

CAPÍTULO SEXTO

APORTACIONES ESPAÑOLAS

Entre los católicos, el *De vera Jurisprudencia* de Joaquín Hopper, publicada en 1590, y más conocida como el *Seduardus* (se trata de un diálogo en el que el protagonista es un personaje con este nombre) pretende ser una obra de derecho natural. Aunque Hermann Conring —uno de los juristas más importantes del siglo XVII— mantuvo cuarenta años más tarde que Hopper fue el primer ‘filósofo del derecho’ que había existido,⁵⁴⁰ las obras de las del tipo de Hopper, aún demasiado influidas por la jurisprudencia romanista-prudencial, no estaban destinadas al éxito. Su época demandaba, tras el ropaje humanístico, una visión individualista —basada en los estados de naturaleza— del derecho y de la política. La primera de estas obras escrita por un jurista laico, que apareció en el siglo XVII muy titubeantemente, tras el precedente de Vázquez de Menchaca, fue el *De jure belli ac pacis*, de Hugo Grocio. Nadie se volvió a acordar de las obras de Hemming, Winckler, etcétera, hasta que no fueron rescatadas por la historiografía del pensamiento jurídico, en el siglo XVIII de forma algo vergonzante, y más completamente tras el *Johannes Althusius* de Otto von Gierke, cuando comenzó por vez primera a explorarse la historia del pensamiento jurídico con rigor universitario.

I. FERNANDO VÁZQUEZ DE MENCHACA (1512-1569)

Fernando Vázquez constituye una figura singular en la historia del pensamiento jurídico, porque él fue el primero que aunó la nueva forma de razonar que he llamado “Racionalismo humanista” con el tratamiento autónomo y sustantivo del derecho natural. Indiqué que hasta que publica sus

⁵⁴⁰ Conring escribía que “Princeps (quod equidem sciam) imo unus, utilissimum hunc civilis Philosophiae locumás erio et data opera aggressus est V. C. Joachinus Hopperus, magno, omnique doctrina veterum philosophorum pariter ac Jurisconsultorum, ut et pietate morumque insigni gravitate, plane imbuto animo”. Cfr. *Dissertatio epistolica de varia et maxime vera jurisprudencia*, Helmstadii, 1653, p. 146.

Controversias ilustres, el único jurista que había extraído la idea del derecho natural del conjunto de comentarios al Corpus Juris y le había otorgado una función propia había sido Andrés de Exea; el simple hecho de que el nombre de Exea no figure todavía hoy en ninguna historia del derecho natural nos muestra hasta qué punto es desconocido este proceso histórico.

Vázquez se inscribe en la línea de aquellos juristas españoles que, como Diego de Covarrubias, Antonio Gómez, Francisco de Vitoria o Domingo de Soto, hubieron de ocuparse de cuestiones básicas de la convivencia nacional e internacional, porque así lo requerían las necesidades morales de la Corona de Castilla. Mientras los juristas europeos siguieron estudiando el derecho romano y sus comentarios según el modo tradicional (*Mos italicus*) o según las nuevas tendencias de la época (*Mos gallicus*), la política nacional e internacional de España estaba situando cuestiones éticas para los que era insuficiente la doctrina existente. Para responder a estas cuestiones, Vázquez redactó las *Controversias ilustres*, un libro en el que él mismo indica al comienzo que quiere abordar “Los asuntos más importantes del género humano”.

La vida y obra de Vázquez de Menchaca tienen bastante de paradójico. Ocupó cargos importantes en el Consejo de Castilla, pero no logró ser catedrático en la Universidad de Salamanca. Fue designado por Felipe II para acudir al Concilio de Trento, pues se había planteado una cuestión que hería el orgullo nacional: los padres conciliares habían determinado que los doctores españoles hablarían después de los franceses e italianos. Según narra él mismo en el prefacio de las *Controversias ilustres*, hizo un discurso extremadamente brioso en el que amenazó a los padres conciliares, y con el que logró que cada doctor interviniera según la antigüedad en la colación de su grado. Sin embargo, cayó en desgracia por motivo desconocido, y fue cesado en el Consejo de Castilla, aunque el Rey Prudente le mantuvo el sueldo. Nombrado canónico doctoral de la Catedral de Sevilla, redactó un libro que trataba del derecho natural, el *De vero jure naturali*. No llegó a la imprenta, porque murió el 12 de agosto de 1569, y su hermano Rodrigo (a quien encomienda el manuscrito, según consta por su testamento) no hizo —al parecer— las gestiones necesarias.

Fernando Vázquez hizo en las *Controversias ilustres* un alarde de cultura clásica realmente notable. Conoce bien a los juristas del *ius commune*, y a los canonistas más importantes, a los que cita continuamente. Conoce las obras de Juan de Gerson, Conrado de Summenhart, Gabriel Biel y Jacobo Almain, y cita de vez en cuando a Domingo de Soto, a quien siempre añade algún adjetivo (el ‘docto’ Soto) y sobre quien ironiza por tratar cuestio-

nes jurídicas siendo teólogo. Los materiales de construcción de su doctrina jusnaturalista fueron el derecho romano y las glosas y comentarios del *jus commune*, y su aportación reside en que mientras que los demás juristas tocaron los problemas del derecho natural solamente en la medida en que lo requerían los comentarios al Corpus Juris y sin concederle especial relevancia práctica, Vázquez extrajo las diversas nociones del *jus naturale* desde estos comentarios y les dio vida propia. Con ellas construyó una teoría simultáneamente jurídica y política.

1. Libertas est de jure naturali

Del mismo modo que los juristas anteriores, tampoco Fernando Vázquez maneja una noción unívoca del derecho natural. Pero concede gran importancia a la que lo entiende como consistente en la libertad natural que todos los hombres poseían en el *status naturae*. De acuerdo con ella, parte desde el individuo aislado en tal estado, y mantiene que el poder político ha sido una invención humana más, aunque especialmente importante: “De este modo, cuando por primera vez hubieran empezado a corromperse los hombres en alguna región, es de creer que entonces en ella se establecería la dignidad de príncipe y la administración de justicia”.⁵⁴¹ Esto parece ser evidente, porque “Atendido el derecho natural, todos los hombres nacían libres y no estaban sometidos al dominio y jurisdicción de otro”.⁵⁴² En esta edad de oro (así la presenta Vázquez) “Para reprimir a los hombres perversos, por otra parte muy escasos, no era necesaria ni se había instituido aún esta defensa artificial que se practica por modo de jurisdicción”.⁵⁴³ Hoy tenemos ya instituida tal *jurisdicción*, pero Vázquez la presenta en tono profundamente negativo:

Cuando en el día de hoy, en uso de la defensa artificial que se ejerce por vía de autoridad y jurisdicción, después de dilaciones y pleitos tan trabajosos, molestos, interminables y costosos, sucede que hubiera sido casi siempre más acertado... no haber reclamado tal auxilio o defensa artificial que el haberla recibido o conseguido, pues con razón parece haberla comprado [el hombre] por un precio más que excesivo.⁵⁴⁴

⁵⁴¹ *Controversiarum illustrum...*, *cit.*, cap. 82, § 3.

⁵⁴² *Ibidem*, cap. 82, § 1.

⁵⁴³ *Ibidem*, cap. 41, § 33.

⁵⁴⁴ *Ibidem*, cap. 41, § 36.

Quizá el motivo último que le mueve a opinar así es el que expresa en el cap. 5, parágrafo 28: el estar bajo el dominio de un señor no es un bien, sino la más desagradable de todas las cosas.⁵⁴⁵ El poder político resulta ser una realidad opuesta al derecho natural:

Atendidos aquellos derechos que los hombres usaban, eran dueños y señores y gozaban de absoluta libertad, y no cabe duda que la supremacía y la jurisdicción se opongan algún tanto a esta completa libertad, que es evidente ser contraria al derecho natural... luego así como las guerras y las diversas especies de esclavitud tuvieron su origen en el derecho de gentes secundario, así también de la misma fuente proceden los reinos y los restantes principados y jurisdicciones, que no son menos opuestos y contrarios al derecho natural y de gentes primitivo que las mismas guerras y esclavitudes.⁵⁴⁶

La tesis aristotélica que mantiene la adecuación del poder político al derecho natural no encaja en sus explicaciones. En aquel momento quizá tenía más importancia la doctrina del origen divino de los reyes, porque los ingleses la estaban usando en sus guerras civiles. Él despacha estas teorías escribiendo que “Podemos defender que los reyes proceden del mismo Dios y Señor Supremo, en cuanto que en todas las cosas y actos humanos concurre y aún precede el mismo Dios impulsando y dirigiendo a las criaturas, como si todas las cosas creadas sólo se movieran en todos sus actos por el influjo divino”.⁵⁴⁷ Esto le lleva a concluir que la existencia de la ‘suprema potestad’ es de derecho divino en la medida en que aquel derecho concurre como causa universal con todas las cosas.⁵⁴⁸ Así, la autoridad política, “Del mismo modo que las guerras, las esclavitudes y todas las demás restantes cosas introducidas por el derecho de gentes secundario, se considera que procede del mismo Dios como causa que es de todo”.⁵⁴⁹ El derecho divino queda así reducido a la voluntad permisiva de Dios,⁵⁵⁰ porque esta voluntad se extiende a todas las cosas que la naturaleza ofrece espontáneamente: “Porque aquel dicho ‘Por mí reinan los reyes’ no tiene otra significación que si dijera que por disposición de Dios los ríos se deslizan, brotan las fuentes, crecen los trigos, echan hojas los árboles, el sol ilumina, etc.”.⁵⁵¹

⁵⁴⁵ *Ibidem*, cap. 5, § 28.

⁵⁴⁶ *Ibidem*, cap. 41, § 37.

⁵⁴⁷ *Ibidem*, praefatio, §§ 113 y 114.

⁵⁴⁸ *Ibidem*, praefatio, § 125, cap. 47, § 5.

⁵⁴⁹ *Ibidem*, cap. 41, § 39.

⁵⁵⁰ Véase mi estudio *Del derecho natural medieval al derecho natural moderno...*, *cit.*, p. 131.

⁵⁵¹ *Controversiarum illustrium...*, *cit.*, cap. 29, § 4.

2. La naturaleza del poder político

El poder político se legitima por un hecho humano, y el principio que rige la doctrina de Vázquez es el que indica que “Principatus politicus ex solo populi consensu”. Una tesis que también la estaban usando los aristotélicos, como Vitoria y Soto. Vázquez sigue la mentalidad más corriente en las Escuelas bajomedievales, en las que se explicaba que *ab initio* todos los hombres eran igualmente libres, pero que posteriormente decidieron constituirse en sociedad o *cōetus* mediante un *pactum societatis*. En un momento más tardío los hombres ya congregados decidieron traspasar su poder a un jefe político mediante el ‘*pactum subjectionis*’. Pero estas doctrinas medievales no extrajeron desde el supuesto *prius* temporal de la libertad individual en el estado de naturaleza una teoría política basada en tal libertad. Vázquez sí lo hizo.

En todo el texto del libro primero y comienzos del segundo seguiré el siguiente orden: propondré en primer lugar, como base, un principio fundamental del que extraeremos más de doscientas conclusiones, todas ellas de extraordinaria utilidad e importancia. Este principio o ley fundamental es el siguiente: todo poder legítimo de príncipes, reyes, emperadores o de cualquier otro régimen ha sido instituido, creado, recibido o simplemente admitido única y exclusivamente para utilidad de los ciudadanos y no de los que gobiernan, según es doctrina común y generalmente admitida por filósofos, legisladores, santos y doctores.⁵⁵²

Hasta aquí no ha sentado ningún principio político nuevo: ya Aristóteles había establecido que la tiranía se produce cuando el gobernante trabaja en su propio provecho, no en el de la comunidad, y así había sido repetido desde el siglo XIII. La novedad de Vázquez está en que este poder creado mediante un pacto no puede tener por finalidad sino la utilidad de los ciudadanos, y “Es útil lo que nos agrada” (*Utile, id quod libet*).⁵⁵³ Los hombres designan a uno de ellos para que los gobierne, y el gobernante dispone de un contrato de mandato concluido con los demás ciudadanos. Desde esta base, Vázquez extrae tres consecuencias: a) el príncipe no puede exceder los límites del mandato, ni aún en sentido favorable para los ciudadanos; b) el mandato está ordenado exclusivamente a la utilidad de los súbditos; c) el mandato es revocable *ad nutum*.⁵⁵⁴

⁵⁵² *Ibidem*, cap. 1, § 10.

⁵⁵³ *Ibidem*, cap. 17, § 3. Véase *Del derecho natural medieval al derecho natural moderno...*, *cit.*, pp. 182 y ss.

⁵⁵⁴ Véase mi estudio *Del derecho natural medieval al derecho natural moderno...*, *cit.*, p. 170.

Que el príncipe carece de poder para traspasar el mandato

Es evidente por nuestra proposición principal y por los fundamentos en que se apoya... Hemos, pues, de decir que así como el árbitro se halla revestido de jurisdicción nacida de la concesión y encargo de los litigantes, si los mismos contendientes no quieren someterse a sus disposiciones no puede castigarlos sino dentro de los límites y medida que los mismos litigantes le otorgaron y, hasta donde se extienda la pena a que ellos voluntariamente se sometieron. Del mismo modo, tampoco el príncipe, a quien el pueblo se confió y que de ninguna otra fuente ha recibido la menor potestad o jurisdicción, puede castigar o imponer penas más allá de los límites y medida del poder de jurisdicción que el pueblo le ha confiado.⁵⁵⁵

Por lo general, él deja reducido el poder político a un poder jurisdiccional, de forma que su función es la de hacer justicia entre los ciudadanos.⁵⁵⁶ Pero la gran novedad de Vázquez reside en que él fue el primero que tomó en serio el parágrafo *Sed naturalia* de la Instituta, en el que se indica que los “*Jura naturalia* siempre permanecen firmes e inmutables”. El motivo que le movió a redactar las *Controversias ilustres* fue (según expresa él en el prólogo) defender estos derechos naturales del hombre, que él considera que están exterminados en toda la tierra.⁵⁵⁷ El parágrafo *Sed naturalia* fue entendido ahora de una forma ante todo individualista. Esta sujeción no debe entenderse al modo escolástico, en el que se distinguía entre la *vis coactiva* y la *vis directiva* de las leyes, de modo que el gobernante quedaba obligado a esta última, pero no a aquella. Vázquez declara que la sujeción del príncipe a las leyes

La has de entender, en primer término, en cuanto a las palabras... En segundo lugar, has de entender que el príncipe está sujeto también en cuanto al efecto y sustancia de la obligación legal, ya que esta sustancia o fundamento de la obligación legal es el consentimiento verdadero o presunto que el príncipe ha otorgado a la ley... En tercer lugar, has de entender que está sujeto también a la pena... y por lo que hace a la ejecución se efectuaría por él mismo o por sus oficiales.⁵⁵⁸

⁵⁵⁵ *Controversiarum illustrium...*, cit., , cap. 29, § 2.

⁵⁵⁶ Véase mi estudio *Del derecho natural medieval al derecho natural moderno...*, cit., pp. 136 y ss.

⁵⁵⁷ “Non possumus non dolore vehementer quod naturalia jura quae a veridicis ac prudentissimis jure consultis quasi immutabilia tradita fuerant, quaeque foelicitatem mortalibus prae se ferebant, exulare cogantur ab orbe fere universo exterminata”, *Controversiarum illustrium...*, cit., praefatio, § 3.

⁵⁵⁸ *Ibidem*, cap. 45, §§ 7 y 8.

En el ejercicio de este poder jurisdiccional, el titular del poder está sometido a las leyes nacionales como un ciudadano más. Ésta era una común opinión del siglo XVI español, porque la mantenían todos los juristas relevantes, con excepción de Antonio Gómez.⁵⁵⁹ Proporciona muchos argumentos a favor de esta vinculación del príncipe a sus propias leyes, y hay dos especialmente relevantes.

Existe una... razón no menos nueva que insigne, porque del mismo modo nos obligan las leyes que los mismos contratos, ya que la ley no es otra cosa que un cierto contrato y mutua promesa de los ciudadanos entre sí... y éste es el verdadero sentido de la ley primera del Digesto, donde se dice: ‘Común convención de la república’, esto es, común y mutua promesa de los ciudadanos entre sí... Luego así como el príncipe no sólo queda obligado por sus contratos, sino también sometido a ellos... así también queda obligado por este contrato público, es decir, por la ley o por la legislación.⁵⁶⁰

El otro reza: “La violación de las leyes dadas por el príncipe debe considerarse como un acto perjudicial contra la república, a la que no tiene derecho por ser contra la comisión y cargo conferido por el pueblo”.⁵⁶¹ Si el gobernante traspasa los límites de su mandato, se convierte en un ciudadano más, decae el deber de obediencia hacia él, y es lícito resistirle con la fuerza. “Si el príncipe de la república a que pertenezco se lanza a matarme o herirme, siendo yo inocente... por el mismo hecho y por el propio derecho deja de ser príncipe. Por tanto, si para mi propia defensa le hubiera dado muerte, no tanto parecerá que he matado al príncipe cuanto a un hombre ya particular”.⁵⁶²

II. LA ESCOLÁSTICA TARDÍA ESPAÑOLA

La Corona de Castilla hubo de esperar a finales del siglo XV para sumarse al concierto universitario europeo. Entonces irrumpió con fuerza la corriente de teólogos que hoy conocemos como Segunda Escolástica, cuyas obras fueron rápidamente conocidas en toda Europa. Además, el siglo XVI español poseyó otra vertiente de la reflexión jurídica, que aún hoy es poco conocida: los juristas laicos que no fueron teólogos y que gozaron de fuerte prestigio internacional; tal fue el caso de Diego de Covarrubias (el Bártolo

⁵⁵⁹ Véase mi estudio *Del derecho natural medieval al derecho natural moderno...*, cit., p. 160.

⁵⁶⁰ *Controversiarum illustrium...*, cit., cap. 15, § 4.

⁵⁶¹ *Idem*.

⁵⁶² *Ibidem*, cap. 18, § 10.

Hispano), Martín de Azpilcueta, Gregorio López, Alfonso de Castro, Antonio Gómez o el mismo Fernando Vázquez de Menchaca, casi todo ellos activos a mediados del siglo. No aludo a ellos por motivos patrióticos, que lleven a suponer que sus obras fueron más importantes que las de sus colegas belgas, franceses o italianos, sino porque la posición internacional de la Corona de Castilla y Aragón durante este tiempo los llevó a tener que interesarse por las cuestiones más básicas del derecho, cosa que no sucedió con la jurisprudencia europea, que bien se dedicó al estudio tradicional del derecho privado, o bien se volcó en los estudios históricos y filológicos sobre el Corpus Juris; en cualquier caso, ocupaciones más bien eruditas, como de gabinete de sabio despreocupado de la marcha de los negocios que no encontrarán asiento en el derecho romano.

