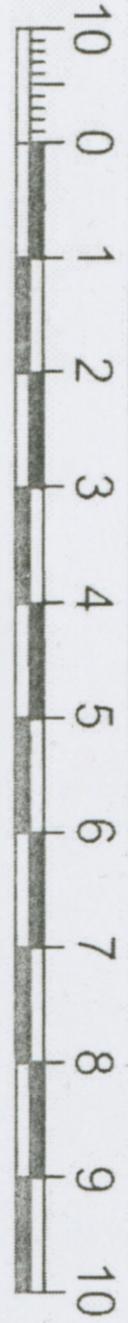
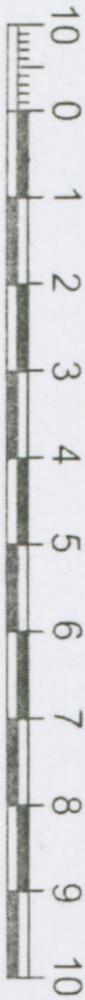


El sentido íntimo del Derecho en la Esclástica  
jurídica. Significación singular en ella de la  
Contrarreforma.

Memoria presentada por

Jose Medina Echavaria

- 
- 1) Caracter de esta memoria
  - 2) Sentido general de la Edad Media frente al mundo antiguo y el Moderno
  - 3) La fundación con agustiniana
  - 4) Formación de la Ética teleológica
  - 5) El movimiento neoscholástico
  - 6) Sociología del realismo y del nominalismo
  - 7) El XVI español
  - 8) La idea de cultura y el mundo moderno



CARACTER DE ESTA MEMORIA.

1). El título de la presente Memoria creo que señala ya la orientación de su desarrollo. Se trata de explicar y fundamentar la inserción del Derecho en el sistema de la Escolástica, y ver luego en qué sentido la Filosofía jurídica de la Contrarreforma es una reafirmación del fundamento metafísico del Derecho en aquélla, apareciendo en este sentido como en floración postrera, merced a los pensadores españoles del siglo XVI. Por tanto, no se trata aquí de una exposición erudita ni menos de una investigación original, sino, simplemente del intento de comprensión de un fenómeno espiritual de la historia humana. Más concretamente: del sentido de un fenómeno cultural que tiene su paralelo en la realidad social y política; pues la historia del espíritu se enraíza en todos los demás elementos de la vida del hombre y, por lo tanto, en el fondo, se trata siempre de la interpretación de un momento histórico total. Hace tiempo que es un resultado generalmente aceptado de la Filosofía de la Historia el que, para la comprensión plena de un fenómeno histórico, se exija de quien la intente, el previo estudio del ambiente cultural y social de la época en que el fenómeno tiene su vida y realización. Si en este caso el movimiento espiritual de que se trata se refiere a determinadas concepciones sobre el hombre, la Sociedad, el Derecho y el Estado, la conexión apuntada se revelará aquí, a su vez, con respecto a determinadas situaciones reales de la vida de ese hombre, de esa Sociedad y de ese Estado. En este sentido, la significación de la Contrarreforma está, precisamente, en representar la última formulación de una concepción espiritual en los momentos en que perdía cabalmente su efectividad real. En el siglo XVI, por obra precisamente de los factores intelectuales y políticos del imperio español, se trata de mantener la idea

de orden recibida de la alta Edad Media. En este sentido, los pensadores españoles del siglo XVI están en la vertiente de dos épocas, épocas que exigen precisamente para su plena comprensión la referencia recíproca de una a otra, la referencia de los contenidos espirituales de una concepción del mundo en pleno menguante, frente al nuevo contenido espiritual, germinante ya y en marcha ascendente. En resumen, la orientación de este trabajo es sólomente el intento de dar con el sentido último de una época espiritual e histórica.

SENTIDO GENERAL DE LA EDAD MEDIA FRENTE AL MUNDO ANTIGUO Y EL MODERNO.

2). Ya hemos empleado en otro trabajo el principio de la unidad analógica aristotélica, como centro de sentido para la comprensión de las grandes épocas del pensamiento humano. Ese centro de sentido se expresa de modo distinto en los diversos sistemas de cada época, pero, en su unidad, explica y sirve para interpretar esas mismas manifestaciones. La unidad analógica del mundo griego es el cosmos; la del mundo medioeval, Dios, y la del mundo moderno, el subjetivismo, el desplazamiento del centro de gravedad hacia el sujeto. No interesa en este momento la determinación de las diferencias entre el mundo griego y el mundo medioeval, pues es nuestro tema solo la caracterización de este último frente al mundo moderno. Ahora bien, si queremos traducir en términos filosóficos más estrictos lo revelado por la oposición de las unidades analógicas antes señaladas, podemos decir que el mundo medioeval, sobre todo en su forma madura de la alta Escolástica, frente al mundo moderno, significa la oposición de la sustancia frente a la relación. La idea de sustancia no sólomente es el principio

capital de interpretación y comprensión de toda la civilización medioeval, sino que también nos da la idea metódica, mediante la cual se puede comprender y valorar el sentido de la obra española del siglo XVI en su peculiaridad.

El momento de culminación de esta concepción filosófica, basada en la idea de la sustancia, está en la alta Edad Media y tiene su expresión filosófica más depurada en el pensamiento aquiniano; es el momento en que la realidad histórica nos ofrece ya realizada la unidad cultural de la *comunitas cristiana*, que tiene, a su vez, su paralelo, en la forma de expresión literaria de la *summa* (Alois/Die Hauptform Mittelalterlicher Weltausschauung, págs. 134 - 1925).

Dijimos que la unidad analógica que nos explica la concepción del mundo de la Edad Media, es la idea de Dios. Pues bien, la concepción de Dios en su forma cristiana es lo que transforma el cosmos griego en el cosmos específicamente cristiano y medioeval. La Edad Media sostiene la creencia de que «el mundo es un cosmos, un todo ordenado con arreglo a un plan, un conjunto que se mueve tranquilamente según leyes y ordenaciones eternas, las cuales, nacidas con el primer principio de Dios, tienen también en Dios su referencia final» («La Edad Media y Nosotros», Pablo Luis Landsberg, págs. 18). Es decir, el orden medioeval es un orden divino; todas las criaturas tienen en ese orden el puesto ordenado por Dios. Es, por tanto, un orden cerrado y pleno.

Se exigiría para una recta comprensión de esta idea fundamental del medioevo, una exposición de la concepción metafísica de Dios como ser necesario, frente a los demás seres como contingentes. El Ser es el Ser y contiene en sí la razón suficiente de los objetos, porque como posición absoluta está más allá de todo objeto; por eso Santo Tomás hubo de declarar que entre todos los nombres divinos hay uno que es el peculiar y

propio sólomente de Dios, que es Qui est, cabalmente porque no significa otra cosa que el Ser mismo: "non enim significat formam aliquam sed ipsum esse. (Sed contra est quod dicitur, Exod., III, 14, quod Moysi quarenti: si diserint mihi: quod est nomen ejus? quid dicam eis? respondit ei Dominus: sic dice eis: qui est, misit me ad vos. Ergo hoc nomen Qui est est maxime proprium nomen Dei": Santo Tomás de Aquino. Sim. theol, I, 13, 11.)

En una palabra, el Ser, como ser supremo debe su necesidad a que es el único ser en el cual la esencia implica la existencia; es, por eso, el ser absoluto, y decir que Dios es el Ser, equivale a afirmar su aseidad. En este sentido se ha sostenido que la palabra "esencia" sólo pertenece propiamente a Dios, y que todo lo demás sólo puede entrar dentro de la categoría de sustancia. Toda la especulación del pensamiento cristiano y mediceval persigue la demostración de la plenitud de Dios como Ser primero, por dos procedimientos que, en último extremo se reúnen: uno de ellos, mediante la afirmación de Dios como perfecto y otro mediante su afirmación como infinito. (Etienne Gilson: "L'Esprit de la Philosophie Médiévale", caps. III y IV.) En este sentido, la afirmación fundamental de la Lógica y de la Filosofía escolástica, es la necesidad del Ser y la de la contingencia de los demás seres. Traducido con respecto al hombre; su creaturidad, su relación de criatura frente a la omnipotencia y creación divinas,

Ahora bien, la fundamentación de todo el orden del cosmos en Dios, la seguridad de que cada ser cumpliendo el fin señalado por el Creador, contribuye a la realización de los fines totales del orden divino, tiene su traducción espiritual en la tonalidad moral del optimismo. El hombre encuentra un sitio señalado que le marca su destino y su fin. El sentido de su vida es, por tanto, de seguridad y fijeza (Gil-

son, ob. cit., cap. VI). El punto de partida está en el mismo libro del Génesis. "Estamos inmediatamente situados ante el hecho capital de la creación y es el Creador por sí mismo el que, contemplando su obra al declinar de cada día, afirma, no sólomente que es El el que la ha hecho, sino también que, en cuanto es El el que la ha hecho, ella es buena: ad vidit Deus quod esset bonnus. Después, abarcando de una sola mirada el conjunto de su obra, en el sexto día, Dios pudo apereibirse por última vez de ese testimonio y proclamar que su creación es buena: viditque Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona. (Gen. I, 31)". (Gilson - obra citada, p. 113).

Pues bien, ante ese orden cósmico, regido por Dios, la actitud filosófica ha de consistir en descubrir y poner de relieve una ordenación semejante y paralela en la vida interna misma del ser individual y de la comunidad humana. En imprimir en el alma el orden total del Universo y de sus causas: "ut in anima describatur totu ordo universi et causarum eius".

En esta dirección, el problema ético -y siempre que se hable del problema ético en general se piensa incluido el filosófico-jurídico- consiste en exponer la parte de ese orden cósmico referente al hombre y a su conducta. Ahora bien, dada la actitud personalista de la Filosofía cristiana, ese orden moral que apela a la libertad del hombre, se convierte en regula morum, en una norma que ha de ser cumplida por el hombre en su libertad y que, hasta el momento de su realización, deja en sí un espacio libre a la imperfección y al pecado. Es decir, entre la voluntad originaria que pone el orden, y la finalidad prevista, se desarrolla todo el proceso de la vida sujeto a factores de temporalidad y accidentalidad; pero cualquiera que sea la influencia de esos factores accidentales y temporales, subsiste la estructura permanente, invariable y

eterna de todo lo que ha sido encerrado en la idea de la sustancia.

El desarrollo de la ética medieval, sigue una marcha paralela a la evolución de todo el pensamiento cristiano y encuentra también en el momento de la alta Escolástica, con Santo Tomás, la formulación de la ética como sistema teleológico que fundamenta el objetivismo del ideal moral en la estructura ontológica misma del cosmos. Coincide también históricamente con el momento en que la unidad cultural del mundo cristiano absorbe y fundamenta en sí toda la vida espiritual, social y política. La descomposición, como veremos, de esta ética escolástica, como ética del ser, como un humanismo teocéntrico, merced al desarrollo de principios que gravitaban sobre el pensamiento cristiano desde sus primeros momentos, coincide a su vez con la descomposición de la unidad cultural del mundo cristiano y con la preponderancia de la individualidad concreta.

#### LA FUNDAMENTACION AGUSTINIANA.

3). En el desarrollo y formación de la ética cristiana, representa San Agustín la primera realización de un sistema que fundamenta metafísicamente los principios hasta entonces dispersos en el pensamiento cristiano primitivo. También en nuestro tema hay que remontarse hasta este padre de la Iglesia para encontrar por primera vez claramente formulada la fundamentación ontológica del Derecho natural.

Ocurre siempre con San Agustín, que siendo una personalidad complejísima, se está expuesto en toda exposición de su obra a subrayar quizá tan solo uno de sus aspectos, olvidando los demás. Es esto lo que explica la discusión inacabada sobre la doctrina agustiniana y el que por unos u otros se manten-

gan como de San Agustín afirmaciones al parecer opuestas o, al menos, no fácilmente conciliables. Especialmente de sus escritos posteriores a la polémica antipelagiana, procede una corriente que no siempre ha podido ser aceptada como ortodoxa por la Iglesia católica y que, en muchos momentos, ha contribuido, como veremos, a la disolución del sistema tomista.

