

JORNADAS

43



MANUEL CALVILLO

FRANCISCO SUAREZ

La filosofía jurídica. El derecho de propiedad

308
J88
No. 43
EJ.1

EL COLEGIO DE MEXICO
Centro de Estudios Sociales

EL COLEGIO DE MEXICO

SEVILLA 30

MEXICO, D. F.

JUNTA DE GOBIERNO

Alfonso Reyes, *Presidente*; Eduardo Villaseñor; Gustavo Baz; Gonzalo Robles; Enrique Arreguín Jr.; Daniel Cosío Villegas, *Secretario*.

CENTRO DE ESTUDIOS SOCIALES

Director: Dr. José Medina Echavarría

CENTRO DE ESTUDIOS HISTORICOS

Director: Dr. Silvio Zavala

SE 308

J88

No.43

ej.1.

74805

ICANO

Calvillo, Manuel.
Francisco Suárez...

(Toda l

Ríos.

ico, D. F.).



lg.



325/C.M

JORNADAS, órgano del Centro de Estudios Sociales de El Colegio de México, nació al calor de un seminario colectivo sobre la guerra que celebró dicho Centro en 1943. La publicación se prosiguió durante los meses siguientes para reflejar la labor realizada en otro seminario sobre los problemas de América Latina. Cubiertas estas dos etapas, JORNADAS va a convertirse ahora en lo que había de ser desde un principio: órgano expresivo permanente del Centro de Estudios Sociales del Colegio y no ya sólo de actividades circunstanciales suyas.

Ante el nuevo carácter de JORNADAS, conviene fijar en breves palabras el sentido que quiere imprimirse a la publicación, las razones que empujan a emprenderla.

Es un tópico que ha llegado ya de los círculos científicos a los medios populares, que nuestro siglo es o debe ser el siglo de la ciencia social, por razón del desequilibrio hoy existente entre nuestro saber científico sobre la naturaleza y nuestro saber científico sobre el hombre y su actividad. Los resultados de la labor de las pasadas centurias, especialmente de la última, en el dominio de la ciencia natural, son hoy tangibles para todos y le han otorgado a nuestra vida un poder sobre los fenómenos naturales como nunca antes se soñara. En cambio, el pensamiento racional y científico apenas comienza a conquistar lo que nos es más próximo: nuestra propia vida y su organización. Los acontecimientos actuales prueban de qué manera el dominio de la naturaleza, la ciencia y la técnica, se frustran y son adversos al hombre cuando éste no maneja todavía otros instrumentos que guíen su propio destino. Nada más necesario hoy que el tratamiento científico, es decir, racional y objetivo, de las cuestiones humanas, pues el futuro de nuestra civilización, de toda posible civilización, en las presentes circunstancias, depende de que se puedan dominar, o no, la naturaleza

13755

1



humana y la vida social en un grado semejante a como nos es dado regular la naturaleza física. JORNADAS se propone ante todo mantener despierta la conciencia de este problema y coadyuvar con todas sus energías a los esfuerzos ya emprendidos para llegar a su solución.

Ahora bien, las cuestiones humanas no pueden ser tratadas en el vacío; surgen problemas, dificultades y conflictos ofrecidos en circunstancias y momentos determinados, y la investigación científica de los mismos sólo tiene sentido si sus resultados resuelven la situación problemática, despejan la dificultad o atenúan el conflicto, liberando al hombre de su angustiada presión. Esto quiere decir que no son las teorías las que determinan los problemas, sino éstos los que deben dar lugar al pensamiento teórico y, además, que no puede entenderse ni solucionarse ningún problema de la vida humana si lo desprendemos de su contexto o circunstancialidad. El olvido de este punto de partida elemental es quizá el responsable de la situación de atraso de las ciencias del hombre, como también de que las disciplinas sociales arrastren una pesada herencia de teorías que ya no responden a ninguna cuestión auténtica.

Asimilando el sentido de esa perspectiva, en las JORNADAS no se desdeñará, en modo alguno, el pensamiento social teórico actual, cualquiera que sea el punto del horizonte de donde proceda, y a su discusión y examen habrá que concederle atención cuidadosa; pero, en lo posible, sometiéndolo a la prueba de su validez para nuestros medios. En una palabra, lo que interesa de un modo fundamental son: a) las cuestiones humanas en su específica circunstancialidad americana, y b) los problemas “nuestros” que exigen una meditación teórica y una solución práctica.

En consecuencia, no se rechaza la consideración de las teorías y resultados de la ciencia social en general; pero se cree que la verdadera tarea intransferible está en estudiar y hacer que se estudien las cuestiones específicas de la facción latina del continente americano, de modo que soluciones y teorías no provengan de una importación

más o menos afortunada, sino que broten de la investigación misma de nuestras situaciones problemáticas peculiares.

La tragedia de Europa al privarnos de su producción intelectual y científica, siempre recibida con la sugestión de su viejo prestigio, nos obliga a un doble esfuerzo, que conviene que sea lo más consciente posible: por una parte, a que pensemos por nosotros mismos y sin andaderas y, por otra, a que meditemos hasta qué punto todo lo que nos viene del otro lado del Atlántico merece ser aceptado y asimilado y si no ha perdido aquel continente en más de algún punto el derecho al respeto que se le otorgaba sin discusión. Y pensando muy en particular en “nuestra América”, estamos convencidos de que ésta ha de ponerse enérgicamente a pensar en sí misma en su propio destino y a aprovechar lo que es un triste momento para conquistar definitivamente, sin renunciar a ninguna herencia valiosa, su autonomía cultural.

En cuestiones sociales y políticas es esto tanto más urgente cuanto mayor es la sospecha de que lo que se nos ofrece por varios lados no es dádiva generosa sino velado instrumento de dominación. Y sólo podremos mantenernos relativamente inmunes de las consecuencias sociales y culturales de las tremendas luchas de poder, hoy en juego, si conservamos la serenidad intelectual y el conocimiento preciso y objetivo de los hechos. Una visión acertada de nuestro presente y nuestro futuro es lo único que puede permitirnos sacar ventajas, incluso de lo que parecen adversas constelaciones.

Dentro de la dirección general antes esbozada, las JORNADAS del Centro de Estudios Sociales de El Colegio de México quieren presentar un amplio marco a la colaboración: desde las cuestiones filosóficas conexas, hasta los estudios de la ciencia social más particular y especializada; pero viendo también dibujados dentro de ese marco estos propósitos fundamentales: 1) exponer el estado actual de la ciencia, de conocimiento imprescindible, como punto de partida; 2) examinar y discutir, en particular, los problemas peculiares de la

ciencia en nuestros países, y 3) contribuir en lo posible al desarrollo de la ciencia social en marcha.

Desde el punto de vista científico, con JORNADAS se intentará fomentar el estudio de las cuestiones marginales y fronterizas de las ciencias tradicionales y académicas, que es donde se encuentran hoy día los problemas auténticos de la ciencia social futura. Y desde el punto de vista político, en su mejor sentido, conseguir el conocimiento recíproco de los pueblos de nuestra América, manteniendo así viva y real la conciencia de su común destino.

MANUEL CALVILLO

FRANCISCO SUAREZ

La filosofía jurídica. El derecho de propiedad

Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program.



The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License: <https://creativecommons.org/licenses/by-ncnd/4.0/>

JORNADAS — 43
El Colegio de México
Centro de Estudios Sociales
1945

308
J88
No 43
y. 1

74805

S U M A R I O

PARTE PRIMERA

Cap. I. Introducción al ambiente

- 1) Edad Media.
- 2) Edad Moderna; el Intelectual; el Burgués.
- 3) España; Suárez.

