar según la proporción de las relaciones esenciales a la sociedad humana”.¹³⁸³ Estos derechos no surgen desde la personalidad humana, pues “Hablando en rigor, la personalidad humana no es un derecho, y mucho menos la esencia de todo derecho”.¹³⁸⁴

Del mismo modo que los otros escolásticos, sigue el molde del *jus utile naturale* que establecieron en su día Luis de Molina y Francisco Suárez, aunque José Prisco entabla una singular disputa acerca de las relaciones entre derecho y deber. El problema residía en que “Hay muchos para quien el derecho nace del deber,¹³⁸⁵ y esta afirmación se sostiene de dos maneras. Para algunos el derecho nace del deber del mismo sujeto a quien corresponde el derecho: “Esto que yo debo, también lo puedo” (Wolff, Nettelbladt, etcétera). Para otros, el derecho nace del deber de la parte obligada: “«Si te debo puedes exigirme lo que te debo», y mi limitación es por sí misma una ampliación de tu libertad”.¹³⁸⁶ Estas explicaciones no le convencen en absoluto, porque él entiende que la misma existencia de un deber en alguien ya presupone la existencia de un derecho en otro.¹³⁸⁷ Prisco, ciertamente, sigue el recurso entonces tan manido de distinguir primero un estado individual del hombre, y más tarde un estado social; pero los alcances de esta forma de proceder de Prisco son algo distintos de los de sus compañeros: porque él quiere acentuar la individualidad de cada persona.

Juan Manuel Ortí y Lara se apuntó sin vacilaciones a las filas de los defensores del derecho subjetivo: “Por derecho se entiende la facultad de ejecutar ciertos actos o de exigir a otro lo que nos es debido. Esto supuesto, se llama obligación jurídica la que corresponde al derecho que otro tiene

¹³⁸¹ *Ibidem*, p. 138.

¹³⁸² *Ibidem*, pp. 155 y 156.

¹³⁸³ *Ibidem*, p. 161.

¹³⁸⁴ *Ibidem*, p. 225.

¹³⁸⁵ “Le droit n’est qu’un corollaire du devoir”. Droz, *Applications de la morale à la politique*. 2a., ed., París, 1825, p. 17.

¹³⁸⁶ Cita a varios discípulos de Kant, como Heydenreich, Hoffbauer, etcétera.

¹³⁸⁷ *Filosofía del derecho...*, cit., p. 196.

de exigir su cumplimiento”.¹³⁸⁸ Por este camino, el protagonismo de la vida jurídica corresponde a la propiedad privada y a los contratos.¹³⁸⁹

XII. LA ESTRUCTURA DE LA ACCIÓN HUMANA

La acción humana había tenido una génesis altamente compleja en la Escolástica premoderna, porque Tomás de Aquino había indicado que “La razón no es medida por las cosas, sino al revés”, y aquello que mide a la razón en el momento de actuar son en un primer momento los apetitos del hombre, internos y externos; posteriormente, la razón así concretada se volverá sobre estos aperitos regulándolos. De ahí que una acción concreta pudiera estar afectada por un exceso de racionalidad, o por un exceso de sensibilidad. Pero desde el momento en que Gabriel Vázquez de Belmonte declaró que la explicación tomista de la filosofía práctica era una pura *circulatio*, porque la razón se mide desde los apetitos, y éstos desde la razón, solamente quedó de hecho el criterio *ex objecto* para medir la rectitud de las conductas. Tomás de Aquino se había ocupado largamente de este criterio en la *prima pars* de la *Suma teológica*, y finalmente lo desechó como baremo supremo que regula la vida del hombre, porque manifestó que hay distintos caminos para llegar al fin. Pero Vázquez, Molina y Suárez impusieron su filosofía moral, basada en el criterio *ex objecto*.

Este criterio plantea un serio problema, a saber: que “todo está dado” en la vida práctica, y la única función del hombre es solo desarrollar la suficiente fuerza de voluntad para cumplir unas normas declaradas válidas o vigentes. Este ha sido siempre el eterno problema de todo positivismo, jurídico o moral: que una vez ya supuesto el conocimiento de las normas, solo queda proceder demostrativamente desde los principios necesarios.¹³⁹⁰ Ignatius Schwarz, desde su formación suareziana, disponía de ideas pocas y claras: “Así es como hay que entender toda la legislación inmediata en el hombre: el intelecto, que es un casi legislador, conoce qué es lo conveniente o inconveniente; el fundamento de sus decisiones es la misma naturaleza racional; la ley viene constituida por la misma fuerza de esta naturaleza para discernir [lo conveniente y inconveniente]; el substrato (*subjectum*) es

¹³⁸⁸ *La sofistería democrática...*, cit., p. 108.

