

MODALIDADES DEL DERECHO NATURAL

(Continuación)

III. — El derecho natural cristiano.

La segunda modalidad del derecho natural pertenece a los pensadores cristianos y especialmente católicos: San Agustín, San Isidoro de Sevilla, Santo Tomás de Aquino, Francisco de Vitoria, Suárez, Maritain, E. Gilson, Sertillanges, etc. Difiere de las otras modalidades del derecho natural por la afirmación de la realidad de Dios como principio, fundamento y validez del derecho. La ley natural es un trasunto de la ley eterna inmanente a la realidad divina. En todas las criaturas y con mucha más razón en el hombre, criatura racional, palpita impercederamente el impulso de gravitar en torno al ser y su bondad originaria.

Así como el derecho natural clásico está ligado al espíritu de la cultura y la filosofía del mundo antiguo, así también el derecho natural cristiano está unido materialmente a los principios religiosos de la concepción cristiana del mundo. Si en el paganismo la filosofía mantiene cierta independencia respecto de las distintas concepciones religiosas, en el cristianismo queda subordinada a las verdades religiosas fundamentales: Dios, la revelación, la providencia, la redención, la gracia, etc. La religión en este caso, en palabras de Jorge Santayana, es el «principio de todas las cosas». El universo, la vida, la historia y la cultura se someten a su perspectiva, a su peculiar punto de vista.

La aparición del cristianismo en el tablado de la historia ha significado el fin del politeísmo antiguo y la renovación de la conciencia individual y colectiva, y como consecuencia de esto la institución de nuevas formas de vida y de cultura. El cambio, sin embargo, no fue repentino, de la noche a la mañana; sino en una serie de procesos histó-

ricos y sociales. La parte negativa de la vida y la cultura antiguas, es relegada al pretérito, y la parte positiva es asimilada en la nueva elaboración espiritual. Ejemplo conspicuo de este proceso de transculturación es, fuera de duda, el ilustre Obispo de Hipona. En efecto, con San Agustín se salva para la historia de la cultura la rica tradición filosófica grecolatina. El representa el punto de transición en el linde de dos edades del mundo.

a) SAN AGUSTIN - 354 a 430 D. C. - El Obispo de Hipona es una de las más recias personalidades del género humano. Como genio religioso se irgue a la altura de San Pablo; como filósofo emula con Platón; y como artista nos recuerda la plenitud subjetiva de Goethe. Se le ha dado el epíteto de «primer europeo», porque inspira una nueva civilización, y de «primer hombre moderno», porque su pensamiento universal brilla de nuevo en el horizonte de la modernidad.

Lo que vale en San Agustín, tanto como su pensamiento, es su profunda experiencia espiritual que supo del error y las miserias humanas antes de gustar las delicias de la gracia y la verdad. Merced a esta experiencia pudo comprender las fuerzas recónditas que mueven las acciones humanas y situarse en la divisoria temporal y moral de dos mundos contrapuestos. La rara energía de sus escritos brota de su conciencia de hombre universal y ejerce un atractivo a través de todos los tiempos. Es su posición, primordialmente vital, también la que resta objetividad a su pensamiento y le imprime carácter asistemático. Reparte la verdad a manos llenas en el relato íntimo de sus «Confesiones», en la frase candente de sus escritos polémicos o en el arrebatado discurso de su «De civitas Dei».

Agustín, el hijo de padre pagano y madre cristiana, supo recoger en su espíritu lo mejor del mundo antiguo -Platón, los estoicos y Cicerón- y de la triunfante religión del Crucificado, para transmitirlo a la Baja Edad Media, de la que fue maestro y forjador insuperable. En la época del magisterio agustiniano se afirma el episcopado de Roma y el cristianismo inicia su era de catolicidad. Entre las autoridades patristicas figuraba la de San Agustín como la más invocada. En el dogma, en la mística y en las cuestiones de la vida estatal, su palabra señalaba el sendero más seguro. En lo que a la filosofía jurídica concierne, hallamos en San Agustín una teoría completa sobre la ley natural y el Estado.

Aunque originariamente la doctrina cristiana no tuvo una significación jurídica y plática, sino religiosa y moral, produjo una profun-

da transformación en la manera de concebir la vida social y estatal. Sobre todo la doctrina de la redención y la caridad, impregnó el ambiente de un deseo de justicia que a la larga se dejó sentir en la nueva estructuración de las instituciones. Hubo, es verdad, un período de crisis y desconcierto general, pero al fin se afirmó la balanza al lado de la nueva concepción del mundo. También radical el cambio en la esfera del pensamiento. Toda la cultura habría de subordinarse a la noción suprema de Dios. El arte y la ciencia entran en la órbita de la vida religiosa y de la visión teológica del mundo. El derecho y la moral tienen igualmente una explicación teológica.

En el contenido religioso la doctrina agustiniana adquiere a menudo la entonación bíblica de los grandes profetas, pero en el contenido jurídico y político, no obstante los elementos grandiosos que entraña, gravita casi siempre en torno a la gran tradición filosófica grecolatina. En la teoría de la ley natural, por ejemplo, es un trasunto de Cicerón, y en la teoría del Estado, incorporada a su filosofía o teología de la historia, laten en el fondo los sueños y utopías de Platón, aunque, claro está, limpios de toda escoria terrenal. A la luz de esta observación, el pensamiento agustiniano encuentra su justo relieve histórico y su trascendencia filosófica.