La adquisición fundamental de San Agustín es la conversión de la teoría del ser de los filósofos griegos en una metafísica del alma, y el haber acentuado como rasgo fundamental de la vida espiritual, el amor: el conocimiento, en último extremo, sólo tiene lugar mediante el amor (*verbum amore concepitur*). En segundo lugar el descubrimiento de esa vida del alma como vida personal; vida personal de Dios mismo y vida personal del alma en su relación con Dios. Pero es precisamente este aspecto, como veremos, el que, en cierto sentido, impide la construcción completa de una ética de carácter humanista.

La aportación metafísica básica de San Agustín reside en su introducción de las ideas del cosmos *vontós* en el pensamiento de Dios, concebido como Dios personal. Por eso, la superación del escepticismo y agnosticismo de los últimos años del mundo clásico, tiene lugar mediante la ~~presión~~<sup>presión</sup> del realismo de la esfera ontológica con el idealismo de una introspección que aprehende las leyes del ser en el alma; y todo fundamentado en el *apricri* teológico de un Dios creador. Las estructuras eternas de los seres, las *rationes aeternae* han sido concebidas por Dios en toda su plenitud y perfección y puestas como *rationes seminariae*, como fundamento y germen, en todas las esencias de las cosas. "Sum namque *ideae principales formae quedam vel rationes rerum stabiles atque incumbutabiles, quae ipsae formate nom sunt, ac per hoc aeternae ac semper odem modo sese habeutes, quae in divina intelligencia continentur; et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secumdem eas tamen for-*

mari dicitur omne, quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit. (De diversis questionibus LXXXIII, qu. 46)."

Metafísicamente, ha transformado pues la razón impersonal del mundo de los antiguos en la razón de un Dios personal. De esta manera, las normas del mundo moral no están dadas de un modo abstracto sino como determinación del Ser mismo de la Vida Absoluta y aprehendidas por el alma en su efectividad. Este es el sentido de la ley eterna que fundamenta ya para siglos el pensamiento moral de la Edad Media: la ley eterna como razón y voluntad divina de Dios, que ordena conservar el orden natural y prohíbe su perturbación. "Lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans. (Contra Faustum, XXII, 27)" Las ideas platónicas se han convertido, pues, en el pensamiento de Dios que pone la existencia y esencia de las cosas. Ahora bien, este a priori óntico y normativo en el mundo personal y trascendentes de Dios, está impreso en la conciencia humana como ley natural, que forma así el correspondiente a priori subjetivo del conocimiento moral. "La doctrina de la ley eterna como la pureza ideal del conocimiento moral y de la ley natural como el reconocimiento de las normas eternas impresas en nosotros mediante una determinada e incorpórea luz, es el verdadero fundamento de las doctrinas medievales jusnaturalistas que encierran luego en ella casi toda la problemática de las normas morales" (Demf., Ethik des Mittelalters p. 48). "Ex hac ineffabili atque sublimi rerum administratione, quae fit per divinam providentiam, quasi transcripta est naturalis lex in animam rationalem, ut in ipsa vitae huius conversatione moribusque terrenis homines talium distributionum imagines servent. (De div. qu. 53, 2.)".

Empero, hay en San Agustín una serie de motivos que hacen que este descubrimiento y primera formulación no hayan podido

desarrollarse en un sistema pleno. En primer lugar, motivos de orden filosófico, pues la teoría del conocimiento en San Agustín, teoría de la iluminación, da a la Etica un carácter extremadamente contemplativo; de tal manera, que apenas se encuentra una distinción real entre la ley natural y la ley divina. En efecto, San Agustín formula con su ley eterna el a priorismo teológico en que se fundamenta todo su idealismo trascendental: ontológicamente la racionalidad y la determinación esencial de todas las cosas ha sido puesta por Dios, pero, a su vez, gnoseológicamente San Agustín cree necesaria una impresión directa de esta racionalidad pura de las cosas en el alma humana, merced a la iluminación de Dios. Con lo cual, no obstante afirmación al conocimiento de sí mismo como fundamento de toda certeza, en el último instante exige este contacto inmediato con Dios, y abre con ello un vacío en la interpretación racional del mundo. Por eso, en la ética llega un momento en que no hay espacio para la interpretación de la ley natural como un conocimiento libre y racional de las normas impresas por Dios como germen en la conciencia humana, pues se exige también en último extremo la iluminación de Dios para la aprehensión inmediata de las leyes eternas: "Entre la ley eterna agustiniana y la ley natural, sólo existe una distinción de nombre, pero ninguna distinción real. La ley natural no es ningún principio propio y libre del conocimiento sobre la base de una naturaleza propia, ontológicamente dada". (Demf, on, cit. p. 50).

Por otra parte, este principio determina -unido a la acen- tuación de la ética personalista- que San Agustín no pudiera recoger en su ética la plenitud de los fines y las tareas de la vida en común. Es por eso su ética en último extremo pura- mente contemplativa, emocional y personal. Demf dice en este punto que el dualismo cultural existente todavía en su época,

determina en cierto sentido el que San Agustín no pudiera concebir todavía la realidad de un Estado cristiano, como unidad cultural, y que persistiese en la concepción del poder estatal terreno como indiferente y sin valor frente al reino divino del amor. No obstante, todos los expositores coinciden en la multitud de conquistas de detalle aportadas por San Agustín en el camino de la construcción de una ética de carácter social; aportaciones que, por primera vez, tenían que ser recogidas por las direcciones de la ética simbólica antes de su plena formulación en la ética teleológica de la alta Escolástica. Este es, pues, uno de los puntos en que la discusión en torno a San Agustín ha sido siempre más constante.

Pero hay otro motivo por el cual la interpretación aquí dibujada se acetúa visiblemente, el cual corresponde al agustinismo teológico. Sabido es que su obra teológica posterior a la polémica antipelagiana, se concentra en la teoría de la predestinación y en la teoría de la Gracia como voluntad particular de Dios. A la teoría de la predestinación y de la Gracia se debe, no solo su concepción sobre el Estado terreno -magna latrocinia- y su interpretación de la Historia, sino además -y es lo que aquí nos interesa- una concepción de la voluntad que hizo imposible el desarrollo de una teoría de la misma como voluntad esencial. Ahora bien, es precisamente esta teoría de la voluntad, que quiere la esencia del propio ser, la que permite la construcción de una ética humanista como luego había de desarrollarla Santo Tomás de Aquino. Sin embargo, la concepción de lo bueno como inserto en el ser, la concepción de una metafísica de la voluntad ontológicamente fundada, está ya en San Agustín y solo necesita ser liberada de la doctrina de la predestinación, pues ésta con su concepción del *munus clausus*, destruía realmente la libertad y la voluntad esencial.

Pero no es solo la fundamentación ontológica de la ética y, por lo tanto, el Derecho natural, lo que se encuentra ya en San Agustín, sino alguno de los principios más concretos que habían de repetirse en todo el pensamiento medioeval. Tal es la idea de la justicia como un hábito del alma. "Habitudo animi, communi utilitate conservata, suam cuique tribuens dignitatem. (Justicia. De div. qu. 31." Si bien en este caso era solo continuador de la "tradición" estoica romana (F. Senn. De la Justice et du Droit. 1927). Las relaciones entre la ley natural y la ley positiva; la necesidad de la ley positiva y los límites de su contenido; sobre la afirmación de que la ley temporal tiene como fin la conservación de la paz y, por último, el conocimiento de la necesidad del Estado. Si bien, como antes apuntamos, sus conquistas positivas en este punto vienen oscurecidas históricamente por su concepción teológica fundamental sobre la predestinación y por el dualismo último de su concepción del mundo entre la civitas Dei y la civitas terrena.

#### FORMACIÓN DE LA ETICA TELEOLOGICA.

4). En la historia de la ética, antes de llegar al sistema aquiniano que representa la expresión más acabada de los sistemas teleológicos, hay un largo espacio de tiempo dominado por una construcción ética de carácter simbólico-elesiástico. Para nuestra materia no nos interesa insistir en este trozo de la historia del pensamiento medioeval.

A) - El tránsito a los sistemas teleológicos está representado, sobre todo, por Alejandro de Ales, si bien en Abelardo pueden encontrarse ya los primeros rasgos de la ética de la alta Escolástica. En los sistemas teleológicos se alcanza -y es

esa su característica filosófica fundamental- un equilibrio entre elementos en pugna a lo largo de los primeros siglos del pensamiento medioeval: equilibrio entre el intelecto y la voluntad. En este equilibrio logrado en los sistemas teleológicos, tiene, sin embargo, el intelecto una primacía de rango. A esta posición se llegó luego de una asimilación de ciertos principios aristotélicos. Esta fué la significación de Alejandro de Ales para la historia de la ética y del Derecho natural. En efecto, Alejandro de Ales asimiló y adoptó tres principios aristotélicos, dos de los cuales, al menos, son de inmediata importancia para nuestra materia: El primero es el concepto aristotélico del hábito, mediante el cual la *sindéresis* pudo ser entendida como potencia habitual, como una disposición natural de la voluntad, favorecida por la potencia cognoscitiva del *lumen innatu*. Con lo que se inicia el reconocimiento de la razón práctica al lado de la razón teórica. El segundo concepto es el de *lex naturalis*, apoyado en el concepto aristotélico de la *entelequia* que pone los primeros fundamentos para la construcción de la ética como ética humanista y significa, por eso, el tránsito de la ética teónoma a la antropónoma. La *entelequia* implica aquí, como después en Santo Tomás, la tendencia a la perfección de la esencia inmanente en cada ser, y, por tanto, el acto virtuoso como una *perfectio*. Por otra parte, ya Alejandro de Ales había subrayado en este punto como principio de la ley natural, la idea de la paz, de la comunidad pacífica de los hombres. Por último, la transformación de la teoría inspirativa de la gracia en la teoría informativa, aunque ya esto tenga menos importancia para nuestro problema; transformación realizada merced a la aceptación e interpretación de la teoría del intelecto-agente aristotélico. Empero la aceptación de esta teoría tiene la importancia general de haber dado una fundamentación óntica a la teoría agustiniana de la iluminación, con lo que se pusieron

las bases de toda la fundamentación óntica y ontológica de la ética y del Derecho en los sistemas teleológicos.

En cuanto a San Buenaventura, no obstante su distinta interpretación de la *sindéresis*, significa históricamente una reafirmación en el camino emprendido por Alejandro de Ales. Quizá lo más importante sea su distinción entre el intelecto especulativo y el intelecto práctico y una nueva fundamentación de la tendencia ontológica de la nueva ética, merced a la interpretación de las *rationes seminales* en el sentido de la *entelequia* aristotélica. En esta dirección, la ética de la *perfectio* y la voluntad como voluntad esencial, están también ontológicamente fundadas. Hay, sin embargo, que llegar a Santo Tomás para encontrar todos estos elementos reconstruidos en un sistema original.

B). - 1. Los elementos elaborados por Alejandro de Ales, fueron recogidos por Santo Tomás y completados además con un conocimiento más acabado de la obra aristotélica, construyendo con todos ellos un sistema que implica la transformación en un todo unitario y coherente de las distintas influencias aristotélico-agustinianas. En la historia de la ética supone la obra de Santo Tomás la expresión más acabada de los sistemas teológicos, formados lentamente a través de todo el pensamiento cristiano medievo y que sustituyen a la ética simbólica de la primera parte de la Edad Media. Es, en sus rasgos generales, una ética humanista, orientada teocéntricamente y que, en su conjunto y en todas sus partes, está fundada ontológicamente. Es éste el camino por el cual el Derecho natural adquiere asimismo idéntica fundamentación ontológica; merced a ella, y dentro de la totalidad del sistema metafísico en que está inserto, adquiere un contenido que escapa a sus interpretaciones formalistas.

El rasgo original de la obra tomista con referencia a la ética, ha consistido en la adición a la razón natural o especulativa de la razón práctica, en que se apoya el conocimiento de los principios de la ética ontológicamente fundada. Por otra parte esta razón práctica absorbe en sí los elementos efectivos y volitivos, con lo cual se supera el dualismo agustiniano y, por primera vez, es posible la formulación de un humanismo que atiende al hombre en la totalidad de sus facultades. En el fondo se ha hecho observar ya que todo el pensamiento aquiniano gravita sobre el hombre, es decir, que la preocupación filosófica fundamental de Santo Tomás es la determinación de la situación del hombre en el Cosmos, como diríamos ahora, la determinación del puesto del hombre en el Cosmos. Se trata de percibir la dignidad y peculiaridad del hombre en la totalidad de lo creado y las relaciones que con ésta mantiene, fundados en la esenciabilidad de su ser.