¹³⁸⁹ “¿Cuáles son los hechos que dan origen a los deberes hipotéticos del hombre para con sus semejantes? Pueden reducirse a dos, a saber: la propiedad y los contratos”. *La sofistería democrática...*, cit., p. 150.

¹³⁹⁰ Schwarz indica que “Distinguitur item ex modo: nam Jurisprudentia procedit *demonstrative* ex principiis necessariis; Politica *probabiliter* ex prudentiae, ac experientiae dictaminibus: illa leges latas explicat, et interpretatur; haec dirigit ferendas”. *Institutiones...*, cit., p. 3.

la voluntad, en la que está situada la ley; y todo ello procede de Dios”.¹³⁹¹ Schwarz sigue la doctrina scotista y suareziana,¹³⁹² que distingue en la ley natural la *lex indicans* (la misma naturaleza racional, que reside en Dios y está participada en el hombre), y la *lex imperans*, que es la voluntad de Dios que decreta cumplir lo que naturalmente, es decir racionalmente, existe.¹³⁹³

Schwarz explica que “Como el acto moral consiste en una operación libre desde el conocimiento del fin... es una operación del agente adecuada a tal fin: y si la operación se hace por una determinación natural, el agente se mueve hacia su fin por una inclinación innata”.¹³⁹⁴ Todos los neoescolásticos sostuvieron que el fin de las acciones morales es el bien, porque para ellos era evidente que los términos de bien y moralidad eran coincidentes.¹³⁹⁵ El de Aquino había dedicado todo un capítulo de los *Comentarios a la Ética* para considerar si el fin de la vida humana era el cumplimiento del orden moral; había concluido que no, porque lo que el hombre debe hacer con su vida desborda al simple cumplimiento de las reglas morales.

En estos escolásticos tardíos resultaba de este modo una estructura realmente singular de las actuaciones humanas, basada en el escalonamiento de la norma existente, la voluntad o libertad y, la consiguiente imputación. Schwarz se preguntaba: “¿Cuál es la propiedad moral, formalmente consecutiva, de las acciones humanas? La imputabilidad (*imputabilitas*) o razón por la cual el hombre es la causa de sus actos morales, ya sea física o moralmente”.¹³⁹⁶ Hemos de entender —proseguía este autor— que

¹³⁹¹ *Ibidem*, p. 136.

¹³⁹² Esta doctrina es común a buena parte de la Escolástica. Pero cito a Scotto y Suárez únicamente para disponer de puntos claros de referencia.

¹³⁹³ Pero, curiosamente, estas explicaciones neoescolásticas no se refieren tanto a Dios como autor de las leyes naturales, cuanto Él es el fin del hombre. Podemos interpretar que, como la Escuela del derecho natural moderno había mantenido mayoritariamente durante el siglo XVII, y especialmente en el siglo XVIII, estrategias teleológicas tendentes a conseguir la paz, la felicidad o la perfección del hombre, el principio teleológico había calado hondo en todas las mentalidades. Porque, hasta la aparición del *Du contrat social* de Rousseau, la Modernidad aparentemente no entendió las normas jurídicas desde su origen, sino desde su finalidad. Así, en esta Neoescolástica, las normas jurídicas naturales aparecieron como constituyendo el fin natural del ser humano, que es impuesto por un orden racional que descansa en Dios.

¹³⁹⁴ “Cum actio moralis ex dictis sit operatio libera ex cognitione finis... quaevis operatio agentis conveniens ex fini: quod si operatio fiat ex determinatione naturae, sic ut per inclinationem innatam moveatur agens ad finem”. *Institutiones...*, *cit.*, p. 110.

¹³⁹⁵ Schwarz, por ejemplo, escribía que “Finis actionum moralium est bonum... Homo deliberate operans, necessario per actiones morales intendit aliquod bonum, tanquam finem”. *Ibidem*, p. 111.