Francisco de Vitoria vivió sus mocedades en París, en tiempos de estudio. Pero al volver a Salamanca trajo como libro de texto no las *Sentencias* de Pedro Lombardo, sino la *Suma teológica* de Tomás de Aquino. Así, por primera vez en la historia, las obras del de Aquino fueron estudiadas y explicadas en una Escuela importante. Hasta el momento solo habían recibido atención extensa por Pedro de Crockaert y Cayetano, porque los siglos XIV y XV fueron campo casi exclusivo de Juan Duns Scoto y sus seguidores. Vitoria dio origen a una corriente que usualmente llamamos Segunda Escolástica, porque, una vez decadente la escolástica en casi toda Europa, él dio nuevos impulsos al estudio de la realidad según las filosofías escolásticas, y las doctrinas de este movimiento tardío tuvieron seria influencia en la formación del pensamiento jurídico moderno. Esta escolástica estuvo compuesta por teólogos, normalmente pertenecientes a órdenes religiosas: el clero secular apenas participó en ella. La primera generación de teólogos escolásticos fue la de Vitoria, Báñez y Soto, que llega hasta mediados del siglo XVI. La segunda generación estuvo integrada por personajes diversos, fundamentalmente frailes agustinos y dominicos, como Bartolomé de Medina, Báñez, Pedro de Aragón y Miguel Bartolomé Salón. Melchor Cano fue el autor del tratado sobre los *Lugares teológicos*, una obra delicada, propia del barroco español. Y la tercera y última generación fue propiedad de los jesuitas: Gabriel Vázquez de Belmonte, Luis de Molina y Francisco Suárez, el “Doctor Eximio”. Podemos considerar que en buena medida se agotó con Suárez, tras el añadido de Juan (Cardenal) de Lugo, que fue el primer autor que declaró que la propiedad privada constituía un derecho natural del individuo. Tras de Suárez publican algunos autores que, como Escobar o Lessius, son excesivamente manieristas y decadentes; por el contrario, Juan de Lugo no tuvo empachos en llevar algunas tesis individualistas de Molina y Suárez hasta sus últimas consecuencias. Publicaron tratados *De justitia*

et jure (entre otros tipos de obras), y conforme avanza el siglo XVI, estos estudios tienden a titularse *De legibus*, un título más acorde con los nuevos tiempos que corrían, porque destacaba Figgis que estos escolásticos hicieron una amalgama de derecho divino, civil y eclesiástico en un único sistema, y aunque distinguieron distintos tipos del derecho (eterno, natural, positivo) desconocieron las distinciones entre ellos, que son fundamentales.⁵⁶³

Aunque las citas de estos escolásticos abarrotan las páginas de los tratados de derecho natural de la primera mitad del siglo XVII, lo cierto es que la campaña de desprestigio que comenzó contra ellos Thomas Hobbes (que llamaba a su cultura *Kingdom of darkness*, hacia 1645) los hizo olvidar, y ha habido que esperar hasta el siglo XX para que sean redescubiertos por la historiografía. Realmente, conocemos todavía poco de ellos, porque buena parte de los historiadores los han expuesto como formando parte de una cadena que arranca de Tomás de Aquino, por lo que deberían ser considerados tomistas. Esto no acaba de ser exacto, porque aunque bastantes de sus obras consisten en comentarios a la *Suma teológica* del de Aquino, las ideas que las animaron internamente estaban con frecuencia bastante alejadas del pensamiento tomista. Sí formaron un bloque unitario en su doctrina política porque siguen el espíritu que se desarrolló en las Escuelas tras la recepción del aristotelismo, en la afirmación del pueblo como titular último del poder político, en la tesis que mantiene que el gobernante está obligado a obedecer todas las leyes del reino, también las leyes políticas, como insistía especialmente Bartolomé de las Casas. Defendieron los derechos de los indios americanos contra las pretensiones de Carlos V, y en la polémica sobre los ‘justos títulos’ de los castellanos para ocupar América destacaron la libertad personal y política como un derecho especialmente importante.

Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, como en general los dominicos, fueron más o menos fieles al espíritu tomista.⁵⁶⁴ Pero el avance del siglo XVI fue avance en doctrinas que mantenían que la bondad o maldad de las

⁵⁶³ “The Spanish mind completes the amalgamation of laws divine, civil and ecclesiastical into a single system. It contemplates the universe as subject to the reign of jurisprudence. Suarez’s treatise is not only of laws, but of God legislator. He knows many kinds of laws, eternal, natural, positive, but no distinction between them that is really fundamental”. *Studies of Political Thought...*, p. 165.

⁵⁶⁴ Winter explicaba que “Während die Dominikaner in ihren Lehren noch stark die mittelalterliche Ungeschiedenheit des beiden Sphären [se refiere a la teología y a la sociología] verkörpern und daher Problemstellungen der weltliche Sociologie mit ihren Bereich zu ziehen geneigt sind, haben sich die Jesuiten, die nicht mehr in Mittelalter wurzeln, in konsequenter Form als ihre Vorläufer hin entwickelt zu modernen Differenzierung von Theologie und Sociologie”. *Die Sozialmetaphysik der Scholastik, cit.*, p. 59.

conductas surge *ex objecto*, esto es, que las acciones son buenas o malas en sí mismas al margen de las circunstancias: una tesis ajena a la enseñanza tomista, que solamente tomaba el criterio *ex objecto* como uno más entre otros. Gabriel Vázquez de Belmonte pasó a la historia por este objetivismo extremo, que incluso afirmaba que el deber ser nacía desde el ser, de modo que desde la maldad de una conducta brotaba sin más su imposición o prohibición. Era el triunfo del criterio *formaliter*, que pretendía estudiar las cosas en sí y por sí mismas, que lo reconocemos igual en Vázquez de Belmonte que en Herbert de Cherbury y, poco después, en Luis de Molina, Francisco Suárez y Hugo Grocio. Es el mismo criterio que seguía Luis de Molina, quizá el más jurista de este grupo de teólogos, como destacaba Hervada.

El primero de estos teólogos, Gabriel Vázquez de Belmonte, rompió expresamente con la doctrina ética de Tomás de Aquino. El de Aquino había realzado especialmente la buena voluntad personal en la constitución del acto virtuoso, de modo que la forma de actuar es la que vuelve bueno el acto, pues no se trataba tanto de producir obras objetivamente buenas cuanto de actuar virtuosamente; esto es, de obrar como obraría un hombre que quisiera actuar bien. Pero Tomás añadía a esta doctrina la de la rectitud objetiva de las acciones, porque un necio que actuara con buena voluntad objetivamente hará disparates. La doctrina tomista oscilaba así entre dos polos: el personal y el real, y si era importante uno no lo era menos el otro. A su vez, su explicación sobre la *ratio boni vel mali* de nuestras actuaciones no era rotunda ni mucho menos sencilla: en su doctrina está diluida la tesis que entiende que la *ratio boni* consiste, en la última de las instancias, en el carácter de *delectabile* de aquello que podemos realizar: por esto, el hombre pecador no es tanto una mala persona como un necio, un *stultus*. Esta doctrina, al estar transida por factores distintos, y ocasionalmente opuestos, presentaba una explicación compleja de la actuación humana, ya que no era reductible a un único dato, y no se dejaba enseñar con facilidad. Gabriel Vázquez se rebeló ante esta complejidad, ya que él se propuso mostrar con claridad cuál era la relación entre la voluntad que es movida a actuar y los bienes que mueven a la voluntad en su actuación.

Vázquez cita frecuentemente a Cayetano, Capreolo, Durando, Scoto, etcétera. Menos a Conrado, el Ferrariensis, Bonaventura o Gregorius. A los *thomistae* de su época ni los menciona, excepto a Domingo de Soto. Todos estos quedan incluidos en las categorías de los *scholastici* o *thomistae*, que él considera autores lejanos. Cita con mucha frecuencia a Tomás de Aquino, porque los estatutos de entonces de la Compañía de Jesús imponían a sus miembros el deber de seguir la filosofía y la teología tomista.

Comienza explicando que actuamos por una finalidad, que es la causa eficiente de nuestra actuación.⁵⁶⁵ Para alcanzar esta finalidad usamos de unos medios, y no es correcto entenderlos como simples instrumentos en orden a alcanzar el fin, ya que los medios poseen una bondad propia distinta de la bondad del fin al que tienden,⁵⁶⁶ y esto lo comprobamos porque si los medios fueran buenos solamente por su ordenación al fin, como si esta ordenación fuera su forma extrínseca, entonces todos los medios poseerían el mismo valor, y esto es absurdo.⁵⁶⁷ En realidad, los hombres no podemos tender directamente al fin último,⁵⁶⁸ y es preciso detenerse más en la consideración de estos medios. Le parece una sentencia mucho más probable que el fin tiene carácter de deber no tanto por el deseo de la causa última, a la que ese fin se ordena, sino únicamente (*solum*) por el deseo de mover la voluntad para realizar esos medios,⁵⁶⁹ por lo que el fin no ejerce tanto su función haciéndose amar él como haciendo amar a los medios y a las obras que se derivan desde el amor de él.⁵⁷⁰ Porque estas causas segundas o intermedias poseen una causalidad propia, pues son verdaderas causas eficientes de algunos efectos, de forma que ellas mismas influyen en el efecto final.⁵⁷¹ Pero conviene que exista un último fin que dé sentido a todos los demás fines, porque si no es así, llegaríamos a un *processum in infinitum*.⁵⁷²

Gabriel Vázquez nos expone su visión personal de la estructura de la acción humana: “Primum est ratio boni, secundum est ratio appetibilis, tertium ratio finis”,⁵⁷³ con la que distorsiona seriamente la explicación tomista. Pues Tomás de Aquino afirmaba simultáneamente que la voluntad es buena por tender a un fin bueno (*ratio boni*), como que algo se convierte en un bien (*ratio appetibilis*) porque es querido con buena voluntad. Vázquez, por el contrario, establece una gradación prácticamente geométrica: primero está el

⁵⁶⁵ *Commentariorum ac Disputationum in Primam Secundae Sancti Thomae*, edición de Ingolstadt, 1611, q. 1, art. 1, *disputatio* 1, cap. 2

⁵⁶⁶ “Deinde, media non tantum esse objecta materialia voluntatis, sed etiam in se habent rationem formalem objecti voluntatis ... quoniam in mediis non tantum est entitas ipsorum, sed etiam est, aliqua propria ipsorum bonitas distincta a bonitate finis”. *Idem*.

⁵⁶⁷ “Si media solum essent bona bonitate finis, tanquam formam extrinsecam, aequaliter essent bona omnia media: at hoc est absurdum”. *Idem*.

⁵⁶⁸ *Ibidem*, q. 1, art. 2, disp. 2, cap. 3, p. 14.

⁵⁶⁹ *Ibidem*, q. 1, art. 2, disp. 3, cap. 1, p. 17.

⁵⁷⁰ “Ergo finis non dicitur exercere munus suum, quod est gratia cujus circa amorem sui, sed circa amorem medium, et circa opera, quae ex amore ipsius, el mediorum derivantur”. *Idem*.

⁵⁷¹ *Ibidem*, q. 1, art. 2, cap. 4, p. 27.

⁵⁷² *Ibidem*, p. 26.

⁵⁷³ *Ibidem*, q. 1, art. 2, disp. 3, cap. 2, p. 18.

bien que es querido (*ratio boni*), que es deseado porque realmente es bueno; desde el bien o la bondad surge el deseo, porque él es apetecible (*ratio appetibilis*); y por eso se convierte en un fin propio del hombre, con lo que llegamos a la *ratio finis*. Pero aún añade que nadie puede dudar que una misma cosa tiene dos bondades: una por ser útil para alcanzar el fin (y desde este punto de vista es un medio para tal fin), y otra por sí misma (*gratia sui*), ya que puede ser delectable o amable, y la apetecemos por sí misma, y no en función de otra cosa.⁵⁷⁴

Él se decide a prescindir de la buena voluntad personal en la formación del bien: Adriano (prefiere enfrentarse con un personaje poco conocido que no directamente con Tomás de Aquino) había mantenido que el que actúa con buena voluntad (*obsequium se praestare Dei*) no peca. “Los argumentos de Adriano... son de poca consistencia... porque entonces el que se ama a sí mismo más que a Dios, ama más a una cosa creada que a Dios, y entonces no ama realmente a Dios”.⁵⁷⁵ Porque puede suceder que ningún acto, ninguna virtud lleve a Dios, porque por sí no agrada a Dios.⁵⁷⁶ Es preciso estudiar una única razón del bien (*ratio boni*) que sea universal,⁵⁷⁷ igual para un cristiano que para un filósofo pagano.⁵⁷⁸ Pues Santo Tomás nos propone amar todas las cosas que nos lleven hacia el fin último, ya que estas cosas las amamos porque nos llevan a este fin (*propter ratione boni*), y todas ellas, porque son buenas, se ordenan por su propia naturaleza a la felicidad.⁵⁷⁹ Como es patente, para Vázquez existen en primer lugar las cosas buenas, y secundariamente el fin último que alcanzamos con el ejercicio de esas buenas acciones. Es necesario partir desde lo que es bueno por sí mismo, porque en caso contrario habríamos de mantener que ladrón roba por amor a Dios, y que lo mismo hace el adúltero, y esta forma de hablar ofende a los oídos.⁵⁸⁰

Sucede que Vázquez, que entra por un camino decididamente platónico, tiene muy mala opinión de la voluntad, que no es “Un modo absoluto

⁵⁷⁴ “Nemo enim dubitare potest, eandem rem posse habere duas bonitates, alteram utilis ad finem et hac ratione esse medium ad talem finem, altera vero delectabilis, aut commodi, et hac ratione esse finem, qui appetatur gratia sui, et non alteris gratia”. *Ibidem*, p. 23.

⁵⁷⁵ *Ibidem*, q. 1, art. 4, disp. 5, cap. 1, p. 30.

⁵⁷⁶ “Ideo autem non refert, nec etiam virtute, quia opus ex se non placet Deo”. *Idem*.

⁵⁷⁷ *Ibidem*, q. 1, art. 4, disp. 6, cap. 4, p. 34.

⁵⁷⁸ “Ut in visione Dei secundum veram fidem nostram, vel in aliis rebus, prout visum fuit Philosophis”. *Ibidem*, p. 34.

⁵⁷⁹ *Ibidem*, p. 35.

⁵⁸⁰ “Quis enim audeat dicere latro furatur propter Deum, adulter fornicatus propter Deum? Hic enim loquendi modus statim aures offendit”. *Ibidem*, q. 1, art. 6, disp. 6, cap. 3, p. 37.

real e intrínseco del acto”, sino una simple relación extrínseca de cualquier acto.⁵⁸¹ La voluntad se mueve pasivamente tras lo conocido, y ni siquiera Dios puede hacer que ella se lance tras algo que desconoce.⁵⁸² La voluntad, que es común a hombres y animales, se lanza necesariamente y ciegamente tras el bien conocido.⁵⁸³ Desde esta minusvaloración de la voluntad (tan opuesta a la doctrina de Tomás de Aquino),⁵⁸⁴ realza el valor del objeto de la conducta, y se niega a distinguir el ‘qué’ de la conducta de su ‘cómo’.⁵⁸⁵ Según Vázquez, quién expuso verdades inteligentes sobre este tema fue Scoto, y no los tomistas, que en este punto interpretaron a Scoto siniestramente. Scoto explicó que la acción es buena, porque es conveniente a la razón, o es mala, porque es disconveniente con la razón, de forma que la bondad y la malicia, por tener un criterio único, se muestran por sí solas, *ex genere*. “Pues es doctrina indubitada por todos que la bondad y la malicia resultan desde el objeto de la acción”.⁵⁸⁶ Ciertamente, los tomistas van explicando que la bondad o maldad de la acción puede ser considerada tanto desde el inicio de ella (causa eficiente) como desde su fin (causa final). “Pero yo entiendo que incluso el primer movimiento interior de elección de la acción, y la sustancia de la bondad o de la malicia, resultan desde el fin en cuanto su objeto”.⁵⁸⁷

Gabriel Vázquez ataca paulatinamente las bases de la explicación tomista de la justicia, pues él mantiene que los actos no pueden tener una doble especie moral,⁵⁸⁸ una proporcionada por el agente y la otra por el objeto. Tampoco se puede situar una virtud al servicio de otra,⁵⁸⁹ y lo delectable nunca puede ser medio para una virtud, ni mucho menos un criterio de lo

⁵⁸¹ *Commentariorum...*, *cit.*, q. 9, art. 1, disp. 34, cap. 3, p. 237.

⁵⁸² “Nec potentia absoluta Dei fieri potest, ut voluntas in incognitum feratur”. *Ibidem*, q. 9, art. 1, disp. 35, cap. 2, p. 239.

⁵⁸³ *Ibidem*, q. 14, art. 1, disp. 44, cap. 2, pp. 305 y 306.

⁵⁸⁴ Ya indiqué que Tomás de Aquino considera que la voluntad toma la naturaleza de la potencia que le es opuesta; esto es, de la razón, de forma que razón y voluntad se entrelazan en la decisión final. Aparte de esto, Tomás entiende que la voluntad dispone de una cierta libertad propia. Véase *Suma teológica*, I-II, q. 9, art. 3, en donde escribe que “Voluntas domina est sui actus, et in ipsa velle, et non velle: quod non esset, si non habeat in potestate movere seipsa ad volendum: ergo ipsa movet seipsam”.

⁵⁸⁵ “Cum enim convenientia, quae est bonitas, sit ratio formalis objecti voluntatis, non potest esse ratio volendi, et simul volita, sicut color simul est ratio videndi, et videtur”. *Ibidem*, q. 14, art. 1, disp. 44, cap. 3, p. 306.

⁵⁸⁶ *Ibidem*, q. 18, art. 18, disp. 50, p. 350.

⁵⁸⁷ *Ibidem*, q. 18, art. 6, disp. 51, cap. 2, p. 359.

⁵⁸⁸ *Ibidem*, q. 18, art. 7, disp. 52, cap. 4, p. 371.

⁵⁸⁹ *Ibidem*, q. 18, art. 7, disp. 51, cap. 3, p. 361.

virtuoso.⁵⁹⁰ El puritanismo que avanzaba inconteniblemente en el siglo XVI encontró su primer teórico de importancia en Vázquez de Belmonte. Pero en tal caso, ¿las cosas son buenas para nosotros, o han de ser buenas para nosotros porque Dios las quiere? Evade la respuesta y contesta que “Aquello que es honesto para nosotros por sí mismo (*ex genere suo*), o que nos ha sido ordenado, lo encontramos también delectable”.⁵⁹¹

En la cuestión 19, artículo 2, *disputatio* 57, lanza su ataque definitivo contra Tomás de Aquino: “Las dificultades que hemos visto siempre permanecerán, porque si el apetito recto se define por la recta razón, y la recta razón por el apetito recto... aquí hay un círculo vicioso, ya que lo uno se define por lo otro”. Su receta es definir todas las cosas absolutamente (*per absolutum*), y este absoluto lo conocemos mediante la razón, que es la que tiene completa supremacía, ya que el juicio moral depende enteramente de ella, sea recta o equivocada.⁵⁹² La conciencia humana es simplemente una parte del intelecto, “*Quae sit veluti scientia*”, ya que en su significación primaria denota algo perteneciente al intelecto.⁵⁹³ Nuestra conciencia no tiene valor de ley, ya que solo nos presenta (extraña terminología) ‘proposiciones de leyes’.⁵⁹⁴ Como es lógico, no podemos distinguir la razón en teórica y práctica,⁵⁹⁵ y nuestros juicios recaen de forma exactamente igual sobre los universales que sobre los particulares.⁵⁹⁶ En este nuevo universo frío de conceptos inmóviles no hay lugar para la distinción aristotélico-tomista entre movimiento natural y movimiento violento.⁵⁹⁷

La primera regla de nuestras acciones es la misma naturaleza racional, en cuanto es racional... de forma que decimos que algo es bueno si es consentáneo con la naturaleza racional, y que es malo si es disentáneo respecto a ella... Porque tanto como Dionisio como san Agustín y otros enseñan que el pecado es algo contra la naturaleza del hombre, que es contra la regla de la razón.⁵⁹⁸

De esto se sigue que algo es bueno o malo para el hombre por su propia naturaleza, aunque no supongamos ninguna prohibición o precepto de un

⁵⁹⁰ “*Quod vero dicebatur de bono delectabile, quod potest expresse elegi propter utilitatem, etiam falsum est: nam ipsa bonitas delectabilis consideratur ut utilis ad aliquem finem: delectatio autem est opus quod sumitur ex objeto delectabili*”. *Ibidem*, p. 362.

⁵⁹¹ *Idem*.

⁵⁹² “*Conclusio est, voluntas discordans a ratione, sive recta, sive errante, semper est mala*”. *Ibidem*, q. 19, art. 6, disp. 58, p. 415.

⁵⁹³ *Ibidem*, q. 19, art. 6, disp. 58, cap. 1, p. 417.

⁵⁹⁴ *Ibidem*, p. 422.

⁵⁹⁵ *Ibidem*, q. 19, art. 6, disp. 62, cap. 5, p. 430.

⁵⁹⁶ *Ibidem*, p. 431.

⁵⁹⁷ *Ibidem*, q. 6, art. 4, disp. 25, cap. 2, p. 178.