Pues bien, para responder al problema verdadero de nuestro tema, interesa determinar los momentos esenciales que explican la fundamentación ontológica y óntica de la Filosofía jurídica, y vistos cuales sean estos momentos esenciales, creemos puede dispensársenos aquí de una exposición detallada de la Filosofía jurídica tomista.

2. - Recogiendo la tradición cristiana, es también Dios el fundamento óntico de todo lo existente, cuya esencia y orden traduce en la ley eterna. Ahora bien, como dice Demf, la obra maestra de Santo Tomás, está en el análisis del contenido de la ley natural como impresión de la ley eterna de las criaturas. Es éste análisis de las capas ontológicas expresadas por la ley natural, lo que constituye el punto de partida metafísico y la fundamentación ontológica de la ética y del Derecho natural, pues éste es el punto en que se funden la con-

cepción ontológica, la teoría del conocimiento y la metafísica de la voluntad.

El análisis de la Ley natural, tal como se realiza en la cuestión 94 de la I<sup>a</sup>, II<sup>a</sup>, determina las tres capas siguientes:

1<sup>a</sup>. El orden ontológico del reino de las sustancias, es decir, el orden óntico cósmico, en el cual está inserto todo lo creado merced a la estructura misma de su ser. Es el orden de la inclinación natural de todos los seres al bien, según su naturaleza. La entelequia aristotélica adoptada por Alejandro de Ales y por Santo Tomás, supone el germen esencial de todo lo creado, por la cual todo ser tiene la tendencia natural a su propia conservación y a impedir todo lo que dañe o destruya su propio desarrollo. La traducción moral de este principio está en que la ley natural del propio ser queda convertida, a su vez, en su ley moral, es decir, que la ley moral queda fundamentada ontológicamente. El finis nature, el fin inmanente en la estructura esencial de todo ser, determina su propia virtud, su oikeia arete sectn, solo que los seres irracionales están sometidos a esa ley por instinto y el hombre, por su propia naturaleza, lo está mediante la razón. En esa inclinación hacia lo bueno según su propia naturaleza, el hombre participa en la propiedad de todas las sustancias. "In qua communicat cum omnibus substantiis."

2<sup>a</sup>. El orden cosmo-vital, es decir, el mundo de lo vital y sensible, en el cual se comprenden todos los elementos dentro de la esfera vital que permiten el cumplimiento de los fines de la misma; la inclinación sexual, la generación, etcétera. Es una resonancia de la tradición romana a través de San Isidoro y de su definición del Derecho natural como quod natura omnia animalia docuit. Esta esfera vital implica una superación del dualismo agustiniano de lo sensible y espiritual, pues queda

afirmada la bondad característica -y ontológicamente fundada- de los fines vitales y sensibles comunes a todos los seres animales.

3ª.- La capa del reino humano, del animal racional y social: la inclinación del hombre al bien, según su naturaleza racional, que es su naturaleza propia y característica. Es en esta capa ontológica donde se fundamenta precisamente la ética humanista, el Derecho natural y el ontos social. Ella supone el reconocimiento del primado de lo espiritual, pues mejor que el hombre como ser racional, se trata aquí de su reconocimiento como ser espiritual, es decir, como ser cuya personalidad total supone la realización de todos sus ingredientes intelectuales y afectivos. El ontos social se da también necesariamente, por ser el hombre, además de racional ser social, animal naturaliter sociale, que lleva por esencia a la realización del *bonum commune* inserto en su naturaleza social. Es en este momento donde la ley adquiere su significación específica en cuanto dirigida al bien común, al orden, *ad felicitatem communem*. Históricamente esta fundamentación ontológica del ontos social tiene una gran importancia. El desarrollo del destino natural del hombre en el campo de la moral social, absorbe definitivamente, sobre la base de la cultura unitaria de la Edad Media, la totalidad de la cultura en la ética cristiana; es decir, es el momento en que toda la vida cultural queda encerrada en la unidad del sistema ético teleológico.

Las consecuencias principales que se desprenden de estas bases, hacen referencia, aparte de la fundamentación ontológica de lo social a que hemos hecho mención y que veremos más detenidamente, a la construcción definitiva del humanismo teocéntrico como ética natural, y a la concepción metafísica de la voluntad como voluntad esencial.

2). - La ética tomista, como se deduce ya de lo indicado hasta aquí, es una ética que apunta, en primer término, a los deberes del hombre, deberes señalados por una norma antropológica que está, sin embargo, puesta por Dios y cuyo último fin tiende a ese Dios mismos; es decir, tiene esa norma un fin teocéntrico. Sus elementos son: La ética del ser como constitución y la metafísica de la voluntad de los actos humanus.

a) - Con la palabra constitución se indica por todos los expositores el punto central de la ética tomista del ser. Indica una categoría orgánica que encierra las disposiciones y cualidades permanentes de todo ser. Es la traducción moral de la concepción entelequial del mundo y, en este sentido, Santo Tomás ha significado un paso más frente a Aristóteles, pues la tendencia organológica del pensamiento aristotélico, se amplía y se aplica a la teoría de la ética en la teoría de las virtudes. Aristóteles había permanecido en la formulación de su ética del ser, dentro de la concepción mecanicista del término medio, como característica de la virtud. La aplicación de este rasgo organológico a la teoría de las virtudes, significa el reconocimiento por Santo Tomás de la determinación moral propia de cada ser, del espacio vacío; que ha de ser llenado por la acción de ese ser, existente entre la estructura de su esencia y su realización plena. Por eso se ha dicho que la constitución es un concepto intermedio y necesario entre la sustanciabilidad pura y la funcionalidad pura; es decir, entre la pura existencia y la pura esencia. Esta ética de la constitución se traduce psicológicamente en el hábito como una cualidad o disposición para la obra, para la acción, como una *terminatio subjecti in ordinem ad naturam rei*. Es decir, el desarrollo y realización de la entelequia en cada ser es el fundamento de su concepto del bien. El tránsito está dado por la

tensión metafísica, eje de todo el sistema aristotélico tomista, entre potencia y acto, o sea en la tensión sustancial entre predisposición y realización de las esencias. Con esto el orden del ser es, al mismo tiempo, un orden de valores de estricta fundamentación ontológica. Así entendido el bien para cada ser, es una reafirmación de él en el Cosmos. Sólo Dios tiene la plenitud de su ser; todos los demás seres creados realizan el bien en cuanto procuran la plenitud de su ser. Es ésta la teoría tomista de la plenitud esendi. "In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse; bonum enim et ens convertuntur. Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum habet totam et simplex; unaquaeque res vero aliam habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa." (S. Th I. qu 75).

En esto se basa el sistema natural de las virtudes que es la gran conquista sistemática de Santo Tomás; la virtud caracterizada como una determinada perfección de la facultad.

Ahora bien, tanto en la teoría de las virtudes como en la teoría ético-ontológica de las capas del ser como capas de valor y de la suprema atracción de Dios, se cierra el humanismo ético con la necesaria referencia a su último fin. En la estructura ontológica porque:

1. Cada ser y cada valor inferior alcanza en su funcionamiento una cierta participación en el orden superior más próximo.
2. Porque cada valor, aunque sea en sí perfecto, tiene hacia los valores inmediatos supremos; y
3. Porque todos los valores, como todos los seres, aspiran al último Ser y al último Valor.

En la teoría de las virtudes se refleja esta doctrina en la concepción de la felicidad del hombre. La felicitas tiene

un aspecto doble: por una parte los hombres tienden a una felicidad proporcionada a su naturaleza humana, pero, por otra, los hombres tienden a una felicidad que excede ya de esa naturaleza y que apunta a lo sobrenatural. En este sentido, la felicidad completa sólo puede alcanzarse por una determinada participación en la naturaleza divina. Esta es, pues, la razón de que el sistema de las virtudes naturales esté coronado por el sistema de las virtudes sobrenaturales o teologales. Es la traducción ética de la atracción del Ser supremo como Sumo Bien. Merced, pues, a esta concepción de la ética teleológica, el Logos aparece, al mismo tiempo, como Ethos. En el ser de las cosas se expresa su propia y auténtica finalidad moral.

b) - Ahora bien, a esta concepción ontológica de la ética corresponde la metafísica de la voluntad como voluntad esencial. La voluntad en el sistema tomista, concebida como potencia *qua volumus*, está inserta en el orden de las sustancias y no es, por tanto, nunca principio creador y de puro arbitrio, sino tan solo *naturalis motus*. Está en el hombre como causa *secundam* que ha de tender como último fin a la realización querida del bien universal. En este sentido la voluntad es solo libre como *apetitus rationalis*, es decir, es libre en la elección de los bienes presentes ante ella. En cuanto tal se mueve por sí misma (*se ipsa motus*). Pero, teniendo en cuenta que, además de la facultad apetitiva, es también la razón la que presenta los objetos de sus voliciones, en esa relación con la razón es ésta última la imperante sobre la voluntad. Se subraya aquí la tonalidad general intelectualista de todo el pensamiento aquiniano. En cuanto la razón y el conocimiento están ontológicamente fundados, es por eso también la voluntad una voluntad esencial, una voluntad que ha de estar puesta al servicio de la reali-

zación de la propia esencia. Es en este sentido una metafísica de la voluntad dentro de un mundo moral, que no conoce ni arbitrariedad ni desorden.

Jurídicamente, esta concepción de la voluntad tiene una importancia que no puede exponerse aquí con todo detalle; constituye una voluntad de contenido intencional, sujeta a la estructura esencial del mundo en que actúa. La adopción hecha por Demf del término "voluntad esencial", para caracterizar la concepción de la voluntad en Santo Tomás, permite, a más de su comprensión filosófica, la interpretación de su sentido histórico-cultural; pues con la terminología de Tönnies, podemos poner de relieve la importancia de esta concepción de la voluntad para la estructura misma de la vida política y social. En la voluntad esencial que solo requiere aquello que corresponde a la constitución esencial del ser, se basa una concepción de lo social, en donde todos los actos voluntarios e individuales y, por tanto, la vida social misma, quedan ontológicamente fundados. Veamos, ahora, la importancia que tiene para la teoría tomista del derecho, el reconocimiento y la afirmación del ontos social.

3). - El hombre, como se dijo, no es solo ser racional, sino también un ser social. La ética individual constituida por la teoría de las virtudes, tiene ahora que completarse con una ética social. La naturaleza social del hombre determina, pues, la existencia de un a priori social, ontológicamente fundado, de un a priori inmanente en la estructura del ser humano. En Santo Tomás esta ética social se desarrolla como una teoría de las leyes y es el momento en que se inserta la Filosofía del Derecho en el sistema total ético-metafísico, pues, como también antes se indicó, el concepto

específico de la Ley se refiere siempre, cualquiera que sea su naturaleza, a un bien común: "Omnis lex ad bonus commune ordinatur". Además, en este concepto sustancial del bien común se fundamenta la relación individuo y comunidad, relación siempre fundamental para la comprensión de los fenómenos jurídicos y sociales.

El prius ontológico de lo social frente a lo individual está enunciado por Santo Tomás en el artículo 5º. de la cuestión 58, IIº. IIº.: "La parte, en cuanto tal, es algo que pertenece al todo; de donde resulta que el bien de la parte debe subordinarse al bien del todo." Es, este el fundamento de la concepción orgánica y funcional de toda la concepción tomista respecto a la Sociedad y al Estado. La Sociedad tiene frente al individuo una superioridad ontológica, merced a ella, el hombre puede conservarse y desarrollar su propia naturaleza; es decir, merced a ella, el hombre desarrolla sus cualidades especiales e individuales. Por eso, el ontos social tiene un valor en sí y por sí. Su bien, siendo el bien de la especie, es superior al bien de los individuos: "Bonum speciei preponderat bono individui... Iª qu., 5º art. 4º, ad 3<sup>um</sup>". Dice Schwalm: "Este bien de la especie se llama por Santo Tomás *Mjus et divinius bonum*." El Bien, que es el ser en tanto que deseable y atrayente, es, en efecto, una participación limitada, pero real: una semejanza, una analogía del Ser infinito, infinitamente deseable y atrayente. Por semejanza, todo bien tiene algo de divino en sí; y como la Sociedad realiza colectivamente las perfecciones de la naturaleza humana, mucho más que todo individuo tomado en su particularidad, es ella, dentro del orden humano, lo que existe como más divino." (*Leçons de Philosophie Social I. p. 21*).