¹³⁹⁶ *Ibidem*, p. 85.

la imputabilidad radica en la moralidad, como en su causa; y moralidad e imputabilidad vienen constituidas por la libertad de la voluntad.¹³⁹⁷ “Por lo que, hablando en general, la regla universal es que existe tanta imputabilidad cuanta es la acción moral, esto es, la consciencia y la libertad”.¹³⁹⁸ Juan Francisco Finetti explicaba lo mismo, ya que entendía que la libertad es una cualidad de la naturaleza humana, y desde la libertad surge la *imputatio*.¹³⁹⁹ El hombre resultaba ser un ser responsable o imputable porque era libre, y la libertad consistía en su voluntad. Todos usaron profusamente la noción de *imputatio*, y nadie se preocupó por la de responsabilidad. Desde estos presupuestos, el hombre no es un ser que se encuentre perplejo ante lo que ha de hacer, porque él se inordina en un orden universal y racional que ya está enteramente dado. Hay que suponer que el moralista solamente tendrá dudas en el momento de la aplicación de la regla universal a los actos concretos; de hecho, el siglo XVIII vio aparecer abundantes libros de casuística moral. En este último sentido, Taparelli expresa, como es usual en él, de forma breve y precisa: “La fuerza de los juicios morales puede deducirse especialmente ora del objeto, ora del sujeto. Por razón de su objeto, el juicio puede mostrarnos lo obligatorio, o lo ilícito; por razón del sujeto, el juicio puede ser cierto o incierto”.¹⁴⁰⁰

Taparelli explicaba que “Existe en todo el universo un principio innato del movimiento, que tiende a cumplir los designios del Criador... Repugna que el Criador haya formado un ser no apto para cumplir su fin propio; es así que el Criador es quien ha dado el primer ser, luego en aquel primer ser de toda criatura existe innato un principio de aptitud para cumplir el fin del Criador”.¹⁴⁰¹ ¿Estamos ante otra versión de la *potentia obediens* de Duns Scoto, popularizada por Juan de Gerson? Este movimiento cósmico ha de tender hacia el fin moral, pues, como vuelve a exponer Taparelli: “No siendo posible que el Criador haya obrado más que por su propia gloria, resultante de manifestarse a sí mismo; y como quiera que esta manifestación, a causa de ser en sí misma de orden moral, no ha podido dirigirse sino a seres inteligentes y amantes, de aquí que todo el universo esté encaminado y subordinado al orden moral”.¹⁴⁰² El puesto que le corresponde al ser humano

¹³⁹⁷ “Cum imputabilitas radicetur in moralitate, veluti causalitate; haec autem constituatur per libertatem voluntatis”. *Ibidem*, p. 85.

¹³⁹⁸ *Idem*.

¹³⁹⁹ “Libertate qua fruitur homo in suis actionibus, nititur imputabilitas. Hoc totum unicum imputabilitas nomine significat. Porro imputabilitatem a libertate profluere tanquam a fonte, et radice”. *De principiis juris naturae et gentium, cit.*, pp. 91 y 117.

¹⁴⁰⁰ *Curso elemental de derecho natural, cit.*, p. 47.

¹⁴⁰¹ *Ibidem*, p. 17.

¹⁴⁰² *Ibidem*, p. 18.

en este orden preestablecido no es algo extraño a él mismo porque “La operación nos ofrece la idea de un movimiento, cuya causa se llama agente; al acto, llámeselo operación o acción, y a su término se le llama efecto; el cual efecto, cuando se le considera como preconcebido por el agente, toma el nombre específico de fin”.¹⁴⁰³ “El hombre, mientras vive, tiende a algo; es así que el bien de una tendencia consiste en encaminarse a su fin propio; luego el hombre que tiende al fin universal posee su bien propio”.¹⁴⁰⁴ Ellos entendieron que el hombre es un ser que porta en sí mismo el principio de su movimiento (físico) y que tiende y debe tender hacia ‘su’ fin moral,¹⁴⁰⁵ de forma que la regla moral aparece como la mayor intimidad del ser humano.