Las nociones de ley eterna y ley natural llegaron a San Agustín por doble conducto; filosófico el uno -Heráclito, Platón, los estoicos, Cicerón y las eneadas de Plotino-, y religioso el otro -los salmos, las profecías y las cartas paulinas. Por el conducto filosófico esas nociones guardan un sabor panteístico, latente en el himno a Zeus de Cleantes, y por el conducto religioso acentúan los rasgos teísticos. En San Agustín desaparece el fundamento impersonal de esas nociones para anclar manifiestamente en la razón y voluntad de Dios. En la clásica definición del libro contra Fausto, pone San Agustín la noción de ley eterna en perspectiva religiosa personal: «Le vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens et perturbari vetans».

Las notas de la ley eterna son la inmutabilidad y la universalidad. Por la primera nota permanece invariable en todos los tiempos y por la segunda tiene vigencia en todos los lugares del universo. «Nada hay, comenta A. Truyol Serra, fuera del orden establecido por Dios, cuyas leyes se extienden a todos los seres, animados e inanimados, racionales e irracionales». (1).

La ley eterna es el fundamento de todas las demás. Los seres

irracionales la cumplen de modo pasivo impulsados por sus instintos; el hombre, por el contrario, de modo activo en cuanto participa de ella gracias a su razón. Cuando la ley eterna se refleja en las criaturas racionales recibe el nombre de «ley natural». La ley natural es la misma ley eterna, pero en un aspecto particular de su vigencia.

«La ley natural, escribe A. Truyol Serra, está «transcrita en el alma racional», para que los hombres conserven en sus costumbres las imágenes de las ideas morales que les fueron comunicadas. Es la *lex íntima*, ley interior, de la que el hombre trata con frecuencia de huir, teniendo por misión la ley exterior hacerle volver a ella. Su carácter de inmediata evidencia explica el que sea común al género humano».

(2). Pero San Agustín, como insigne teólogo del pecado original y de la gracia, asegura que la mera moralidad provocada por la ley natural no es suficiente para poner en acción la plenitud de la vida moral, la cual sólo es posible mediante el auxilio de la gracia sobrenatural. De este modo inserta San Agustín la teoría de la ley eterna en su teología de la historia.

En el problema de la esencia y justificación del Estado, los textos agustinianos ofrecen algunos escollos. El santo filósofo parece negar en pasajes aislados lo que afirma en conjunto. A esta circunstancia obedece la disparidad de opiniones en los intérpretes. La opinión pesimista -Gregorio, Jorge Jellinek, Del Vecchio- atribuye al Estado agustiniano origen pecaminoso. «San Agustín, dice Jorge del Vecchio, dibuja un contraste absoluto entre Iglesia y Estado, considerando al segundo no como necesidad natural, sino como efecto del pecado, como un mal derivado de la culpa original» (3).

La opinión optimista -A. J. Carlyle, Ernesto Troeltsch, Recans Siches-, en cambio, le atribuye el carácter de remedio divino contra el pecado. «Donde, anota Troeltsch, hayan penetrado una vez el desenfreno, la desigualdad, la avaricia y la violencia, el derecho natural no puede ya presentarse sino en forma de ordenamientos jurídicos y coactivos, reaccionando de esta manera contra la depravación... Es una consecuencia del pecado, pero a la vez un remedio contra el mismo... Todas las instituciones que atañen a la propiedad, la esclavitud, el patriarcalismo, el Estado, la milicia, pueden y deben subsistir como expresión, precisamente, de la razón divina; pero en consonancia con su sentido, han de adaptarse al fin del orden y de la enmienda del pecado» (4).

Una tercera opinión -José Mausbach, Matías Baumgartner, E

Gilson, José Corts Grau, Aloys Dempf- considera la sociedad política como fruto de una tendencia natural del hombre que se hubiera manifestado aun en el caso de perseverar el hombre en el estado de inocencia. «La sociedad y la autoridad, dice Corts Grau, no son consecuencia de pacto ni del pecado, sino de la naturaleza misma del hombre, de sus fines supraindividuales, de la diversidad de caracteres y actitudes, de la necesidad de administrar justicia» (5).

Del nuevo análisis de los textos agustinianos concernientes al Estado, parece desprenderse que el autor de «La ciudad de Dios» concebía el Estado como una institución natural al servicio de la justicia y de la paz, y que se justifica cuando se somete a las exigencias del orden sobrenatural. San Agustín comunica al Estado una profunda dimensión ética. Sólo así se comprende sus famosas palabras tantas veces citadas: «Remota itaque justitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?» (6). (Sin la justicia, ¿qué son los reinos sino grandes latrocinios?).

b) SAN ISIDRO DE SEVILLA -560 a 636. - San Isidoro, el hispalense, tiene valor relativo como elemento de enlace entre la cultura de la alta y de la Baja Edad Media. Sus opiniones jurídicas fueron incorporadas al «*Decretum Gratiani*», la parte más antigua del «*Corpus Juris Canonici*».

En el Libro V de las «*Etimologías*», su obra célebre, expone el hispalense sus concepciones jurídicas. Define el derecho como «lo que es justo», y divide las leyes en divinas y humanas. Clasifica el derecho en natural, civil y de gentes. El derecho natural es el propio del hombre, y no de todos los seres vivientes, incluso los animales, como afirmaba Ulpiano, y es común a todas las naciones del orbe: El derecho civil es el propio de cada pueblo; y el derecho de gentes es el observado por casi todos los pueblos, verbigracia: la ocupación, las guerras, la cautividad, la servidumbre, el postliminio, los tratados de paz, el respeto a los legados, la prohibición del matrimonio con extranjeros, etc. Se le ha criticado que no establece una distinción muy clara entre el derecho natural y el de gentes.