PARTE SEGUNDA: DOCTRINA DE LA LEY Y DE LA LEY NATURAL

Cap. II. De la ley en general

- 1) La ley como normatividad.
- 2) Necesidad de la ley.
- 3) Razón y voluntad en la formación de la ley.
- 4) Diversas leyes.
- 5) Elementos de la ley.
- 6) Efectos de la ley.
- 7) Mudanza de la ley.

Cap. III. La ley natural

- 1) Ley y razón natural.
- 2) Caracteres de la ley natural.
- 3) Los modos de la obligación en la ley natural.
- 4) Interpretación de la ley natural.

PARTE TERCERA: LA LEY HUMANA

Cap. IV. La ley civil

- 1) De la autoridad.
- 2) De la materia de la ley.
- 3) De la forma.
- 4) De la obligación.

Cap. V. El derecho de gentes

- 1) El derecho de gentes clásico.
- 2) El pensamiento de Vitoria.
- 3) Doctrina de Suárez.
 - a) Derecho de gentes y derecho natural;
 - b) Carácter del derecho de gentes.

Cap. VI. El derecho de propiedad

- 1) Situación del concepto de propiedad en la doctrina de Suárez.
- 2) Concepción de derecho de gentes y derecho de propiedad.

PARTE PRIMERA

CAPITULO I. INTRODUCCION AL AMBIENTE

“Por altas y poderosas que fuesen las casas de piedra de los nobles o de los comerciantes, eran las iglesias las que dominaban con sus eminentes masas pétreas la silueta de la ciudad”.¹ Y esta fisonomía del burgo medieval es reveladora de su vida interior: una cotidiana subordinación a la jerarquía de valores religiosos que impregnaban las relaciones todas de la vida social. Tal jerarquía, con sus valores específicamente espirituales, dió el *tono* a toda una época del cristianismo occidental, constituyendo una cultura, en el concepto que, más tarde y por primera vez, diera de ella el Padre Baltasar Gracián al hablar de un *aliño del espíritu*. Ahí, aunque los “pecados de los hombres puedan impedir la realización del ideal, éste sigue siendo, empero, dice también Huizinga, base y norma del pensamiento colectivo”.² La ciudad se erige informada por la ley moral del hombre; y esto que en la Edad Media se nos ofrece con claridad tal, lo descubrimos también hoy, como una suerte de relación constante, en que el estilo de la ciudad se somete a la ley que rige la conducta del hombre. Si queremos saber de esta conducta, hay que mirar el perfil de la ciudad, más simple y verdaderamente revelador. A la dominación arquitectónica de la torre, substituye ahora la dominación de la casa del comerciante, por encima aún de la casa del gobierno civil; *la estatua de la libertad*, a la entrada de la bahía en la metrópoli actual, se enmarca en el fondo soberbiamente construido por el más poderoso de los mercaderes de todos los tiempos. Y este perfil del burgo contemporáneo nos muestra el sentido y tono de su vida.

En el gobierno de la ciudad, la vigencia de un interés superior, como política, se ha desplazado, inconfesablemente, hacia un economis-

¹ J. Huizinga, *El Otoño de la Edad Media*, t. I, Cap. I, Madrid, 1930.

² *Ibid.*, t. I, Cap. III.

mo mercantilista.³ La norma consuetudinaria que rige es la derivada de ese interés. Si hallamos relaciones de otra índole en la sociedad, son supervivencias que se prolongan por ley de inercia, o aquellas formas de vida necesarias al hombre y que la insuficiencia del mercantilismo solo no ha podido agotar o suplir. En esta penuria de lo económico, y falta de justificación última, originase su propio decaimiento. Sobre su innegable predominio real, se mantiene acudiendo a estímulos que parecen serle más convenientes, y que, por lo demás, no le están necesariamente vinculados. Así, utilizó, en nuestros días más inmediatos, los mitos raciales y de poder en el pueblo alemán para asegurar su subsistencia; así, también, usa de las motivaciones democráticas en aquello que salvaguarde sus intereses; de igual manera se acerca, y aun auspicia, a la idea de un orden social cristiano, en el que espera hallar sitio seguro.

Cuando A. Weber examina las relaciones del capitalismo con el estado en la Europa moderna, señala un desarrollo en tres etapas: la primera en que el capitalismo crece *en* el estado; luego la de su separación de él, y la tercera en que llega “el período de apoderamiento tendencioso del Estado por las fuerzas capitalistas”; por lo que, “una nueva realidad estatal de aquí dimanada ha aniquilado la idea anterior del Estado, y esto de un modo que difícilmente cabe imaginarse que pudiera terminar más que en una catástrofe tanto en su idea como en la realidad europea estatal en su conjunto”.⁴ Y no es que por razón de tales intereses económicos los hombres se muevan, sino que los valores de toda índole son *usados*, aunque se mantenga hacia ellos cierta consideración formal, al servicio de tales intereses.⁵

Al nacimiento histórico del estado como demarcación territorial del poder público autónomo, en una diferenciación política de la comunidad europea que ofrecía el medievo, concurrió el nacimiento de la burguesía capitalista; ambos sucesos en la favorable constelación de los

³ El significado de la palabra es el que le da Max Weber: “traslación del afán de lucro capitalista a la política”. Cf. *Historia Económica General*, p. 360, México, Fondo de Cultura Económica, 1942.

⁴ A. Weber, *La Crisis de la Idea Moderna del Estado en Europa*, Cap. iv, Madrid, 1932.

⁵ Es obvio que ningún obrero inglés o norteamericano iría a una guerra por la conservación o ampliación de sus mercados, por más evidente que resultara la conveniencia económica de ella; es el mito de la libertad el que se ha mostrado capaz de lograr aquel objeto. Lo anterior no deja de ser estimulante.

más diversos factores históricos: descubrimiento geográfico del mundo, madurez de los idiomas europeos, decadencia casuística del pensamiento filosófico de la escuela, etc. A la jerarquización político-religiosa de la época anterior, se substituyó la integración de unidades políticas soberanas. A cada unidad de éstas puede, en lo sucesivo, corresponder una particular visión de los intereses políticos, y esto en la pérdida de la autoridad espiritual única de Roma. El interés político de simple poder se vincula al económico; en adelante esta unión se irá estrechando hasta llegar al *estado de clase* que denunciara Marx. La burguesía se fortalece a través de la evolución del individualismo político y del liberalismo económico; su crecimiento es alejándose de la antigua ética medieval y creando su propia moral mercantil. Al viejo concepto *normativo* de la ley natural, eminentemente ético, que ligaba las relaciones comerciales, se opone un nuevo concepto de ley en la economía mas inmanente en una realidad específicamente económica que se ordena a sí misma.⁶

En el nacimiento de la Edad Moderna, y hasta nuestros días, encontramos insertas, no obstante, ideas que se ofrecieron como acabadas ya en la Edad Media; y una vuelta a ellas, como principios rectores, se ha proclamado como necesaria. La posible vigencia de una pretensión tal no es el motivo de estas páginas; mas sí, para el fin del ensayo que se intenta, será útil el asomarse a aquel mundo del que Francisco Suárez puede ser, en más de un sentido, uno de sus últimos y más alto exponente.

1) *Edad Media*

“La idea central, afirma Landsberg,⁷ la clave que nos abre la inteligencia del pensamiento, de la visión del mundo y de la Filosofía en la Edad Media, es 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 su principio de Dios, tienen también en Dios su referencia final”. Una imputación final así concebida, nos da una estructuración de valores que se proyecta en una jerarquía de lo social. El pensamiento religioso-metafísico ofrece al suceder real una dimensión insospechada por nosotros;

⁶ Es la tesis optimista que se concreta en la obra de los fisiócratas.