Ahora bien, el concepto personalista del hombre en el pensamiento cristiano, impide la subordinación total del hombre a

la comunidad, exigiendo más bien el que la institución social se subordine, en cierto sentido, a la individualidad humana, en cuanto contribuye al desarrollo y perfeccionamiento de sus valores individuales. Se exige, por eso, una armonía lograda por la sujeción del individuo a una Sociedad que, a su vez, esté al servicio de la persona humana y de un ideal espiritual superior y trascendente a ambos. Por eso la situación del individuo frente a la Sociedad tiene un doble aspecto: 1º., un aspecto interesados, en cuanto se inclina a buscar la Sociedad para la realización de su bien particular; 2º., una inclinación desinteresada hacia la Sociedad, por lo que ésta realiza como bien en sí; en cuanto que su bien, como bien de la especie, es en cierto sentido superior al bien individual.

En la fundamentación ético-metafísica del ontos social, se da idéntica relación entre la potencia y el acto que, en todos los demás seres, y a la que hemos aludido en la teoría de las virtudes. Esto tiene suma importancia para la comprensión de la teoría del Estado, pues cada Estado particular y concreto se comprende como una actualización empírica de la idea del Estado; es decir, cada Estado, como Sociedad perfecta, trata de realizar la estructura esencial del ser social mismo. Pero, igualmente que las virtudes naturales, el Estado no es un fin último, sino un ensayo de aproximación a algo superior. A las virtudes naturales excedían las virtudes teologales; al Estado como comunidad humana excede la comunidad espiritual y metafísica del reino de Dios o de la sociedad de Dios. Estos son los momentos en que todo el sistema teleológico medieval viene a ser completado por su última fundamentación religiosa. Santo Tomás en esto, como en otras ocasiones, ha superado definitivamente el dualismo agustiniano, quizá, como ya se indicó, porque históricamente en su época era ya una realidad efectiva la unidad de la

communitas cristiana y porque el Estado -unido todavía a la tradición pagana en la época de San Agustín- había recibido desde Carlomagno el bautismo que le convirtiese en Estado cristiano.

4). - Con todo esto están dados, pues, los fundamentos ónticos y ontológicos del Derecho. No creemos que debemos desarrollar aquí en detalle toda la teoría del Derecho natural tomista. Añadiremos tan solo que se apoya gnoseológicamente en el reconocimiento de la razón natural práctica, al lado de la razón natural especulativa. Ambas son semejantes por su identidad estructural y por el proceso de su desarrollo y concreción. Sin embargo -y es el fundamento de la interpretación de las relaciones entre la ley natural y la positiva en Santo Tomás-, la razón natural práctica se diferencia en cierto sentido de la especulativa en que no puede alcanzar nunca la precisión y generalidad de las conclusiones y principios de aquella derivados: (S. T. I qu. 91 a 3) *Lex est dictamen practicae rationis similis autem processus esse invenitur practicae et speculativae: utraque enim ex quibusdam principiis ad quasdam conclusiones procedit. (Etc.)*

La ley natural se conduce pues respecto a la razón práctica como los primeros principios del conocimiento respecto a la razón especulativa; con ello está dado el apoyo del conocimiento moral y jurídico. Empero aquella distinción aludida lleva en sí el que todas las conclusiones de la ley natural, es decir, todas las derivaciones del conocimiento moral, no pueden nunca llegar a la infalibilidad y a la precisión adquiridas por la razón natural en las ciencias especulativas. Malas persuasiones, pravas consuetudines, impiden la derivación exhaustiva y directa de los primeros principios moral y, por ende, jurídicos, insitos en la ley natural.

Solo añadiremos, por último, que el fundamento ontológico de todo el sistema natural y jurídico en Santo Tomás, es lo que permite interpretar su teoría de la justicia -que tiene un cierto carácter formal en las cuestiones 57 a 62 de la IIª, 3ª- como pleno de contenido, pues, en efecto, la fórmula de la justicia, dar a cada uno lo suyo, implica el que a cada ser, según su naturaleza esencial le correspondan todas aquellas prestaciones que sean necesarias para la realización plena de su esencia. En este sentido, las relaciones de la justicia están insertas en la estructura misma de las cosas y del hombre y su plena realización implica, pues, el mantenimiento y desarrollo del orden moral, querido por Dios e impreso por éste en la forma sustancial de todo ser.

#### EL MOMENTO NOMINALISTA.

5). En Santo Tomás hemos visto formulados en la fundamentación de su ética teleológica, los principios en que se asentaba la concepción del mundo medieval. En efecto, la comunidad cristiana medieval aparece condicionada por estas ideas: primero, por el orden sustancial; y segundo, por la idea de la caritas o del amor al prójimo, que es la vía religiosa con que trascender la concepción de la ética natural. Toda la vida de la alta Edad Media, social y económicamente, aparece, pues, asentada sobre estas ideas, que descansan como último principio que condiciona toda esta concepción medieval, se atribuye un valor permanente y relevante a la vida contemplativa frente a la vida activa. Así es que tenemos que sustancia, orden eterno, comunitas cristiana, se completan en la vida individual con el predominio de la vida contemplativa sobre la acción. Si, como se dijo en otro

lugar, la característica del mundo moderno entonces naciente es la idea de relación, todos los principios fundamentales señalados se desplazan por otros opuestos. Pero, antes de llegar al momento histórico en que la idea de relación nace para imponerse ya en la Edad moderna y con ello comenzar el mundo nuevo, conviene destacar los elementos de descomposición dentro del orden medieval, pertenecientes todavía al pensamiento escolástico. Son, además, de singular importancia, porque, en gran parte, el pensamiento español del siglo XVI es una polémica contra estos elementos de descomposición. En realidad, la disolución del mundo medieval comienza en su propio seno merced a lo que, en líneas generales, puede calificarse del momento nominalista. Ya el grado de madurez alcanzado por la personalidad humana y la importancia lograda por la ciencia en los últimos momentos de la alta Edad Media, hacen que se forme un estado espiritual muy próximo a lo que iba a representar la nueva edad. Por eso, casi todas las figuras de este período tienen un doble aspecto y, miran ya a las dos vertientes de la época. El caso típico es Dante; pero, de mayor importancia filosófica es Duns Scoto, que, dentro de los límites ortodoxos permitidos, introduce elementos de pensamiento que son disolventes de todo el mundo medieval. Así, las tres características del espíritu medieval, el conocimiento racional de Dios, el realismo y el objetivismo moral, quedan ya, en cierta parte, conmovidos por su construcción filosófica.

Duns Scoto se propuso una síntesis de San Buenaventura y Santo Tomás, que, eliminando los supuestos elementos naturalistas del tomismo, apareciera modernizada en la teoría del conocimiento y en la metafísica de la voluntad. Pero como Scoto se mantiene todavía dentro del realismo, los principios puestos por él no podrían destruir por completo el edificio cerrado del

pensamiento medieval. Por lo que afecta a la Filosofía del Derecho, sus ideas sobre el Derecho natural coinciden con las de Santo Tomás, sin que, por esto, concretamente en este punto, suponga nada nuevo frente a los sistemas anteriores; pero sus principios filosóficos generales, en lo que tienen de disolventes del sistema tomista típico de la alta Edad Media, tenían también que actuar, de rechazo, sobre la teoría filosófico-jurídica, aunque él no sacase esas consecuencias.

El momento más importante en Duns Scoto, y el punto de partida en toda su filosofía, es una nueva teoría del conocimiento, en la que se pierden los elementos organológicos del realismo ontológico de San Tomás, y apunta una teoría de las categorías, en las que ya se inicia un cierto subjetivismo gnoseológico, con lo cual se pierden, en buena parte, las bases del realismo anterior. Empero, como hemos dicho, sigue siendo Duns Scoto realista, si bien el universal ya no es un desarrollo esencial de la especie sino un commune, es decir, una determinación esencial común a diferentes cosas. Pero esta concepción del conocimiento llevó a Scoto a una alteración mucho más importante en el sistema tradicional, es decir, a una distinta concepción del proceso de individuación. La última realitas entis, la determinación decisiva del ser, está ahora en la individualidad. El ordo unitive, contentorum, no se da para Scoto con la species, sino con la haecitas; con lo cual la distinción real entre la existencia y la esencia, contenida en la concepción ontológica aquiniana, desaparece y se hace imposible con ello una ética teleológica. Históricamente es un momento sumamente importante, porque significa la acentuación dentro de la Escolástica de lo individual, la exaltación del individuo. Para Duns Scoto, la naturaleza culmina en el individuo; el Creador ha querido, no sólo la diversidad de las especies, sino también la diversa-

lidad de los individuos dentro de ellas. Por eso las diferencias individuales no significan una imperfección sino algo querido expresamente por Dios. "Lo individual se eleva por encima de los meros géneros y especies, como una forma superior de existencia: la suprema de todo ser de las criaturas. Los individuos son un fin último del creador, que quiere conceder la eterna bienaventuranza a los más nombres de ellos." (Leimsoeth. Los seis grandes temas de la M. occi. p. 238). Por eso lo individual no está determinado por la materia, sino, como hemos dicho antes, el principio de individuación es una forma del ser. Junto a las formas universales del quidditas, únicas de las que se había hablado hasta entonces, ha de haber una forma de haecceitas.

Pero la aportación filosófica más importante en Sooto es la referente al primado de la voluntad. Merced a la teoría del conocimiento, a que hemos hecho referencia, el intelecto, el espíritu, adquiere una independencia que no tenía en los sistemas anteriores, y, a la inversa, esa independencia del espíritu implica otra liberación e independización de la voluntad, que aparece ahora como voluntad espontánea, realmente libre, independiente, tanto del intelecto, como del hábito y de la vida sensible. "La voluntad de arbitrio se convierte con eso en la característica primera del ser del hombre, en el ser individual del hombre espiritual". (Dempl. p. 102). La voluntad no es ya, como en Santo Tomás, un appetitus naturalis, ligado a la esencia del ser, sino pura autonomía. Se diferencia precisamente del conocimiento en que no está ligada con necesidad natural a algo exterior. El intelecto viene, en cierto sentido, determinado desde fuera, condicionado por lo externo de la Naturaleza; por el contrario, la voluntad no está sometida a cosa exterior ni

condicionada por ella; es activa y libre. Precisamente, sólo por esta voluntad es por lo que el hombre se eleva, señero y distinto, sobre la Naturaleza." Éticamente significa ésta la desaparición de una ética perfeccionista, en el sentido de la aristotélico-tomista, pues la ética a que esta teoría de la voluntad da lugar, es la de un puro idealismo del amor, apoyada en una pura autonomía de la voluntad. Por eso, después de Juliano y de Abelardo, es ésta la gran ruptura con la ética cristiana del ser.

En resumen, Scotus, con la acentuación de lo individual y la voluntad, no sólo introduce elementos que disuelven el edificio del pensamiento cristiano de la Edad Media, sino que pone principios que, interpretados de otra manera, son precisamente característicos de la nueva Edad. Empero, insistimos en que estos principios son doctrinas particulares dentro de un sistema que concuerda todavía con el sistema tradicional. Ha de llegarse a su discípulo Occam para que, constituyendo la base de su pensamiento e interpretado nominalistamente, signifiquen ya, realmente, la descomposición del sistema tradicional. No es pura casualidad el que Occam haya estado ligado, personalmente, con los factores históricos de individuación de la nueva Edad, pues, como es sabido, murió al servicio de Luis de Baviera, es decir, al servicio del Estado absoluto frente a la Iglesia.

Occam acentúa todos los elementos del scotismo y es ya, por eso, francamente voluntarista, nominalista e individualista. Desarrollando las posibilidades gnoseológicas contenidas en San Agustín, se encierra en el mundo interior para salir de él mediante una teoría del conocimiento subjetivista. Los cinco universales scotistas son para él categorías puramente subjetivas. No son, pues, determinaciones esenciales de las cosas, ni si-

quiera formalidades del ser, sino producto de la actividad del sujeto. De igual manera acentúa el proceso de individuación, pues las ideas son primariamente ideas de lo individual y no de las especies. Su principio fundamental es: *omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis*.