En el Libro XVIII de las precitadas «*Etimologías*» trata el Hispalense de la guerra. Distingue cuatro clases de guerras: justas, injustas, civiles y pluscuamciviles. Las guerras son justas cuando son hechas con previa declaración para recuperar los bienes o rechazar a los enemigos; e injustas, cuando son emprendidas por violencia, sin razones legítimas. «Reflejando un influjo ciceroniano, escribe Luis Gar-

cía Arias, el Obispo de Sevilla exige para que una guerra sea justa su declaración (ex praedicto) y ser hecha para defenderse contra los enemigos y recuperar los bienes propios».

c) **SANTO TOMAS DE AQUINO** -1225 a 1274.- La denominación de Edad Media para el período que abarca los siglos quinto al trece de nuestra era, no es muy apropiada ni científica. Cuadra mal con el orden y la naturaleza de los hechos históricos ocurridos en él. En verdad, no se trata de una mera etapa intermedia sino de dos etapas diversamente cualificadas. En la primera (siglos V a X), seguramente oscura y bárbara, Europa occidental es el escenario del hervor de pueblos, castas y bandas bajo el imperio de la fuerza y del caos; pero en la segunda (siglos X a XIII), puesta ya la base democrática y consolidada la organización social, la vida recobra su ritmo histórico de avance y progreso hasta culminar en personalidades y obras de positivo orgullo humano en arte, ciencias y filosofía. Glorias del siglo XIII son Santo Tomás de Aquino, Dante Alighieri, Alfonso el Sabio y la arquitectura gótica (influjo árabe).

La institución educadora de ambas etapas medievales es la Iglesia. Sin ella, el legado grecorromano o hubiera sucumbido del todo o hubiera tardado muchos siglos más para ilustrar de nuevo precariamente. «Las conquistas del espíritu Griego, escribe Wilhelm Windelband, hubieran quedado sin perspectiva de salvación a merced de la muerte, si no se hubiese fortalecido, en el derrumbamiento del mundo antigua, una nueva fuerza espiritual a la que se doblegaron los hijos del norte, y que supo salvar para el futuro, con mano severa, los bienes de la cultura, en este vuelco histórico. Incapaces aún para las finas experiencias de la intuición estética y del trabajo conceptual, fueron sobrecogidos los germanos en su más hondo sentimiento por la prédica del evangelio, que influyó sobre ellos con toda la energía de su grandiosa sencillez» (8).

La cultura medieval es esencialmente religiosa. Predominan en ella el sentimiento místico y la idea de lo divino. La vida espiritual se bifurca en arrobamiento místico y pensamiento dialéctico. Por el uno corre la savia cósmica que cristaliza en San Francisco de Asís y por el otro la sutileza que combina en hábiles silogismos las «Sumas» filosóficas. La Alta Edad Media anduvo bajo el magisterio platónico-agustiano del «ordo amoris» o la medida del sentimiento, y la Baja Edad Media bajo el magisterio tomista de la razón natural auxiliada de la gracia sobrenatural. Pero tanto Agustín de Hipona como Tomás de Aquino son

genios iluminados que traspasan los linderos de su tiempo para alumbrar en nuevas edades. El primero ha vuelto a estar en boga en las meditaciones existenciales de la filosofía contemporánea, y el segundo, sigue siendo el faro del pensamiento teológico.

Santo Tomás de Aquino no fue un mero comentador de Aristóteles. Su vasta cultura, su profunda vida espiritual y su sincera actitud frente al Universo, hicieron de él un filósofo genuino. Su afinidad con el pensamiento de Aristóteles no es una falta de originalidad, sino una prueba de «congenialidad», como ha dicho acertadamente Francisco Brentano. Como hijo de su tiempo no podía eludir el ambiente histórico que imponía el aristotelismo, y como paladín de la fe tampoco podía retroceder frente al avance creciente de las interpretaciones averroístas del filósofo de Estagira. Tenía que combatir al enemigo con sus propias armas. Su mérito consiste en haber logrado la estructuración filosófica del dogma cristiano. «Su grande originalidad, dice E. Gilson, es haber integrado al Cristianismo, en pleno siglo XIII, todo el capital adquirido por la civilización del género humano». El temario tomista es elocuente. Incluye el estudio de problemas religiosos de vital importancia; la razón y la fe, la esencia y existencia, Dios y el alma; problemas civiles de renovada actualidad; la conducta individual y social del hombre, la naturaleza y finalidad del Estado; y problemas jurídicos impercederos: la esencia del derecho y la justicia.

El problema de la relación entre la razón y la fe, que ya había preocupado a San Anselmo y Abelardo, lo trata Santo Tomás en la «Suma teológica» y lo resuelve subordinando la primera a la segunda. No hay dos verdades: una según la razón y otra según la fe, sino una verdad única e idéntica para la razón y la fe. Pero hay verdades de fe que exceden a la razón humana, y verdades filosóficas que le son accesibles. La filosofía es sierva de la teología -philosophia ancilla theologiae-, no porque la fe apele a ella como a una auxiliar para explicarse a sí misma, sino porque la teología la domina declarándola incapaz de probar todo lo que sea contrario a la fe.

Entre las verdades accesibles a la razón está la existencia de Dios, la cual, según el pensamiento tomista, no sólo puede ser conocida por la luz natural de la razón, sino también demostrada. De esta verdad se ocupa Santo Tomás en la «Suma teológica» y también en la «Suma contra los gentiles». No admite la demostración «quid» o por la esencia, pero sí la demostración «quia» o por el efecto a la causa o por lo contingente a lo necesario. Rechaza -como Kant posteriormente-

el argumento ontológico de San Anselmo y apela más bien a los argumentos aristotélicos del movimiento, de la causa eficiente, y de lo posible y necesario, y también al argumento de San Juan Damasceno y de Averroes sobre los grados de perfección y gobierno del mundo.