⁵⁹⁸ *Idem*.

superior, y decimos que estas cosas son buenas o malas por el mismo derecho natural. Porque el derecho natural no es otra cosa que la misma naturaleza racional, con la que algo es bueno si consona, y malo si disona de ella. Este derecho no tiene razón de precepto (*non habet rationem praecepti*), con lo que es manifiesto que no es un acto ni del intelecto ni de la voluntad.⁵⁹⁹

Tomás de Aquino había dedicado todo un artículo a examinar si ésta era la fuente de la moralidad.⁶⁰⁰ Entiende que la naturaleza del acto, esto es, su consonancia o no con la naturaleza racional del hombre, es tema más complejo, porque distingue una cuádruple fuente de la moralidad: una, en cuanto la acción es acción o es un acto; porque una cosa endeble no puede ser realmente buena ni mala, por lo que tendrá tan poco de bondad como de entidad. En segundo lugar ha de tenerse en cuenta el objeto o especie. En tercer término están las circunstancias y, finalmente, ha de considerarse la finalidad.⁶⁰¹ Para Tomás, la determinación de la naturaleza del acto es más compleja que para Vázquez, porque Tomás de Aquino no aprecia en las acciones un carácter sin más absoluto (a modo de sustancias de naturaleza inamovible), porque los actos de los hombres (si son realmente humanos) son voluntarios, porque han de ser adecuados (*conveniens, congruum*) al fin que se pretende, y un acto es voluntario cuando persigue un fin, no cuando se ve forzado a ser así y no de otro modo, de forma que la finalidad es la ‘principalísima’ entre todas las circunstancias, y aquello ‘que’ se hace materialmente tiene un carácter secundario comparado con ella.⁶⁰² Lo más que se puede afirmar es que el ‘objeto’ no es la materia *ex qua*, es decir, desde la que parte el enjuiciamiento de la acción (que solamente puede ser una persona humana), sino la materia *circa qua*,⁶⁰³ que solamente tiene razón de forma en la medida en que proporciona efectivamente la especie del acto.

⁵⁹⁹ *Idem*.

⁶⁰⁰ *Suma teológica*, I-II, q. 18, art. 2.

⁶⁰¹ “Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex considerari potest. Una quidem secundum genus, prout scilicet est actio; quia quantum habet de actione, et entitate, tantum habet de bonitate. Alia vero secundum speciem, quae accipitur secundum objectum conveniens. Tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quaedam. Quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam”. *Ibidem*, I-II, q. 18, art. 4.

⁶⁰² “Respondeo dicendum, quod actus proprie dicuntur humani, prout sunt voluntarii. Voluntatis autem motivum, et objectum est finis. Et ideo principalissima est omnium circumstantiarum illa, quae attingit ex parte finis, scilicet cuius gratia: secundaria vero quae attingit ipsam substantiam actus, id est, quid facit”. *Ibidem*, I-II, q. 7, art. 4.

⁶⁰³ “Objectum non est materia ex qua, sed materia circa quam; et habet quodammodo rationem formae, in quantum dat speciem”. *Ibidem*, I-II, q. 18, art. 2.

Es decir, ‘en cierto modo’ (¿cómo traducir la cantidad de partículas indeterminativas que el de Aquino introduce en este tema?) la naturaleza objetiva de lo que se hace es una circunstancia más. Porque el de Aquino entiende que, aunque la naturaleza está determinada hacia la unidad, el proceso racional y reflexivo humano no está determinado a cualquier unidad, sino que es posible que un dato de ese proceso reflexivo sea llevado más allá en la argumentación,⁶⁰⁴ de forma que lo que era una *substantia perfecta* aparezca finalmente, seriada o mediada (y por tanto puesta al servicio de otra cosa) en la serie de la argumentación. Lo que le interesa realmente a Tomás de Aquino es el sujeto que obra, con lo que el acento se desplaza desde lo que hace al modo cómo lo hace, que es lo propio de la *praxis* frente a la simple *poiesis*.⁶⁰⁵ Porque el de Aquino tiene siempre presente (tema muy reiterado en su obra) que lo natural ha de ser voluntario, procedente de un principio intrínseco al que obra; lo que procede desde un principio extrínseco (como serían las ideas que encarnan las naturalezas de las cosas inmutables) es un móvil *violentum*.⁶⁰⁶

Pero estas matizaciones no fueron tenidas en cuenta en los ejemplos que Vázquez proporciona, porque él argumenta que siempre será bueno ayudar al que está en extrema necesidad, y siempre será malo adulterar. Vázquez se apuntaba abiertamente a la corriente de moda, pues ya Bartolomé de Medina había indicado varios años antes que son muchos los que defendían el criterio *ex objecto* “a bocados”.⁶⁰⁷ Tomás de Aquino había resumido sus objeciones a este planteamiento indicando que “Sed contra est, quod Phil. in 5 Ethic., quod justitia est, secundum quam aliqui volunt justa”.⁶⁰⁸

Vázquez supone una ley del espíritu humano, independiente del tiempo y del lugar, inmortal, por tanto, que excede a toda experiencia y hace posible en el aspecto religioso-moral una conducta adecuada en la vida del hombre; en este punto no se deja llevar a un combate personal, y todo lo que hace es rechazar direcciones completas con las que no está de acuerdo.

⁶⁰⁴ “Quia vero natura determinata est ad unum... sed processus rationis non est determinatus ad aliquem unum: sed, quodlibet dato, potest ulterius procedere”. *Ibidem*, I-II, q. 18, art. 10.

⁶⁰⁵ “Respondeo dicendum, quod in actu est duo considerare, scilicet speciem actus, et modum ipsius. Et species quidem actus consideratur ex objecto... sed modus actu pensatur ex virtute agentis”. *Ibidem*, I, q. 89, art. 6.

⁶⁰⁶ “Commune est, voluntarium, et naturali, quod utrumque sit a principio intrinseco: violentum autem et a principio extrinseco”. *Ibidem*, I-II, q. 6, art. 5.

⁶⁰⁷ “Alii sunt qui mordiscus defendunt istam sententiam, quod bonitas voluntatis tantum dependeat ex solo objecto, sed loquuntur contra istam philosophiam, et veritatem”. *Expositio in I-II Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis*. Salamanca, 1578, I-II, q. 19, art. 2.

⁶⁰⁸ *Suma teológica*, I-II, q. 19, art. 1.

Espera imponer silencio a los adversarios por la impresión que producen sus propias ideas: ésta ha sido históricamente la actitud de los defensores de las naturalezas inmutables de las cosas.⁶⁰⁹ El mandato del superior solamente ha de intervenir en el derecho positivo.⁶¹⁰ El pecado no implica una especial violación de un mandamiento divino, aunque Vázquez entiende (según él, interpretando a Tomás de Aquino) que todo pecado se opone a la ley eterna, no porque Dios prohíba u ordene nada en concreto, sino porque Él es la misma ley eterna.⁶¹¹ Lógicamente, Dios no puede dispensar nada de lo dispuesto por la ley natural, porque si lo hiciera rompería el orden recto de la justicia que constituye a la naturaleza, y Él se negaría a sí mismo.⁶¹² Vázquez resuelve el problema del conocimiento, en el sentido de su validez objetiva, buscando la garantía del valor objetivo de la evidencia en la afinidad (por así decir) de la razón humana con la razón del universo.⁶¹³ Este triunfo completo del criterio *ex objecto* nos lleva a las palabras de Figgis: “He had the limited horizon and unlimited influence which always come of narrowing the problems”.⁶¹⁴

Pocos años después de Gabriel Vázquez publica Luis de Molina, que ha pasado a la historia más por sus aportaciones teológicas que no jurídicas. Influyó mucho en la teología católica del siglo XVII, como reconocemos en los ataques de Pascal contra los jesuitas, normalmente llamados por él los ‘molinistas’. Luis de Molina entiende que si la obligación nace “De la naturaleza del objeto” (*oritur a natura rei*, como sucede con la ayuda al que está en extrema necesidad, o con la prohibición de mentir, robar o adulterar) entonces pertenece al derecho natural; si la obligación no nace de la naturaleza de la cosa, sino de la voluntad del que ordena, entonces corresponde al derecho positivo humano. Igual que Gabriel Vázquez, él entiende que la naturaleza de la cosa es normativa por sí, de forma que la orden o prohibi-

⁶⁰⁹ Véase la explicación de Dilthey sobre Herbert de Cherbury en “La conexión entre la autonomía del pensar, el racionalismo constructivo y el monismo panteísta en el siglo XVII”, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, trad. de E. Imaz, México, FCE, 1978, pp. 262-265.

⁶¹⁰ *Idem*.

⁶¹¹ “Hanc rationem forsam referre potuit Sanctus Thomas, omnia peccata ad legem aeternam, ut ea prohibita essent, non quidem prohibente, aut judicante Deo, sed hoc ipso, quod Deus talis est”. *Commentariorum...*, *cit.*, q. 71, art. 6, disp. 97, cap. 3, p. 659.

⁶¹² “Cum vero dixit idem sanctus Thomas ... Deus non posse in lege naturali dispensare, quia seipsum negare, non ideo dixit, quia iam semel prohibuit, et voluntatem suam revocare non potest. Sed quia, si in his rebus dispensare, tolleret ordinem rectum justitiae, quae naturam constituit, adque adeo seipsum, qui est ipsemet justitia, videretur negare”. *Idem*.

⁶¹³ En este mismo sentido, sobre Herbert de Cherbury, véase Dilthey, *La conexión entre la autonomía del pensar...*, *cit.*, p. 266.

⁶¹⁴ *Studies of Political Thought...*, *cit.*, p. 76.

ción se sigue sin más desde la índole de la conducta.⁶¹⁵ Desde las naturalezas de las cosas surgen capacidades de hacer para cada persona, como son las de usar las cosas propias, a comer el alimento de uno, a vestir el propio vestido, etcétera.⁶¹⁶

Pero sigue el mismo estilo de argumentar que Gerson o Conrado, porque desde las naturalezas de las cosas tanto nacen derechos como deberes, ya que si yo soy dueño de mi bebida tengo el derecho a beberla, pero he de abstenerme ante la bebida que es propiedad de otro. Así como Gerson y Conrado únicamente tienen a la vista los derechos, potestades o facultades que surgen desde las naturalezas de las cosas, Molina sigue esta actitud, y da a entender que la manifestación primera del derecho es el derecho subjetivo, porque, aparte de su insistencia en las *facultates*, escribe expresamente que “No veo el modo cómo pueda ser definido más cómodamente el derecho en esta acepción, que si dijéramos que es la facultad de hacer, de obtener o de insistir, o de comportarse de cualquier otro modo que, si fuera impedida sin legítima causa, se haría injuria al que la posee”.⁶¹⁷ Del contexto se desprende que no se limita a analizar una de las varias manifestaciones de la vida jurídica, sino la fundamental, que debe ser entendida sobre el patrón del derecho real de propiedad: “La facultad de uno para insistir y persistir en la posesión de sus cosas es el *jus* del que tratamos”.⁶¹⁸ Porque el derecho en general no es otra cosa que la facultad a una cosa, como si decimos que los caballos tienen derecho al pasto, las estrellas a iluminar, los distintos elementos a subsistir en sus lugares.⁶¹⁹ (Estas últimas líneas las co-

⁶¹⁵ “Regula ergo generalis ad dignoscendum, num aliquid ad *jus naturale*, an ad positivum pertineat, haec est. Si obligatio oritur a natura rei, quae praecipitur aut prohibetur, quia videlicet in se est necessaria, ut fiat, ut est subvenire extreme indigenti, vel quia in se est illicita, et mala, ut furari, adulterari, mentiri, tunc praecipio pertinet ad *jus naturale*; si verior obligatio non oritur a natura rei quae praecipitur aut prohibetur, sed a praeecepto et voluntate prohibentis... pertinet ad jus positivum”. *De justitia et jure opera omnia*, Venetiis, 1614, *tractatus primus, disputatio* 4.

⁶¹⁶ “Facultas, quod ex natura rei habet uniusquisque, ad utendum rebus suis, ad comedendum proprium cibum, ad induendam propriam vestem... est jus de quo modo loquimur”. *Ibidem, tractatus secundus, disputatio* 1.

⁶¹⁷ “Nec video posse jus in ea acceptione aliter commodius deffinire, quia si dicamus; Est facultas aliquid faciendi, sive obtinendi, aut in eo insistendi, vel aliquo alio modo se habendi, cui sine legitima causa, contraveniatur, injuria sit eam habendi”. *Idem*.

⁶¹⁸ “Item facultas uniusquisque insistendi, aut persistendi possessione rerum suarum, est jus, quo nunc tractamus”. *Idem*.

⁶¹⁹ “Jus non aliud esse quam facultatem quamcumque ad rem quamvis, dominiumque cum jure recurrere, esseque non solum in bestiis, ut in equo ad pastum sumendum, sed etiam in rebus cognitione carentibus, ut in astris ad illuminandum, in elementis ad consistendum in suis propriis locis, etc”. *Ibidem, disputatio* 3, columna 33.

pia literalmente de Gabriel Biel, al que no cita quizá por ser Biel discípulo de Ockham). El derecho es algo que nos es debido, de lo que somos dueños, al modo de los *jura in re*.⁶²⁰ Y este dominio no es entendido con restricciones, sino en toda su plenitud (*simpliciter*), como el que tiene un señor sobre las cosas que son suyas.⁶²¹

Con él echa a andar, de forma aún poco precisa, la doctrina de los derechos subjetivos naturales individuales. Trata este tema extensamente en la *disputatio* 1 del *Tractatus* II del *De justitia et jure*, en donde se propone examinar una nueva noción del derecho. Esta noción nueva son las facultades que posee cada ser humano para actuar de acuerdo con la naturaleza de cada conducta o relación, como es el derecho a comer la propia comida, a vestir el propio vestido, a pasear cada uno por su casa o por la calle.⁶²² Estas son facultades que nacen desde la naturaleza de la cosa: *Ex natura rei*. Reitero que presentando así el tema, podría pensarse que quiere aludir a las competencias que brotan desde las exigencias objetivas de cada conducta: no es así, porque todos los ejemplos que proporciona se refieren muy directamente al uso inmotivado del propio arbitrio, uso que presenta como una facultad que surge “Desde las cosas mismas”. “Del mismo modo, la facultad que tiene cada uno para insistir y persistir en la posesión de las cosas que son suyas, es el derecho del que hablamos... Igualmente, la facultad de que dispone cualquiera, *ex natura rei*, para recibir gratis algo que procede de la liberalidad de otra persona, es el derecho del que estamos hablando”.⁶²³ Realmente, al filo de los ejemplos que él proporciona abundantemente, parece que la ‘naturaleza de la cosa’ de la que habla es ante todo la voluntad libre o el arbitrio de cada cual.

Él considera que todos estos casos constituyen un derecho, *jus*, porque los estudia ante todo desde el punto de vista de la injusticia que produciría su impedimento: ¿puede alguien impedir a otra persona que use legítimamente las cosas que son suyas? Introduce el adjetivo *legitimus*, pero en un contexto diferente al romano: porque en la ciencia jurídica romanista, *legitimus* es lo adecuado a la ley, y Molina usa este término para referirse a todo uso inmotivado o libre de la propia voluntad. Porque él reitera, insistente-

⁶²⁰ “Quia vero nihil magis nobis est devinctum, quam id, cujus sumus domini, jura, quae circa res quarum sumus domini habemus, earumdemmet rerum comparatione, in primis ac praecipue appellantur jura in re”. *Ibidem*, *disputatio* 2.

⁶²¹ “Dominus enim est, quid habet uniuscuique”. *Ibidem*, *tractatus* II, *disputatio* 3.

⁶²² “Facultas, quae ex natura rei habet uniuscuique, ad utendum rebus suis, ut ad comedendum proprium cibum, ad induendam propriam vestem, ad decerpenda ex arboribus suis poma, ad ambulandum in propria domo, aut in via publica, est jus de quo modo loquitur”. *Idem*.

⁶²³ *Idem*.

mente, que todos nosotros tenemos ese derecho ‘del que hablamos’ cuando alguien, que sin legítima causa nos impidiera su ejercicio, nos cause una *injuria*.⁶²⁴ (En la lengua latina *injuria* significaba la violación de un derecho). Porque resulta evidente que quien nos impida comer lo que es nuestro, o vestir nuestro vestido, o pasear por la calle, sin haber causa suficiente para ello, está cometiendo una injuria contra nosotros. Porque lo que es derecho se mide ante todo desde lo que es *injuria*, ya que el derecho y la injuria poseen la misma razón de ser.⁶²⁵ El derecho vendría constituido por aquel conjunto de facultades que posee cada persona que no le pueden ser impedidas sin incurrir en arbitrariedad.

Él se percata de que está proponiendo más unas *qualitates personales* que no unas relaciones jurídicas mensurables por la ciencia del derecho. Porque la ciencia jurídica trabaja sobre relaciones realmente medibles, y las cualidades personales son iguales para todas las personas. Aborda muy modestamente este problema declarando que si se contraviene una facultad de alguien porque existe causa legítima, esta facultad, considerada en sí (*in se spectata*), no desaparece. En el ejemplo clásico del depósito de armas que hace una persona que después enloquece, la no devolución de ese depósito no destruye la facultad que tiene esa persona a lo que es suyo: “El que no se le devuelva, y por tanto la facultad que tiene sobre ellas [las armas] se vea negada justificadamente, no destruye este derecho suyo”.⁶²⁶ Y no prosigue esta argumentación.

Sus discípulos afilaron esta forma de entender la realidad jurídica, que ya no considera el *dominium* o *proprietas* como un instituto humano regulado por el derecho, sino que hace del *dominium* la manifestación primera o fundamental del derecho mismo. Los romanos y medievales habían considerado que la propiedad privada de las cosas externas es un instituto de origen humano, introducido por el derecho de gentes; pero ahora, en pleno avance del individualismo en el derecho, era preciso afirmar que la facultad

⁶²⁴ “Item facultas uniuscuisque insistendi, aut persistendi in propria possessione rerum suarum, est jus, quod nunc tractamus: quoniam si sine legitima causa illi contraveniatur, per expulsione illi a possessione, infertur eidem injuria”. *Idem*.

⁶²⁵ “Jus quippe, ut dictum est, est quasi mensura iniuriae, in eoque ratio iniuriae est posita, quod sine legitima causa contraveniatur juri quod quis habet”. *Ibidem*. La relación entre *jus* e *iniuria*, mostrando sus relaciones mutuas, fue una constante del siglo XVI. Ya aludí al planteamiento que hizo Johann Oldendorp del tema, y algo después Domingo Báñez hacía una interesante y personal distinción entre ambos términos: “Nam justum dicitur esse anteaquam fiat, jus vero importat iniuriae emendationem: et similiter distinguit inter justum et iniuriam”. *De justitia et jure disputationes, cit.*, prologus, p. 8-A.

⁶²⁶ “Ei non reddatur, nec proinde facultati, quam alioquin ad id habet, illa de causa contraveniatur, nec tollit facultatem in se spectata esse jus illius, nec fit iniuria”. *Idem*.

o potestad que se manifiesta a través de la propiedad es el derecho mismo, no algo creado, y por ello regulado por el derecho. Leonardo Lessius fue el primero que mejor mostró esta identificación inicial del *dominium* con el *jus*, pues en el libro segundo de su *De justitia* incluye a comienzo un breve índice en el que expone el orden de lo que tratará: “1. De justitia in genere; 2. De jure in genere; 3. De dominio, et usufructo, usu, possessione; quae sunt species juris”. De este modo, el *dominium* dejó de ser un *objectum juris*, para transformarse en la manifestación primaria de la epifanía de lo jurídico en la vida humana. Como es lógico, Lessius hubo de mantener expresamente que el derecho consiste en una *legítima potestas*, que puede venir introducida por la ley divina positiva, como es el derecho a usar de los sacramentos, o por la ley natural, como es el uso del propio cuerpo o el derecho a mantener la vida mediante la comida y la bebida, o por la ley positiva humana, como sucede con los testamentos, de forma que existirán tantos tipos de derechos como tipos de leyes.⁶²⁷ El derecho será una legítima potestad para obtener alguna cosa, o para ejercer una función, y sabemos que es derecho porque si se nos impide esto, se comete una injuria.⁶²⁸ Esta potestad puede ser entendida como una potencia activa para hacer o retener; o como potencia pasiva, para que otros nos sirvan; o como capacidad de resistir, por ejemplo, para que no se construya en tal solar.⁶²⁹

Luis de Molina es consciente de que está argumentando sobre supuestos que no considera el Corpus Juris, y si la justicia siempre ha sido considerada como dar a cada uno lo que es suyo, ahora, cuando ‘lo suyo’ no se refiere a otra persona, sino ante todo a la facultad jurídica que tiene cada cual para hacer lo que quiera según su arbitrio, ¿cómo seguir hablando de justicia? Él mismo explica que si alguien come la comida que es de su propiedad, todos sabemos que tiene derecho a ese uso: pero no es un acto de justicia,

⁶²⁷ “Secundo, Legitima, i.e. a lege concessa: quia facultas quae secundum legem non competit, non est jus, sed vis et iniuria. Lex autem hanc potestatem concedens vel est divina positiva, ut ad Sacramenta percipienda: vel est naturalis, ut ad usum membrorum, vel vitam per cibum et potum sustentandam... Vel est humana, ut ad successionem haereditati... Tot enim sunt genera jurium, quot sunt genera legum, quae jus tribuunt”. *De justitia aliisque virtutibus morum, libri quattuor*, Lugduni, 1630, l. II, cap. 2, § 3.