Toda la Neoescolástica se precipitó por este camino, de forma que, frente a la meta objetiva moral que había de alcanzar, solamente quedaba para el hombre su disposición subjetiva para alcanzarla. El espíritu deportivo que insistía en la fuerza de la voluntad ocupaba el lugar de la ética.¹⁴⁰⁶ José Prisco nos expone este talante claramente: “Y he aquí encontrados ya los dos principios de donde deriva la rectitud moral: el fin supremo constituye el principio objetivo; la actividad libre del hombre, el principio subjetivo”,¹⁴⁰⁷ de forma que “La razón humana es reguladora cuando no yerra”.¹⁴⁰⁸ “Por esto el orden moral supone dos órdenes: orden de la voluntad y orden de las cosas, y aquel conformándose con éste”.¹⁴⁰⁹

De este modo, la eudemonología coincide con la deontología,¹⁴¹⁰ pues el hombre buscaría en el cosmos su propio lugar y finalidad, que constituyen

¹⁴⁰³ *Ibidem*, p. 13.

¹⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 32.

¹⁴⁰⁵ Meyer escribía: “I. Axioma. Proprium actionis naturalis principium est subiectis agentis natura ... dicimus «ipsam ejus entitatem, quatenus in se ipsa principium habet motus (sive actio producendi sive passive recipiendi), quo fine suo proprie loquendo adaptatur». *Institutiones juris naturalis...*, *cit.*, pp. 5 y 6.

¹⁴⁰⁶ La actividad libre del hombre es pieza insustituible del orden moral. “La rectitud moral objeto de la ética, presupone tres cosas: La primera es la existencia de un fin; la segunda es una ley que pueda servir de norma al hombre para conducirlo a su fin; la última es la actividad libre del hombre”. Prisco, *Filosofía del derecho fundada en la ética*, *cit.*, p. 8.

¹⁴⁰⁷ *Ibidem*, p. 12.

¹⁴⁰⁸ Taparelli, *Curso elemental de derecho natural*, *cit.*, p. 63.

¹⁴⁰⁹ Prisco, *Filosofía del derecho...*, *cit.*, pp. 13 y 14.

¹⁴¹⁰ Taparelli argumentaba: “Insistes en argüir que mi doctrina viene a confundir dos ciencias totalmente diversas, la Eudemonología y la Deontología, siendo en sí cosas tan diversas la felicidad, objeto de la primera, y la rectitud, objeto de la segunda... Concluamos, pues, que la Eudemonología y la Deontología no son dos ciencias inseparables, sino dos partes de la ciencia una que rige los actos humanos, los cuales, sin la primera carecerían de motor; y de guía sin la segunda”. *Curso elemental de derecho natural*, *cit.*, p. 43.

su felicidad. Ambas ciencias se resumen en la ética, como expone Prisco, pues

El objeto que el hombre debe alcanzar es el Bien, y su perfección radica en tender a este fin soberano con conocimiento y libre amor. Y como la ética prescribe al hombre el término al que debe llegar, y juntamente le da la norma del camino que ha de seguir para alcanzarlo, claro es que puede considerarse como la suma de la sabiduría, porque ordena al hombre a su suma perfección.¹⁴¹¹

El acto, según Taparelli, es una idea tan elemental que no se la puede definir: “Baste decir que el acto es el complemento del poder (¡!), y que lógicamente lo presupone, como lo real presupone y completa lo posible”.¹⁴¹² Concibieron un hombre que, en un primer momento, sería una potencia o facultad abstracta de poder —una idea muy de la Escuela Nominal de la Baja Edad Media— y que, en un estadio posterior (genética o cronológicamente) hace valer ese poder para cumplir un fin que se le manifiesta a través de normas: estaban proponiendo, por así decir, una ética de línea recta, como mostraba Prisco compleja y contradictoriamente:¹⁴¹³ “El obrar de la voluntad se dice moralmente recto cuando se ejecuta en armonía con el fin supremo de ella, del mismo modo que en el orden de las cosas materiales se llama recta la línea que no aparta del fin. Infiérese de aquí que la rectitud moral, que es el substrato de la acción moralmente recta, será la dirección que debe dar la voluntad a sus actos para llegar a su fin”.¹⁴¹⁴ Taparelli simplifica el problema y escribía que “Todo derecho cierto es de suyo coactivo, porque es poder conforme a razón, y lo que es conforme a razón puede ser puesto por obra”.¹⁴¹⁵ Dentro de esta visión tan sumamente lógica quedan resueltos por sí solos los conflictos de normas: “Cuando acerca de una misma materia haya colisión entre dos derechos, cede el menos fuerte, porque no es conforme a razón que prevalezca sobre el más fuerte”.¹⁴¹⁶

¹⁴¹¹ *Filosofía del derecho fundada en la ética, cit.*, p. 3.