En el sistema tomista egiarzan lógicamente la teología y la ética. Así la filosofía del derecho descansa en el supuesto ontológico de la bondad del ser. «De ente y esencia» desarrolla una «ontología existencial» que pasa por lo más genuino del pensamiento aquinatense. En rigor, sólo hay dos grandes filosofías: la cristiana que afirma el ser y la budista que lo niega. En la filosofía cristiana el ser es el fundamento de todo. Lo que tiende hacia él es verdadero, bueno y bello. Sus antecedentes están en Aristóteles. Los filósofos modernos no han podido dar un paso más adelante. Se puede particularizar algunos aspectos del ser, pero no hacerse a su margen.

En el gobierno del mundo -físico y humano-, Dios es el supremo legislador. La teoría de las cuatro leyes tiene una significación y un alcance universales. Incluye a todo el ser, teniendo como fuente al Ser por excelencia, al mismo Dios. Las cuatro leyes son: la eterna, la natural, la divina y la humana.

Qué es una ley? La ley mana de las profundidades del ser. Ley, en una primera determinación, es -según E. Gilson- «la regla que prescribe o prohíbe una acción; en una palabra, es la regla de una actividad. Siendo esto así, la extensión de la idea de ley se nos presenta inmediatamente como universal; donquiera que se haga algo, ha de haber una regla conforme a la cual dicha cosa se hace y, en consecuencia, una ley» (9).

Determinemos brevemente cada una de las cuatro leyes mentadas. La ley eterna es la misma Razón divina -«ratio divina sapientiae»; es la razón divina que gobierna todo el Universo. En sí misma sólo Dios la conoce. Ningún ser humano puede penetrar en ella, excepto los bienaventurados (legem eternam nullus potest cognoscere, secundum quod in se ipsa est, nisi solus Deum et beati, qui Deum per essentia vident).

Las criaturas racionales, empero, tienen una participación pequeña en la ley eterna por medio de la ley natural innata en ellas y que viene a ser como un reflejo de la ley eterna. La ley natural, como la da a entender Santo Tomás, es un conjunto de tendencias humanas hacia el sumo bien, pero no sería desacertado interpretarla como la conciencia misma. El precepto fundamental del derecho natural es hacer

el bien y evitar el mal. La razón humana, dice Santo Tomás, aprehende como buenas todas las acciones a que el hombre tiene inclinación natural. Entre las inclinaciones naturales del hombre cita primero la conservación de la propia vida, segundo el amor a la prole, incluyendo crianza y educación, y tercero el no hacer daño a nadie, el vivir en sociedad.

Pero como las normas de la ley natural resultan demasiado genéricas, Santo Tomás dice que encuentran su complemento y ampliación en la ley divina, contenida en la revelación o manifestación de la razón y voluntad de Dios. Por ella -Antiguo y Nuevo Testamento- alcanza el hombre un conocimiento concreto de la ley natural.

La última ley es la humana. El Aquinatense la llama así porque la considera producto del hombre (lex ab hominibus inventa, secundum quam in particulari disponuntur quæ in lege naturæ continentur). La ley humana es el derecho positivo, al cual lo define como «una ordenación de la razón para el bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad». Conviene observar en esta definición dos cosas: la fuente de la ley humana -el poder soberano del jefe del Estado-, y su finalidad -el bien común. La ley humana debe ceñirse a los principios generales de la ley natural y también a las declaraciones concretas de la ley divina.

Como su guía Aristóteles, pero sobre todo urgido por circunstancias políticas particulares, Santo Tomás plantea el problema de las leyes justas e injustas. Para que las leyes humanas sean justas son indispensables tres condiciones: que sean promulgadas teniendo en cuenta el bien común; que no excedan la autoridad del legislador; y que repartan las cargas entre los miembros, proporcionalmente a sus fuerzas y a las exigencias del bien común. Y para que las leyes humanas sean injustas, basta que contradigan el principio general de la justicia. En el siglo XIII, las pequeñas tiranías eran un mal común e inquietaron profundamente la conciencia del santo filósofo, como se puede comprobar en su tratado «Del gobierno de los príncipes». Sobre el derecho a la resistencia, su pensamiento es claro, no obstante la disparidad de interpretaciones al respecto. Condena la «seditio» en un pasaje de la «Suma teológica», pero sostiene su licitud, si se trata de un régimen tiránico, «quia non ordinatur ad bonum commune».

Como la ley humana se subordina a la ley divina y natural, así la autoridad civil, en lo que atañe a lo espiritual, es responsable ante la Iglesia, custodia de la «lex æterna». Sobre el tan debatido proble-

ma medieval de la relación entre el poder temporal y el espiritual, la posición de Santo Tomás parece ser la indicada por el Profesor Juan Llambías de Azevedo en un concluyente análisis de las dos partes. «Ciertamente que en su obra de juventud, los «Comentarios a las sentencias», dice Llambías de Azevedo, el gran maestro se inclina a la opinión papalista; pero luego, en la parte del «De regno» escrita por él, la única superioridad reconocida al Papa es en materia espiritual. Y en la «Summa Theológica», si bien llega a sustentar la teoría de Gregorio VII, sobre la facultad de la Iglesia de excomulgar y deponer al titular del poder laico, en ningún momento sostiene que el poder temporal corresponda al Papa por derecho propio. Se extiende sólo hasta donde la autoridad temporal se lo ha concedido» (10).

En cuanto al problema de la guerra justa (*belum justum*), problema de derecho internacional no resuelto aún con evidencia, Santo Tomás se adhiere a la doctrina sustentada anteriormente por San Agustín y el Hispalense, doctrina según la cual la guerra sólo tiene justificación en favor del bien común, especialmente de la paz.