⁶²⁸ “Tertio, accipitur jus pro legitima potestate. Sic acceptum potest hoc modo describi, Jus est potestas legitima ad rem aliquam obtinendam, vel ad aliquam functionem, vel quasi functionem; cujus violatio injuriam constituit”. *Idem*.

⁶²⁹ “Primo, est Potestas, id est, habitudo quaedam ad aliquid, unde dicimur aliquid posse. Haec autem se habet vel in modo potentiae activae, ut quando est jus ad aliquid agendum vel retinendum: vel potentiae pasivae, ut in jure quod habes ut alaris, ut custodiaris, ut tibi servietur: vel potentia resistendi, ut in jure quod habes ne quis aedificet tali loco”. *Ibidem*, l. II, cap. 2, § 2.

porque ese acto no se refiere a otra persona. Sin embargo, como si alguien sin causa legítima le impidiera comer al dueño de la comida le causaría una injusticia, hay que decir que siempre que se causa una injusticia se supone la existencia de un derecho; entonces decimos que una persona usa de su derecho, pero no que ejerza un acto de justicia, porque la justicia hace relación a otra persona, y este tipo de actos no consideran a los demás.⁶³⁰ En su línea innovadora, disuelve el cálculo jurídico en la comprobación del título por el que se posee un *dominium*, de modo que si alguien quiere mostrar un título jurídico ha de exhibir el título por el que dice poseer ese derecho o *dominium*. Ningún jurista hubiera discutido esta tesis, pero la novedad de Molina reside en que —de la mano de Covarrubias— la presenta como la raíz y origen del derecho en general,⁶³¹ y eso no lo hubiera hecho un jurista, que hubiera expuesto una doctrina mucho más amplia de la causa jurídica. Pero el tema de la causa jurídica parece no preocuparle cuando trata del derecho positivo humano, porque su tendencia es atribuir toda institución o solución racional a la ley natural, y dejar para el derecho positivo las regulaciones discrecionales sobre temas indiferentes moralmente.

El pensamiento tomista había visto en la sociedad humana una recreación continuada de la obra de la creación, en la que el hombre cooperaba continuamente con Dios, porque Dios y los hombres estaban unidos ante todo por un fin común. Pero Molina más bien contempla un mundo humano que nada tiene que ver directamente con la realidad sobrenatural, que por esto mismo no se mueve por racionalidades comunes a los hombres y a Dios, sino por mandatos divinos expresamente revelados, de modo que Dios irrumpe en la historia humana, por así decir, desde fuera. Ante esta nueva teología, Dios y los hombres dejan de ser cooperadores, y aparece ante todo un Dios legislador y autoritario. Porque él sigue la teoría de la *Pura natura hominis*, que mantiene que el hombre posee dos fines últimos: el natural y el sobrenatural, y entiende que ambos órdenes tienen distinta

⁶³⁰ “Secundum est. Non semper eum, qui exequitur id, ad quod habet jus, exercere actum justitiæ; tametsi is, qui sine legitima causa contravenit jus alterius, semper, ut dictum est, in injustitiam incidat, v. g. qui vescitur cibo suo, induitque proinde uti jure suo: non tunc exercet actum justitiæ: eo quod justitia sit ad alterum; is vero ejusmodi actibus nequaquam alterum respiciat”. *Idem*.

⁶³¹ “Explicatio jure et dominio, dicendum est breviter quid nomine tituli juris, et domini intelligatur. Radicem igitur ac originem, unde dominium, aut jus quodvis oritur, appellant jurisperitū titulum dominiū aut juris... Legitima electio alicuius in cathedram, episcopatum, aut beneficiū, esseve quippiam horum legitime collatum alicui, est titulus dominiū, aus juris cathedra, episcopatus aut alterius beneficii. Dixi, eam rationem fundandi, quæ est velut radix et origo”. *Ibidem, tractatus secundus, disputatio* 4, col. 39.

legalidad.⁶³² Si la actuación humana está perfecta en sí y se desenvuelve al margen de la justicia divina, fueron comprensibles las imprecaciones de Pascal contra los ‘molinistas’.

El siglo XVI asiste a varios hechos decisivos. Uno, el avance de las ideas monárquicas, de forma que, como indica John Neville Figgis, “From 1500... the tendency of advancing civilisation is a tendency towards pure monarchy”,⁶³³ y desaparece así el Estado de derecho típicamente medieval. Los tratados sobre la justicia y el derecho ceden el paso a los que tratan de las leyes, como reclama un poder que tiende a ser único y hegemónico. Otro, el de la intolerancia religiosa, porque la religión tiende cada vez más a ocupar todos los ámbitos de la vida, y el espíritu elástico del hombre medieval se desvanece ante la coherencia llevada hasta sus últimas consecuencias.⁶³⁴ En contradicción con estos hechos está el innegable afianzamiento de las ideas romanistas sobre la libertad natural del hombre en el *status naturae*, que ya estaban recibiendo un cauce conceptual a través de los discípulos de Duns Scoto, omnipresentes en los escolásticos españoles de este tiempo.

Cabe preguntarse qué función cumplía el objetivismo ético que observamos en Gabriel Vázquez y Luis de Molina que se introduce de lleno en el siglo XVII de la mano de Francisco Suárez. Todo parece indicar, sin que podamos afirmar nada rotundamente, que estos últimos escolásticos quisieron establecer un terreno neutral de disputas, en el que los derechos del hombre quedaran asegurados por la objetividad de las normas morales y del derecho natural. De hecho, Suárez, al mismo tiempo que habla de la libertad natural del hombre como una *quasi qualitas moralis*, crea la figura del derecho subjetivo natural (el *jus utile naturale*) que provendría de una intersección de la norma objetiva con la titularidad de las personas concretas.

III. FRANCISCO SUÁREZ (1548-1617)

El gran triunfador del siglo XVII en los ambientes conservadores fue Francisco Suárez. Su filosofía fue barrida por lo general por los sistemas filosóficos sensistas y fenomenistas que arrancaron de Hobbes y Locke, pero

⁶³² “Potestas duplex est. Laica videlicet, et Ecclesiastica. Quo loco animadvertendum est, est homo conditus non esset in finem supernaturalem per media supernaturalia comparandum, sed solum finem naturalem, adhuc tunc distingui ejusmodi duplex potestas”. *Ibidem*, *tractatus secundus, disputatio* 21, columna 96.

⁶³³ *Studies of Political Thought...*, *cit.*, p. 46.

⁶³⁴ Nos indica James Lorimer que en los territorios reformados, las iglesias locales controlaron la vida de forma mucho más dogmática que lo había hecho la Iglesia Católica. Véase *The Institutes of Law*, 2a. ed., Edimburgh, 1880, p. 174.

durante el siglo XVII y aun buena parte del XVIII, él fue el dominador indiscutido en los ambientes moderados.⁶³⁵ Pero es un autor complejo y complicado, que oculta casi tanto como muestra. En las historias usuales de la filosofía del derecho se suele indicar que él adoptó una actitud moderadora entre el voluntarismo escotista y el objetivismo de Gabriel Vázquez, que volvía inútil cualquier mandato, pues la bondad o maldad de las conductas conllevaba directamente su imposición, por lo que la figura de Dios resultaba superflua. Pero esta tesis no acaba de ser cierta, aunque venga expuesta expresamente en el primer libro de su *Tractatus de legibus*: Suárez mantuvo reiteradamente en esta obra la objetividad del mundo ético, y sostuvo también muy reiterativamente que la objetividad del derecho natural se reconoce en la máxima medida en la objetividad de sus conclusiones concretas.

Pero la filosofía suareziana, aunque sin duda alguna triunfante en algunos sectores a lo largo de la Edad Moderna, no pasó los filtros de la Modernidad: permaneció como una tercera opción inoperativa de hecho entre el individualismo revolucionario y el despotismo monárquico. Incluso durante el siglo XVII se fue imponiendo a las conciencias como un chantaje: o se mantenía la doctrina revolucionaria de los derechos naturales del hombre, expuesta claramente por Fernando Vázquez de Menchaca, reconocible tenuemente en algunas declaraciones de Grocio, y proseguida por Pufendorf y Locke, o se afirmaba el poder absoluto de los monarcas, fundamentado ya a finales del siglo XVI en las doctrinas inglesas sobre el origen divino de los reyes. Rompieron con la tradición, y las matizaciones de la escolástica tardía española se perdieron en una lucha en la que en realidad ellas apenas participaron. La doctrina ‘democrática’ de estos escolásticos, así como su Estado de derecho, aunque fueron recogidas por el politólogo más citado del siglo XVII, el suizo Ulrich Huber, fueron finalmente desbordadas por el prestigio creciente de los derechos individuales naturales del hombre, de forma que en el choque de mentalidades que manifestó la explosión de 1789, Francisco de Vitoria o Francisco Suárez (por citar dos autores muy distintos) estuvieron ausentes. Y es que la democracia que se impuso desde la Revolución francesa fue una democracia individualista, y no era esto lo que pretendían los escolásticos. Aunque es preciso reconocer que Luis de Molina y Francisco Suárez, siguiendo los carriles de la filosofía escotista, contribuyeron decisivamente al afianzamiento del individualismo jurídico y político.

Quizá lo primero que llama la atención al leer a Suárez es el nuevo tono expositivo que él usa: expresiones como *formaliter*, *absolute*, *necessarium*, *a priori*,

⁶³⁵ Dufour, A., *Le mariage...*, cit., pp. 19 y 20. Beuchot llama con razón a Suárez el dintel de la Modernidad. Véase *Derechos humanos...*, cit., p. 6.

intrinsicè, proprie loquendo, ex terminis necessarium, per se, ex rei natura, ex vi rationis, iuxta naturalem, y otras por el estilo forman el cañamazo retórico que él ofrece para exigir credibilidad. Tomás de Aquino usaba normalmente el verbo *oportet* (“es conveniente”, “es oportuno”) para obtener el vehículo que le permitía avanzar en sus argumentaciones, y los juristas del derecho común solían hacer lo mismo con el *quaero*, al menos en el inicio de sus *quaestiones*. El nuevo tono pretendidamente apodíctico del jesuita nos indica que ya no estamos ante la reflexión usual ante el derecho o la experiencia jurídica, sino ante un nuevo discurso que pretende ante todo normar la realidad, porque quiere expresar la verdad estrictamente necesaria a priori. Es el tono del nuevo jusnaturalismo de la Edad Moderna, que sigue la tónica general de los nuevos tiempos.⁶³⁶ Se había hecho realidad lo que describe Randall: “Lo más significativo de todo, la unidad y autarquía de la gran síntesis medieval se había roto. El sistema cristiano ya no era un todo orgánico. Se habían seleccionado ciertos elementos considerados importantes y se los utilizaba para criticar a los otros”.⁶³⁷

Es lógico pensar que Suárez siga a Tomás de Aquino, porque las entonces Constituciones de la Compañía de Jesús imponían esta obligación a sus miembros. Pero las relaciones entre él y Tomás son externamente paradójicas. Cuando sienta doctrinas en las que se aparta *toto coelo* de la visión tomista del derecho natural, entonces se remite expresamente a la obra del Aquinate. Cuando no es así, se refiere a los *tomistas* como seres lejanos.⁶³⁸

1. *Objetivismo ético*

Sus hermanos de orden, Gabriel Vázquez de Belmonte y Luis de Molina, habían sembrado cierto desconcierto en la doctrina teológica al mantener la necesidad y objetividad de la ley natural, a la que ni Dios mismo podía cambiar, y mantenían, en consecuencia, que desde esta necesidad absoluta surge el deber de cumplir esta ley. Pero si la ley natural se impone por sí misma, Dios está de sobra en este esquema moral. Era preciso defender esta objetividad de los contenidos de la ley natural, pero añadiendo que,

⁶³⁶ El motivo último del porqué de este nuevo estilo dialéctico nos lo explicaba Hermann Conring: “Omnes enim artes et scientiae pro subjecto habens, res non singulares et individuales, sed universales: genera nimirum et species rerum; adeoque omnia sua considerant abstracte a materia singulari, ut loquuntur scholae”. *Propolitica, sive Brevis Introductio in Civilem Philosophiam*, edición de Helmstad, 1763, p. 25.

⁶³⁷ *La formación del pensamiento moderno, cit.*, p. 171.

⁶³⁸ Véase, por ejemplo, *Tractatus...*, *cit.*, l. I, cap. 5, § 1, o l. I, cap. 13, § 6.

además, debemos cumplirla, porque lo ordena una voluntad más poderosa que la nuestra. Ésta fue la actitud de Suárez.

Seguir esta inteligencia de la ley natural suponía entenderla únicamente a modo de un mandato que descendía desde Dios a los hombres, y esto presentaba ante todo dos diferencias con la visión tomista del derecho natural. Una, que Tomás de Aquino y los juristas bajomedievales la habían entendido así, pero no solamente así; porque junto a esta noción de la ley natural habían tenido en cuenta tanto las inclinaciones naturales de los seres humanos como las necesidades humanas en la historia, desde las que inducían las normas oportunas; de modo que si a veces la ley natural presentaba un cariz deductivo porque aparecía como una *participatio* intelectual o racional de la ley eterna, a veces también aparecía como una realidad que era inducida en cada momento según las necesidades de los hombres. Así, existía la *ratio* participada y la *ratio essentialiter*, y aquella, la razón participada o *intellectus*, mostraba deductivamente los primeros principios y las posibles concreciones de la ley natural, mientras que la *ratio essentialiter* trabajaba activamente para inducir las normas más oportunas ante las necesidades. Suárez no sigue este planteamiento, porque él solo considera una ley por esencia (*per essentiam*), que es la ley eterna, y todas las demás leyes lo son únicamente por participación (*per participationem*) de aquella primera ley.⁶³⁹

La segunda divergencia frente a Tomás la reconocemos en que, de modo consecuente con esta visión tan intelectual de la ley natural, Suárez entiende que en este universo racional y simplemente participado no tienen cabida los requerimientos de la vertiente sensitiva del hombre, ya que según Suárez la ley natural no se regula por la conveniencia a la naturaleza humana sensitiva, que es común con los animales, sino por su adecuación a la naturaleza racional, y los apetitos naturales han de ser considerados solamente —según la moda del momento—⁶⁴⁰ como materia regulada (*contractam*) por la

⁶³⁹ En el I, II, cap. 4, § 7 del *Tractatus*, por citar solo un lugar entre otros muchos, escribe que “Unde haec lex sub utraque consideratione est effectus legis naturae... quia haec etiam lex, prout est in ipso legislatore, est lex per participationem. Item a manat a potestate data ab ipso Deo, ad Rom. 13. Habet etiam vim obligandi quatenus nititur in principiis legis aeternae, quale est, obediendum esse a superioribus. Denique quia ut sit recta, debet esse conformis legi aeternae”. Antes había escrito que: “Ratio autem generalis reddi potest, quia lex aeterna est per essentiam, et omnis alia lex est per participationem; ergo necesse est, ut omnis alia lex sit effectus legis aeternae”. *Ibidem*, I, II, cap. 4, § 5

⁶⁴⁰ Francisco Zumel titulaba la *disputatio* 2: “An appetitus sensitivus, aut rationalis inclinatur ad malum?” Explica que “Plerique ex recentioribus putant, appetitus sensitivus naturaliter inclinatur ad malum, et ad id, quod est contra naturam rationalem ut naturalis est”. *In Primam Secundae S. Thomae.*, cit., I-II, q. 71, art. 2.

racionalidad,⁶⁴¹ sin que ellos tengan protagonismo en la creación de tal ley. Porque la ley en general (y por tanto la ley natural) es una realidad que solamente puede pertenecer a la naturaleza intelectual, esto es, a la mente,⁶⁴² y en el súbdito la ley solo puede consistir en un acto mental.⁶⁴³ Por ello, las inclinaciones de los sentidos no pueden ser entendidas formalmente, como si ellas midieran, sino *participativamente*, como lo que es medido por la ley.⁶⁴⁴ Ciertamente —prosigue Suárez— Santo Tomás, en la I-II, q. 95, art. 4 ha mantenido otra consideración del problema: pero es que, como explicaba ya Conrado, Tomás se ha dejado influir por la forma de hablar de los juristas.⁶⁴⁵ Por eso entiende Santo Tomás —explica Suárez— que la inclinación según el apetito sensible no puede ser llamada ley.⁶⁴⁶

Es lógico este pensamiento, porque aunque ocasionalmente manifiesta que la naturaleza racional es creación contingente de Dios (porque solamente Dios es necesario),⁶⁴⁷ pronto abandona este tipo de declaraciones, y hace ver que la ley natural es inmutable, incluso para el propio Dios. Unas veces expresa que Dios está atado por sus propias leyes porque Él no puede contradecirse,⁶⁴⁸ pero pronto abandona estas argumentaciones como más ingenuas, y manifiesta que la ley natural es perpetua tanto “Por parte de la mente en la que está escrita” como por parte de la naturaleza de las conductas que regula (*ex parte objecti*), ya que las conductas que ella regula tienen necesidad intrínseca (obligan por sí mismas, diríamos hoy) porque prohíben las cosas que son por sí malas y ordenan las cosas que son ‘necesarias por sí’;

⁶⁴¹ “Quia lex naturalis non regulatur per convenientiam ad naturam sensitivam; sed et rationalem. Sensitivam autem respicit solum ut contractam, et speciali modo perfectum per differentiam rationalem”. *Tractatus...*, cit., l. II, cap. 17, § 6.

⁶⁴² “Legem esse aliquid pertinens ad naturam intellectualem... Est ergo lex aliquid ad mentem pertinens”. *Ibidem*, l. I, cap. 4, § 2.

⁶⁴³ “Lex in subdito solum residet in actu mentis”. *Ibidem*, l. I, cap. 4, § 5.

⁶⁴⁴ “Non formaliter, ut lex est mensura, sed participative, ut solet dici de mensurato per legem”. *Ibidem*, l. I, cap. 1, § 3.

⁶⁴⁵ “Atque talium interpretatur Con. ... ubi ita exponit Juristarum opinionum, ut dicit, Divum Thomam loquuntur fuisse more illorum, licet Philosophi aliter loquantur”. *Ibidem*, l. II, cap. 17, § 4.

⁶⁴⁶ “Unde sentit D. Thomas, inclinationem appetitus secundum se non vocari legem”. *Ibidem*. Continúa escribiendo que solamente pueden ser consideradas leyes “Quatenus ex lege Dei puniente privata est rectitudine originalis justitiae propter peccatum originale: Nam hoc modo inclinatio fomitis non est mere naturalis, sed est poena peccati”. Suárez sigue la teoría platonizante de las dos naturalezas en el hombre, la racional y la sensitiva, y esta última sólo tiene relevancia por el pecado. Cuando alude a la ‘lex privata Dei’ se refiere a la ley eterna. No perdamos de vista que a veces él redefine los términos.

⁶⁴⁷ *Ibidem*, l. I, cap. 3, § 2.