⁷ *La Edad Media y Nosotros*, Madrid, 1925, p. 18.

la acción humana, la historia, es concebida como la *realización temporal de un plan supratemporal*. El hombre es *creatura* y *criatura*, y a la creencia en un Dios personal se suma la fe en un Dios providente. Mas este hombre-creatura, a imagen y semejanza divina posee una libertad esencial, y se convierte, así, en sujeto moral. La idea de la salvación por la sangre de Cristo Redentor, se enriquece con la idea del *corpus mysticum Christi*, y esto en una suerte de socialización de las buenas obras y de los bienes de la Iglesia. El mundo real queda integrado en un mundo eterno; no sólo la ley eterna influye sobre aquel, sino que la acción misma del hombre se proyecta en la eternidad, por la oración, por las indulgencias, etc. En sí, el mundo medieval es un mundo *sacramental*. En la vivencia de los valores religiosos la moral se muestra, más que como norma formal, como ejemplaridad; son los libros ejemplares: Evangelios, “Hechos”, historias de santos, los que nos dan el espíritu de la conducta humana.⁸

La doctrina del hombre caído, y su naturaleza dual, se resuelve en la revelación de la resurrección de la carne, por lo que la salvación alcanza al cuerpo mismo. La confianza en la revelación es asegurada por la Iglesia, como guardiana de la verdad. La conducta diaria, los negocios humanos, se impregnan de un sentido ético que configura las relaciones sociales. *El poder civil* adquiere su justificación en el acatamiento de tales normas; de aquí nace el *derecho a la rebeldía* contra el príncipe cuyo poder fuese tiránico.

El hombre vivía asido a la Providencia en confianza plena. El pensamiento filosófico era un desarrollo y un animador de ese clima; la certidumbre en la razón humana le llevaba a construirse en sistema, en *summa*, como saber integral. Su tema, consecuentemente, no era el *conocimiento*, sino el *ser*. Esta razón se afirmaba sobre el orden lógico para la especulación, y en la revelación para la fe. El Filósofo-Maestro convivía en una sociedad a la que era familiar, y el *santo* fué alguien a quien se veía vivir y se hablaba. Todo suceder poseía un estilo comunitario; la oración era en común, y la liturgia incorporaba al fiel en el *canto llano*. La metafísica jerárquica en la gradación de los modos del ser, desde el inanimado hasta el angel y Dios; la moral con sus jerarquías de bienes; la Iglesia con sus jerarquías eclesiásticas; correspondían a la estructura social jerarquizada en estamentos. El hombre vi-

⁸ J. Huizinga, en *El Otoño de la Edad Media*, habla de la abundancia de lo legendario, la vigencia de la parábola, y de la sentencia moral en el refrán común, como caracteres típicos de la vida medieval.

vía adscrito a un todo orgánico, en el que hallaba el medio de cumplirse como sujeto moral, porque, como asienta Landsberg,⁹ “las clases no son en primer término hechos económicos, sino hechos vitales y espirituales”.¹⁰ Las relaciones económicas poseían un designio ético, el de la satisfacción de aquellas necesidades propias a la dignidad del hombre; y ellas resultan las de aquella clase a que se pertenezca. La regulación en estas actividades era taxativa, e imprimía una estabilidad en su funcionamiento que aseguraba la existencia de las clases y gremios contra irrupciones perturbadoras. La ciudad *vivía su propia vida*, y las grandes disensiones políticas no modificaban su existencia en lo esencial.

De este mundo así concebido, “dos han sido las asunciones fundamentales, llamadas a dejar una huella profunda en el pensamiento social de los siglos xvi y xvii —afirma Tawney en su magnífica obra—;¹¹ que los intereses económicos están subordinados al verdadero propósito de la vida, la salvación, y que la conducta económica es un aspecto de la conducta personal, sobre la cual pesan, como en cualquiera de sus partes, las reglas de la moralidad”. El ejercicio del oficio en el gremio se revestía de una nobleza que se negaba al mercader. El artesano era el creador de sus propios bienes; el comerciante, en cambio, estaba en riesgo constante de obrar mal y su profesión se destinaba en un sentido ético, pues su ganancia no encontraba clara justificación. La expresa condenación de las ganancias del comerciante, por el espíritu de lucro que las anima, y la consagración del bien logrado con el propio trabajo incorporado a la obra del artesano, hacen decir a Tawney¹² que el “verdadero descendiente de las doctrinas de *Aquinas* es la teoría del valor trabajo. El último de los escolastas ha sido Karl Marx”.

La condenación de la usura fué una de las más severas y características del tiempo, “pues su finalidad es vivir sin trabajar, es vender el tiempo que pertenece a Dios”.¹³ El pecado de usura sólo halla perdón después de restituir lo habido por su medio. Dentro de tal concepción de las relaciones económicas, la propiedad es consagrada ciertamente,

⁹ *Ob. cit.*, p. 38.

¹⁰ Esta idea palpita en el problema de los *estatutos reales* y los *personales*.

¹¹ *La Religión en el Orto del Capitalismo*, Madrid, 1936, p. 55.

¹² *Ibid.*, p. 63.

¹³ *Ibid.*, cap. II, II, en que trata “El Pecado de la Avaricia”.

y esto en los últimos siglos de la Edad Media, mas limitándola a la satisfacción de las necesidades concebidas como ya se apuntó. En la baja Edad Media y para los Padres de la Iglesia, la propiedad era, en el mejor de los casos, un mal inevitable derivado del pecado original; mas el goce de ella era como *fideicomiso* instituído en favor de los pobres. Veremos cómo el Padre Suárez no hace suya esta tesis y propone, en cambio, una intelectualmente más depurada y de mayor alcance en lo social.

Pero de las anteriores apuntaciones no se desprenda la intención de ofrecer una imagen idílica de la Edad Media; la opresión, la miseria, la superstición, eran constantes, sumadas a la servidumbre y la ignorancia. Ciertamente, aquel era un mundo *caído*. Pero la honda conciencia de esta condición humana, la fe viva y una, el concepto de una creación providencial, la certidumbre en una vida eterna, y todo ello sometido al juicio de la razón, como facultad suprema del hombre, nos la devuelve saturada de una dignidad singular; dignidad que, por ignorar sus vivencias, no podemos alcanzar en todo su entrañable valor.

En la ordenación jerárquica se contienen las manifestaciones todas de la convivencia. “Ya os dije cristianos, cómo es la voluntad de Dios que cada cual sea sobre la tierra a la perfección lo que es, que el rey sea a la perfección rey, que un padre ejerza su función de padre de un modo perfecto y un juez sus funciones judiciales, que un obispo desempeñe su puesto de dignatario eclesiástico de un modo perfecto. . . Si este fuese el caso y cada cual se limitara a lo que debe hacer, fuera el mundo, se puede decir sin restricciones, perfecto”.¹⁴ Y lo anterior era predicado a los comienzos del siglo XVIII. No es sólo el acatamiento a la norma moral lo que se exigía, sino el cumplimiento efectivo de un estilo de vida rigurosamente ordenado según jerarquías estables. El hombre vivía en el seno de la ley: ley divina, ley natural, ley humana; categorías que imprimían a la conducta toda un sentido trascendente. El sentido que viene a socavar la doctrina nominalista de Occam, al enfrentarse a la tradición escolástica. Destruída la confianza en la validez de las ideas generales que coinciden con la realidad, se mina la idea del orden en la misma relación social. Al Dios que hace y quiere el bien por ser bien, el nuevo Dios de Scoto y Occam torna bien lo que su voluntad quiere: el hombre se ve, así, desposeído también de su anti-

¹⁴ Bordaloue, citado por Groethuysen, *La Formación de la Conciencia Burguesa*. México, Fondo de Cultura Económica, 1943, p. 283.

gua confianza en El por esta suerte de desorden divino. La importancia de tal actitud tiene una repercusión que llega hasta la idea del absolutismo político. En adelante, frente a un orden endeble así concebido, el hombre tratará de crear un orden fuerte y suyo. El optimismo medieval en el mundo creado como justo, desaparece, y, agravada por las circunstancias favorables de la transformación europea, la lucha para crear un poder político efectivo, obra del hombre solo, gana la partida. El universalismo medieval pierde su vigencia, como sentido de vida, y la Edad Moderna nace dividiéndose en fronteras nacionales y espirituales. Cuando hoy hablamos de un pensamiento católico francés o inglés, decimos algo inconcebible a un fraile medieval, para quien el pensamiento católico era uno.