Pero qué es la paz? El Aquinatense responde que es la tranquilidad en el orden, y que éste consiste en la subordinación del cuerpo al espíritu. Para que el orden reine en el individuo, es necesario que el espíritu domine los apetitos inferiores por medio de los valores morales, y además que subordine los quehaceres humanos y terrestres a la actividad espiritual y sobrenatural. Una vez logrado el orden de la conciencia, viene el orden social comenzando por la familia, pasando luego a la comunidad política y alcanzando finalmente a la sociedad universal. Dulce sueño de la paz universal!

IV. — LA ESCUELA ESPAÑOLA DEL DERECHO NATURAL.

La filosofía de raíz tomista predominó en un amplio sector escolástico a partir de la segunda mitad del siglo XIII. Sobre todo fue custodiada y comentada con esmero por la orden dominicana, a la cual pertenecía el Aquinatense. Con excepción de la orden franciscana, que mantiene su adhesión al voluntarismo de Duns Scoto, el tomismo ha sido generalmente la filosofía de los teólogos españoles. Está patente en el dogma y en la ética. En este sentido, la escuela española del derecho natural es una continuación del jusnaturalismo tomista.

En el siglo XVI la temática filosófica y jurídica varió considerablemente respecto de la medieval. Las causas de tal variación son muchas. En primer lugar de orden extrínseco. En efecto, entre las dos épocas se interponen el Renacimiento y el Descubrimiento de Améri-

ca. El uno produjo grandes cambios en la economía, la política y la cultura. El otro revolucionó la geografía y la astronomía ptolemaicas, y modificó la concepción del hombre. Los mismos teólogos se embarcaron en la disputa ociosa acerca de si los indígenas americanos tenían alma inteligible y pertenecían a la especie humana. El ríspido Juan Ginés de Sepúlveda, partidario de la servidumbre natural, los comparaba en el «Demócrates alter» con los honores. La disputa sólo quedó clausurada cuando Paulo III, en la bula «Sublimis Deus», declaró a los indios seres racionales. Y en segundo lugar, de orden intrínseco, porque ni la filosofía ni el derecho se estancan en un punto. En el siglo XVI se plantearon temas impostergables de derecho internacional. A su solución se aplicaron con maestría insuperable los teólogos juristas de la escuela española; Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Fernando Vázquez de Menchaca y Francisco Suárez.

«El XVI, ha dicho Oswaldo Spengler, es siglo español, desde el asedio de Roma» (1527). En realidad, ningún siglo de la historia de España es más grande que el XVI. En él marcha España a la cabeza de Europa y del mundo; en él suben hasta el cielo los nombres de sus dos Césares -Carlos y Felipe- en él se abalanza sobre las tierras recién descubiertas una hueste de conquistadores; Cortés, Pizarro, Valdivia, Almagro, Jiménez de Quesada, Ponce de León, Alvarado, Belalcázar y cien más; en él sus dominios no ven ocultarse el sol; en él resuena sentenciosa la voz de sus juristas teólogos -Vitoria y Suárez; en él fulge el oro de su poesía -Garcilaso, Herrera, Cervantes, etc.; en él campea la ciencia de sus sabios -Vives, Huarte, Servet y Sánchez; en él cantan sus místicos la hermosura del Amado; en él sus iluminados inician la Contra-reforma; y en él, en buena o mala hora, arde en ascuas el celo de sus inquisidores...

a) — FRANCISCO DE VITORIA -1486 a 1546.- En la fecha del descubrimiento de América, el alavés Francisco de Vitoria andaba en los seis años de edad. Nadie entonces hubiera adivinado en él al futuro defensor de los mal llamados indios. Pero ese era su sino y su gloria. La coyuntura histórica de su vida explica en parte la grandeza de su pensamiento.

En la formación intelectual de Vitoria tienen importancia varias circunstancias y muy especialmente sus estudios en París bajo la dirección del tomista flamenco Piérre Crokaert y, de vuelta a España, su docencia de Prima Teología en la Universidad de Salamanca. Su personalidad se define por las categorías sociales de monje y de profesor.

«Francisco de Vitoria, en el momento que enseñaba, dice A. de La Pradelle, no podía ser más que un monje. Pero al mismo tiempo, y puede ser porque era monje, aportaba al examen del mundo exterior un juicio que no retrocedía ante ningún problema de la política contemporánea» (11). Por su condición de monje y profesor, Francisco de Vitoria sabía decir la verdad sin adulación ni temor. Su carácter vertical no tenía en cuenta sino los intereses de la verdad, la justicia y el derecho.

Vitoria es tomista por la comunidad religiosa a que pertenece, por su espíritu realista y por el método de investigación. Como dominico permanece fiel a la gran tradición filosófica de su orden y como realista incorpora a la renovación de la escolástica el humanismo renacentista. Sus «Relecciones» y «lecciones», a base de notas tomadas por sus discípulos, conservan la naturalidad de la exposición oral y revelan el empleo moderado del silogismo escolástico. Respecto de lo último, dice O. N. Derisi: «Hijo de su época y con las inquietudes de su tiempo, Vitoria es también un humanista, y como tal pone coto a las demasías de un juego intelectual demasiado sutil y alejado de la realidad concreta» (12). En no otra cosa consiste el realismo metódico tomista.