⁶⁴⁸ *Ibidem*, cap. 9, § 2.

y lo que es necesario es perpetuo, y por tanto inmutable.⁶⁴⁹ De forma similar a como había argumentado Gabriel Vázquez, sostenía que la ley natural no puede cambiar, ni en todo ni en parte, mientras permanezca la naturaleza racional con el uso de razón y la libertad.⁶⁵⁰ Y esto se prueba porque, ya consideremos el derecho natural en Dios o en el hombre, este derecho es una propiedad intrínsecamente necesaria que fluye desde la naturaleza racional.⁶⁵¹

¿Por qué razón tales principios han de fluir necesariamente desde la racionalidad? Tomando terminología escotista (a pesar del poco aprecio que dice tener hacia Scoto y Juan de Gerson) declara que estos principios son necesarios y ‘de verdad perpetua’ porque son evidente por sí mismos, y porque son necesarios ‘por sí mismos’.⁶⁵² Quizá la última razón de este objetivismo ético se encuentra en el último argumento alegado, el *nota ex terminis*,⁶⁵³ porque cuando afronta el tema en toda su radicalidad declara que, como la bondad o maldad “Surgen desde la consonancia o disonancia (*ex consonantia, vel dissonantia*) con la naturaleza racional”, no puede suceder que un acto sea por sí y simultáneamente consonante y disonante con la

⁶⁴⁹ “Lex naturalis etiam dici potest absolute perpetua, quia ex parte mentis, in qua scripta est, perpetuitatem habet. Et aliunde ex parte secludit intrinsecam necessitatem: prohibet enim quae intrinsece mala sunt, et praecipit quae per se necessaria sunt; quod autem est necessarium, perpetuum est; et ideo immutabilis dicitur”. *Ibidem*, l. I, cap. 10, § 1.

Guzmán Brito, A., en *El derecho como facultad en la neoescolástica española del siglo XVI*. Madrid, Iustel, Biblioteca Jurídica Clásica, 2009, atiende preferentemente a la actitud de Suárez ante la metafísica tal como se manifiesta en las *Quaestiones disputatae*, en donde defiende el ‘ser modal’. De acuerdo con esta base filosófica entiende que Suárez fue el primero en formular el concepto de derecho subjetivo en su pureza. Esta apreciación es cierta, como reconocemos en Pufendorf, por ejemplo. Pero lo cierto —tan cierto como contradictorio— es que este jesuita defiende un objetivismo metafísico en su *Tractatus de legibus*.

⁶⁵⁰ “Dico igitur, proprie loquendo, legem naturalem per se ipsam desinere non posse vel mutari, neque in universali, neque in particulari, manente natura rationali cum usu rationis, et libertatis”. *Tractatus...*, *cit.*, l. II, cap. 13, § 2.

⁶⁵¹ *Ibidem*, l. II, cap. 13, § 1.

⁶⁵² “De priori patet, quia leges huius sunt necessariae, et perpetuae veritatis: complectitur enim hoc jus principia morum per se nota ... omnia autem haec perpetua veritatis sunt, quae veritas principiorum non subsistit sine veritate talium conclusionum, et principia ipsa ex terminis necessaria sunt”. *Ibidem*, l. II, cap. 13, § 3.

⁶⁵³ La expresión ‘nota ex terminis’, que ya reconocemos en Duns Scoto, indica que una conducta es necesaria porque la contraria a ella es imposible. Es el caso del que hace trampas en el juego: su conducta es inmantenible o moralmente reprobable, porque si se permitiera hacer trampas, nadie jugaría, y el mismo jugar carecería de sentido. Las conductas ‘nota ex terminis’ son aquellas que no pasan por el principio de no contradicción. Dos siglos más tarde, Kant hizo de este criterio la piedra fundamental de su ética.

razón, porque nunca resultan relaciones opuestas desde un mismo fundamento.⁶⁵⁴

Notemos que con estas declaraciones se está abriendo paso una de las teorías jusnaturalistas fundamentales de la Edad Moderna, que cincuenta años más tarde será la recogida por los teólogos y juristas protestantes que, como Alberti, Velthem, Beckmann o Ziegler, se opusieron al nominalismo de Samuel Pufendorf. Como también fue la recogida por los católicos que se opusieron en el siglo XVIII a las pretensiones secularizadoras y nominalistas de los discípulos de Pufendorf, pasa hasta hoy por ser la doctrina genuinamente católica acerca de la naturaleza de la ley natural.

Pero el carácter moderno de la doctrina de Suárez se muestra también en la extensión de la ley natural a las conclusiones más próximas que se extraen desde los primeros principios. Porque la Edad Media y el espíritu romano reservaron el carácter de natural solamente para los *prima principia* de la razón práctica y para las inclinaciones sensitivas o instintivas más importantes del hombre, y el resto de las normas y principios fueron atribuidos bien al derecho de gentes, bien al derecho civil. La doctrina jusnaturalista medieval se movió en el plano de los principios e instituciones más generales, con poca vocación para proponer normas y principios concretos. Suárez, en cambio, reitera que la objetividad de la ley natural se muestra de forma especial en la inmutabilidad de sus conclusiones más concretas, porque la ley es una regla para las operaciones, y los primeros principios no son verdaderas reglas sino en la medida en que se dirigen a los actos concretos.⁶⁵⁵ Éste es un tema al que da bastantes vueltas para concluir siempre lo mismo (cosa rara en él): que componen derecho natural, *ex propria rei natura*, todas aquellas conductas que se derivan por ilación evidente desde los principios naturales,⁶⁵⁶ de forma que si la *illatio* es evidente, las conclusiones obtenidas desde los principios evidentes por sí mismos pertenecen al derecho natural.⁶⁵⁷ Esta forma de argumentar, plagada de evidencias, fue la del derecho natural moderno en general, de modo que Pufendorf (al otro lado de la

⁶⁵⁴ “Nam cum bonitas, vel malitia consurgant ex consonantia, vel dissonantia actus ad naturam rationalem, fieri non potest, ut idem actus cum eisdem conditionibus sit per se dissonus, et consonus, quia non resultant oppositae relationes ex eodem fundamento”. *Ibidem*, l. II, cap. 15, § 30.

⁶⁵⁵ “Imo si proprie loquamur, magis exercetur lex naturalis in his principiis, vel conclusionibus proximis, quam in illis principiis universalibus, quia lex est regula proxima operationibus; ille autem communia principia non sunt regula, nisi quatenus per particularia determinantur ad singulis species actuum, seu virtutum”. *Ibidem*, l. II, cap. 7, § 7.

⁶⁵⁶ *Ibidem*, l. II, cap. 19, § 2.

⁶⁵⁷ *Ibidem*, cap. 17, § 9.

ortodoxia) no dudaba en escribir que todo lo que él exponía se deducía desde la sola razón natural.

Notemos que aparece ahora un problema nuevo: al insistir tanto en el carácter evidente de la justicia, y atribuir al derecho natural todo lo manifiesto en este campo, el derecho natural acapara toda justicia o bondad posible, de modo que el derecho positivo, creado por los hombres, no puede exigir obediencia desde sus contenidos (que serían arbitrarios o convencionales), sino solo desde una peculiaridad de origen: sería un derecho obligatorio porque está ordenado por la persona o sociedad que posee la *jurisdictio* adecuada. Suárez disuelve toda la obligatoriedad del derecho positivo en la relación de *dominium* o *jurisdictio* que el legislador tiene sobre las personas a las que ordena. Es decir, toda regla que posea una causa objetiva para existir compondría parte de derecho natural, y el derecho positivo queda como lo impuesto por vía de autoridad sobre temas moralmente indiferentes. Por este motivo se enfrenta a François Conan, que admitía una justicia contingente y variable en la historia, pero igualmente objetiva; Suárez le contesta que si una norma está ordenada por la fuerza de la razón (*ex vi rationis*) es de derecho natural.⁶⁵⁸

Mauricio Beuchot repara en un hecho singular, a saber: que estos escolásticos se apartaron de Tomás de Aquino porque trasladaron la objetividad del conocimiento ético desde el sujeto (tesis tomista) al objeto, de forma que, como reacción al subjetivismo de Scoto, la escuela que debiera haber sido tomista se hizo objetivista.⁶⁵⁹

2. *El imperativismo jurídico*

Sucede que Francisco Suárez considera que toda ley es siempre un mandato de una voluntad superior. Ciertamente, la ley indica las conductas adecuadas, pero la *ratio legis* (es decir, aquello por lo que la ley obliga o crea el deber de ser obedecida, más allá del simple consejo o indicación) ha de consistir en un acto de imperio. Suárez quería recuperar la noción del deber, perdida para los voluntaristas en el objetivismo ético metafísico de Vázquez y Molina, que entendía que desde la cualidad de buena o mala de una conducta brotaba ya el deber de hacerla u omitirla. Porque si las conductas son buenas o malas por sí mismas, y además, hemos de hacerlas u omitirlas por ellas mismas, al margen de Dios, la reflexión sobre la ética entraba por

⁶⁵⁸ “Nam si praecipuntur, erunt de jure naturali, si ex vi rationis praecipuntur; vel de jure civili, si praecipuntur ex humana voluntate potestatem habente”. *Ibidem*, l. II, cap. 18, § 1.

⁶⁵⁹ *Derechos humanos...*, *cit.*, p. 106.

un camino secularizador que Suárez entendía que no era ajustado a la realidad. Esto es, retoma la vieja doctrina que ya usó Duns Scoto, e indica que además de la faceta puramente indicativa de la ley, que muestra lo que está bien o mal (*lex indicans*), las leyes han de contener una dimensión imperativa que ordena (*lex imperans*) que se haga lo bueno y se evite lo malo. Pues si faltara esta vertiente preceptiva, las leyes solamente indicarían o mostrarían, sin ordenar o prohibir nada, y no podríamos hablar de ‘deber’. En esta distinción entre *lex indicans* (que denota lo que es) y *lex imperans* (que ordena que debe ser lo que ya es) aparece con cierta plenitud la distinción más moderna entre ser y deber ser. Es interesante observar que el deber solamente puede brotar, según Suárez, desde la imposición de una voluntad superior.

Sus declaraciones sobre este tema son extensas y prolijas. Frente al objetivismo un tanto platónico del tipo de Gabriel Vázquez, Luis de Molina o de Herbert de Cherbury, él mantiene reiteradamente que para que lo bueno⁶⁶⁰ pase a ser debido y lo malo a ser prohibido, es necesario el acto de una voluntad superior que lo ordene como tal.⁶⁶¹ Su planteamiento para introducir el problema es lógicamente impecable: la ley puede ser entendida en un doble sentido: como consejo y como precepto, pero ‘hablando con propiedad’ la ley no puede ser sino aquella que induce a la *obligatio*, para lo que no basta un consejo.⁶⁶² De hecho, las Sagradas Escrituras nos hablan de la voluntad de Dios, como sucede en el salmo 32: “Me hiciste conocer tus caminos”, en el salmo 142: “Enséñame a hacer tu voluntad”, en la oración dominical o en la oración de Jesús en el huerto: “No se haga mi voluntad, sino la tuya”.⁶⁶³ Para mantener este imperativismo a veces tiene presente lo que sucede en un sector del derecho canónico, en el que las conductas impuestas no se derivan desde la consideración sin más del ser humano, sino que son altamente arbitrarias o discrecionales, como sucede con los religiosos, que no pueden hablar o no pueden salir de su casa sin el permiso del superior, o como sucede con los ayunos cuaresmales.⁶⁶⁴ Desde luego, los ejemplos jurídicos concretos que aduce Suárez están tomados siempre del derecho

⁶⁶⁰ Las conductas ‘buenas’ existen ya establecidas en la mente del legislador. Véase *Tractatus...*, *cit.*, l. II, cap. 1, § 1. Pero la ley tiene un doble estatus, a saber: como establecido en la mente del legislador y como ordenado por un acto de *imperium*.

⁶⁶¹ El segundo estatus de las leyes consiste “Quoad substantiam suam in ipsa voluntate”. *Ibidem*, l. II, cap. 1, § 6. En *op. cit.*, l. I, cap. 5, § 19, escribe más precisamente que “At vero obligatio legis, non nisi ex voluntate legislatoris oriri potest... quia in his omnibus includitur intentio obligandi”.

⁶⁶² *Ibidem*, l. I, cap. 1, §§ 7 y 8.

⁶⁶³ *Ibidem*, cap. 5, § 9.

⁶⁶⁴ *Ibidem*, cap. 20, § 9. Sobre los ayunos, véase *ibidem*, l. I, todo el cap. 2.

canónico; pero este derecho es poco representativo de la experiencia jurídica, porque el Credo no dice nada sobre los derechos de los párrocos, cardenales, frailes o canónigos, por lo que la mayor parte de las regulaciones canónicas respondían más a consideraciones de tradición (especialmente en aquella época) y de conveniencia pastoral, que no a exigencias de las relaciones mismas. En tales casos resulta evidente que las regulaciones tienen eficacia para obligar a los súbditos únicamente por la voluntad del superior, que hace obligatorias las conductas. En otros momentos, Suárez adopta una visión como más pragmática, y explica que solamente la voluntad del superior tiene poder para mover eficazmente la voluntad de los súbditos, por lo que la ley es ante todo una *intimatio voluntatis*.⁶⁶⁵ Pero esta argumentación resulta extraña en un teólogo que trata ante todo de buscar la racionalidad última de las relaciones humanas.

Nos pone sobre un camino más convincente cuando indica, repitiendo las palabras de Scoto, que “Todo ser moral depende de la voluntad”,⁶⁶⁶ porque de forma confusa y desde luego despistante para el lector parece entender, de un modo parecido al kantiano, que las nociones de libertad y moralidad son indisociables. En realidad, no hacía sino reproducir y seguir una cuestión nueva, pero algo añeja ya en la Escolástica.⁶⁶⁷ Él reclama libertad para el autor de la ley, de forma que hasta el Autor de la ley eterna

⁶⁶⁵ *Ibidem*, cap. 15, § 14 y l. II, cap. 2, § 2.

⁶⁶⁶ “Quia omne esse morale pendet ex libertate”. *Ibidem*, l. II, cap. 2, § 11.

⁶⁶⁷ El problema estaba planteado expresamente desde Scoto, que negaba al valor de ‘lo natural’ para entender el mundo de lo normativo, porque el mundo de lo natural es el ámbito de la necesidad, mientras que el mundo humano sería el reino de la libertad. Así, Francisco Zumel escribía: “Quia naturalis, sicut procedit a principio omnino determinato ad unum...”. *In Primam Secundae...*, cit., I-II, q. 71, art. 4, p. 107. Pues, según explica Zumel, Scoto propuso que lo natural fuera el ámbito de lo necesario, mientras que lo humano sería cuestión de *imputabilitas*: “Quoniam imputatio actus proprie loquendo —se refiere a Scotus— non reperitur intra genus naturae: ergo vel est ipsum esse morale, vel saltem praesupponit ipsum”.

Zumel, de forma extensa y prolija, nos informa sobre la discusión, tal como fue llevada a cabo históricamente. Un resumen del *status quaestionis* tal como se encontraba a finales del siglo XVI, lo encontramos en la p. 104 de sus comentarios, I-II, q. 71, art. 6: “S. Thomas dixerit, peccatum nihil aliud esse quam actum humanum malum; actum vero humanum ex eo talem esse, quod est voluntarius et deliberatus... Durandus dixisse, actum humanum dixi moralem prout est in potestate voluntatis... Et idem videtur insinuare Scotus actum dixi moralem a causa efficiente, nempe, quia libera producitur ab ea... Haec eadem sententia videtur esse D. Thomas in hac I-II, q. 1, art. 1. ubi docet, actiones humanas dici illas, quorum homo est dominus, vel eas quae ex deliberata voluntate procedunt... Quoniam in actibus moraliter bonis aut malis, duo requiruntur, quae ad genus moris pertinere possunt, nempe, libertas, et conformitas aut difformitas ad rationem: sed neque conformitas ut sic potest constituere genus moris, neque etiam difformitas, cum neutra earum sit communis omnibus actibus humanis: remanet ergo certum quod libertas constituat ipsum esse moralem”.

es también libre.⁶⁶⁸ Aunque no encuentra la argumentación suficiente para relacionar, como él pretende, libertad y deber, mantiene (como postulado, aunque lo presenta como dato evidente por sí) que toda ley es un acto de gobierno, esto es, “De dominio y jurisdicción”,⁶⁶⁹ de modo que lo ordenado por el poder legítimo crea el *deber* de ser obedecido. Esto también estaba establecido así en la doctrina bajomedieval, pero no con esta exclusividad: porque ahora, al declarar sin más matizaciones que la ley es un acto de dominio y jurisdicción, hace pasar al primer plano la cualidad del gobernante que dicta la ley, y no tanto la racionalidad de lo contenido en ella. No era ésta la visión anterior de la ley, que tendía a concebirla más como una obra de la inteligencia que no como el resultado de la voluntad del poder. Frente a ella, Suárez declara que “El poder (*imperium*), en cuanto a su sustancia, consiste en la misma voluntad”.⁶⁷⁰ Este tipo de declaraciones se van haciendo más frecuentes y rígidas conforme avanza el *Tractatus de legibus*, y en el l. III, cap. 4, § 7 rechaza el valor jurídico del *jus commune*, porque las *leges civiles* de que se compone tal derecho no han surgido desde la voluntad del superior político.⁶⁷¹ Él asimila las nociones de *potestas*, *dominium*, *proprietas* y *jurisdictio*, como ya hiciera siglo y medio antes Conrado de Summenhart y reiteró Luis de Molina en el último decenio del siglo XVI. Declara que la ciudad tiene poder para dar leyes en la medida en que tiene jurisdicción, y la razón de ello es que la potestad para legislar es la misma jurisdicción.⁶⁷² Se mueve con estas nociones, identificándolas, pero sin dar razón de por qué han de considerarse idénticas cuando nos referimos a la capacidad legislativa. Solamente repite que la potestad legislativa es una *proprietas* de la comunidad política.⁶⁷³

Pero este imperativismo a ultranza plantea un problema: si lo bueno o malo depende de la voluntad del superior, ¿cómo saber objetivamente,

⁶⁶⁸ “Et haec ratione, etiam in lege aeterna veram est, quod supra diximus, nullam legem, ut sic, esse simpliciter necessariam, quia aeterna lex, quatenus liberi est, non est simpliciter necessaria”. *Tractatus...*, cit., l. II, cap. 3, § 4.

⁶⁶⁹ “Lex est actus gubernationis, et domini, seu jurisdictionis”. *Ibidem*, l. II, cap. 1, § 1.

⁶⁷⁰ “Nam imperium quoad substantiam suam in ipsa voluntate consistit, ut dixi”. *Ibidem*, l. II, cap. 1, § 6.

⁶⁷¹ “Tertio colligitur ex dictis, loquendo ex natura rei, seu juxta naturalem, et ordinarium cursus humanorum rerum, nullas esse leges civiles universaliter latas pro toto orbe, quae omnes homines obligent... loquimur item de legibus, quae per potestatem naturalem ferri possunt... Tales ergo leges quasi ex intrinseca conditione postulant, ut universales non sint: ratio a priori est, quia nulla est potestas legislativa, quae habeat jurisdictionem in totum orbem”. *Idem*. Es interesante la equiparación que realiza expresamente entre el discurso *ex natura rei* y el *naturaliter loquendo*.

⁶⁷² *Ibidem*, l. III, cap. 9, § 19.