Aquel estilo de vida, en sujeción diaria a una *norma*, presenta a nuestra conciencia actual el mismo carácter de inconcebible. Carecemos de una específica cultura moral que nos permita comprender una vida saturada de significaciones éticas, al modo como lo fué entonces. De esta primaria incompreensión nace la visión fragmentaria que de la sociedad y el mundo medieval podamos tener. Lugar común es la opinión que delata el ascetismo, y en general el sentido religioso de la idea de salvación —tan inactual—, como un miedo o repugnancia negadores del hombre de carne y hueso. Para una dilucidación bastaría, en esto, el traer a ejemplo el sacramento del matrimonio, que se integra cumpliéndose totalmente en la posesión real de la esposa por el esposo. Creo que la pérdida del *sentido* en este caso, y en tantos más, es uno de los caracteres negativos de nuestra Edad, cuya significación todavía no aclaramos. De igual manera, el concepto de *pecado*, no se ofrece hoy en la honda vivencia que tuvo para el hombre medieval; consecuentemente, el imperativo del *bien* carece de una actualidad tal que le lleve a regir nuestras formas de vida.

No es, pues, el acontecer histórico en sus penurias y turbulencias lo que en la Edad Media se busca, sino aquel mundo espiritual, *cultura* en la más limpia acepción de la palabra, que fué creciendo hasta informar la más armónica de las concepciones humanas de la vida del hombre. La validez y vigencia de tal cultura estribó en su universalidad y si la *historia real* no correspondía a la *espiritual*, el acatamiento a la superioridad de los valores de esta última nunca fué negado. Sancionar el bien aunque no se practique, siempre es mejor, a pesar de los casuismos, que hacer el mal por ignorancia del bien. Por esto es profundamente verdadera la afirmación de Benda cuando dice que “gra-

cias a ellos —les clerics—,¹⁵ puede decirse que, durante dos mil años, la humanidad hacía el mal pero honraba el bien. Esta contradicción era el honor de la especie humana y constituía la brecha por donde podía deslizarse la civilización”.

Mas llegar, aunque sea en forma de enumeración, a señalar los caracteres de la Edad Media, sólo puede ser objeto de un intento especial —que no es el nuestro—; quede, pues, lo apenas indicado como el más leve de los esbozos de un clima histórico. No se me oculta la completa ausencia de consideraciones harto necesarias; los temas de la santidad, el feudalismo, el imperio, y tantos más, son merecedores de su consignación por la particular importancia que brindan. No obstante, he señalado lo que estimo más en relación con mi objeto: mirar el pensamiento del Padre Suárez como fruto de un ambiente. Por ello he preferido dedicar esta primera parte al bosquejo de tal ambiente, a estudiar los antecedentes doctrinarios. El conocimiento de la doctrina en sí, es algo expreso, la circunstancia que la hace posible requiere comprensión. Si lo anterior es historicismo, lo es en el mismo sentido que la tesis de Suárez sobre la acción moral, como se desprenderá en su oportunidad al tratar el tema; porque la conducta del hombre sucede en un *aquí* y en un *ahora*, por más que la imputemos a lo eterno. Tal la vinculación de ambos términos como esencial, aunque subordinada. Y es que, como quiere Landsberg, “sólo puede haber filosofía en sentido serio, cuando la consideración filosófica tiene presente de algún modo el sentido definitivo de la vida”.¹⁶ Es la exigencia que llena la *Summa* de un Santo Tomás, el monumento más acabado en el uso de la razón intelectual, obra del mismo hombre autor del *Pange lingua gloriosi*, uno de los himnos de más viva religiosidad; —*intrincado y confortante*, dice de él desde su aguda y singular sensibilidad Stephen Dédalus, el trasto de James Joyce.

Aquel *sentido definitivo* se daba en doble concepción: de lo ordenado en la creación toda, y en el destino inmortal del alma. Lo primero *descendía* de Dios, lo segundo *se dirigía a El*: aquí el teocentrismo medieval. La construcción ejemplarmente intelectual del pensamiento escolástico, es la solución del *eros* en el *logos*; las dos obras de la época, *Summa* y *Comedia*, son realizadas con espíritu arquitectónico.

¹⁵ *La Trahison des Clerics*, cap. III, Se da en el concepto de *clerics*, como una especie de sacerdocio intelectual.

¹⁶ P. L. Landsberg, *ob. cit.*, p. 116.

Un dato revelador en extremo del carácter acabado del pensamiento medieval, nos lo da la ausencia de la *utopía*, que, en cambio, brota vivamente del mundo renacentista.

2) *Edad Moderna*

Rotos los moldes espirituales, políticos y geográficos de la Edad Media; irreparable el antiguo orden, la nueva situación exige un pensamiento que la comprenda, y este pensamiento surge con los caracteres del mundo en que había de vivir. No es de suponerse que hubiera en los siglos del Renacimiento una mayor injusticia o miseria que en los anteriores, pero sí faltó ya la fe en la intrínseca justicia y racionalidad del antiguo *status*, y con ello la conformidad a él. No sólo se abandonaba la jerarquización medieval en su mundo cerrado, sino también sus construcciones intelectuales; los descubrimientos de toda especie crecían con la confianza del hombre en su propio esfuerzo creador. Como Narciso ante el hallazgo de su imagen, el hombre del Renacimiento se ama recreándose.¹⁷ La tesis de Burkhardt parece mantener para siempre su valor.

El Nuevo Mundo que ha surgido se ofrece no sólo como tierra de evangelización, sino como *Eldorado*. Dos proyecciones: la leyenda de las *indias occidentales* y el descubrimiento del mundo clásico, empujan hacia horizontes insospechables la aventura histórica del hombre. Ambos acontecimientos se hallan auspiciados por Roma misma, y los Pontífices toman parte en sus episodios. En este aspecto, Lutero en su apasionado alegato contra la Roma renacentista, resulta un antimoderno. Pero el ditirambo no sólo alcanzó a lo que de positivo había en el movimiento nuevo, sino a lo que era pérdida del espíritu apostólico en la Iglesia. No la Reforma sola señalaba este pecado: Luis Vives, una de las conciencias más nobles y serenas del Renacimiento, es quien escribe¹⁸ que la “divergencia de opiniones y con ella, las luchas en la conducta y lo que es peor, en la religión, han provenido de los vicios y desvergüenzas de los sacerdotes, de su avaricia, de su lujo, de su faus-

¹⁷ Del “sentimiento acerca del valor de lo vivo y de la alegría de su captación, dice Dilthey, surge un ahondamiento incomparable en la riqueza concreta del acontecer anímico”. *Hombre y Mundo en los Siglos XVI y XVII*. México, Fondo de Cultura Económica, 1944, p. 411.