Para nuestro tema tiene mayor importancia su acentuación del voluntarismo, pues al considerar que la voluntad es la más noble potencia, no sólo en las criaturas, sino también en Dios, y al hacer que las cosas existen porque Dios las ha querido en su actualidad y futuridad, conociendo después esa volición suya hace que desaparezca toda ley objetiva, toda ley determinada naturalmente, ya que la fijación de lo bueno y lo malo depende enteramente de la voluntad divina. "En este punto, el voluntarismo hace imposible, lo mismo que la teoría agustiniana de la predestinación, toda ética. Solo existe realmente una heteronomía absoluta de la voluntad de Dios y sus determinaciones en cuanto reveladas, y sólo sabemos, merced a la fé en la revelación, que esta voluntad divina no es arbitraria sino, en cierto sentido, ordenada. Lutero, que proviene de la escuela de Occan, dedujo consecuentemente, que la fé es lo único que santifica y que, por tanto, no son posibles las obras morales por naturaleza (Demf. ob. cit. p. 105).

En este punto Occan, no sólo fue perturbador en cuanto al pensamiento tradicional, sino que tampoco pudo ser útil para el nuevo pensamiento naciente de la Edad moderna. Como ha dicho Heinsoeth "el escepticismo hacia todo conocimiento natural y, ante todo, hacia la Moral y la Teología naturales, aparecido en unión de la teoría nominalista del conocimiento, ha perjudicado gravemente en el extremo vigor de la tendencia a la nueva idea de la voluntad. El designio de alcanzar un sistema natural del

espíritu y de los valores, tan esencial para los orígenes de la Edad moderna, hubo de apartarse, a su vez, del occanismo, a pesar de la común oposición contra el realismo de los conceptos escolástico y con ello se perdió también el hilo del primado de la voluntad, en grandes trechos de la evolución histórica" (Henigoeth ob. cit. p. 293). Pues, en efecto, una voluntad sine fundamento in re, una voluntad independiente del intelecto y de sus objetos intencionales, no podía ser útil para la ética ni menos para la Filosofía del Derecho.

El nominalismo, pues, en la preponderancia de la individualidad concreta y de la voluntad, propaga los elementos de descomposición de la ética tomista, afectando de hecho a la realidad política y social. Esto nos lleva a considerar la relación de estas dos formas de la Escolástica (el realismo y el nominalismo), con la estructura social. Cosa que nos facilita, a su vez, el camino de la comprensión de lo que significó la defensa de la idea de la sustancia hecha por los escolásticos españoles de la Contra Reforma.

#### SOCIOLOGIA DEL REALISMO Y DEL NOMINALISMO.

6). - ¿Qué relación tienen las dos formas de la Escolástica hasta aquí delineadas con la estructura social? Scheler y Honisgheim, -como un punto concreto de la Sociología del saber- fueron los primeros en plantearse este problema y en dibujar una Sociología del realismo y nominalismo, que tiene verdadera importancia para la comprensión plena del fenómeno que estamos estudiando. Con relación a una estructura social, un sistema de pensamiento puede ser, o un intento de legitimación a posteriori, o la demostración de su plena racional-

dad. La actividad literaria y filosófica puede estar encaminada a demostrar la racionalidad de una estructura social, que está mantenida de hecho por una creencia general y firme. En este caso, la relación del pensamiento con la estructura social, se diferencia fundamentalmente de aquel otro en que se trata de una justificación o legitimación a posteriori, de una estructura social no mantenida ya en realidad con igual firmeza y generalidad que en el caso anterior. Esta es la relación en que están el realismo y el nominalismo frente a las formas sociales en que tienen lugar. Pero, en este sentido, el nominalismo supone, a su vez, una acción sobre la realidad social; acción que se caracteriza por ser una disolución de las formas sociales y culturales que él, en cierto sentido, pretende todavía legitimar o justificar.

Hemos dicho repetidamente que la idea fundamental de toda la Edad Media, es la idea de la sustancia, la cual en el problema de los universales se traduce en la afirmación de la realidad de los mismos, cualquiera que sea la explicación de esta realidad. Se ha dicho también que el mundo se concibe como un Cosmos, en donde los seres están en una escala graduada de perfección. Esta escala coincide con la escala de su realidad que es, al mismo tiempo, la de su universalidad. Por eso, Dios, que es el Ser más general es también el más real. De El parte el descenso en la realidad y perfección de los seres y es fácil, por tanto, deducir el grado de realidad de cada uno de ellos. Es el problema que ya se rozó al tratar del ontos social en Santo Tomás. El todo aparece siempre como más real, en relación con sus partes. Así, la Iglesia, en relación con la jerarquía episcopal, o el Estado, en relación con el individuo, etc. "Así, pues, el todo no surge por composición de elementos singulares, aislados y reales, previamente existentes, sino a la

inversa. Solo porque lo singular tiene una participación en el todo, recibe de esa jerarquía un determinado grado de realidad." (Honisgheim. Soziologie des reilitischen nud des nominatis tis deen. Denkens en la obra de Scheler "Versudre ju ciner Soziologie du Wissens" p. 313). En este punto la Sociología del saber no ha tenido sino que adaptar la terminología de Tönnies, para comprender que la estructura social correspondiente a esa concepción del mundo, era la estructura comunidad en el sentido del citado sociólogo. Es decir, que el hombre nacido en el momento del imperio de esa estructura sociológica, tiene el sentimiento de estar introducido en un todo social preexistente a él, que no existe por la mera reunión de los individuos, sino que tiene una realidad anterior y previa a ellos. El individuo, al nacer, se encuentra dentro de una forma social a la que pertenece y que constituye una parte de su vida y de la cual, por tanto, no puede separarse por un acto de voluntad, como tampoco aquélla surgió por actos de voluntad de individuos aislados. Al contrario, la estructura social "Sociedad", en el sentido de Tönnies, corresponde, teórica y realmente, a todo momento nominalista. Se concibe a la Sociedad en este sentido como formada por la libre voluntad de los individuos, previamente existentes y aislados. Constituyen esta Sociedad, por motivaciones racionales y prácticas y, en consecuencia, el grupo formado no tiene una realidad propia, sino que depende de la voluntad individual y, por tanto, desaparece en su ser tan pronto como los individuos así lo quieran y lleven a efecto. Es, pues, una estructura social en que predomina lo individual y la voluntad de fines, la voluntad de arbitrio independiente de toda determinación esencial.

Sin una declaración expresa, es ésta la interpretación dada por Demg en la exposición de la ética de la Edad Media,

en donde adopta la terminología de Tönnies "voluntad esencial" y "voluntad de arbitrio", para indicar los dos sistemas metafísico de la voluntad, representados por el realismo y el nominalismo. En efecto, la comunidad como estructura social, correspondiente al realismo, está determinada por la voluntad esencial como una naturalis voluntas, como una voluntad fundada ontológicamente, que quiere aquello insito en la esencia de todo ser. En cambio, la Sociedad como estructura social, correspondiente al momento nominalista, está determinada por la voluntad de arbitrio necha característica esencial del hombre en Duns Scoto, que no está impulsada por las determinaciones esenciales de la naturaleza de cada ser. Por eso Demf, sin desarrollar una Sociología de las formas de la Escolástica, declara, refiriéndose a la significación del sistema tomista, que con él se defendía la idea ético-social de una auténtica comunidad orgánica frente a la nueva ciencia ascendente nominalista e idealista, frente al primado de la voluntad de arbitrio y contra la disolución de la comunidad en el individualismo. (Obra cit. p. 100).

Por eso, los intentos de justificación desde el pensamiento-nominalista del orden social existente, más que favorables, constituyen instrumentos aprovechados más tarde por los enemigos declarados de ese mismo orden. Es, en particular, dice Honisgheim, el nominalismo. "la expresión del hecho de que la construcción piramidal de la Iglesia católica, con la inserción en ella de las comunidades particulares, dejaba su sitio al mundo de los Estados de la nueva Europa moneraria". (Honisgheim, ob. ci. p.316).

Sería interesante perseguir todos los elementos de germinación del nominalismo dentro del movimiento francisco y su convergencia fundamental en el momento histórico-sociológico que señalamos. Resaltemos tan solo la distinción entre religión y

ciencia en el pensamiento franciscano, con lo cual adquiere la esfera científica una singular importancia y, además, la significación adquirida por el hombre en su individualidad como soporte de los fenómenos y de las vivencias religiosas. Esta relevancia del hombre, adquirida aquí por motivos religiosos, era fácilmente trasplantable a otros terrenos y ésta fué, en esencia, la obra del Renacimiento.

Más importante, sociológicamente, es observar los efectos de expansión del nominalismo. Así vemos que fué mantenido en primer lugar por todos los movimientos de protesta contra la jerarquía eclesiástica papal; que en los Concilios en que asoma (Constanza, Basilea y Pisa), por igual motivo, implica afirmaciones teóricas que tienen para la ciencia política actual trascendencia enorme, pues gran parte de los principios del Derecho constitucional están ya claramente definidos en la actitud teórica de estos conciliarios. Dicho sea entre paréntesis, recordemos como Nicolás de Cusa, que es el primero que ha de formular claramente el principio de relación frente al de sustancia, fué elemento activo en uno de estos Concilios, en el de Basilea. Pero, además, al mismo tiempo, todos estos movimientos de significación eclesiástica, fueron apoyados por uno de los productos sociológicos de ese nominalismo: por los nuevos Estados nacientes, en su lucha contra el Papado, y de los cuales son ejemplo típico el absolutismo francés y la obra política de Luis de Baviera.

Todo este complejo se encuentra muchas veces reunido en alguna figura personal. Tal es, por ejemplo, la acción de Occan como teórico nominalista y como participante en el movimiento episcopal, apoyado, como antes se indicó, por Luis de Baviera.

Estos fueron los primeros efectos sociológicos del nomi-

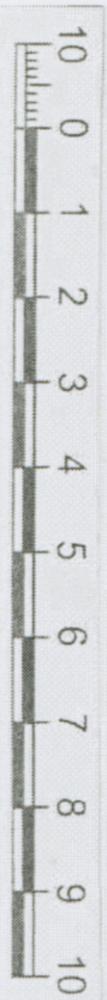
nalismo en la época que estamos considerando, pues creemos que no debemos perseguir sus huellas hasta las que se han llamado las formas modernas de ese nominalismo. Para resaltar su importancia histórica, basta recordar que Lutero proviene de Occan, como también, por otra parte, Hobbes. Las líneas generales del proceso histórico que venimos considerando, fueron resumidas por Max Scheler en una página magistral que expone las fases de lo social en su conexión con las relaciones entre el saber y la fé. (Ob. cit. p. 66). Pues bien, la importancia de este esquema de una Sociología del realismo y del nominalismo, está, además de su valor propio, en que nos permite comprender sociológicamente la posición española de la Contrarreforma. Pues, en efecto, para decirlo brevemente, el pensamiento español, en esa ocasión, no solo defendía una posición teórica -espíritu contra razón, sustancia contra relación- sino una auténtica estructura social y política, mantenida de jacta por un convencimiento general.

## 7) EL XVI ESPAÑOL.

1) Cuando se trata del sentido y de los efectos de la Contrarreforma, equivale a pensar en lo que España significó en la vertiente histórica del siglo XVI. Como dice Gothein, fué España la primera en llegar a ser el país modelo de la reforma católica; fué la Patria y la sede de la nueva escolástica (Gothein, L'età della contrariforma, pag. 31). Pues si en la materia de las controversias y en la lucha contra las Centurias de Magdeburgo, el italiano Bellarmino destaca como el gran historiógrafo de la defensa católica, en materia filosófica, la representación de la Contrarreforma la tiene, con pleno derecho, la Filosofía española.

Atendiendo a lo que significó la posición última y fundamental de todo el movimiento filosófico de la Contrarreforma, ésta se nos aparece como la defensa y reacción de la concepción católica frente a la disolución nominalista. Pero antes hay que recordar que el movimiento de defensa de la concepción católica frente a la Reforma, tiene dos aspectos: el aspecto filosófico de la depuración y defensa de la vía antigua; la lucha contra los peligros contenidos en el nominalismo. Y el aspecto teológico, que es el fundamental, como oposición a la idea básica de la Reforma, de la salvación por la fé. Es este movimiento teológico el que, concentrado en torno a la teoría del libre arbitrio y de la Gracia, representa el punto culminante de la reacción católica.