Las obras completas de Francisco de Vitoria se dividen en dos títulos principales: las «Lecciones» y las «Relecciones». Las primeras comprenden comentarios sobre diversas cuestiones de la «Secunda Secundæ» de la Suma Teológica, como la fe y la esperanza, la caridad y la prudencia, la fortaleza y la justicia. Las segundas comprenden doce disertaciones académicas sobre cuestiones morales y jurídicas de palpitante actualidad en su tiempo, como «de los indios recientemente hallados; del derecho de guerra de los españoles sobre los bárbaros; del matrimonio; de la potestad de la iglesia; de la potestad civil; de la potestad del Papa y del concilio; del aumento y disminución de la caridad; de la templanza; del homicidio; de la simonía; del arte mágico; de aquello a que está obligado el hombre al llegar al uso de razón» (13).

La concepción vitoriana del derecho natural, que no es otra que la tomista, aparece en las «Lecciones» y exactamente en la cuestión sobre «la fortaleza y la justicia, que ocupa casi la mitad del libro. Siguiendo el derrotero tomista, Vitoria distingue en el derecho natural tres propiedades esenciales: unidad, universalidad e in-mutabilidad.

Pero el punto fuerte del pensamiento jurídico de Vitoria no es el jusnaturalismo, sino el derecho de gentes. Merced a él es considerado como el iniciador del derecho internacional moderno. Así lo con-

cedió de buena fe Hugo Grocio, quien lo cita profusamente. Y así lo estima la valoración de su doctrina hecha en los últimos lustros con motivo del cuarto centenario de su muerte.

En su «Relección» De Indis, Vitoria define el derecho de gentes así: «Lo que la razón natural estableció entre todas las gentes» -*Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit*. En el cambio del término «homines» de Gaius por el término «gentes» de Vitoria, ven los comentaristas «el ancestro directo del derecho inter-estatal moderno». Para nuestro objeto es importante observar que Vitoria fundamenta el derecho de gentes en el derecho natural. «Para Vitoria, dice Luis García Arias, el derecho de gentes tiene fuerza obligatoria, y esta obligatoriedad procede del derecho natural; el derecho de gentes no sólo tiene el valor de un pacto entre naciones, sino que tiene fuerza de ley para todas». (14).

Los tres temas de derecho internacional tratados magistralmente por Francisco de Vitoria, son: De los indios recientemente hallados; del derecho de guerra de los españoles sobre los bárbaros; y de la potestad civil. No desarrollamos su contenido, porque los tres temas rebasan el fin perseguido en estas líneas.

b) — FRANCISCO SUAREZ - 1548 a 1617. - Dos años después de la muerte de Vitoria, nacía Francisco Suárez en Granada. Aunque segundo en el orden cronológico, Suárez es quizá el primero en el orden del pensamiento. Con todo, hay que guardarse de contraponer demasiado estas dos grandes figuras de la escuela española del derecho. Tanto el uno como el otro supo centrarse, merced a su realismo connatural, en las corrientes históricas del siglo XVI -el Renacimiento y la Contrareforma- y encumbrarse a la vez, merced a su capacidad de generalización, a posiciones universales. Si Vitoria brilla por su atisbo genial del derecho internacional moderno, Suárez permanece casi solitario en las cumbres olímpicas del pensamiento jusfilosófico por su don incomparable de definición y división. Y si Vitoria remonta los siglos en medio de la aclamación general por la prudencia y fortaleza de su «Relecciones», Suárez cobra celebridad cada día por la sutileza y precisión conceptual de su tratado «De las leyes y del Dios legislador». En juicio de Arthur Nussbaum, «dentro del grupo escolástico, Vitoria, cuya autoridad invocó Suárez frecuentemente, fué superior a éste en su actitud profundamente humana, por su notable sentido común y también por su originalidad, aunque Suárez superó a Vitoria en agudeza jurídica» (15).

En contraste con Vitoria, talento precoz, Suárez fue en su niñez algo lento y retardado. Pero luego, despertaron sus facultades mentales aletargadas y desde los veintitres años en adelante ocupó las cátedras de filosofía y teología en las universidades de París, Segovia, Valladolid, Roma, Alcalá y Salamanca, en las cuales afirmó su fama y renombre de pensador sutil. Suárez fue también consejero del Papa Paulo V y favorito de Felipe II, el taciturno.

Francisco Suárez es un talento vario y un escritor elegante y nítido. La primera edición de sus obras completas pasa de veinticuatro volúmenes en cuarto. Y en ellas ha hecho contribuciones invaluable a la metafísica y el derecho. En ambas disciplinas, no obstante el aprovechamiento inteligente de otras tendencias escolásticas, por ejemplo el voluntarismo «escotista», Suárez aparece influenciado fuertemente por la filosofía tomista. Las «Disputaciones metafísicas» de Suárez figuran en el mismo plano de importancia que tienen en ontología el «Parménides» de Platón, la «Metafísica» de Aristóteles, «Sobre metafísica» de Avicena, «De ente y esencia» del Aquinatense y el «Discurso de metafísica» de Leibniz. Y su tratado «De las leyes y de Dios legislador» debe figurar entre las tesis fundamentales de la filosofía del derecho.

El Suárez metafísico, como ocurre con todos los grandes filósofos, es más citado que leído. Conviene recordar aquí, que no obstante el olvido entre los suyos, Suárez fue considerado como autoridad en metafísica en las universidades alemanas durante los siglos XVII y XVIII. El reconocimiento de sus méritos obedecía sin duda al hecho de ser él, después de Aristóteles, el primer sistematizador del saber metafísico. «Hasta Suárez, dice Javier Zubiri, la filosofía primera, o bien existió en forma de comentario al texto aristotélico, o bien constituyó el cauce intelectual de la teología escolástica. Con Suárez se eleva al rango de disciplina autónoma y sistemática» (16).