⁶⁷³ *Ibidem*, cap. 11, § 7.

esto es, al margen de las decisiones voluntarias, lo que corresponde a cada uno? Plantea este tema claramente, y da a entender que no existe el cálculo del *medium rei* en el derecho, porque la materia de la virtud (*materia virtutis*) se constituye ordenando y prohibiendo, como sucede con el precepto del ayuno o el de oír misa los días festivos.⁶⁷⁴ Está dominado por la mentalidad que entiende que aunque la ley en cierto modo está dirigida por la materia sobre la que trata, de forma que se puede hablar de una *causa quasi material*, sin embargo las variaciones que se producen sobre esta materia “No afectan para nada a la consideración moral”; pues la ley tiene también una causa eficiente (que es el legislador), y desde ella es de donde puede perder su fuerza de obligar, o quedar en suspenso.⁶⁷⁵

Francisco Suárez, siempre muy dependiente de las enseñanzas de Molina, introdujo el espíritu de la Modernidad en la ciencia política y en el derecho. Mientras que para la ciencia jurídica anterior cada cosa (relación) proponía u ordenaba su propia normación, y estas normaciones eran de naturaleza distinta, porque cada cosa clama por su derecho, ahora ha desaparecido esta multiplicidad. Porque Suárez parece dar a entender (aunque no es un tema que lo trate explícitamente) que el poder de un hombre sobre otro hombre es siempre el mismo, ya que tal poder solamente puede proceder desde la voluntad autorizada o capacitada. Las nociones de poder (derechos) y de voluntad son correlativas unas de otras, pues los derechos se han de seguir necesariamente desde una voluntad, de forma que la voluntad en general crea ‘la fuerza legal’. Ya no hay distinción entre derecho y política o entre ciencia política y ciencia jurídica, porque para este jesuita tan jurídica es la orden para que un padre se ocupe de sus hijos como aquella otra que impone un nuevo impuesto. Quizá lo que resulta más decisivo en este boceto aún de la Modernidad, es la reconducción de todas las ‘jurisdicciones’ a la fuerza —*imperium*, o *dominium*— de la voluntad: la voluntad de Dios, en el caso del derecho natural, o de los superiores políticos, si nos referimos al derecho positivo.⁶⁷⁶ Las naturalezas inmutables de las cosas eran cuerpos

⁶⁷⁴ *Ibidem*, l. I, cap. 17, § 7.

⁶⁷⁵ “Secundo dicendum est, mutationem legis dupliciter accidere posse. Uno modo quasi ab intrinseco ex defectu materiae, seu causa conservantis. Secundo ab extrinseca contrarii agentis... Ratio prioris membri est, quia lex requirit causam quasi materialem, circa quam versetur; et ideo si illa desit, concludit obligatio legis, licet ipsa possit manere in mente legislatoris. *Sed haec mutatio nihil ad moralem considerationem refert*”. *Ibidem*, l. I, cap. 20, § 2. Las cursivas son mías.

⁶⁷⁶ Finnis repara en que Tomás de Aquino habla de bien y de fin. Los términos obligación, superior e inferior apenas aparecen en sus obras. En Suárez han desaparecido los términos bien y fin, reemplazados por los de correcto e incorrecto y nociones afines. Véase *Ley natural...*, *cit.*, p. 79.

extraños en este esquema general imperativista, y la amplia noción griega de praxis, todavía viva en la Edad Media, ha desaparecido en su obra, en la que solo existen mandatos imperativos que el ser humano ‘debe’ obedecer.

3. *Los derechos subjetivos naturales y la democracia*

Junto a la noción del *jus* como precepto aparece en Suárez otra manifestación primera y fundamental del derecho: la del *jus* como *facultas* y como *qualitas moralis*, con la que anticipa la Modernidad en el derecho. Ya en el capítulo 2 del primer libro del *Tractatus* nos indica que el derecho, “En su significación estricta”, debe ser entendido como una cierta facultad moral que tiene cada uno sobre lo que es suyo o sobre lo que se le debe, y así es como decimos que el dueño tiene un derecho a la cosa o que el operario tiene derecho a su salario.⁶⁷⁷ Así es como ha de entenderse la ley ‘*Justitia*’ del Digesto, en el título “De justitia et jure”, porque en este lugar se dice que la justicia es la virtud de dar a cada uno lo suyo; esto es, de entregar a cada uno aquello que a él le corresponde.⁶⁷⁸ Esta tesis le parece excesiva, y aclara en el párrafo 7, que “Derecho significa lo mismo que ley, puesto que son nociones convertibles, y se reputan como sinónimas”. Pero un autor progresista de una época que llevaba entonces más de cincuenta años proclamando los derechos naturales del individuo (*jura naturalia*, como declaraba la Instituta en 1,2,11) no puede contentarse con esta sencilla equiparación entre *jus* y *lex*, aunque añade que la *facultas* nace desde la ley. En realidad, lo que parece estar en juego es la noción misma de facultad jurídica, que había quedado anticuada, pues la facultad denota la pretensión que tiene una persona de acuerdo con las leyes existentes, y el momento histórico parecía requerir la superación de la figura de la facultad jurídica (siempre dependiendo de la objetividad legal preexistente) para adentrarse por un camino más individualista, como era el de la *qualitas moralis*, que ante todo consiste en libertad personal anterior a las leyes.⁶⁷⁹

⁶⁷⁷ “Et iuxta posteriorem, et strictam juris significationem solet proprie jus vocari facultas quaedam moralis, quam unusquisque habet, vel circa rem suam, vel ad rem sibi debitam; sic enim dominus rei dicitur habens jus in re, et operarius habere jus ad stipendium”. *Op. cit.*, § 5.

⁶⁷⁸ “Atque hoc modo sumi videtur jus in l. justitia ff de just. et iur. Cum dicitur justitia esse virtus, quae jus suum unicuique tribuit, id est, id tribuens unicuique quod ad illum spectat”. *Idem*.

⁶⁷⁹ Sobre este tránsito, véase Megías, J. J., “De la facultad moral a la cualidad moral: el derecho subjetivo en la Segunda Escolástica tardía”, *Anuario de Filosofía del Derecho* (1992), pp. 325-349.

Retoma, pues, el tema y explica que la palabra *jus* es equívoca.⁶⁸⁰ “A veces *jus* significa la facultad moral a una cosa, o sobre una cosa, sea un verdadero dominio o alguna participación de él, que es el objeto propio de la justicia, tal como consta por Santo Tomás en la q. 57, art. 1”.⁶⁸¹ “A veces *jus* significa la ley, que es la regla de la actuación justa y que constituye en las cosas una cierta equidad, y que es la *ratio* del mismo derecho según el modo anterior”.⁶⁸² Pero al llegar a este punto corta bruscamente el hilo previsible del discurso y escribe que “Para tener nombres breves, que podamos usar, al primero lo podemos llamar *jus utile*, y al segundo [jus] *honestum*, o al primero *jus reale* y al segundo *jus legale*”.⁶⁸³ Ambos derechos pueden ser divididos en natural, de gentes y civil, y “Llamamos *jus utile naturale* a aquel que nos lo proporciona la misma naturaleza, o que proviene con ella, como cuando decimos que la libertad es de derecho natural”.⁶⁸⁴ Tengamos presente la distinción medieval, aún vigente en el siglo XVII, entre el *dominium directum* y el *dominium utile*. En los censos, el dueño de la finca poseía el dominio directo, y el cultivador de ella era considerado un verdadero propietario o *dominus* porque disponía del dominio útil. (Tal distinción sigue hoy vigente, aunque sea implícitamente, con los usufructos). Entonces no conocían la expresión de derecho subjetivo (*jus subjetivum*), un término que, como mostró Alejandro Guzmán, solo apareció con tal nombre en el siglo XVIII. Para designar el derecho subjetivo, el siglo XVII usaba la expresión de *jus utile*. El hombre es, así, un ser que está dotado de derechos subjetivos naturales, o facultades o cualidades naturales, entre las que destaca la cuasi cualidad moral al uso de la libertad natural. En este marco de pensamiento, Suárez alude con toda facilidad a la dignidad natural del hombre, pues el ser humano, hecho a imagen de Dios, es *sui juris*, y no está sometido a nadie.⁶⁸⁵ Estaban pue-

⁶⁸⁰ “Quia vero haec vox aequivoca est, oportet illam distinguere”. *Tractatus...*, cit., l. II, cap. 17, § 2.

⁶⁸¹ *Idem*.

⁶⁸² “Aliquando jus significat legem, quae est regula juxte operandi, et in rebus quandam aequitatem constituit, et est ratio ipsius juris priore modo ut dicit D. Thomas dicto art. 1, ad 2”. *Idem*.

⁶⁸³ “Unde et habeamus brevía nomina, quibus uti possimus, primum vocare possumus jus utile; secundum honestum; vel primum jus reale, secundum legale”. *Idem*.

⁶⁸⁴ “Nam jus utile naturale dicitur, quando ab ipsa natura datur seu cum illa provenit, quomodo libertas dici potest ex jure naturali”. *Idem*.

⁶⁸⁵ “Fundari forte potuit in naturali hominis dignitate. Nam homo factus ad imaginem Dei, sui juris, solique Deo subditus creatus est, it ideo non videtur posse juste in alicuius hominis servitutem, vel sujectionem redigi”. *Defensio Fidei Catholica adversus Anglicanae sectae errores*, Coimbra, 1613, liber III, cap. 1 § 2.

tos los cimientos y los muros maestros de la Escuela moderna del derecho natural.⁶⁸⁶

Aparece con fuerza nueva la tesis romana que expresa “*Libertas est de jure naturali*”, o “*Libertas, id est jus naturale*”, pero en un contexto distinto al romano. Porque en el *Corpus Juris* la libertad individual es como un bien constante que corresponde a toda persona por el mismo hecho de serlo, pero que se recorta automáticamente según las exigencias objetivas de cada situación o momento. De forma que si a veces hay que arrancar desde la libertad personal, a veces también hay que partir desde otras consideraciones que no tienen por qué fomentar la indeterminabilidad del arbitrio. Pero si el espíritu romano tenía a la vista más las competencias de cada cual según el tipo de relación que en ese momento le vincula con otro u otros, Francisco Suárez se está refiriendo ahora a todo el abanico de los actos de por sí indiferentes, de cuyo ejercicio no hay que rendir cuentas. El tema lo había introducido anteriormente, cuando establece una *lex permissiva originaria*, al escribir que “Podemos dudar de si los actos indiferentes están permitidos por alguna ley, porque no vemos ninguna ley que los permita positivamente, sino sólo negativamente, porque no están prohibidos, y parece que esto no es suficiente”.⁶⁸⁷ “Sin embargo, podemos decir que ellos están propiamente permitidos por la ley natural, porque la ley natural no es meramente negativa sobre esos actos, sino que los juzga positivamente y dispone que sean indiferentes”.⁶⁸⁸ En tono más suave expone en el libro II del *Tractatus* que en el derecho natural existen muchas conductas que se pueden hacer lícitamente por la fuerza de la misma ley natural, porque no están prescritas ni sus contrarias prohibidas, y entonces decimos que se da un derecho natural concesivo, como es el derecho a casarse, a retener y a conservar la propia libertad: todo esto es honesto (*honestum*), porque lo concede o permite el derecho natural, sin ordenarlo. Y la razón es que la razón natural no

⁶⁸⁶ Así lo expresa reiteradamente Alfred Dufour en *Le mariage..., cit.*, una obra que, a pesar de su título monográfico, constituye uno de los estudios más completos sobre el jusnaturalismo moderno. En las páginas 19 y 20 escribe que “En 1911 déjà, cherchant à définir le Droit naturel profane moderne, un historien (E. Troelsch)... relevait combien ‘la continuité entre la culture de l’Aufklärung et de la culture chrétienne-cléricale était partout plus étroite qu’elle en le paraissait aux yeux des générations modernes, mal disposées à l’égard de la culture chrétienne’”. Su juicio personal es que “C’est bien à la faveur des grandes antagonistes de la pensée scholastique qu’ont peu se définir les conditions qu’on rendre possible”.

⁶⁸⁷ “De indifferentibus autem operibus dubitari potest, an dici possint permitti lege aliqua, quia nulla esse videtur, quae positive illa permittit, sed tantum negative, quia non prohibet, nec praecipit illa quod non videtur esse satis, ut dixi”. *Tractatus..., cit.*, l. II, cap. 16, § 8.

⁶⁸⁸ “Nihilhominus dici possunt proprie permitti per legem naturalem, quia lex naturalis non mere negativa circa illa se habet, sed etiam positive judicat, et disponit talia esse indifferentia”. *Idem*.

solo dicta lo que es necesario, sino también lo que es lícito.⁶⁸⁹ Obviamente, el adjetivo *honestum* ha cambiado de significado: ya no es lo que se puede realizar moralmente (*fas*), sino el *jus utile naturale* que genera un verdadero derecho [natural] a exigir una conducta de los demás. Esta nota queda más clara en la “Defensio Fidei”, en donde explica que la palabra “derecho” a veces significa la ley o el precepto, pero más frecuentemente, y con más propiedad, denota la facultad de obrar que, por así decir, es como un *jus facti*.⁶⁹⁰ Al derecho así entendido lo podemos llamar un derecho divino, ya que este mismo privilegio constituye una libertad frente a los otros, y es una facultad moral de no obedecer a otra potestad, de forma que consiste en obrar sin impedimento.⁶⁹¹ La libertad así entendida es una facultad dada por Dios mismo, por lo que se llama un derecho divino, no porque sea un precepto, sino porque es un don de Dios.⁶⁹²

Realmente, cuando Suárez se refiere al derecho natural no lo hace como los juristas del derecho común, que solían aludir bien a los principios morales más elementales (los “Tria praecepta juris” que expuso Ulpiano) o bien a la libertad natural como ejemplos de este derecho. Suárez, salvo raras excepciones, identifica el derecho natural con la libertad natural del hombre, y esto cuando trata de la noción del derecho, de qué es el derecho natural, o incidentalmente, sin venir a cuento. Así, al tratar del derecho del cuerpo político a su propia determinación, explica que “Atque eadem proportione sicut libertas data est cujusque homini ab auctore naturae...”.⁶⁹³ Esta libertad natural la configura reiteradamente sobre el patrón del dominio (*dominium*), entendido este como el derecho real de propiedad: “Estas propiedades cuasi morales, que son dominios o derechos...”.⁶⁹⁴

⁶⁸⁹ “Quia in jure naturali multa sunt, quae honesta fieri possunt ex vi legis naturalis, quae non praecipuntur, nec contraria prohibentur, et ita etiam dari potest *jus naturale* concessivum, quale est jus ducendi uxorem, jus retinendi, et conservandi propriam libertatem: hoc enim honestum est, et illud jus concedit, non praecipit... Et ratio est, quia naturalis ratio non solum dictat, quid necessarium sit, sed etiam quid liceat”. *Ibidem*, l. II, cap. 18, § 2.

⁶⁹⁰ “Hoc nomen jus interdum significare propriam legem, seu praeceptum; aliquando vero, et satis proprie, ac frequenter significare facultatem agendi, (vel ut ita dicam), quasi jus facti”. *Defensio Fidei, cit.*, l. IV, cap. 9, § 11.

⁶⁹¹ “His ergo duobis modis potest etiam in praesenti jus divinum accipi. Nam privilegium ipsum exemptionis quatenus est libertas quaedam a subjectione alterius, est facultas quaedam moralis ad non parendum tali potestate; vel libere operandi sine respectu, vel impedimento illius”. *Idem*.

⁶⁹² “Haec ergo facultas a Deo ipso data dicitur jus divinum, non tanquam praeceptum, sed tanquam Dei donum”. *Idem*.

⁶⁹³ *Tractatus...*, *cit.*, l. III, cap. 3, § 6.

⁶⁹⁴ “Haec proprietates quasi morales, quae sunt veluti dominia, seu jura...”. *Ibidem*, l. III, cap. 3, § 6.

Pero al hacer esta mixtura de tesis romanas con categorías escolásticas que proceden de la filosofía de los Nominales, a Suárez se le plantea un problema singular: los juristas romanos habían expuesto en los primeros títulos del Digesto y de la Instituta que el poder político, con sus relaciones de jerarquización y subordinación, destruía la libertad individual, que es propia del derecho natural, por lo que añadían que en este punto el derecho natural estaba derogado por el derecho de gentes, que era la instancia que había introducido el poder político, entre otras cosas.

Realmente, ¿es *contra naturam* el poder político? Ante este problema, inicia un largo alegato. El origen del tema es si las leyes creadas por los hombres pueden obligar en conciencia a su cumplimiento: parece que sí, porque la sociedad es connatural al hombre, y el que está obligado al fin lo está también a los medios. Pero Juan de Gerson, haciéndose eco de las ideas romanistas, mantuvo que no obligan así. Existe motivo para dudar, porque el hombre —explica Suárez— es libre por naturaleza, y no está sujeto a nadie, sino solamente a su Creador, de lo que hay que concluir que el poder humano (*principatum humanum*) es contra el orden natural e incluye tiranía.⁶⁹⁵ Pero el poder político es necesario para la vida humana, y por ello es honesto. Conviene observar que la multitud de los hombres no está regida por ángeles, ni tampoco inmediatamente por Dios mismo, sino que la ‘ley ordinaria’ opera a través de causas segundas proporcionadas.⁶⁹⁶ Luego, contra Gerson, que proporciona una doctrina que se acomoda muy bien a las herejías de los tiempos que corren,⁶⁹⁷ es preciso mantener que las leyes humanas obligan en conciencia a su cumplimiento. Pero parece que esta explicación de corte tan tradicional no es adecuada a los tiempos nuevos, por lo que Suárez añade inmediatamente que “Aunque el hombre no ha sido creado ni ha nacido sometido a la potestad de un príncipe humano, ha nacido con capacidad para el sometimiento (por así decir). Por lo que el acto de sometimiento, aunque no procede inmediatamente de la naturaleza, tampoco va contra lo que ordena el derecho natural”.⁶⁹⁸ Una *via media* entre el aristotelismo y algunas ideas romanistas, y que no hace sino reproducir en cierto modo la

⁶⁹⁵ *Ibidem*, l. III, cap. 1, § 1.

⁶⁹⁶ *Ibidem*, § 5.

⁶⁹⁷ Así trata a Juan de Gerson. Véase *ibidem*, l. III, cap. 12, § 12, en donde escribe que “Dico explicationem hanc in illo sensu esse erroneam, et conformem doctrinam haereticorum hujus temporis: evertet enim veram potestatem civilem legislativam”. El autor de esta doctrina, que mantiene que las leyes humanas no obligan en conciencia, es Gerson.

⁶⁹⁸ “Quia licet homo non sit creatus, vel natus subjectus potestati principis humani, natus est subijcibilis ei (ut sic dicam). Unde actu illi subijci, licet non sit immediate a natura, non est etiam contra *ius naturale* praecipiens”. *Ibidem*, l. III, cap. 1, § 11.

solución de Scoto y de Gerson para explicar el fundamento de la obediencia del hombre a Dios: el género humano dispone de una *potentia obedientialis* que, paradójicamente, genera derechos de libertad para cada persona.

La libertad de cada ser humano cuenta mucho en la explicación que Suárez proporciona de la realidad, también de la realidad política. Hasta el siglo XVIII, los tratadistas de ciencia política explicaban que existían tres tipos fundamentalmente de principado: el monárquico, el aristocrático, y el democrático. La mayor parte se decantaba por la primera forma política, suponiendo, después del siglo XIII (tras la irrupción del aristotelismo), que el pueblo, titular primario del poder político, lo había traspasado mediante un contrato al rey. Precisamente, los teólogos españoles que integran el conjunto de la segunda escolástica fueron colectivamente los primeros teóricos sistemáticos de esta doctrina. Pero Suárez se diferencia de sus otros compañeros de escuela en que no se limita con aludir a las tres formas políticas tradicionales, señalando sus respectivas ventajas e inconvenientes, sino que insiste en que la única forma política adecuada sin más al derecho natural es la democrática. Este tema lo trata extensamente en la *Defensio Fidei*, una obra dirigida a combatir las pretensiones de los reyes ingleses que, en un primer momento, con Enrique VIII, se habían separado de Roma, y más tarde lanzaron la teoría que Figgis llamaba el derecho divino de los reyes; esto es, la doctrina que mantiene que los reyes concretos están designados como tales directamente por Dios, de modo que ante ellos solo cabe la obediencia pasiva. Como ha de delimitar con precisión los poderes del rey y del papa, para mostrar hasta dónde alcanza uno y otro (pues Suárez trata de demostrar que el rey no puede ser cabeza de la Iglesia de Inglaterra), delinea con cierta precisión conceptual en esta obra la naturaleza, alcance y límites de cada uno de estos poderes.