En última esencia, pues, y filosóficamente, la Contrarreforma es una reafirmación de la idea de la sustancia y de lo universal; su traducción jurídica está en <sup>la</sup> defensa del universalismo jurídico; "frente al primado de la razón individual que, a la postre, había de sobrenadar en la cultura nacida al calor de la Reforma, defendía España la unidad del espíritu universal, la expresión de esa unidad en la tradición, en la conti-

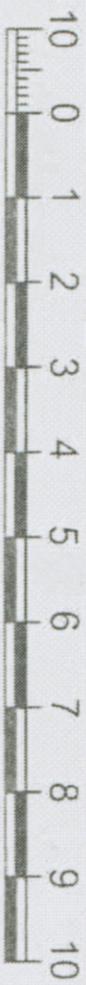


nuidad del esfuerzo simbolizado por la Iglesia" (Fernando de los Ríos, "Religión y Estado en la España del siglo XVI, pag. 61).

La defensa de este universalismo jurídico, se efectúa, bien con la reafirmación y depuración teórica del pensamiento tomista en su aspecto general, bien con la teoría más concreta de la limitación del poder del Estado por las normas universales del espíritu. Para toda la escolástica jurídica española, el poder, la realeza, es una magistratura limitada, que ha de ser contenida en los límites de la justicia y de la religión. En este sentido el maquiavelismo encontró una reacción polémica de gran importancia, y aun los mismos maquiavelistas españoles se detienen en el instante supremo en que se hace al poder un fin en sí. (Véase Tischleder, "Ursprung und Träger der Staatsgewalt, pag. 121 y siguientes).

La exposición y demostración de esta posición fundamental, significada por la actitud española, tiene, para quien no es especialista en estos estudios, dos dificultades sumamente importantes: la primera radica en la inexistencia de una historia de conjunto del pensamiento español en el siglo XVI, hecha con objetividad y modernidad. Todavía hay que acudir a las 331 páginas dedicadas por Karl Werner en el tercer volumen de su "Historia de la Escolástica Posttrera". Con estar en algunos puntos anticuado y manejar un estilo poco grato, es, empero, todavía lo mejor que, en conjunto, puede leerse, pues en España no existe todavía realizada una empresa de ese tipo. La Memoria de Marcial Solana ("Los Grandes Escolásticos de los siglos XVI y XVII, sus Doctrinas filosóficas y su Significación en la Historia de la Filosofía"), es un estudio lleno de buena intención y de calor, pero insuficiente de todo punto. La segunda dificultad estriba en que, en todo el pensamiento español de la época, prima lo teológico sobre lo filosófico, o,

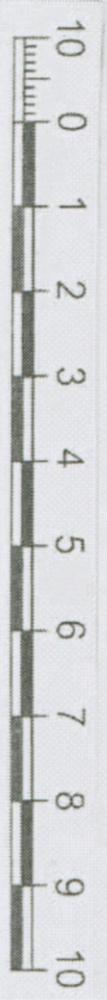
39



al menos, las cuestiones filosóficas fundamentales están trabadas y derivan de alguna teoría puramente teológica. La escuela de Salamanca es marcadamente teológica y de ella provienen los problemas que, tratados de un modo más filosófico por la Escuela jesuítica, exigen, sin embargo, el conocimiento del punto de partida.

Es fácilmente explicable el por qué de la primacía de lo teológico sobre lo filosófico en la Escuela salmantina: en el siglo de la Reforma la preocupación esencial del pensamiento católico fué la defensa de la doctrina de la Iglesia y del orden católico, lo que conducía, en primer término, a la Teología: "Los fundadores de la Escuela salmantina se propusieron, ante todo, la depuración de la Teología de las transformaciones últimas de la Escolástica, y mantuvieron la opinión de que, en los contenidos doctrinales de la suma teológica, se encontraba materia suficiente de enseñanza filosófica." (Werner, ob. cit., pag. 11). Esto es lo que explica que sus representantes más importantes, como un Báñez y un Soto, escribieran diversas *Summulae* como compendios o introducción al sistema tomista.

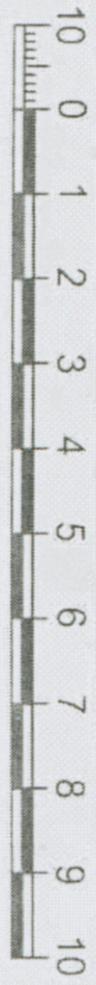
Pues bien, este aspecto fundamental teológico del pensamiento español del siglo XVI, es lo que constituye la máxima dificultad de su estudio. A medida que he ido adentrándome en el conocimiento de nuestros españoles del XVI, se ha reafirmado mi convicción de la necesidad de un conocimiento teológico, sin el cual se está expuesto a exposiciones o interpretaciones erróneas o, al menos, superficiales. Honradamente, pues, no cabe en este momento sino plantear una posible investigación, ejemplificada en algunos puntos, pues insisten que una investigación más a fondo de estos problemas, exige una preparación previa, difícil de adquirir rápidamente. La idea, pues, que he de perseguir a lo largo de lo que sigue, y que consti-



tuye para mí la posición fundamental del pensamiento español del siglo XVI, es la de la acentuación del realismo y objetivismo en la filosofía jurídica, manifestados, sobre todo, en la polémica constante de los españoles contra los nominalistas, especialmente Occan y Gerson. El sentido filosófico general, pues, del pensamiento español, en la Contrarreforma, es, como se ha dicho repetidamente, la última defensa de la sustancia y de lo universal. Autoridad, tradición, universalismo y espíritu, son los ideales de este gran momento.

Ahora bien, esto no quiere decir que fué, sin más, el pensamiento español, un retorno, puro y simple, a la vía antigua. No caben nunca, históricamente, semejantes retornos: lo que se ha llamado por algunos el momento barroco de la escolástica española (Karl Eschweiler, "Die Philosophie der spanischen Spätscholastik"), no es sino la expresión, ya tópica en la literatura alemana, de la dramática situación del pensamiento español del siglo XVI, defendiendo un pasado y penetrado, sin embargo, por su presente. Ya Werner había señalado la modernidad del pensamiento español en dos puntos: en la acentuación del racionalismo teológico y en la iniciación de la separación de lo moral y lo jurídico. "Es quizá el primer momento de aquella doctrina, la cual, después de cumplida la distinción formal entre el concepto del Derecho y el concepto de la Moralidad, se construyó luego bajo la calificación de Derecho natural y Derecho racional como doctrina racional del Derecho, transformándose, por último, en la teoría especulativa de la Filosofía del Derecho." (Werner, ob cit., pag. 190). Algo análogo podría decirse del racionalista teológico.

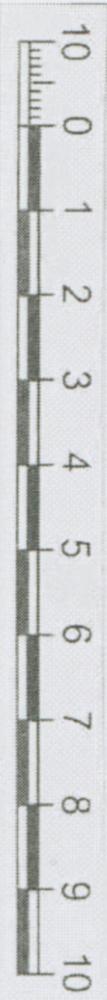
Alguien ha sostenido, con razón, que el Concilio de Trento logificó en exceso la razón y que con la sequedad geométrica del canon disminuyeron las posibilidades expansivas de ciertas zonas de la vida individual y religiosa. "El espíritu univer-



sal pasó a ser razón universal, de la cual adviene órgano único la Iglesia; más el sentir religioso español y la potente floración mística que tuvo lugar en España por aquella época, no quedó encerrada en lo dramático porque derivó a la lírica." (De los Ríos, ob. cit., pag. 57.). En igual sentido dedica un epígrafe a este racionalismo teológico, Gothein en su libro sobre la Contrarreforma. "La gran dosis de racionalismo contenida en Santo Tomás de Aquino, se subraya con predilección por aquel definitivo teólogo católico." (Suars). "Esta relación (la razón y la fé), se repite todavía con mayor profundidad en De jure et Deo legislatore, en cuya obra el contenido estable de la ética cristiana y de las disposiciones eclesiásticas, se deriva de la razón natural. Con ello triunfa en la Teología sistemática un racionalismo puramente formal, hecho éste que tiene una gran importancia, incluso para la Teología protestante y para toda la vida espiritual de la época sucesiva." (Gothein, ob. cit., pags. 40 y 41).

En la imposibilidad, pues, de hacer una exposición exhaustiva de la tesis mantenida, nos hemos de contentar con ejemplificarla en relación a ciertos puntos y a ciertos autores.

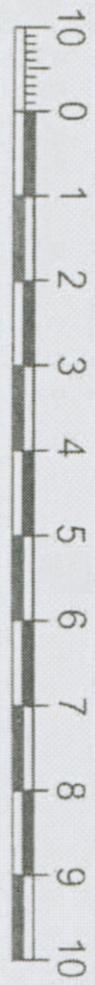
2) En la obra de Soto (De jure et Justitia, ed. de Venecia, 1594), que, en líneas generales, se limita a desarrollar la doctrina tomista del Derecho natural y de la justicia, el momento de preocupación objetivista y de polémica antinominalista, lo encontramos en su posición original respecto a la teoría de la virtus justicia. En este punto Soto defiende la posición objetivista contra Buridán en sus comentarios a la ética de Aristóteles. Para él la virtus justicia, cuyo objeto es el Derecho, es una virtud superior a la demás virtudes, ante las que tiene una primacía de rango. En la virtus justicia se trata del jus per sé, del jus in rebus, como objeto específico de la virtud justicia, mientras que en las otras virtudes no puede hablarse de un objeto en sentido propio, sino de una ma-



teria circa quam (Materia fortitudinis est periculum belli, materia temperantiae delectabilia tactus, in quibus virtus medietatem inter duos affectus constituit; sed virtutis iustitiae proprie est objectum aequalitas ipsa rerum, in quam virtus tendit, sicut visus in colores. (Ob. cit. III qu. 1, art. 1<sup>o</sup>). Es decir, la tesis de Soto ha sido el mantener la específica objetividad de la virtud justicia y derivar de ella su preminencia frente a las demás virtudes; y esto por dos razones: primera, porque el bonum commune, perseguido por la justicia legal, es superior a los fines perseguidos por las demás virtudes; y 2<sup>o</sup>. Porque la virtud justicia se apoya en una potencia espiritual superior también a las potencias espirituales que apoyan las demás virtudes. La virtud de justicia se inserta en la voluntad, que es superior a las potencias de lo irascible y de lo concupiscible. La virtud justicia es, pues, aquella que corresponde al concepto general de lo justo como medida exacta de las cosas y relaciones dentro del mundo de la existencia humana. Frente a esta posición de lo justo y de la justicia como virtud, se opone, como veremos, Molina.

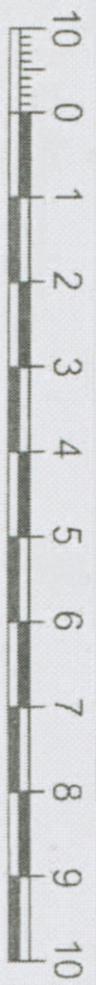
3). A. Antes de entrar en la indicación de los puntos centrales de este filósofo, conviene fijar cuáles son los objetos de su antagonismo y, por tanto, de su producción filosófica. Ante todo, la gran polémica a la que Molina une definitivamente su nombre, es la polémica del siglo, la polémica en torno a la doctrina de la predestinación. El antagonista fundamental de esta gran pugna teológica, es Calvino, pues Lutero y Melancton transformaron durante su vida sus primeras ideas sobre la predestinación y pasaron, por tanto, a segundo plano de la polémica. Pero dentro de España misma ese gran antagonismo histórico se traduce en una lucha de Escuelas: la oposición entre dominicanos y jesuitas.