¹⁸ *De Concordia y Discordia*. México, 1940, p. 347.

to, de su soberbia, de su lujuria, de su infinita ansia de todo". Un juicio no sospechoso de evangelismo primitivo, por venir de quien viene, y sí, revelador en grado sumo de un valor moral ejemplar. La misma dignidad que se encuentra en Vitoria, Mariana, y todos los que forman la auténtica nobleza del pensamiento español del siglo xvi. A este Luis Vives es a quien, dice A. F. G. Bell,¹⁹ "con más justicia que a Bacón, se le debe atribuir el despertar de la conciencia europea". Y se debe consignar que a este nuevo espíritu que nace no son extrañas las *gentes de iglesia*; Erasmo, el símbolo europeo, es un sacerdote. Pero hay una suerte de secularización en el pensamiento que, sin abandonar la fe y la Iglesia de Roma, hace crisis en el pensamiento tradicional. La nueva realidad europea corresponde a esta busca de formas nuevas del pensar. Las nacionalidades se imponen con sus intereses concretos y distintos, dando lugar al nacimiento de la *razón de estado*, razón que, sin negar los valores éticos supremos, afirma igualmente la necesidad de una específica conducta política dirigida hacia un engrandecimiento particular. El *poder* se convierte en dirección fundamental, y *el príncipe* que ha dibujado Maquiavelo, es el ejemplo a seguir.²⁰

El pensamiento filosófico deja de ser sistemático y se convierte en problemático; son los caracteres del hombre su motivo más fecundo. Esto influye en la actitud del gobernante y del teórico político, por lo que "la acción política y social de entonces se apoyaba más en la observación de los hombres, en el estudio de las personalidades señeras y de sus recursos que no en la reflexión sobre las conexiones de fines de la vida económica y social".²¹

No obstante, el latín, como idioma culto, une el gran movimiento intelectual de Europa y, frente a la disociación política, se mantiene la *clase* internacional de los humanistas: grupo con una singular y clara conciencia del *nosotros* y de su misión intelectual. A ellos debe la Edad Moderna el mantenimiento de los más altos valores de la cultura cristiana. Son ellos los que conservan vivo el *ministerio* del culto a la verdad, por encima de la lucha entre intereses concretos.²² El recurso

¹⁹ Luis de León. *Un estudio del Renacimiento Español*. Barcelona, s. f. p. 26.

²⁰ Sobre este tema, cf. W. Dilthey, *ob. cit.* pp. 34 a 45.

²¹ *Ibid.*, p. 407.

²² Las breves pero substanciales páginas que dedica a este tema, y al pensamiento de Vitoria, el Dr. Antonio Gómez Robledo en su "Política de Vitoria" (Méx. 1940), son modelo de comprensión para la época. Un silencio, que me

último del hombre es la razón; mas ahora su actitud es distinta a la medieval, después que ha surgido un mundo cuyos horizontes geográficos e históricos se han abierto a su imaginación. El optimismo en su poder le impulsa a construir un mundo obra suya; la obra del hombre renacentista es un intento magnífico de recreación de sí mismo. Por esto, aunque se mantenga la supremacía de la razón, la actitud vital respecto a ella y a los valores religiosos, es bien diversa; cada hombre puede llevar a cabo este proceso de recreación. La nueva época es, así, antropocentrista, hasta donde el medievo fué teocéntrico.

Es en este clima donde la escisión religiosa divide a Europa en dos campos. Mas “nada más erróneo, dice Paul Janet,²³ que considerar a Lutero como un filósofo defensor del libre examen, discutiendo la religión como una obra humana, deseoso de hacerla más simple, más clara y menos en pugna con la razón. Lutero es, antes que todo, un teólogo. Su más grande resentimiento con la Iglesia romana nace de que hubiera ésta cambiado la religión en filosofía, de que colocase a la par que las otras virtudes la fe que para él era superior a todas, era todo el cristianismo”. En este sentido la Reforma de Lutero es una reacción contra Roma. El *libre examen* es el medio para combatir a la Iglesia y llegar a fincar su doctrina de la *fe y la gracia*; medio que se convirtió después en postulado principal para desembocar en las más diversas corrientes del movimiento reformista. Coincide con esta opinión de Janet, la de Tawney, quien ve en la Reforma un movimiento de primitivismo apostólico con raíz medieval; “su actitud hacia la conquista de la sociedad por el mercader y el financiero es idéntica a su actitud hacia la comercialización religiosa”, dice,²⁴ y contra ellas va el texto evangélico a cuyo prístino significado hay que volver. Esta censura llega a la Iglesia de Roma en cuanto pretende ser un poder temporal. Mas su rebeldía religiosa no la extendió a lo político; necesitando el apoyo del poder civil para fortalecerse, se declara partidario de este poder, predicando: “Vuelve tus ojos hacia la autoridad, y en tanto que ella no pon-

atrevo a calificar de insidioso, ha impedido que su obra alcance la divulgación que merece.

²³ *Historia de la Ciencia Política en sus Relaciones con la Moral*, Madrid, 1910. Aunque el criterio histórico del autor es muchas veces inadecuado, no obstante, la información y la fidelidad de su exposición son en extremo apreciables.

²⁴ Tawney, *ob. cit.*, pp. 143 a 165, en que examina la postura de la Reforma frente al nuevo mercantilismo, afirmando que no tiene fundamento la tesis que reafirma una vinculación esencial entre tales sucesos históricos.

ga manos a la obra y no mande, deja reposar tus manos, tu lengua y tu corazón. . . Si ella no quiere, tú tampoco querrás. Si persistes, sin embargo, eres ya injusto y peor que la otra parte”.²⁵ De tales palabras, harto alentadoras, a la concepción de una tesis absolutista, no media sino un paso. Tal extremo no se halla en la tradición escolástica, y contra ella va, particularmente, el pensamiento español del siglo xvi. La repercusión de la reforma en el campo político social, es porque coincidió con la transformación económica, y como movimiento revolucionario, se alía en algunas de sus corrientes con los intereses nuevos. No poseyendo un cuerpo acabado de doctrina, y partiendo del libre examen, la posibilidad de un entendimiento más amplio con aquellos intereses, fué la consecuencia obvia.

Tales actitudes, aunque no fueran ignoradas por la Edad Media, no encontraron en ella una circunstancia favorable para impulsar un movimiento político general. Como un ejemplo de las concepciones que pueden ofrecerse en las dos actitudes, resulta elocuente en sumo grado el enfrentar los textos de Santo Tomás y Hobbes:

SANTO TOMAS

THOMAS HOBBS:

Como el ser en todo orden de cosas es lo primero que cae bajo la acción perceptiva de la razón especulativa, así el bien es lo primero que aprehende la razón práctica, ordenada a la acción. Como quiera, pues, que todo agente obra por un fin, y el fin tiene naturaleza de bien, el primer principio del orden práctico deberá ser aquel que se funda inmediatamente en la razón de bien: bien es lo que todo ser apetece. He aquí, pues, formulado el primer precepto de la ley: “se debe hacer el bien y evitar el mal”. Sobre este primer precepto se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de tal suerte que todo lo restante que deba ser hecho o evitado, en tanto tendrá carácter y naturaleza de precepto natural, en cuanto la razón práctica lo juzga naturalmente como un bien humano. Pero como por otra parte, el bien tiene razón de fin, y

EL DERECHO DE NATURALEZA, lo que los escritores llaman comunmente *jus naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin.

Por LIBERTAD se entiende, de acuerdo con el significado propio de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que el

²⁵ Lutero, citado por P. Janet, *ob. cit.*, t. II, p. 111.

el mal razón de lo contrario, la inteligencia percibirá como bien y, por consiguiente, como necesariamente practicable, todo aquello hacia lo cual siente el hombre una inclinación natural; y como un mal que a toda costa debe evitarse, aquello otro que contraría y se opone a este bien. El orden, por consiguiente, de los preceptos de la ley natural, será en todo paralelo al orden de las inclinaciones naturales. Veamos este orden.