El Suárez filósofo del derecho no ha corrido mejor suerte que el Suárez metafísico. Sólo con motivo del tercer centenario de su muerte, ha rebasado los círculos confesionales para ser proclamado con justicia como jusfilósofo y maestro del derecho internacional moderno. Sin dejarnos arrastrar por las valoraciones ocasionales, sujetas de suyo al flujo de las meras circunstancias históricas, consideramos a Suárez figura capital de la filosofía jurídica. En este punto, como lo ha indicado Luis Recasens Siches, Suárez es superior a Santo Tomás de Aquino. Prueba convincente de ello es su tratado «De las leyes y de Dios

legislador», donde sistematiza toda la materia concerniente al derecho natural y al «jus gentium».

En vez de derecho, Suárez emplea todavía el nombre genérico de ley, que lo define como «cierta medida de los actos morales, de suerte que los que a ella se conforma son rectos, pero los que de ella se apartan son moralmente errados» (17). Luego estudia la división platónica de la ley en divina, celeste, natural y humana. Rechaza la segunda división o celeste, por considerarla inútil y hasta cierto punto supersticiosa. En cuanto a la primera división o divina, hace notar que puede ser entendida de dos modos: o que está en Dios mismo, o que es dada inmediatamente por Dios. En este postrer sentido, la ley divina es la providencia o gobierno del mundo. Los teólogos, con San Agustín a la cabeza, llaman a la ley divina «ley eterna». Suárez prefiere también esta denominación y la contrapone a la «ley temporal». Y aquí justamente aparece la división suareziana de ley en eterna y temporal, es decir en creada e increada.

La ley temporal se subdivide en natural y positiva, y esta última a su vez en «ley positiva divina» y «ley positiva humana». «La ley natural propiamente dicha, la que pertenece a la moral y a la teología dice, Suárez, es la que fue inserta en la mente humana para que discierna lo honesto de lo torpe»... O como lo explicaba Santo Tomás (I. 2, p. 91, art. 2.): «la ley natural es, en último análisis, una participación de las criaturas racionales en la ley eterna» (18). Sobre la extensión de la misma a las cosas inanimadas y a los animales -como pretendía Ulpiano-, Suárez aclara que sólo puede entenderse en un sentido metafórico y analógico.

La ley natural proviene de Dios, es de carácter preceptivo y no meramente indicativo y persigue un solo fin. En cuanto a la «variabilidad del derecho natural», Suárez se expresa en forma admirable. No era para menos. El más escolástico de los escolásticos por su razonamiento sutil y el más español de los españoles por su realismo pone en este punto su entero saber para dejar en claro lo que otros han dejado en oscuro. «Suárez, dice Antonio Hernández Gil, parte de la más rigurosa inmutabilidad. Pero a título de objeción a su discurso, recuerda la doctrina de Aristóteles, desarrollada por Santo Tomás, según el cual, como vimos, la ley natural es inmutable en los primeros principios, y generalmente también en cuanto a las conclusiones; más en algunos casos, aunque pocos, cambia. Se recuerda a este propósito varios ejemplos, como el de la ley natural que manda devolver lo entregado

en depósito, que no rige si la devolución va en perjuicio de algún interés digno de superior tutela; la prohibición de contraer matrimonio con la madre o hermana, contravenida por necesidades de generación, como aconteció al principio de la Creación, etc. Y acomete después la empresa de demostrar -y he aquí donde los principios tomistas se ven superados por el agudo rigor lógico del jesuíta español- cómo estas consideraciones comprueban la afirmación sentada. Advierte que el cambio puede acontecer, con relación a las cosas, de dos maneras: o intrínsecamente, por la mudanza de sí mismas, «como el padre deja de ser padre por la muerte del hijo», el cual dejar de ser no es mudanza en el padre, sino que lo concebimos y significamos a modo de mudanza. Pues bien, en la ley positiva, «ocurre mudanza del primer modo, porque puede ser abolida; mas no en la ley natural, sino sólo del segundo modo, por mudanza de la materia; de suerte que la acción es substraída de la obligación de la ley natural, no porque sea abolida o disminuída la ley natural, pues siempre obliga del mismo modo y obligó, sino porque se muda la materia misma de la ley». Es decir que usando términos muy corrientes para el jurista actual, podría afirmarse que el Derecho natural, formalmente es inmutable; las normas en que se traduce no toleran una derogación o cambio; sólo materialmente, por razón del contenido, puede hablarse de variabilidad. Y ya en este terreno, que él denomina «mudanza impropia», admite que, alteradas las circunstancias, «no sólo no obliga el precepto natural a hacer algo, sino que obliga a no hacerlo» (19).

La ley positiva, según Suárez, es la que procede de algún principio extrínseco que tiene potestad. Se divide en «ley positiva divina» y «ley positiva humana». La primera procede de Dios de modo especial y acrecienta y aclara la ley natural. La segunda es la ley descubierta y ordenada por los hombres. «Es un acto del hombre», dice Suárez. En nuestro tiempo, cuando ciertas tiranías pretenden borrar el derecho positivo a nombre de la «ley moral», proclivemente concebida, importa mucho recordar la enseñanza del insigne jesuíta Suárez sobre la necesidad de la ley positiva humana. «Según Santo Tomás (p. 91), art. 3.), comenta Suárez, esta necesidad resulta de que la ley natural o divina es general y abraza solamente ciertos principios morales conocidos y, cuando más, se extiende a las cosas inmediatas resultantes de esos principios, por necesaria y evidente ilación» (20). La necesidad de la ley positiva humana, continúa Suárez, se funda en el hecho de que el hombre, siendo animal social, es llevado por naturaleza a la

vida civil y a la comunicación con otros hombres. Por tanto, es necesario para él vivir rectamente, no sólo como persona privada, sino también como miembro de la comunidad» (21).