Fue el gran teólogo Domingo de Báñez el que, comentando la



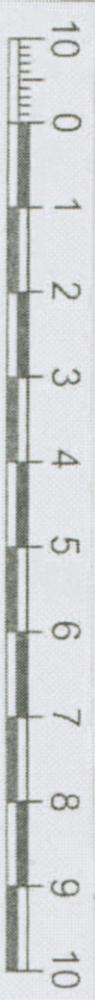
doctrina tomista de la Gracia, acentuó la subordinación de la causa segunda frente a la causa primera, exaltando con eso, en esta doctrina teológica, el realismo tradicional. La teoría de Báñez es conocida con el nombre de la premoción física, que significa una impresión que procede de Dios y que es recibida inmediatamente por la criatura que obra, sin que ésta pueda, por sí misma, ni adquirir tal moción ni menos rechazarla. En esencia es, pues, que Dios es la causa absoluta y total de la determinación al acto de todas y cada una de las causas segundas y, por tanto, de la voluntad en los actos libres. Las dificultades que provienen de esta tesis son fácilmente deducibles y se reducen al problema de la libertad humana y de la causa eficiente del pecado. El célebre libro de Molina sobre el libre arbitrio, ("Liviri arbitrio cum gracie donis, divina prescencia, Providencia, predestinacione et reprobacione concordia"), es una defensa de la voluntad humana frente a todos los errores cometidos por los pelagianos, Wiklef, Hus, Lutero, Calvino, y, a su vez, también, una polémica contra el excesivo realismo de Báñez. Los dos errores extremos en este punto son, según Molina, la afirmación de que las causas segundas no obran propiamente, sino que es Dios quien en ellas actúa y produce los efectos atribuidos a éstas, y la afirmación de que las causas segundas obran por sí sin el concurso de Dios. La solución de Molina está en una vía media. El fundamento de todo está en su distinción de una triple ciencia del conocimiento de Dios. (Triplitem sciencia apotet distinguamos in Deo). El tercer modo del conocimiento divino se llama ciencia media, porque se distingue de los dos modos primero y segundo y tiene, empero, con ellos algo de común.

B. Idéntica doctrina es la aplicada por Molina a la Filosofía jurídica en el problema de la naturaleza y objetividad de la ley natural. En este punto, como luego en Suárez, es una oposición a la opinión de Vázquez sobre la ley natural.



En efecto, la aportación teológica de Vázquez (véase el largo capítulo dedicado a él en la obra de Werner, pags. 95 y siguientes), ha consistido en la sustitución de la eficiencia física o premoción física de la escuela dominicana, por la teoría de la eficiencia moral. Es ésta la oposición que caracteriza en el terreno teológico, la oposición de las dos Ordenes religiosas frente al problema de la predestinación, de la gracia y de los Sacramentos, y su resonancia respecto a la doctrina filosófico-jurídica radica en que esa sustitución significó la limitación de la consideración cristiano-teológica de las cosas al dominio del orden moral y a la concepción de ese orden moral como algo objetivamente dado, conocido o aprehendido directamente por los dictados de la *recta ratio*. Por eso para Vázquez la ley natural consiste, primariamente, en la misma naturaleza racional: "La ley y el Derecho son la regla a la cual deben acomodarse las acciones para ser justas, luego la Ley y el Derecho natural serán la ciencia natural de las acciones humanas; y esta regla no consiste en la disposición de ninguna voluntad, sino la misma naturaleza humana." (Solana, ob. cit., pag. 126). Frente a esto, Molina, aceptando la objetividad del orden moral, exige, sin embargo, que se traduzca en normas y preceptos (Molina, de Justicia, ed. de Venecia de 1602, Tract, 1<sup>o</sup>, Dis. 3<sup>a</sup>, letra B.).

C) En cuanto al realismo también acentuado de Soto en su teoría de la *virtus justitia*, Molina opone también una actitud más mesurada. Molina combate desde el punto de vista de su objetivismo empírico el esfuerzo de Soto por introducir el contenido objetivo del Derecho en la *virtus justitia*, como forma esencial de aquél contenida. No concede, como pretende Soto, que el concepto del *jus* se derive del de *justitia* y pretende que tengamos que atenernos a la objetividad dada del Derecho, independiente del ánimo subjetivo. (Werner, ob. cit., pag. 175). Es decir, a lo que se opone Molina es a la concepción



de la *virtus justicie* como forma subjetiva, en la cual queda, como pretendía Soto, comprendido todo lo justo de hecho, y afirma frente a aquél el orden objetivo de *justicie* en las cosas como creado mediata o inmediatamente por Dios y a la *virtus justicie* simplemente como un hábito inclinativo de la voluntad, mediante el cual los hombres se inclinan a dar a cada uno lo suyo. Además, según Molina, la *virtus justicie* no es la única virtud que se enraíza en la voluntad; como ella, asimismo, la fortaleza y la templanza se apoyan en la voluntad. La distinción entre ellas está sólo en que la *justicie* se dirige directamente al cumplimiento de la acción justa, mientras que las otras virtudes morales se preocupan en primer lugar de impedir los afectos que se oponen y perturban la voluntad justa.

D) La modernidad de Molina, mucho mayor que la de Soto, está en los problemas de que trata la parte más extensa de su obra, la mayor parte de los cuales son ya problemas exigidos por su época; y así encontremos ampliamente tratados casi todos los problemas de Derecho público y de política de su tiempo. Las relaciones del poder real y el imperial, las relaciones entre el poder temporal y el espiritual, entre el Papa y el Emperador y los demás príncipes, el problema de los mayorezgos, problema del Derecho a la guerra y, sobre todo, el de la esclavitud, en el que se traduce el hecho histórico de nuestra expansión colonial.

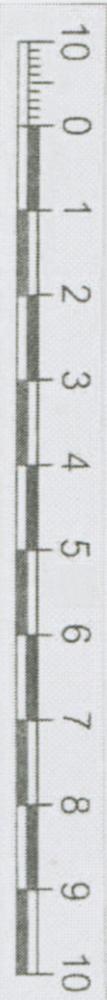
Pero antes de pasar a ver idénticos rasgos en Suárez, como la cúspide del *ius naturalismo* español, indiquemos que la acentuación objetivista significada por Báñez, resúena amplificada en la tesis de Arriaga (*Tractatibus de legibus*, disq. II, 13, Sec. II), en la que se sostiene que el Derecho natural tendría validez aunque no existiera Dios. Con razón ha sostenido, pues, Sauter (*Die Philosophischen Grundlagen des Naturrechts*), que la conocida y famosa tesis de Grocio (*Etsi deus non Deus*),

sólo puede comprenderse dentro de esta conexión histórica, y que en el problema del objetivismo de los valores hay una línea que vá de Vázquez sobre Arriaga y Grocio hasta Hartmann. (pag. 87).

4) Así como el resto de los jus naturalistas españoles está todavía sin estudiar a fondo, Suárez tiene ya exposiciones de conjunto que le valoran en todos sus momentos originales. Para Rommen en su "Staatslehre des F. Suárez", página 87, los momentos originales de este pensador están: 1. En su actitud filosófica general, calificada de congruismo. 2. En su demostración de la invariabilidad de la ley natural frente al scotismo y al occanismo, con una más exacta determinación de las relaciones entre ley eterna y ley natural. 3. En la distinción del jus naturale y el jus gentium. 4. En la distinción más precisa entre Derecho y Moralidad; y 5. En la formulación ya más clara de la teoría del Derecho nominativo y del preceptivo. Poco más o menos coinciden en esto casi todos sus expositores. De entre ellos un expositor español ha subrayado con maestría los problemas derivados de la invariabilidad de la ley natural y de la movilidad de la historia, y cómo la solución suariana constituye una teoría flexible que procura no atenuar el proceso histórico en los cuadros rígidos de una ley natural.

1. En cuanto a las manifestaciones concretas de su posición filosófico-conciliatoria, es conocida la solución que dá frente a la polémica entre intelectualismo y voluntarismo y frente al realismo exagerado de un Vázquez.

A - A la primera cuestión está dedicado el capítulo V de su Tratado primero. Frente al intelectualismo puro y al voluntarismo puro del scotismo, Suárez afirma que la ley supone ambas cosas: un acto de inteligencia y voluntad al mismo tiempo. "La ley requiere dos cosas: moción y dirección, bondad y verdad; es decir, juicio recto de lo que se debe hacer y voluntad eficaz

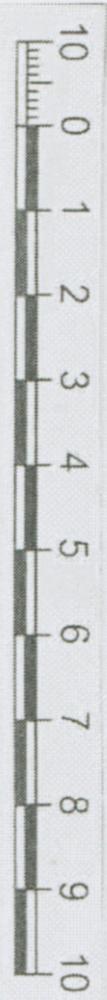


de mover a ello y, por tanto, puede constar de un acto de entendimiento y de otro de voluntad." (Libro I, cap. V, número 11); o, como dice más precisamente en el número 13: "La ley natural es en el mismo legislador un acto de la voluntad justa y recta, por la cual quiere obligar al inferior a hacer esto o aquéllo."

B. En su oposición a la actitud representada por Vázquez, Suárez exige que la luz de la razón natural que aprehende la conveniencia o inconveniencia de una acción, ha de conocer al mismo tiempo que ésta es un mandato divino, es decir, que Dios nos lo impone como ley. "La naturaleza humana es sólo la premisa que trae consigo la serie de preceptos constitutivos de la ley natural, los cuales son un juicio contenido en la mente de Dios y querido por su voluntad. En sentido propio, la ley natural no es el hecho de que la naturaleza humana sea como es, sino las consecuencias necesarias que se derivan ..." (Recaséns Siches, "La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez," pag. 162.) Suárez trata de este problema en el capítulo V de su libro II.

2. El segundo momento importante y original de Suárez es el de la extensión dada a la ley natural, pues ella comprende: 1. Principios generalísimos, evidentes de suyo. 2. Principios más concretos pero tan evidentes e intuitivos como los anteriores; y 3. Máximas especiales y concretas, inferidas por modo racional y discursivo. (Cap. VII, libro II).

3. Pero la conquista más importante de Suárez en la lucha por el universalismo jurídico, ha consistido en la madurez dada a la distinción entre Derecho natural y Derecho de gentes que, recogiendo las enseñanzas del primer iniciador, Francisco de Vitoria, constituye, en efecto, la cúspide de toda la defensa española de la idea de la sustancia y de lo universal. Sabido es que al Derecho de gentes dedica los capítulos 17, 18, 19 y



20 del libro II y en ellos se encuentra una formulación del Derecho internacional, como había ya de tratarlo la conciencia europea en adelante; es decir, el Derecho internacional ya primero como Derecho internacional privado y como Derecho internacional, estricto sensu o Derecho internacional público. Para esto, no sólo determina sus fuentes, el uso y la convención, consensus, sino que en él comprende los problemas de la guerra, de la paz, de los armisticios, de los plenipotenciarios, de los tratados comerciales, etc. El Derecho internacional para Suárez está fundado en la máxima de Derecho natural de que pacta sunt servanda.

Ahora bien, el universalismo defendido por todo este esfuerzo especulativo del pensamiento español, era el universalismo de la comunidad cristiana, mantenido en su tradición por la Iglesia. En este sentido, este mismo orden internacional era el orden internacional de la comunidad cristiana, abarcado por la unidad sustancial de la Iglesia. A la Iglesia, pues, como representante de esa tradición y de ese universalismo, tendió todo el esfuerzo dado a la política de España del siglo XVI.

5) No puede entenderse lo que significó la posición de España en ese siglo sin tener en cuenta que su esfuerzo total fué el mantenimiento del orden heredado de la Edad Media y simbolizado en la tradición de la Iglesia. El esfuerzo político, pues, representado por España, consistió en poner el Estado como Estado católico cerrado al servicio de una idea universal.