Hay, primeramente, en el hombre una inclinación hacia un bien que es el de su naturaleza; inclinación común a todos los seres, pues todos apetecen su propia conservación, según las exigencias de su propia naturaleza. Correspondiente a esta inclinación, es preciso integrar la ley natural con todos aquellos preceptos que se refieren a la conservación de la vida del hombre, o que vienen a impedir los males contrarios a esa vida. Existe una segunda inclinación —hija así mismo de la naturaleza humana, pero desde el punto de vista en que conviene con los demás animales— hacia un bien más particular, más concreto. Conforme a esta inclinación, pertenecerán a la ley natural todas aquellas prescripciones que versan sobre lo que la naturaleza enseña a todos los animales: la procreación o perpetuación de la especie; la formación y crianza de los hijos, y otras de esta índole. Finalmente, se encuentra en el hombre una tercera, propia suya, fruto de su naturaleza peculiar, racional, específica, hacia un bien más peculiar y concreto: el conocimiento de las verdades divinas, la convivencia social. Equivalente a este orden de inclinaciones naturales, serán preceptos de la ley natural aquellos que proscriben la ignorancia y repriman las injusticias sociales quebrantadoras de la paz ciudadana, etc.

hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no pueden impedirle que use del poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten.

Ley de naturaleza (*lex naturalis*) es un precepto o norma general, establecido por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada. Aunque quienes se ocupan de estas cuestiones acostumbran confundir *ius* y *lex*, derecho y ley, precisa distinguir estos términos, porque el DERECHO consiste en la libertad de hacer o de omitir, mientras que la LEY determina y obliga a una de estas dos cosas. Así, la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que son incompatibles cuando se refieren a una misma materia.

La condición del hombre es una condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada, de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra sus enemigos. De aquí se sigue que, en semejante condición, cada hombre tiene derecho a hacer cualquiera cosa, incluso en el cuerpo de los demás. Y, por consiguiente, mientras persiste ese derecho natural de cada uno

“Ahora bien, dice en otro texto, hallándose todas las cosas sometidas a la divina providencia, y, por consiguiente, reguladas y medidas por la ley eterna, todas participan de la ley eterna de alguna manera, a saber: en cuanto la impresión de esta ley en sus naturalezas les impulsa a obrar y las hace tender a sus respectivos fines.

“En este plan de sujeción a la divina Providencia sobresale el hombre entre todos los demás seres, porque no sólo participa como ellos de este influjo, sino que es capaz de ser su propia providencia y la de los demás: Participa, pues, de la razón eterna; ésta le impulsa a obrar y ésta le fuerza a buscar y seguir la senda que le conduce a su destino. Y semejante participación de la ley eterna en los seres racionales, es lo que se llama *ley natural*.”

los hombres. De aquí resulta un precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual, *cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no pueda obtenerla debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra.*

La primera fase de esta regla contiene la ley primera y fundamental de la naturaleza, a saber: *buscar la paz y seguirla*. La segunda, la suma del derecho de naturaleza, es decir: *defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles*.

(LEVIATAN, Cap. XIV, México, 1940).

Para Santo Tomás hay un orden imputado a Dios y un sentido trascendente en la conducta humana; en aquél halla su origen y en uno de sus grados se sitúa el poder civil. Todo esto se proyecta en las relaciones sociales. Para Hobbes son los impulsos naturales o los sentimientos la fuente de donde manan las leyes que rigen la sociedad; el poder civil nace de un pacto entre los hombres o en un acto de fuerza. De esto deduce que “como el derecho de representar la persona de todos se otorga a quien todos constituyen en soberano, solamente por pacto de uno a otro, y no del soberano en cada uno de ellos, no puede existir quebrantamiento del pacto por parte del soberano, y en consecuencia ninguno de sus súbditos, fundándose en una infracción, puede ser liberado de su sumisión”.²⁶ La primera una postura ética, la segunda empirista. Sin embargo, no quiere lo anterior ser una expresión radical en este aspecto del pensamiento de Hobbes; Tönnies estudia, particularmente,²⁷ lo contradictorio que hay en el seno de su obra, para concluir que, “si al principio pudo pensar en la naturaleza del estado empírico, la forma definitiva de la teoría se basa en la visión clara de

²⁶ *Leviatán*. México, Fondo de Cultura Económica, 1940, p. 146.

²⁷ *Vida y Doctrina de Tomás Hobbes*. Madrid, 1932, cap. VII.

que trata de encontrar una *idea* de un estado racional justo, por muy alejados que de esa idea se encuentren los estados —los *así llamados*— reales”.²⁸ Y aunque Tönnies no lo asienta, en el fondo, como idea implícita, va la de llegar a concebir un estado que responda a la exigencia política de la *seguridad*, pues no otra es la *paz* que busca Hobbes. En todo caso, la lejanía a la concepción escolástica es tal, que sólo en una época bien diversa pudo darse como válida. Pero debe señalarse la reducción a lo racional que inspira la obra toda.

El anterior es el carácter propio del pensamiento occidental: la reducción final a términos de razón de todo acontecer u objeto de la conciencia. Por más que se postule el más radical de los intuicionismos o el más extremo vitalismo, siempre se hace dentro de una comprensión racional. Esta actitud hace posible la misión del intelectual como una actividad superior del hombre. La gran herejía occidental es la que va contra esta fe. La misma afirmación religiosa de un *saber sobrenatural*, no es más que la comprensión en términos racionales de una categoría del saber, cuyo objeto en sí es inaprehensible conceptualmente. La vida histórica de esta actitud, su evolución doctrinaria, es en sí objeto de un conocimiento intelectual. Quizás el más elocuente ejemplo de lo anterior lo hallamos, ya en nuestros días, en la concepción de *un suceso imprevisible y universal que es comprendido intelectualmente* por Henry Bergson.

Una consagración plena de esta actitud enaltecida, la ofrecieron los humanistas, afirmando sobre los intereses todos el superior de un culto intelectual a la verdad; un culto mantenido a salvo de las pasiones y de las fronteras. No implica esto el desentenderse del hecho histórico, sino el no aceptar vincularse a nada más que a la verdad en sí. Esto lo ve Julien Benda cuando dice:²⁹ “el intelectual no me parece faltar a su función al descender a la plaza pública sino cuando baja a ella para hacer triunfar una pasión realista de clase, de raza o de nación. Cuando Gerson sube a la cátedra de Notre-Dame para estigmatizar a los asesinos de Luis de Orleans; cuando Spinoza escribe, con peligro de su vida, en la puerta de los asesinos de Wit: *Ultimi barbarorum*; cuando Voltaire batalla por Calas; cuando Zola y Duclaux prestan testimonio en un célebre proceso, estos intelectuales cumplen plenamente, y en la más alta forma, su función de intelectuales; son los sacerdotes de la jus-

²⁸ *Ibid.*, p. 277.

²⁹ *La Trahison des Clercs*, Cap. III, 3.

ticia abstracta". Y en el siglo xvi el P. Vitoria expone así, desde la cátedra en la Universidad de Salamanca, la materia de la Relección *De indis, sive de juri belli*, sin dar ningún juicio condenando o no concretamente a los conquistadores españoles, y sin que, por ello, dejase de ser el alegato más importante en favor de los derechos que violaban sus compatriotas.³⁰ Esta actitud no es, pues, una deserción en el cumplimiento de un deber del hombre en la vida social; al contrario, el ligar la afirmación de una verdad a la vida de un grupo —llámese como se quiere, partido, clase, etc.—, es la auténtica deserción a esa verdad en lo que pueda ofrecer de universal. En la defensa de tal verdad se llega a empeñar la misma vida; hombres que así creyeron ilustran ejemplarmente la nobleza de su vocación: desde un Miguel Servet hasta un Fray Bartolomé de las Casas, se mantienen fieles a ella.