Finalmente, Suárez distingue en la ley positiva humana la civil y la eclesiástica. Con la denominación de ley civil abarca tanto el derecho interno como el derecho inter-estatal. Las aportaciones suarezianas acerca de este último, son realmente de gran importancia. El lo llama «jus gentium» y lo estudia en su tratado «De las leyes y de Dios legislador», en su obra polémica «Defensio fidei...» y en sus comentarios a la «Suma» aquinatense, «De triplice Virtute theologica». El puesto del «jus gentium» está entre el derecho natural y el derecho civil o más bien interno. «Suárez, dice Arthur Nussbaum, es el primero que percibe con claridad lo ambiguo de aquel término básico: jus gentium. «A este término se le puede dar dos significados», dice. En un sentido es el Derecho que deben observar todas las naciones y pueblos (populi et gentes) en sus relaciones recíprocas (inter se); en otro sentido, es el Derecho que las diversas comunidades o reinos (civitates vel regna) observan en su régimen interno (intra se), y que por razones de semejanza y conveniencia, recibe el nombre de jus gentium. Para Suárez el primer concepto expresa el jus gentium propiamente dicho en cuanto distinto al Derecho civil (esto es: el Derecho que cada nación establece para sí misma). Esta explicación ya no es un chispazo de la inteligencia -como en el caso de Vitoria-, sino un razonamiento articulado y desarrollado de modo sistemático» (22).

Sin embargo, el jus gentium suareziano no es exactamente lo que hoy comprende el derecho internacional, sino un pequeño número de normas de las que apenas se ocupa en el capítulo dedicado a las leyes de la guerra. «Para el jesuíta granadino, dice Luis García Arias, Derecho natural y Derecho de gentes convienen: 1, En que ambos son de algún modo comunes a todos los hombres; 2, En que la materia de los dos sólo han lugar entre los hombres; y 3, En que en ambos hay preceptos, prohibiciones y concesiones o permisiones» (23). El jus gentium de Suárez tiene su fundamento en el derecho natural, mejor dicho, se deriva de él. De ahí que sus conexiones sean también estrechas.

- 1) El Derecho natural es de origen divino (doctrina de la participación);
- 2) Coexiste con el derecho positivo; no se excluyen, sino que, dada la organización de la sociedad, se necesitan mutuamente;

- 3) El Derecho natural tiene un carácter objetivo y normativo (no es hábito, sino precepto);
- 4) Es obligatorio y vigente; no constituye una mera indicación;
- 5) En cuanto a la razón de Derecho, sólo conviene a los hombres;
- 6) Estos no pueden ignorarlo en cuanto a los principios universales;
- 7) Unidad, universalidad e inmutabilidad como notas del Derecho natural, absolutamente, en lo que se refiere a los primeros principios, y también, por regla general, en orden a las conclusiones derivadas de éstos. Pero cabe, a título de excepción, que sin cambio formal en la norma, por diversidad de las circunstancias de lugar o tiempo, se modifique su contenido;
- 8) El Derecho natural y el de gentes se distinguen por su origen próximo (naturaleza humana y consentimiento tácito de los pueblos, respectivamente), y por la índole de sus preceptos (los unos, justos «simpliciter»; los otros, «mala quia prohibita») (24).

En estas conclusiones luminosas de los teólogos juristas españoles del siglo XVI, alcanza el derecho natural cristiano su máxima expresión. La creencia en el derecho natural, como un orden de normas superior al derecho positivo, ha dejado así de ser un mero sentimiento para convertirse en doctrina y sistema vertebrados.

BIBLIOGRAFIA DE «MODALIDADES DEL DERECHO NATURAL»

(Continuación)

1. — El derecho y el Estado en San Agustín, Antonio Truyol Serra, Rev. de Derecho Privado, Madrid, 1944, p. 84.
2. — Idem, p. 91.
3. — Filosofía del Derecho, G., del Vecchio, Ed. Bosch, 3ª Ed., 1942, p. 75.
4. — Citado por Truyol Serra, op. cit., p. 117.
5. — Filosofía del derecho, José Cortés Grau, Madrid, 1942, p. 204.
6. — De civitates Dei, libro IV.
7. — Historia del derecho internacional, Arthur Nussbaum, Adiciones, Rev. de Derecho Privado, Madrid, p. 336.
8. — Historia de la filosofía, W. Windelband, México, 1946, vol. III, p. 39.
9. — El tomismo, E. Gilson, Ed. Desclés, Bs. Aires, p. 370.
10. — De la Monarquía, Ed. Losada, Bs. Aires 1941, Introducción, p. 26.

11. — Maitres et Doctrines du Droit des Gens. A. de La Pradelle, 2ª Ed., París, 1950, p. 35.
12. — La Conquista de América y el descubrimiento del derecho internacional moderno, varios, Ed. Kraft, Bs. Aires, 1951, p. 35.
13. — Relaciones teológicas, Ed. Enero, Bs. Aires, 1946, p. 6.
14. — Historia del derecho internacional, Arthur Nussbaum, Adiciones, p. 388.
15. — Idem, p. 75.
16. — Disputaciones metafísicas, Prólogo, Rev. de Occidente, Madrid, 1935, p. 9.
17. — Boletín do Ministerio da Iustica, N. Das Leis, 9, 1948, Lisboa, p. 8.
18. — Idem, p. 26.
19. — Metodología del derecho, Antonio Hernández Gil, Rev. de Derecho Privado, Madrid, 1945, p. 15.
20. — Op. cit., p. 32.
21. — Idem, p. 33.
22. — Op. cit., p. 70.
23. — Idem, p. 429.
24. — Metodología del derecho, p. 20.