## 8) La idea de relación y el mundo moderno

1) Quedaría menos en su comprensión el sentido sustancial del derecho, la sociedad y el Estado, así en la concepción medieval como en su defensa española al calor de la Contrarreforma, si no se dibujara ahora en sus líneas generales la concepción que, sucesivamente a aquella, va a ser imperante en el mundo moderno. Lo notable es que su primera formulación en gran estilo se debe a un miembro eminente de la misma Iglesia: Nicolás de Cusa. En efecto, ya al romper la alborada del Renacimiento la metafísica del ensayo da con el concepto fundamental sobre el que la modernidad había de levantar su concepción del mundo: la idea de relación. La cual tiene igual importancia metafísica que filosófica. Metafísicamente la unidad de relación sustituye a la unidad sustancial en la interpretación del cosmos. Filosóficamente la relación, el nexus, es el instrumento, el camino del conocimiento verdadero: Verere scire est per nexus scire. Pero además, la idea de relación implicaba un avance mayor que el de Scotus en el proceso de individuación. Si quisiera, pues, en ciencia la exaltación de la individualidad como tal. Lo que el Renacimiento había de llevar a cabo en todos los terrenos se encontraba en Nicolás de Cusa metafísicamente fundado: "Nada hay en el Universo que no disfrute de cierto ser singular, que no se encuentre en ningún otro ser". El mundo aparece por eso como un pluralismo de individualidades concretas, plenamente diferenciadas e irreducibles entre sí. La armonía total es producto de las relaciones de concordia y complemento. En la terminología característica de su tesis básica nos dice el

Cardenal que: "la identidad del Universo consiste en la diversidad, como su unidad en la pluralidad"

Tan solo, pues, con lo que hasta aquí va dicho es fácilmente comprensible la conexión ideal de Nicolás de Cusa con los hombres representativos de la nueva filosofía. De él parten líneas que van a Descartes y a Kant, a Maquiavelo y a Leibniz.

Descartes en cierto sentido no hizo sino terminar un ideal sobre la relación entre potencia y acto. Kant llevó a cabo plenamente la función de la relación en la teoría del conocimiento. Maquiavelo transpone en la ciencia política el ímpetu y fuerza creadora del hombre en su más concreta individualidad. Leibniz repite después de Bruno la concepción pluralista y monada lógica del mundo.

Con esto he querido indicar brevemente que el cesarismo nos dio el prólogo del drama moderno. Pero nada más. No hay que olvidar cuando escribía y en que tradición. El primer acto se pone luego con Descartes y su idea de la sustancia. A partir de aquí y luego que el hombre moderno acepta a la conciencia como la primera y únicamente dada conciencia su peculiar destino. Ya quedaron dibujadas en otros de mis trabajos las consecuencias del desplazamiento del centro de la vida en el sujeto. La Razon subjetiva como unidad analógica del mundo moderno se despliega y mantiene fiesta de las más diversas formas. No voy a repetir las ahora. Solo diré que en parte traducen la relación

de Nicolás de Cusa media ya razón subjetiva. Me referiré  
ahora para terminar a ciertos fenómenos & espiritua-  
les e históricos que son claro ejemplo de la idea general  
aquí perseguida.

2) Si hay algo radicalmente opuesto a la concepción  
sustancial del derecho, la sociedad y el Estado es la concep-  
ción relacionista de Hobbes. Hubiera sido de supremo inte-  
rés desarrollar aquí esa comparación. En esencia, se  
oponen uno el derecho natural de la comunidad al  
derecho natural de la soledad. Naturalmente esta idea  
no pudo escapar a Rousseau y a ella dedica unas  
páginas precisas de su *Einführung in die Soziologie*  
(p. 219 y s.). Si recordamos ahora la relación de  
Hobbes con su compatriota Occam y luego su influjo  
a través de Puffendorf sobre el pensamiento juridi-  
co de la Ilustración, valdremos a trazar de nuevo  
la línea ideal del nominalismo a que antes se hiciera  
referencia.

Pues bien, la idea hobbesiana de la sociedad ha sido la  
idea viva, la idea-historia de la modernidad hasta  
el presente. A esa idea y su derivación para el Estado  
es cabalmente a lo que se oponen los españoles  
contrarreformistas en su última, desesperada y cati-  
nérica defensa de la concepción sustancial.

3) Pues en efecto, heroica fue la lucha en que España dejó en girones su destino histórico inmediato. Ya que la idea pura de relación traducida a la esfera vital significaba formas de vida a cuya pujanza se había el dominio real de la historia y que España, por ende, no quiso o no supo aceptar. De estas formas de vida, que son a su vez ejemplos de las distintas formas del proceso de individualización, solo podemos indicar dos y bien brevemente.

a) La individualidad concreta metafísicamente liberada por el renacimiento, fue el lema y el amor del Renacimiento. El hombre aparece como una potencia creadora, como una voluntad disparada. De todas las formas de traducción histórica de ese nuevo tipo de hombre, hay una quizás sin relevancia espiritual, pero de enorme trascendencia real: el tipo del empresario. Algo más tarde el protestantismo vino a reforzarlo con una justificación religiosa; empero, la madera estaba dada con el Renacimiento. Pues bien, de ese tipo humano había de nacer la fuerza histórica más importante de nuestra edad: el capitalismo. (v. par. cit. Martin. Sociología de la Renaissance)

b) De idéntica procedencia es la idea política de la razón de Estado. Con ella se construyeron los Estados que dieron al traste con la hegemonía española. El tipo es que Francia realizara su poderío en el Estado en lucha precisamente con lo que España

10  
0  
1  
2  
3  
4  
5  
6  
7  
8  
9  
10

significaba: en lucha contra las formas universales  
del Imperio y de la Iglesia. Empezaba con ello  
la forma del Estado nacional cerrado, que todavía  
persiste.

Pues bien contra esas fuerzas reales no pudo imponer  
España su concepto universal del Espiritu.

Significativo es que España perdiera de hecho toda  
posibilidad cuando en Rocroi quebraron sus tercios  
ante la estrategia de los generales de un Cardenal

Madrid. 17. Enero. 1935

Fuentes medievales mas importantes

- Baur. L. Die Lehre vom Naturrecht bei Bonaventura. Münster. 1913
- Bonet. A. La Filosofia de la Libertad en las controversias teológicas del s. XVI y primera mitad del XVII. Barcelona 1932
- Carlyle. R. A history of Medieval Political Theory in the West. a parts of 1907.
- Conze. E. Der Begriff der Metaphysik bei F. Suarez. 1928.
- Deuff. A. Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung. 1927
- Ethik des Mittelalters. 1927
- Dittich. O. Geschichte der Ethik - esp. vol III
- Schweiler. K. Die Philosophie des Spanischen Spätmittelalters. Münster.
- Gierke. O. Johannes Althusius. Breslau 1919.
- Gilson. E. La Philosophie de St. Bonaventura.
- Gilson. E. L'Esprit de la Philosophie Médiévale. Paris 1932
- Gothelin. — Ignaz von Loyola und die Gegenreformation. 1895
- x — L'Età della Controriforma. ed. it. Utet 1928

Grabmann. M. Das Naturrecht der Scholastik vor dem hl. Thomas. (Archiv. f. Recht u. Ph. z. X 1900)

\_\_\_\_\_ Pater Franz Suarez. S. J. Druck 1917

Heimsoeth. H. Los seis grandes temas de la metafísica occidental

Hölscher. Vom Römischen zum Christlichen Naturrecht. Augsburg. 1931

x \_\_\_\_\_ Die ethische Umgestaltung der römischen Individual-justitia durch die universalistischen Naturrechtlehre der Mittelalterlichen Scholastik  
Paderborn. 1932

Heintze. Gregor von Valencia und des Molinismus. Druck 1928

x Königshorn. Zur Soziologie der mittelalterlichen Scholastik (in Erinnerungsgabe f. Max Weber 1923)

\_\_\_\_\_ Soziologie des realistischen und des nominalistischen Denkens (in Max Scheler: Versuche zu einer Soziologie des Wissens)

Sold. F. Geschichte der Ethik. 1926

x Leclercq. I. Cours de Droit Naturel - tome 1<sup>o</sup>: Le fondement du droit et de la société. 1927

10  
0  
1  
2  
3  
4  
5  
6  
7  
8  
9  
10

Longpré. La Philosophie du Duns Scot. Paris 1926.

Lo Hin. Loi morale naturelle et loi positive d'après  
S. Thomas d'Aquin. Louvain 1920

x ———. Le Droit naturel chez S. Thomas d'Aquin  
et ses prédécesseurs. 2<sup>e</sup> ed. 1931

Martini. Soziologie der Renaissance.

—————. Kultursociologie des Mittelalters. H.W.B.  
der Soziologie.

Reasens Sider. da Filosofia del Derecho de Francisco Suarez.  
1927

x Ruge. R. da escuela española de Derecho Natu-  
ral. 1925

Ríos. de los F. Religion y Estado en la España del  
siglo XVI. 1927

Romero. E. Die Staatslehre des F. Suarez. Gladbach.

x Mausbach. Die Ethik des hl. Augustinus. Freiburg. 1909

Müller. (W) Der Staat in seinen Beziehungen zur  
sittlichen Ordnung bei Thomas von Aquin 1916

x Sauter - Die philosophischen Grundlagen des Na-  
turrechts. Wien 1922

x Serpillange. da Philosophie morale de S. Thomas d'Aquin  
1916

10  
0  
1  
2  
3  
4  
5  
6  
7  
8  
9  
10

\* Scovaille. R. François Suarez. Paris 1919

Scheler M. Versuche zu einer Soziologie des  
Wissens. 1926

\* Schilling O. Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus  
Freiburg. 1910

\_\_\_\_\_ Naturrecht und Staat nach der Lehre  
der alten Kirche. Paderborn 1914

\_\_\_\_\_ Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas.  
Paderborn 1929

x \_\_\_\_\_ Die Christlichen Soziallehren. 1925

\* Schubert. A. Augustinus des. Aeterna-Lehre nach Inhalt  
und Quellen. 1924

\* Solana. Los grandes escolásticos españoles de los  
siglos XIII y XIV. 1928.

Soubart. W. Der Bourgeois. 1914

Steinbuchel. Der Zweckgedanke in der Philosophie des  
Thomas von A. 1912

Stoetmann S. Die Unveränderlichkeit des natürlichen  
Sittengesetzes in der scholastischen Ethik.

Fischleder. Ursprung und Träger der Staatsge-  
walt nach der Lehre des hl. Thomas und  
seiner Schule. Gladbach. 1929

Zroeltsch. E. Die Soziallehren der christlichen  
Kirchen. Übungen 1911.

x Vasteenberghe. de Cardinal Nicolas de Cues. 1920

Justice (vertu de) - article du Dictionnaire  
de Theologie catholique

Verweyen. Das Problem der Willensfreiheit in der  
Scholastik. 1909.

Weber. M. Wirtschaft und Gesellschaft.

x Werner. R. Die Scholastik des späteren Mittel-  
alters. (esp. Viertes Band. Wien 1887)

Frany Suarez. Freiburg. 1892

Wolzendorf. K. Staatsrechts u. Naturrecht in d. Lehre  
vom Widerstandsrecht d. Volkes gegen rechts-  
widrige Ausübung der Staatsgewalt.  
Dresden 1916.

Fuente in ueritate.

- Alexandro de Ale. Summa Theologia - ed. de la Franciscana & Breui 1621
- Augustinus. f. De legibus. 1620
- Augustini - Hipponeusi Episcopi Opera omnia Venae 1729.
- Arriaga. Disputationes Theologicae.  
Cursus philosophicus. 1632
- Bañez. d. De fide. Spe et Charitate. 1584  
De iure et iustitia Decisiones. 1596
- Cobarrubias. Opera Omnia. 1589.
- Lopez. d. Tract. de contractibus et negotiationibus. 1592
- Lugo. p. de. De iustitia et iure.
- Medina. B. de. In primam secundam. 1577
- Molina. d. De iustitia et iure. ed. de Venae 1602  
liberi arbitri — 1595
- Toletus. Summa casuum conscientiae 1601

10  
0  
1  
2  
3  
4  
5  
6  
7  
8  
9  
10

Thomas Aquinas. Summa Theologica. ed. Vallini 1881

Somma Theologique ed. de la Revue  
des sciences. (trad. y comentarios)

Salas Juan de. Tractatus de Legibus in I-II<sup>o</sup> S. Thomae.  
1611

Soto D. De iustitia et iure. 1554

Suarez F. Disputationes metaphysicae. 1597  
De Legibus ac Deo Legislatore 1612

(ed. esp. de Louvain. Rev.)

Defensio Fidei

Vazquez et Mendaca. De vero iure et naturale - 1572

Vazquez F. In divi Thomae Summam Theologi-  
cam metaphysicae Disquisitiones. 1617

Opera Omnia ed. 1620

Gregorio de Vallini. Comment. Theologicorum et Disp. in  
Summam Divi Thomae Aquinatis 1591/1607

Vitoria. Relecciones Theologicas (ed. cas. 1917)

De iustitia et iure. ed. 1934