*

Si en el nacimiento de la época moderna la autoridad eclesiástica se debilitó en todos los órdenes, quizá en ninguno fué abandonada tanto como en el económico. Lo ve H. J. Laski,³¹ y la consecuencia es que "las relaciones de propiedad se desarrollen sin el estorbo teológico", en esta nueva fase, el crecimiento económico se da dentro del estado, que es el llamado a regular sus relaciones. Mas este nuevo interés no es ya el de la comunidad, sino el de una clase comercial que lo representa, por haberlo descubierto. Esta clase no se incorpora a ningún movimiento religioso que no lo fundamental le es extraño; en cada país se irá fortaleciendo sin mezclarse en los debates de esa índole. El mundo del burgués *se basta a sí mismo*, sin necesidad de recurrir a una ideología determinada filosóficamente; su visión real es la de su mundo cotidiano, en sus relaciones concretas. Por esto no se interesa en la filosofía o la religión históricamente actuales, a cualquiera de las que se adhiere

³⁰ Mas la autoridad civil habla por boca del Emperador, quien escribe al Prior del Convento de San Esteban, superior de Vitoria, que "sin expresa licencia nuestra no traten ni prediquen ni disputen de lo susodicho ni hagan ymprimir escriptura alguna tocante a ello porque de lo contrario yo me terne por muy deservido y lo mandare proveer como la calidad del negocio lo requiera". — Carta citada por el P. Getino en la Edición Crítica de las *Relaciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria*. T. I, p. xiv. Madrid, 1933.

³¹ *El Liberalismo Europeo*. México, 1939, Fondo de Cultura Económica, pp. 71 a 76.

simplemente. “El lenguaje del espíritu es otro, dice Groethuysen,³² aún allí o justamente allí donde siguen siendo iguales ciertas palabras que expresan contenidos fundamentales de la vida; la muerte, el hombre, Dios, han cambiado de sentido y significación”; su patria —la del burgués—, *es este mundo, no quiere saber de otro*. En adelante los intereses de la Iglesia y los del burgués nada tendrán de común;³³ los de la primera son los de *la salvación*, los del segundo *la ganancia*. Es el pueblo el que se conservará leal al antiguo sentido religioso; para él todavía sigue siendo el *negocio* capital de la vida salvar su alma.

Pero el burgués no es un hombre rebelde; sus virtudes son la confianza serena en su vida diaria, en su actividad; posee, además, un sentido de lo honesto en sus relaciones con sus semejantes. Su penuria de títulos nobles y su natural pacífico lo muestran como un súbdito o ciudadano dócil y ejemplar. Su misma vanidad es circunspecta. Tan sólo a un derecho se aferra: aquel que le permita enriquecerse, y su único enemigo es quien se lo impida. “Cabría pensar, dice agudamente Groethuysen,³⁴ que el Dios de los cristianos no previó la aparición de este burgués honrado en sí. Falta una ideología católica de la aparición del burgués”. La Iglesia había combatido, principalmente, los pecados de los poderosos —la nobleza—, pecados de *exceso*; en cambio, el burgués, quitada su avaricia —pecado sórdido—, resulta un pecador modesto, y a quien no convienen, por otra parte, las prédicas dirigidas a los pobres.

Mas este hombre cuya vida parece transcurrir silenciosamente va adquiriendo, y dejando hacer sentir, una fuerza insospechable; se le tiene no sólo que tomar en cuenta, sino hasta que consultar en los graves asuntos del gobierno. Entonces se descubren en él cualidades harto apreciables, cuando se revela como un inteligente y solícito colaborador. Detrás del Príncipe que cosecha gloria y reinos, se halla el discreto burgués que acumula ganancias. Finalmente, la conciencia de su propio poder le lleva a concebir una existencia no sujeta más al estado, y, apoyándose en el liberalismo, la conquista.

Pero la aparición de este nuevo hombre cuya función es la de enriquecerse, va contra el sentimiento de justicia en el pueblo y en la Igle-

³² *La Formación de la Conciencia Burguesa*, p. 6.

³³ El acercamiento entre ambos *es un hecho histórico*, mas la Iglesia —*corpus mysticum Cristi*—, es en sí trascendente al hecho.

³⁴ *Ibid.*, p. 237.



sia. La consideración que mueve la conducta del burgués, es la de su lucro personal; esto lo logra a través del comercio, aquello que más casuísticamente se había reglamentado para evitar la ganancia ilícita. “El hombre que crea una escasez temporal, que hace dinero en las oscilaciones del mercado; el hombre que, como dice Wyclif, tiene que ser malvado, o de lo contrario no podría ser pobre ayer y rico hoy, es la pesadilla de la sociedad”.³⁵ Todo el espíritu que lo anima es una negación, es una violación de la norma moral y del espíritu de la Iglesia. La gran censura de ésta ya no sólo debe dirigirse contra los poderosos, pues el mercader no pertenece a ellos, sino contra esa nueva ambición más sorda y oscura del enriquecimiento; contra el nuevo concepto de la propiedad, por una clase que hace su particular aplicación del *Dad a Dios lo que es de Dios*. . . Esta clase, que no podría hallar su sitio —como actividad lucrativa pura—, en la jerarquización medieval, es ahora la que va imponiendo sus propios fines. Como asienta Groethuysen,³⁶ su problema en la conducta no es el preguntar: “¿Hago bien en enriquecerme?, sino: ¿cuáles son los medios de que debo servirme para llegar a rico?; y agrega: Esta distinción resulta esencial, como quiera que se piense acerca del sentido de la vida humana en vista a la eternidad”. Esta es una radical alteración a la visión del mundo del hombre medieval, realizándose definitivamente, con su triunfo, la independencia de la conducta respecto a la moral religiosa cuando ésta pretenda regir la vida económica. Ha quedado afirmada, así, históricamente, la vigencia de la nueva *razón económica*. A la *razón de estado* le ligará en adelante, incorporada, la nueva *razón* que aporta el burgués. Ambos intereses coinciden en el nacimiento de la Edad Moderna.

Pero el predominio de esta nueva conciencia no es producto de una específica irreligiosidad, sino consecuencia real de una nueva circunstancia histórica. Todo el poder que se hubiese dado a la Iglesia no hubiese alcanzado a destruir el espíritu de la nueva edad. Ante esta evidencia, los hombres de Iglesia se enfrentan, quizá tarde, y tratan de comprender la situación. No es entonces de la riqueza en sí de la que hablan, sino que se dirigirán al capitalista. El espíritu que el afán de enriquecimiento crea es el amonestado: “Nadie se preocupa ya de los principios cristianos. Sin cesar se nos repite que hay que enrique-

³⁵ R. H. Tawney, *ob. cit.*, p. 70.

³⁶ B. Groethuysen, *ob. cit.*, p. 375.

cerse, aspirar a subir, vivir con lujo. . .”³⁷ *La palabra de Cristo* se dirige y llama a banqueros y comerciantes, la burguesía que, sin títulos, va imponiéndose en la vida social. La causa de la miseria es explicada por el acaparamiento de los bienes en pocas manos; una redistribución aliviaría esa miseria general, causada por la casta de los comerciantes. La nueva propiedad es el desbordamiento más grande que podía tener el concepto tradicional; la propiedad destinada a satisfacer las necesidades del hombre, se transforma en instrumento de lucro, multiplicándose. Mas el hecho del nuevo capitalismo es indestructible, cada estado hace suyos los intereses de él. Por esto el eclesiástico se dirige al hombre: “Ante todo es menester examinar lo que Dios permite y lo que Dios prohíbe —se dice en la obra de un obispo—, la consecuencia de nuestro prójimo no es la única, no es aquello que debemos tener en cuenta. No debe permitirse el interés simplemente porque sea ventajoso al comercio y favorezca el afán de enriquecerse de los hombres. No cabe ocultarse que no es la ley de Dios la que debe adaptarse a las necesidades y los intereses del comercio, sino que es la conducta de los cristianos que practican el comercio la que debe regularse por la ley de Dios”.³⁸ Esto es, en adelante lo que debe regirse es la conducta del comerciante en sus negocios; mientras proceda con honradez podrá intentar el más amplio enriquecimiento personal. La nueva clase pasa, inclusive, a desempeñar una función que puede redundar en el bien común. La división desaparece y el burgués vuelve al seno de la Iglesia.