Su tesis de fondo es que el rey no es tal directamente por derecho natural ni por derecho divino. El derecho natural solamente estatuye la igual libertad de todas las personas, de forma que el poder político existe únicamente en el pueblo unido. Ni siquiera la democracia viene estatuida por el derecho divino, sino solo por el derecho natural.⁶⁹⁹ Hay que hacer notar la diferencia que existe entre la democracia y las otras formas de gobierno —explica Suárez—, porque la monarquía y la aristocracia hubieron de ser introducidas mediante alguna institución positiva de los hombres, ya que la sola razón natural no determina que haya de ser puesta en práctica alguna

⁶⁹⁹ “Democratiam esse ex divina institutione, respondemus, si hoc intelligatur de institutione positiva, negandam esse consecutionem: si vero intelligatur de institutione quasi naturali, sine ullo inconvenienti admitti posse, et debere”. *Defensio Fidei...*, cit., l. III, cap. 1, § 8.

de ellas,⁷⁰⁰ y la democracia, en cambio, existe sin esta institución positiva humana, por la fuerza de la sola naturaleza (*ex sola naturali institutione*), de la razón, que dicta que la potestad política suprema se sigue de la comunidad humana perfecta, y por fuerza de esta razón pertenece a toda la comunidad.⁷⁰¹ Porque todo hombre, escribe Suárez, nace libre, y solo puede perder su libertad por su propio consentimiento o por algún título justo, pues el derecho natural no ordena que todo hombre permanezca siempre libre, sin estar sometido a alguna sujeción.⁷⁰² Por esta misma razón, la comunidad perfecta civil es libre por derecho natural, y no está sometida a ningún hombre fuera de sí misma, por lo que si no cambian las cosas, es una sociedad democrática.⁷⁰³ Pues este poder es como si fuera recibido directamente de Dios, de forma que la sociedad es *sui juris*, que no excluye, sino que más bien incluye el derecho a regirse a sí misma y mandar sobre sus miembros, de modo que el derecho natural excluye la sujeción a un hombre, porque Dios no ha dado tal poder inmediatamente a ningún ser humano.⁷⁰⁴

Pero los juristas romanistas habían fundamentado el poder del príncipe en la llamada *Lex regia*, que explica que “Lo que agrada al príncipe tiene fuerza de ley” porque el pueblo traspasó para siempre sus derechos al príncipe. Según esto, ningún pueblo goza ya de su soberanía, porque sus poderes han sido traspasados a sus Reyes. Suárez contraargumenta desde una idea de San Agustín: “Los hombres obedecen a sus reyes por un pacto general de

⁷⁰⁰ “Est enim valde notanda differentia inter has species politicae gubernationis, nam monarchia et aristocratia introduci non potuerunt sine positiva institutione divina, vel humana, quia sola naturalis ratio nuda sumpta non determinat, aliquam ex dictis speciebus ut necessariam”. *Ibidem*, l. III, cap. 1, § 8.

⁷⁰¹ “At vero democratia esse potest sine institutione positiva, ex sola naturali institutione, seu dimanatione cum sola receptione novae, seu positivae institutionis, quia ipsa ratio naturalis dictat, potestatem politicam supremam naturaliter sequi ex humana communitate perfecta, et ex vi ejusdem rationis ad totam communitatem pertinere”. *Idem*.

⁷⁰² “Exemplum est de libertate hominis, quae servitute opponitur, est enim de jure naturali, quia ex vi solius naturalis juris homo nascitur liber, nec potest sine legitimo aliquo titulo in servitutum redigi; jus autem naturae non praecipit, omne hominem semper manere liberum, seu (quod perinde est) non simpliciter prohibet, hominem in servitutum redigi, sed solum, ut id non fiat sine libero illius consensu, vel sine justo titulo, et potestate”. *Ibidem*, l. III, cap. 1, § 9.

⁷⁰³ “Sic ergo perfecta communitas civilis jure naturae libera est, et nulli homini extra se subijcitur, tota vero ipsa habet in se potestatem, quae si non mutaretur, democratica esset”. *Idem*.

⁷⁰⁴ “Nam prout a Deo immediate regitur jure naturae libera est, et sui juris, qua libertas non excludit, sed includit potius potestatem regendi se ipsa, et imperandi membris suis, excludit autem subjectionem ad aliud hominem, quantum est ex vi solius naturalis juris, quia nulli hominem dedit Deus immediate talem potestatem”. *Ibidem*, l. III, cap. 1 § 11.

la sociedad”,⁷⁰⁵ y con estas palabras quiere indicar san Agustín que el poder político y la obediencia que se le debe se fundamentan en un pacto de la sociedad humana, no en un mandato divino, pues a través del pacto humano se obliga a la voluntad.⁷⁰⁶ Y es posible que el mismo nombre de la *Lex Regia* —prosigue Suárez— no signifique otra cosa que lo que indica la ley primera del Digesto, en el título “*De Constitutionibus principum*”, porque esa ley puede ser llamada regia, no porque la haya dado algún rey, sino porque ella otorga el poder al rey. Tal ley no es ningún precepto, ni ha sido dada a modo de precepto, porque entonces el pueblo habría abdicado de la potestad suprema, sino que ha de ser entendida como constituida por medio de un pacto (*constituta per modum pacti*), por el que pueblo traspasa el poder al príncipe bajo el peso y la responsabilidad de que gobierne la república y que administre justicia, y el príncipe acepta tal potestad condicionada.⁷⁰⁷ Suárez, del mismo modo que los escolásticos españoles del siglo XVI, hace del pacto la categoría hermenéutica necesaria para entender el poder político. Reitera que el poder del príncipe es un poder condicionado por sus finalidades, y que el pueblo puede cambiar los términos del mandato que ha otorgado al gobernante, por lo que el poder del rey puede disminuir.⁷⁰⁸ Pero esto debe ser matizado con lo que indicaba John Neville Figgis: Suárez había acentuado de tal forma el centro único del poder, que todo derecho o libertad había de aparecer bajo la forma de un privilegio.⁷⁰⁹

4. *La teoría de la pura natura hominis*

Estas explicaciones sincréticas de Suárez, en las que anuda tesis de la escolástica aristotélica con otras tesis que parecen más propias de las ex-

⁷⁰⁵ “Deinde hoc egregie confirmat sententia Augustini lib. 3 Confes. Cap. 8 dicentis “generale pactum et societatis humanae obedire Regibus suis”. *Idem*.

⁷⁰⁶ “Nam per haec verba significat, Regium principatum, et obedientiam illi debitam fundamentum habere in pacto societatis humanae, ac subinde non esse ex immediate institutione Dei, nam humanum pactum humana contrahitur voluntate”. *Idem*.

⁷⁰⁷ “Et fortasse hoc pactum nomine ‘Legis Regiae’ significatur in l.1, D. De Const. ... illa enim lex non dicitur Regia, quia ab aliquo Rege lata sit, sed quia de imperio Regis lata est... Non potuit autem illa lex ferri per modum solius praecepti, cum per illam populus se abdicaverit a suprema juris dicendi potestate; ergo intellegi debet constituta per modum pacti, quo populus in principem transtulit potestatem sub onere et obligationi gerendi curam reipublicae, et justitiam administrandi, et Princeps tam potestate, quam conditionem acceptat”. *Idem*.

⁷⁰⁸ “Non est in universum verum, quando talis divisio, vel communicatio jurisdictionis ad bonum reipublicae indicatur, quia potestas illa de se mutabilis est, et ad communem bonum reipublicae ordinatur, et ideo nullo juri repugnet, quia in illa fiat hujusmodi mutatio”. *Defensio Fidei...*, cit., l. IV, cap. 3, § 7.

⁷⁰⁹ *Studies of Political Thought...*, cit., p. 177.

plicaciones del escotismo sobre las leyes, a los que una novedades propias de la Edad Moderna, plantean problemas. No problemas derivados de las exigencias del rigor o la coherencia, porque Suárez no es coherente consigo mismo, y la única forma de explicar su doctrina sobre el derecho consiste en partir simultáneamente de varias nociones distintas del *jus*. Los problemas consisten ante todo en que en la base de este irenismo está su visión del ser humano como acabado y completo en sí mismo; un ser que, en un segundo momento, ha de tender hacia Dios. Porque cuando el jesuita habla de la doble naturaleza del hombre no se refiere tanto a la natural y a la sensitiva, como a la natural y a la sobrenatural.⁷¹⁰ “La Teología enseña sobre la ley natural que el hombre tiene una doble naturaleza, y una doble luz de la razón. En primer lugar tenemos la pura naturaleza o la sustancia del alma racional, y consecuentemente una luz connatural según la razón. En segundo término está la naturaleza de la gracia infundida al hombre, de la que se sigue la luz divina y sobrenatural de la fe”.⁷¹¹ Luego, la ley natural es doble: una, la puramente natural, otra la *simpliciter* sobrenatural.⁷¹²

Más adelante explica que la revelación de Dios al hombre es doble: la natural y la sobrenatural, por lo que el ser humano tiene un fin igualmente doble: uno que conoce por la luz natural de la razón, y otro según la ley de Dios.⁷¹³ Frente a Fortún García, quien en el primer volumen del *Tractatus universi juris* reiteró la unidad del ser humano, hay que decir que esta opinión de Fortún es nueva, y singular, confusa en sus palabras y sin sentido.⁷¹⁴ “Porque si tú dices que la naturaleza del hombre se ordena a la felicidad sobrenatural como a su fin último, de forma que todas las potencias naturales de esta naturaleza se ordenan al mismo fin, yo respondo que una cosa se puede ordenar de dos modos a ese fin último. Uno, ‘Per intrinsecam habitudinem’, y el otro ‘Por la sola relación’, o ‘Por un poder extrínseco’”.⁷¹⁵ Esta

⁷¹⁰ Este tema fue tratado ampliamente por Todescan, F., en *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella scolastica spagnola del secolo XVI*, Padova, CEDAM, 1973.

⁷¹¹ “Circa legem ergo naturalem docet Theologia, hominem secundum duplicem naturam, et duplex rationis lumen considerari possit. Primum secundum puram naturam, seu substantiam animae rationalis, et consequenter secundum rationis lumen illi connaturale; secundum iuxta naturam gratiae desuper homini infusae, et secundum divinum, ac supernaturalem lumen fidei”. *Tractatus...*, *cit.*, l. I, cap. 3, § 10.

⁷¹² *Op. cit.*, § 11.

⁷¹³ *Tractatus...*, *cit.*, l. II, *praefatio*.

⁷¹⁴ “Non: Nihilominus hace opinio Fortunii nova est, et singularis, ortaque est ex quaedam verborum confusa, et indistincta significatione, seu aequivocatione”. *Ibidem*, l. III, cap. 11, § 4.

⁷¹⁵ “Sed contra: Dices, ipsa hominis natura ordinatur ad supernaturalem foelicitatem, ut ad finem ultimum; ergo etiam potentiae omnes naturales huius naturae ordinantur ad eun-

terminología es algo nueva: expresiones como ‘Por hábito intrínseco’, ‘Por la sola relación’, y otras, apenas las encontramos en la escolástica anterior. Y es nueva también la forma de argumentar si atendemos a sus contenidos materiales, porque Tomás de Aquino, y tras él sus discípulos, como Vitoria y Soto, a veces se refieren a la naturaleza del hombre, pero rara vez. Normalmente ellos tenían en cuenta la naturaleza de cada acción concreta según sus circunstancias, por lo que en lugar de una única y monótona *natura hominis*, resaltaba más la variedad, diversidad (y a veces irreductibilidad) de los actos del hombre. Suárez, tal vez porque quiere considerar las cosas en sí mismas, reduce la diversidad de leyes a una única noción imperativista de ley, y a ésta la fundamenta sin más en la naturaleza del hombre. De modo consecuente con estas declaraciones, entiende que el hombre tiende hacia dos felicidades distintas, una natural y otra sobrenatural, aunque quizá hubiera sido más preciso si hubiera indicado que el hombre tiende hacia un fin sobrenatural, y otro fin político.⁷¹⁶ Para fundamentar esta escisión se remite a la *Suma teológica* de Tomás de Aquino, I-II, q. 99, art. 3.⁷¹⁷

Si el hombre dispone de una *pura natura* perfecta al margen de Dios, la filosofía moral y la teología moral han de ser distinguidas cuidadosamente. Porque Santo Tomás (argumenta Suárez) enseña que si un acto es inmoral y por ello inhumano, es porque es malo al desviarse de la recta razón, y por esto mismo es pecado.⁷¹⁸ Pero en realidad, contesta Suárez, aquí Tomás distingue el pecado cuando es contra la recta razón, y el pecado en cuanto es ofensa a Dios, y del primero se ocupa el filósofo moral, y del segundo el teólogo.⁷¹⁹ Una de las intuiciones básicas tomistas, que es la síntesis entre lo humano y lo sobrenatural (porque el hombre es un ser que tanto ha salido de Dios, *Exitus a Deo*, como vuelve a Dios, *Redditus ad Deum*), la refuta expresamente, citando al de Aquino. Lógicamente, sobre el hombre recaen dos tipos de leyes: las humanas y las divinas, y la noción de unos bienes que por

dem finem. Respondeo dicendum dupliciter possi aliquid ordinari in ullum finem ultimum; uno modo per intrinsecam habitudinem; alio modo per solam relationem, vel imperium extrinsecum”. *Ibidem*, l. III, cap. 11, § 4.

⁷¹⁶ Figgis explicaba que “The Jesuit view is that the end of the State being purely external... They separated sharply the civil life of man, which is external and partial, from his religious, which is internal and all-embracing”. *Studies of Political Thought...*, *cit.*, p. 157.

⁷¹⁷ *Tractatus...*, *cit.*, l. III, cap. 11, § 6.

⁷¹⁸ “Unde si actus sit moralis, et humanus eo ipso, quod est malus propter deviationem a recta ratione, est etiam peccatum, ut docet D. Thomas I-II, q. 21, art. 2”. *Ibidem*, l. II, cap. 6, § 13.

⁷¹⁹ “D. Thomas I-II, q. 71, a. 6 ad 5 distinguere peccatum ut est contra rationem, et ut est offensivum Dei, et priore modo considerari a Philosopho morali; posteriori autem modo a Theologo”. *Op. cit.*, § 8.

el hecho de serlo son fines normativos de las actuaciones humanas, se le esca completamente.⁷²⁰

Con esta doctrina, Suárez posiblemente trataba de limitar las competencias del poder político para hacer posible la paz religiosa. En esta línea, él fue el primer autor (en la medida en que conozco la historia) que fundamentó la libertad de conciencia: no la libertad de expresión, pero sí la de conciencia. A lo largo del libro III del *Tractatus de Legibus* va dando vueltas a la idea de si las leyes civiles pueden prohibir todos los actos moralmente malos y ordenar los moralmente buenos. Él entiende que no, que las leyes no pueden prohibir todo lo malo, porque la finalidad de la sociedad política no es la de elevarnos sobre la condición humana, como sucedería si prohibiéramos todo lo malo y ordenáramos todo lo bueno.⁷²¹ En el capítulo 13 de este libro entra en el núcleo de la cuestión, cuando se pregunta si la ley civil puede disponer sobre los actos externos de las personas: *An lex civilis tantum possit externos actus praecipere, aut prohibere*. Tengamos presente que él no podía abordar directamente el problema, porque a comienzos del siglo XVII nadie había afirmado sin más y directamente la libertad de conciencia; le era preciso dar vueltas a la cuestión, para abordarla oblicuamente.

En primer lugar, él comprueba que no existen actos puramente exteriores, porque todo acto humano o moral tiene su vertiente interna, sin la que no puede existir.⁷²² Por ello, todo acto humano es un compuesto, por así decir, de cuerpo exterior y de forma interior e invisible.⁷²³ En primer lugar argumenta que la ley no puede disponer sobre esta parte interna de los actos porque las leyes humanas son coercitivas (tienen fuerza coercitiva), y tal fuerza no alcanza a la faceta interior de las acciones.⁷²⁴ Frente a Fortún

⁷²⁰ Una contraposición entre Tomás de Aquino y la filosofía escotista, en este punto, en Bastit, M., *Les principes des choses en ontologie médiévale...*, cit., pp. 217-252.

⁷²¹ “Et ob eandem rationem non potest lex civilis prohibere omnia vitia contra omnes virtutes, ut simplicem fornicationem non scandalosam... Augustinus... optimam rationem indicat, quia cavere omnia vitia non est omnium, nec multorum, sed perfectorum: lex autem civilis esse debet accomodata communitati humanae secundum naturalem conditionem spectatae, et ideo per leges civiles non prohibentur omnia vitia: sicut etiam potestas coactiva civilis non extenditur ad omnia, quia hoc esse supra conditionem humanam”. *Tractatus de Legibus...*, cit., l. III, cap. 12, § 12.

⁷²² “Actus humanus... duplex est... interior, et exterior, quae inter se ita comparentur, ut exterior non possit esse sine interiori: ab illo tanquam a morali forma habet, quod humanus, et moralis sit”. *Ibidem*, l. III, cap. 13, § 1.

⁷²³ “Unde exterior actus humanus est veluti compositum quoddam ex actu exteriori, corporis v.g. et interiori actu voluntatis tanquam ex materia visibili, et forma per se invisibile”. *Ibidem*, l. III, cap. 13, § 1.

⁷²⁴ “Lex mere humana non potest praecipere actum pure internum directe, et secundum se... nam potestas legislativa est etiam coactiva, ut diximus, et ita si coactiva esse non potest respectu interioris actus, neque legem ferre circa illum potest”. *Ibidem*, l. III, cap. 13, § 2.

García, que había mantenido que el poder político había de ocuparse de todo lo relacionado con la paz temporal y espiritual de los hombres, Suárez mantiene que “La razón fundamental de esta tesis es que el poder legislativo humano solamente se ordena a la paz exterior y a la justicia humana, para los que no importan los actos que se producen simplemente en la mente”.⁷²⁵ Se plantea reiteradamente si los ‘actos ocultos’ (es decir, interiores) pueden ser objeto de regulación legal, y siempre concluye que no, porque la fuerza coactiva de las leyes no los alcanza, “Ya que los juicios humanos no se hacen sino según lo alegado y probado”.⁷²⁶ ¿Y si sucede que un pensamiento puede ser efectivamente alegado y probado? Le era preciso ocuparse del tema más directamente.

Los actos mentales — escribe Suárez — y los meramente internos están, por su naturaleza, ocultos a los otros hombres, porque los hombres no los conocen naturalmente, sino a través de los sentidos, y lo que conocemos por los sentidos, si no hay signos que lo manifiesten, por sí mismos y por su naturaleza permanecen fuera del conocimiento humano: de este modo son los actos meramente internos, y por eso decimos que son actos ocultos.⁷²⁷

Las leyes solamente pueden ocuparse de aquellas acciones que, por sí mismas y su naturaleza, son cognoscibles *humano modo*, no de aquellas que permanecen ocultas y que quedan fuera del foro de los hombres.⁷²⁸

IV. LA ESCOLÁSTICA EN EL SIGLO XVII

Los dos escolásticos importantes que se adentran en el siglo XVII fueron el belga Leonardo Lessius y Juan de Lugo, ambos jesuitas. Lessius es un pensador algo paradójico, que insiste en la importancia de la razón práctica

⁷²⁵ “Ratio vero principalis assertionis est, quia potestas humana legislativa solum ordinatur ad exteriorem pacem, et honestatem communitatis humanae, ad quam nihil referunt actus, qui in pura mente consummatur”. *Ibidem*, l. III, cap. 13, § 3.

⁷²⁶ “Quia iudicium humanum, non fertur, nisi secundum allegata, et probata”. *Ibidem*, l. III, cap. 13, § 5.

⁷²⁷ “Actus ergo mentales, ac mere interni sunt per se et sua natura occultis aliis hominibus extra operantem, quia homines non cognoscunt naturaliter, nisi ministerio sensuum, et ideo quae per sensibiles effectus, vel signa non manifestantes, per se et sua natura sunt extra cognitionem humanam: hujusmodi autem sunt acti mere interni, et ideo dicuntur per se occulti”. *Ibidem*, l. III, cap. 14, § 6.

⁷²⁸ “Et ideo datur (se refiere a la *jurisdictio*) super eas actiones, quae per se, et natura sua, cognoscibiles sunt humano modo; non vero super alias per se occultas, quia ex se sunt extra humanum forum”. *Ibidem*, l. III, cap. 14, § 7.

de una forma decididamente aristotélica, pero que, en definitiva, se alinea con sus compañeros de Orden. Distingue la justicia de las demás virtudes por la exterioridad de la justicia, pues “Yo respondo, y afirmo, que la justicia trata ante todo de solamente aquellas acciones que hemos de cumplir con los otros, y sobre las cosas que son la materia de esas acciones, y no acerca de las pasiones, como son la templanza o la fortaleza”.⁷²⁹ Le resulta muy útil la distinción de Tomás de Aquino entre ‘medium rei’ y ‘medium rationis’,⁷³⁰ aunque dándole un sentido y un alcance que no es exactamente el tomista.