¹⁴¹² *Curso elemental de derecho natural, cit.*, p. 14. Continúa en la misma página: “El poder supone un sujeto que puede y, por tanto, una cosa podida o posible... Al abstracto de poder se le llama potencia o facultad; y toda facultad supone un sujeto que la posea”.

¹⁴¹³ José Prisco cumplió una función remotamente parecida a la de Anselmo Desing en el siglo anterior. Eran personas de formación algo residualmente tomista y no cedieron enteramente ni a las explicaciones de Suárez ni a la mentalidad iluminista que atendía al triple esquema de acto-libertad-imputación.

¹⁴¹⁴ *Filosofía del derecho fundada en la ética, cit.*, p. 7.

¹⁴¹⁵ *Curso elemental de derecho natural, cit.*, p. 89.

¹⁴¹⁶ *Ibidem*, p. 89.

Entablaron así una dialéctica entre la norma y el hombre, aquella estática y éste dotado de actividad propia: “La noción de acto moral contiene dos elementos: la relación del acto a alguna norma, y la libertad de aquel que puede actuar o no conforme a esa norma”.¹⁴¹⁷ El hombre ha de cumplir la norma, esto es, su deber: “El deber o la obligación, como quiera llamarse, es la necesidad moral de ejecutar o no ejecutar una acción”.¹⁴¹⁸ Perdieron de vista la noción misma de una ética de bienes, ya que los bienes humanos quedaron sustituidos por las normas,¹⁴¹⁹ de modo que la ética se resolvía en saber realizar el silogismo práctico: “El silogismo consta de un juicio triple: en primer lugar, el precepto de alguna ley que proporciona la premisa mayor; en segundo lugar, algún acto que constituye la premisa menor; y en último término, la sentencia que emitimos acerca de su moralidad, que es la consecuencia de aquellas premisas”.¹⁴²⁰ Según Mateo Liberatore, el hombre es libre porque puede abrazar lo bueno,¹⁴²¹ y Ortú y Lara añade que “La libertad es el modo con que cumplimos esta ley”.¹⁴²² Costa-Rossetti postuló la libertad humana como condición de la ley moral objetiva: “Si el acto moral no fuera libre, el orden moral solamente se diferenciaría del orden físico por su ámbito, del que sería simplemente una parte... No podemos admitir esto de ningún modo. Luego, el hombre es libre”.¹⁴²³ La libertad humana devino, así, una función exigida por el orden ético.

En la filosofía escolástica anterior a la Modernidad, la razón práctica, además de conocer, era aquella vertiente de la racionalidad humana que frecuentemente creaba su objeto al mismo tiempo que lo conocía. Por eso, si era importante el tratado de las leyes de la *Suma teológica* tomista, no menos importantes son los tratados de la prudencia y de la justicia contenidos en esta misma obra. Pero la filosofía propiamente práctica ha desaparecido

¹⁴¹⁷ Costa-Rossetti, *Institutiones eticae et juris naturae...*, cit., pp. 55 y 56.

¹⁴¹⁸ Prisco, *Filosofía del derecho...*, cit., p. 29.

¹⁴¹⁹ Costa-Rossetti, por ejemplo, explicaba que “Atqui rectus vel pravus dici non potest habere relationem ad aliquam normam”. *Filosofía del derecho...*, cit., p. 56.

¹⁴²⁰ Liberatore, *Institutiones eticae et juris naturae...*, cit., p. 109.

¹⁴²¹ “Nec possit [se refiere al ser humano] aliter finem assequi et obedientiam supremo gubernatori debitam servare, nisi exercendis vel declinandis actionibus, quae jubentur aut vetantur. Atque haec moralis necessitas est effectus proprius legis. Id vero libertati humanae non opponitur, sed congruit. Libertas enim hoc ipso quod indifferentiam affert, normam postulat, qua voluntas dirigatur et ad objectum sibi debitum quodammodo determinetur”. *Institutiones eticae et juris naturae...*, cit., p. 93.

¹⁴²² *La sofistería democrática...*, cit., p. 71.

¹⁴²³ “Si actus moralis non esse liber, ordo moralis solo ambitu ab ordine physico differat, cujus esse pars quaedam, speciali nomine insignita... Atqui id admitti nullo modo potest. Ergo actus moralis est liber”. *Institutiones eticae et juris naturae...*, cit., p. 56.

en las páginas de estos neoescolásticos, que ha sido sustituida por una razón teórica, que simplemente conoce lo que ha de hacer y anima a la voluntad para que lo haga. El problema era que permanecían, como uso lingüístico consolidado, las expresiones de filosofía práctica y razón práctica, y, ante este nuevo estado de cosas, era preciso explicarlas de forma igualmente nueva y más superficial. Taparelli indicaba que “Todo derecho es una fuerza moral que un hombre ejerce sobre otro mostrándole cualquier verdad; esta verdad ha de ser práctica, esto es, ha de ser tal que mueva obrar; ha de mover de un modo irresistible que la razón no pueda negar”.¹⁴²⁴

Indicaba pocas páginas antes que buena parte de los teólogos medievales (normalmente los Nominales, no los tomistas), y algunos teólogos modernos, como Suárez, habían distinguido dos dimensiones de la ley natural: una indicativa que nos muestra lo que es adecuado a la naturaleza racional, y otra imperativa que nos ordena hacer lo adecuado a la razón, y prohíbe hacer lo que es irracional: eran las figuras de la *lex indicans* y de la *lex imperans seu praecipiens*. Tomás de Aquino no recurrió a estas explicaciones porque él mantuvo que Dios gobierna la creación mediante fines, no a través de órdenes o mandatos, y que la ética —incluida la ley natural— usa el tiempo de presente (“Esto está para que tú lo hagas”) no el modo verbal imperativo “¡Haz esto!”.¹⁴²⁵ Este tema se nos presenta —según la expresión francesa— en filigrana, porque su planteamiento y respuesta depende ante todo de la capacidad de matizar. El problema puede ser explicado según dos momentos.

Uno, que, efectivamente, Dios nos hace partícipes de unos primeros principios, que conocemos de forma deficiente; recordemos la doctrina del de Aquino sobre la poca calidad de la *participatio* de la razón humana en la razón divina, de modo que, según indica él mismo, ha elegido cuidadosamente el término *participatio* para destacar lo que indica el Libro de los Proverbios: “Poca cosa son los pensamientos de los hombres e inciertas nuestras providencias”. Pero Suárez estableció que la objetividad de la ley natural se reconoce en su plenitud en la objetividad de las determinaciones concretas, y la Escolástica posterior le siguió en este punto decisivo. Ésta es una de las grandes diferencias entre las doctrinas sobre el derecho natural medievales y modernas. Los medievales entendieron que las reglas más básicas de la ley natural se amalgamaban con las del derecho de gentes y con las del derecho civil, de forma que el derecho finalmente resultante en parte es derecho natural, en parte derecho de gentes y en parte derecho civil, tal como explicó Ulpiano. En cambio, los *moderni*, de la mano del objetivismo metafísico de

¹⁴²⁴ *Examen crítico...*, *cít.*, p. 52.

¹⁴²⁵ Véase el § 12 de este estudio.

Vázquez, Molina y Suárez, pretendieron establecer códigos enteros de derecho natural, de modo que el teólogo que se ocupa de la teología moral dispondría de un código completo sobre lo bueno y lo malo también en el derecho.

El segundo momento de este problema casi viene ya resuelto por el planteamiento anterior: si el hombre conoce acabadamente lo que es bueno, solo tiene que hacer lo que es bueno y evitar lo que no lo es. Pero si volvemos a conectar con la sensibilidad anterior a la Edad Moderna podemos preguntar qué interés tiene Dios en crearnos para que hagamos las conductas buenas. Aludía al espíritu deportivo, porque para estos escolásticos tardíos Dios nos crea y nos sitúa unas metas, y la finalidad del hombre es alcanzar esas metas con fuerza de voluntad. Un espíritu crítico podría observar que si esas metas existen ya objetivamente en la mente de Dios, no se explica por qué los hombres hemos de realizar lo ya existente. Es obvio que está en juego la explicación de la acción humana. Para Tomás de Aquino existe la ley eterna, la ley natural y las leyes de origen humano, y las tres convergen en el resultado final del esfuerzo de los hombres, de modo que lo obtenido finalmente es tanto creación de Dios como de los hombres.