El derecho consiste en una de sus acepciones en una *legítima potestas* para obtener una cosa, o para desempeñar una función o cuasifunción, cuya violación originaría una injuria.⁷³¹ Una vez establecida esta acepción del *jus*, se desinteresa de las otras y se centra en ella.

En primer lugar, es una potestad, esto es, un cierto hábito a algo, por lo que se dice que alguien puede. Se encuentra bien al modo de una potencia activa, como cuando hay derecho a hacer algo o a retenerlo, bien al modo de una potencia pasiva, como el derecho que tenemos que tenemos a ser custodiados o servidos, bien al modo de una potencia de resistir, como el derecho que tienes para que alguien no edifique en cierto lugar.⁷³²

En segundo lugar, ha de tratarse de una potencia o potestad legítima, concedida por la ley, porque la facultad que no compete según la ley no es derecho, sino fuerza y violación del derecho. La ley que concede tales potestades puede ser la divina positiva, que otorga el derecho a recibir los sacramentos, o la natural, por la que alguien es dueño del uso de sus miembros o a la comida o bebida para sustentar su vida, o la ley humana, que es la que instituye los testamentos.⁷³³

“Existirán tantos tipos de derechos como de leyes que los otorgan, aunque esta diversidad no representa ninguna diferencia para el hábito de la justicia”.⁷³⁴

⁷²⁹ *De justitia aliisque...*, cit., l. II, cap. 1, *dubitatio* 2, § 7.

⁷³⁰ “Hinc colligi potest qua modo Justitia dicitur attingere *medium rei*, reliquae virtutes *medium rationis*”. *Ibidem*, § 9.

⁷³¹ “Tertio, accipitur jus pro legitima potestate. Sic acceptum potest hoc modo describi, Jus est potestas legitima ad rem aliquam obtinendam, vel ad aliquam functionem, vel quasi functionem; cujus violatio injuriam constituit”. *Ibidem*, l. II, cap. 2, *dubitatio* 1, § 1.

⁷³² *Ibidem*, § 2.

⁷³³ “Secundo, Legitima, i.a. lege concessa: Quia facultas quae secundum legem non competit, non est jus, sed vis et injuria. Lex autem hanc potestatem concedens vel est divina positiva, ut ad Sacramenta percipienda: vel est naturalis, ut ad usum membrorum, vel vitam per cibum et potum sustentandam... Vel est humana, ut ad successionem hereditatis”. *Idem*.

⁷³⁴ *Ibidem*, § 3.

Esta potestad no es física, sino moral, y compete a los hombres por alguna delegación o concesión de Dios, y por ello son maestros, doctores, reyes o militares.⁷³⁵ Hablaba del derecho a ejercer una función o cuasifunción: ¿quiere decir esto que recupera la noción de *officium*? Todo lo contrario: él concibe a la función como el uso libre del propio cuerpo o de las cosas propias.⁷³⁶ Porque el derecho como potestad legítima no es el objeto al que tiende la virtud de la justicia, aunque es la cosa de la que de algún modo pende el objeto de la justicia, y hacia la que tiene un orden intrínseco (*intrinsecum ordinem habet*), por lo que se le puede llamar el objeto formal de la justicia.⁷³⁷ Pues este derecho es llamado justamente el objeto ‘formale cui’ (extraño término), porque es la razón por la que algo le es debido a alguien; por lo que hay que reparar que en la justicia, en tanto que virtud que se dirige a los otros, podemos distinguir el *objectum quod* y el *objectum cui*.⁷³⁸ Esta distinción entre aquello que es debido y aquello por lo que eso es debido parece original de Lessius. Pero el ‘objeto formal cui’ no es un hecho o acto humano, o las exigencias de una situación objetiva, sino la persona misma a la que se le debe algo.⁷³⁹ “Pues del derecho de esa persona sobre mí o sobre mis cosas, nace en mí el deber de hacer aquello que cumple y agota aquel derecho”.⁷⁴⁰ Así, el derecho es la razón objetiva en el objeto *cui*, del que depende toda la razón de ser de la justicia.⁷⁴¹

En consecuencia, el concepto primario del que hay que partir en el derecho es el de *dominus*. “Se llama *dominus* el que tiene algo suyo, de lo que puede disponer, o sobre lo que puede ejercer autoridad, y si no hay nada suyo sobre lo que ejerza potestad, no se puede llamar dueño”.⁷⁴² El dato radical es el *dominium*; esto es, lo suyo o el *suum*, porque el dominio en general no es otra cosa que el derecho de gobernar o de disponer de una cosa ‘como suya’,⁷⁴³ y decimos que es *suum* cuando está vinculado de tal forma al sujeto que él puede disponer sobre ello por su propio derecho, no por comisión de

⁷³⁵ *Idem*.

⁷³⁶ “Quarto ad functionem: ut ad liberum usum membrorum et rerum suarum”. *Idem*.

⁷³⁷ *Ibidem*, § 7.

⁷³⁸ *Idem*.

⁷³⁹ “Objectum cui, est is cui praestatur. Hoc in propositio est proximus noster, quatenus Jus habet ratione cuius illi aliquid est debitum”. *Idem*.

⁷⁴⁰ *Idem*.

⁷⁴¹ “Itaque Jus est ratio objectiva in objecto cui, unde tota ratio Justitiae pendet”. *Idem*.

⁷⁴² “Dominus enim vocatur qui habet aliquid suum, de quo possit disponere, vel in quo auctoritatem exercere. Qui autem nihil habet suum, non dicitur Dominus”. *Ibidem*, l. II, cap. 3, *dubitatio* 1, § 1.

⁷⁴³ “Itaque dominium in genere nihil videtur esse quam jus gubernandi, vel disponendi de re aliqua, tanquam suam”. *Idem*.

otro.⁷⁴⁴ No parece ser consciente de estar dejando fuera del derecho todos aquellos institutos que implican simultáneamente derechos y deberes, como los que regula el derecho de familia, o como la situación de profesor. El ejemplo a seguir es Dios, que es el Ser que tiene un dominio ‘perfectísimo’, porque domina en toda la naturaleza como si fuera suya, y puede estatuir lo que le plazca. Del mismo modo decimos que el rey tiene un derecho sobre su reino, el duque en su ducado, y cualquiera en sus posesiones.⁷⁴⁵ Distingue entre el ‘dominium proprietatis, et jurisdictionis’ y explica que “El dominio de jurisdicción es la potestad de gobernar a los súbditos... El dominio de propiedad es el derecho de disponer de una cosa como suya y en su favor”.⁷⁴⁶

A esta corriente escolástica le quedaba una asignatura pendiente, que era la de explicar cómo la propiedad o el dominio sobre las ‘cosas externas’ (ellos hablaban del *dominium rerum externarum*), que es un instituto jurídico, y por tanto regulado por el derecho, llega sin embargo a convertirse en la manifestación primera del derecho. Lessius fue el primero que afrontó esta empresa, no demostrando, sino postulando:

Tú dices que parece que el dominio es algo anterior al derecho, por lo que tienes derecho a la cosa esa en todos sus usos y disposiciones, porque eres el dueño, y no al revés: luego el dominio no es formalmente el derecho. Te respondo: la razón completa del derecho (*perfecta ratio dominii*) no es anterior al derecho y a la potestad de disponer sobre la cosa, sino que la incluye esencialmente.⁷⁴⁷

Solamente los seres racionales pueden ser titulares de la propiedad: Dios, los ángeles, los hombres. La razón es que el fundamento de todo dominio está en el intelecto y en la voluntad libre, que solamente existen en la naturaleza racional. Esto se prueba porque el fundamento del dominio está en el intelecto y en la voluntad, gracias a los cuales el hombre tiene potestad

⁷⁴⁴ “Suum autem dicitur, quod ita subjectum et astrictum illi, cujus esse dicitur, ut possit de eo disponere proprio jure, non ex commissione alterius”. *Idem*.

⁷⁴⁵ “Sic jus quod Deus habet in universam naturam tanquam rem suam, quo potest illa statuere quod placuerit, est Dominium Dei... perfectissimum... Similiter Jus quod Rex habet in suum regnum: Dux in suum Ducatum, et quivis in suas possessiones, dominium vocatur”. *Idem*.

⁷⁴⁶ *Ibidem*, § 2.

⁷⁴⁷ “Dices, Dominium videtur quid prius Jure: ideo enim habes jus in re illa ad omnem usum et dispositionem, quia est ejus dominus, non contra: ergo dominium non est formaliter jus. Respondeo. Perfecta ratio dominii non est prior Jure et potestate disponendi de re: sed hanc essentialiter includit”. *De justitia aliisque virtutibus morum, libri quattuor*, Lugduni, 1630, l. II, *dubitatio* 2, §§ 10 y 11.

sobre sus actos y, a través de sus actos, sobre las cosas externas.⁷⁴⁸ Lógicamente, la libertad personal es el primero de todos los derechos, y naturalmente un hombre no puede quedar bajo el dominio de otro hombre. Pues por derecho natural un hombre no tiene dominio sobre otro, ya que todos los hombres, por su condición natural (*naturae conditione*) son iguales; pues tienen la misma naturaleza, descendemos de los mismos padres y estamos dirigidos al mismo fin, y aunque algunos parezcan naturalmente más aptos para mandar y otros más a propósito para obedecer, nadie es siervo por naturaleza. Si hubiéramos permanecido en el estado de naturaleza íntegra, no habría existido la servidumbre.⁷⁴⁹

Aunque sigue la forma de argumentar basada en el ‘per se et sua natura’, de forma que el derecho natural es necesariamente inmutable, como lo es la naturaleza racional,⁷⁵⁰ también para Dios, observamos en su obra ecos del criterio jusnaturalista que se estaba imponiendo en el siglo XVII: “Quia natura secundum se, id est, extra vitam politicam...”.⁷⁵¹

Los rasgos de esta escolástica tardía llegan a su esplendor con Juan de Lugo, que parece haber sido un autor bastante más influyente que Leonardo Lessius. Lugo presenta, entre otras, la ventaja de resumir las doctrinas de Luis de Molina y Francisco Suárez. Nos explica ante todo que él procederá al modo escolástico, como es usual en las escuelas de Teología de la Sociedad de Jesús.⁷⁵² El problema que encuentra en las definiciones usuales de la justicia es la *circulatio* que ya denunciaba (aunque desde otros ángulos) Gabriel Vázquez, a saber: que no podemos explicar qué es la justicia, ni su objeto, porque se declara qué es la justicia en orden al derecho, que es su objeto, pero el derecho se define por referencia a la justicia cuando se dice que el derecho es lo justo; y así una cosa desconocida se explica por otra igualmente desconocida.⁷⁵³ Hace notar que Luis de Molina, ante esta dificultad, partió desde la noción de injuria, y que lo mismo hizo Lessius, pero no le convence este modo de proceder.⁷⁵⁴

⁷⁴⁸ *Ibidem*, cap. 4, *dubitatio* 1, § 1.

⁷⁴⁹ *Ibidem*, cap. 3, *dubitatio* 9, § 54.

⁷⁵⁰ “Jus naturale dicitur, quod ex ipsa rerum naturis oritur. Lex natura rationali, et naturali conditione operum de quibus hoc Jus disponit. Unde ejus rectitudo, supposita existentia naturae humanae, non pendet ex aliqua libera ordinatione Dei vel hominis; sed ex ipsa rerum natura”. *Ibidem*, cap. 2, *dubitatio* 2, § 9.

⁷⁵¹ *Ibidem*, cap. 5, § 8.

⁷⁵² “Qui in nostra Societatis Schola Theologiae scholastico more, et labore traderetur”. *Disputationum de Justitia et Jure tomus primus*, Lugduni, 1646, p. 1.

⁷⁵³ *Disputationum...*, *cit.*, *disputatio* 1, § 3.

⁷⁵⁴ *Ibidem*, § 4.

Él prefiere partir desde el dominio o potestad legítima, aunque reconoce que estos términos son tan oscuros que es preciso clarificarlos.⁷⁵⁵ Porque si vamos al fondo del tema y queremos saber qué es el *jus* al que tiende la justicia, es necesario saber qué entendemos por *meum et tuum*.⁷⁵⁶

Para resolver esto hay que advertir que no toda prelación en orden a una cosa constituye el derecho al que se refiere la justicia conmutativa, sino sólo aquella preferencia en la que, en el uso de esa cosa, un hombre debe ser preferido a otros, porque existe una peculiar conexión de esa cosa con ese hombre, de modo que toda ella se ordena a su utilidad; y esta ordenación así entendida es lo que queremos indicar cuando hablamos del *meum* y del *tuum*.⁷⁵⁷

El *proprium commodum* o el provecho personal se inserta así en la definición misma del derecho, por lo que el derecho del padre sobre sus hijos no puede ser llamado derecho, si hablamos con propiedad, porque la generación no proporciona al padre un derecho por el que pueda ordenar a sus hijos a su propia utilidad.⁷⁵⁸ La razón por la que el derecho ha de ser entendido siempre en referencia al provecho del titular reside en la dignidad y nobleza humanas, que impide que una persona se ponga a disposición de otra.⁷⁵⁹

Explica, con categorías extremadamente escolásticas, que el derecho no es cosa distinta de su titular, ya que la igualdad que existe en la justicia conmutativa es igualdad con el derecho formal del dominio que cada cual tiene sobre sus cosas.⁷⁶⁰ Lógicamente, la justicia distributiva, en cuanto distributiva, no constituye exactamente justicia, pues no atiende al ‘*proprium et strictum jus*’.⁷⁶¹ Por este camino, el *jus* aparece ante todo como una cualidad

⁷⁵⁵ *Idem*.

⁷⁵⁶ “Ut ergo semel, et radicitus intelligamus, quale sit jus, quod respicit justitia, et quod significamus, quando dicimus *meum et tuum*”. *Ibidem*, § 5.

⁷⁵⁷ “Pro solutione advertendum est, non quamcunque praelationem in ordinem ad aliquam rem esse jus illud, quod respicit justitia commutativa, sed praelationem, qua in usu talis rei habet hic homo praeferrri aliis; quia propter peculiarem connexionem, quae haec habet cum ipso, tota debet ad ejus utilitatem referri, et ordinari; quae ordinatio potissimum significatur quando aliquid dicitur *meum et tuum*”. *Ibidem, disputatio* 1, § 6.

⁷⁵⁸ “Unde constat etiam, quomodo non sit objectum justitiae commutativae jus illud, quod pater habet in filios: nam licet etiam quam pater habet in ordine ad filios, oritur ex peculiari connexionem, et quidam physica, nempe ex generatione, qua illos produxit: illa tamen productio non dat jus patri, quo possit filios in propriam utilitatem ordinare”. *Ibidem, disputatio* 1, § 7.

⁷⁵⁹ “Ratio autem oritur ex dignitate et nobilitate humanae... homo tamen propter nobilitatem suae conditionis, non debet fieri generantis, nec adduci ad utilitatem alterius”. *Idem*.

⁷⁶⁰ “Nam aequalitas commutativae est aequalitas cum jure dominii formalis, vel aequivalentis, quod quisque habet in re sua”. *Ibidem, disputatio* 1, § 47.

⁷⁶¹ *Ibidem*, § 50.

personal, y él explica que la facultad en la que consiste el dominio no es una facultad cualquiera, ni tampoco se trata de cualquier derecho, sino que es solamente aquella facultad que nace desde la misma conexión (*ex connectione ipsa*) que tenemos con alguna cosa.⁷⁶² El dueño o *dominus* perfecto es Dios que, aunque no puede abdicar de su dominio transfiriéndolo a otros, puede, sin embargo, destruir la cosa de la que es dueño.⁷⁶³

Pero ni Lessius ni Lugo entran por el camino señalado por Suárez cuando este último hablaba directamente de la libertad natural como una ‘quasi qualitas moralis’. Ellos pasan por alto la figura de la *qualitas personalis* y siguen usando la más añeja de facultad personal.⁷⁶⁴ Pero el tiempo no había pasado en balde entre los escolásticos, y Lugo no hace depender el *dominium* de una ley superior a los individuos que otorgara facultades sobre las cosas, sino que reitera que el dominio nace desde la conexión de cada persona con la cosa misma.⁷⁶⁵ Por eso define el derecho como *usus juris* (a diferencia del *usus facti*), que “Est potestas moralis ad haec facienda propter jus intrinsicum et radicatum in persona”.⁷⁶⁶ No explica qué es una persona, pero por sus explicaciones en la *disputatio* 3 de este libro parece entender por tal al ser que dispone de voluntad libre.

Con Lugo se pierde definitivamente la doctrina que entendía a la propiedad como instituto introducido por el derecho de gentes, por razones de utilidad colectiva, que derogaba al derecho natural. Los juristas y filósofos anteriores habían mantenido que la propiedad, aunque no ordenada o estatuida por el *jus naturale*, era necesaria para vivir en paz. Por ello, el derecho humano introdujo la *divisio rerum* derogando en este punto al derecho natural.⁷⁶⁷ Esto, ¿es cierto o admisible? “Tota haec responsio difficilis est”, comenta Lugo. Debemos considerar que pertenece al derecho natural todo lo que es necesario para vivir racionalmente; después del pecado hubo tal cantidad de hombres, que la propiedad resultó ser un medio no solamente conveniente, sino necesario, para alcanzar el orden y la paz social. Luego en

⁷⁶² “Adhuc tamen praedictas definitiones retinendae sunt, quae si bene explicantur, continent essentiam pleni dominii; pro qua adverte, jus, seu facultatem ibi sumi, non pro quocumque jure, sed ista subjectam materiam quo jure illo explicato, quod nascitur ex connectione ipsa, quam habemus cum aliqua re, quod jus dicitur proprium objectum justitiae”. *Ibidem, disputatio* 2, § 3.

⁷⁶³ *Ibidem*, § 4.

⁷⁶⁴ Para Lugo, véase toda la *disputatio* 2 del *liber primus* de *Disputationum de Justitia et Jure tomus primus*, Lugduni, 1646.

⁷⁶⁵ “Dominium enim, ut supra diximus, debet esse jus praelationis ortum ex connectione cum re ipsa”. *Ibidem*, § 14.

⁷⁶⁶ *Ibidem, disputatio* 2, § 41.

⁷⁶⁷ Lugo, *ibidem, disputatio* 6, §§ 3 y 4.

nuestro estado presente (después del pecado original), y respecto a todos los hombres, el mismo derecho natural obligaba, al margen de cualquier precepto humano, a hacer la división de las cosas.⁷⁶⁸ Los juristas han entendido que la división fue hecha por alguna ley de la comunidad o del príncipe, pero esto, *durissimum videtur*, porque al margen, incluso de las leyes del propio Adán, si alguien, por su propia industria, y trabajo, y arte, pintara una bella imagen, o esculpiera una estatua, ¿acaso no sería el mismo derecho, imagen de la naturaleza, el que hiciera que aquellas cosas fueran propiedad de su artífice?⁷⁶⁹ “Luego el mismo derecho natural, antes que toda ley humana positiva, pudo haber dividido los dominios, y de hecho lo hizo”.⁷⁷⁰

⁷⁶⁸ “Tota haec responsio difficilis est .. illud esse medium moraliter necessarium ad finem; atqui post peccatum in tanta hominum multitudine illud erat medium non solum expediens, et utile, sed omnino necessarium ad finem pacis, et quietis. Ergo in circumstantiis praesentis status, et respecto totius multitudinis hominum jus ipsum naturale obligabat, secluso omni humano praecepto, ad divisionem faciendam”. *Ibidem*, *disputatio* 6, § 4.

⁷⁶⁹ “Seclude enim omne decretum, et leges ipsius etiam Adami: peto, si aliquis propria industria, labore, et arte depinxisset pulchram imaginem, aut bellam statuam sculpsisset, nonne jure ipso naturae imago, vel statua illa fuisset in dominio artificis?”. *Ibidem*, § 4.

⁷⁷⁰ *Idem*.