Si por este camino se llegó a armonizar el nuevo fenómeno con la doctrina de la Iglesia, lo que se perdió fué la ordenación de las relaciones sociales dentro de una jerarquía al modo medieval. La secularización de ellas fué fruto de toda la transformación operada: filosofía y ciencia racionales, poder político soberano, y finalmente, razón económica. La Iglesia se levanta, empero, como la depositaria de la revelación y el Papa es el Ministro de Dios en la tierra; mas se va reduciendo su función a una misión religiosa pura, tal como la concebimos hoy día. La función del estado será el asegurar la paz y el poder material, esto es, la idea que apuntamos antes, estaba también en Hobbes: *la seguridad*.

³⁷ *Memoires de Trevoux*, abril, 1756: citadas por Groethuysen, en *ob. cit.*, p. 351.

³⁸ Citado por Groethuysen, *ob. cit.*, p. 385.

Tal el mundo que va creciendo con la Edad Moderna; todas las facultades creadoras del hombre son llamadas a construirlo. En esta obra hay sitio para todos, desde Lutero hasta San Ignacio; desde el fraile misionero perdido en tierras de América, hasta los comerciantes y banqueros ingleses de la Compañía de las Indias; desde Maquiavelo hasta el P. Mariana; desde Lorenzo de Médicis hasta Pizarro y Hernán Cortés; desde Don Vasco de Quiroga hasta Alejandro VI. Se ha perdido, ciertamente, el antiguo optimismo medieval en la observación cotidiana a la ley de Dios, pero se ha ganado, en cambio, la historia humana como aventura del hombre.

Mas el occidente comienza su historia moderna escindiéndose religiosamente; los dos grandes campos entablan una lucha enconada en la polémica religiosa, y confusa en la política de los estados; es un Cardenal, Richelieu, quien no duda en una alianza con Cromwell, sobre el que pesa la sangre de Carlos II, para combatir a su Católica Majestad el Rey de España.

3) *España; Suárez*

Al rebelarse Lutero contra Roma y quedar, desde ese día, declarados los bandos, España toma por sí la espada en defensa de la Iglesia; en adelante, su política estará subordinada a este empeño. Hace suyo voluntariamente el cumplimiento de este destino que se impone. La confianza en él se finca sobre su reciente unidad nacional, y en el nuevo mundo que ha descubierto como tierra de evangelización y de riquezas. En él llevará a cabo su última cruzada.

Mas por la conciencia de este papel suyo en la historia, no permanece cerrada al acontecer renacentista, sino que lo incorpora y configura animado de su espíritu. Se ha estudiado el *erasmismo* en España en lo que fué una gran difusión de la obra, y aun las influencias hispánicas en Erasmo. Frente a Europa el movimiento intelectual español es intento de incorporar, dentro de un espíritu universal, las aportaciones de la nueva edad, manteniéndose dentro de la fe ortodoxa. Mas la lucha entablada hace imposible este intento. En esta raíz se prende el pensamiento de los frailes que regateaban a la Corona sus derechos sobre los pueblos conquistados en América. La singular dignidad intelectual de un Vitoria, se fincaba en los cimientos de la tradición escolástica así vivida. En tanto el pensamiento de la *escuela* se diluía en el

resto de Europa, en la España del siglo xvi “se logró aquella memorable regeneración de la escolástica, consigna L. Pfandl,³⁹ que alcanza un período de plenitud y perfección en la obra de Francisco Suárez, y que después, en la primera mitad del siglo siguiente, es defendida y propagada por los profesores españoles que leían filosofía en las Universidades de París, Roma y Praga”.

Hay una fisonomía moral e intelectual, la misma, desde Vives, Vitoria y Suárez, hasta Don Vasco de Quiroga, Fray Bartolomé de las Casas, y aquel apostólico Obispo de las Filipinas, Fray Domingo de Salazar, O. P., que se llega a la corte a dar noticia a Su Majestad de *los estorbos que ha habido y hay* para la predicación del Evangelio en su diócesis; el primero de los cuales es “por parte de los españoles que han ido y están en aquellas islas, que no contentos con haber entrado en ellas, hacen tantas injurias, agravios y daños a los naturales, sujetándolos con muertes y cautiverios de sus personas, hijos y mujeres, con robos de sus posadas, incendios y asolamientos de pueblos. . . de que muchos se quedaron muertos entre sus manos de los que por cobranza los atormentaban. . . y están hoy en la mayor servidumbre que jamás ha padecido nación que de otra haya sido sujetada. . . Así conviene y es necesario que para que se les pueda predicar a aquellos naturales la ley de Dios de manera que les aproveche y se inclinen a quererla recibir, Vuestra Majestad los saque de la servidumbre en que ahora están. . .”⁴⁰ El mismo espíritu que animaba a Fray Bartolomé en su apasionada requisitoria contra los conquistadores, y que se expresaba en las pulcras pero tajantes *relecciones* de Vitoria, discutiendo los derechos que un conquistador pueda tener sobre los países sometidos a sus armas.

Son las Universidades españolas, con Salamanca como *alma mater*, las guardianas y propagadoras de tal espíritu. A los descubrimientos reñcentistas imprime España aquel sentido trascendente que en Europa se estaba perdiendo, y sin ahogar por ello el impulso creador. No al acaso la obra del *Greco* se realiza en España; es que sólo ahí podía reintegrar su arte al seno de lo religioso. Todo ese movimiento intelectual y artístico que influye sobre Europa, se distingue “por su espíritu

³⁹ *Introducción al Siglo de Oro*, Barcelona, 1929, p. 48.

⁴⁰ *Cuerpo de Documentos del Siglo xvi*: “Tratado del Título que los Reyes de España Tienen para ser Señores de las Indias”. México, Fondo de Cultura Económica, 1943, p. 185.

humanitario y tolerante, asienta Bell,⁴¹ entonces rarísimo en Europa” por las pugnas religiosas y políticas. Es, entre todos los títulos que para sí pueda reclamar España en la historia, el de haber sido patria de aquel grupo de frailes evangelizadores y de maestros teólogos y juristas, el imperecedero. Bien pobre resulta hoy la pretendida *hispanidad* de un régimen que pretende ser el realizador actual del viejo espíritu, surgido de una guerra contra una autoridad que no era ni usurpadora ni tiránica. No a otras fuentes, que las del pensamiento español del siglo XVI —el pretendido paradigma del nuevo *imperio*—, basta acudir para declararlo fuera del derecho y la moral por su origen. De la exposición del pensamiento jurídico del P. Suárez, no habrá un solo argumento en su favor que se pudiera esgrimir, y sí, en sus doctrinas de la autoridad y del fin de la ley civil, la condenación implícita al espíritu de este sorprendente *estado cristiano*. Pero hay más; no se olvide que lo singular y noble de la aventura española en *las indias* fué su obra misionera. Porque si de ganar reinos y almas para Cristo se trató —y tal era título que reclamaba el rey—, más almas rescató en sus interminables andanzas —la última llamando a las puertas del cielo—, el humilde Fray Margil de Jesús, que las que para Dios pudo haber ganado en las suyas el audaz Capitán Don Pedro de Alvarado.

Es a aquella España a la que vuelvo los ojos, en vísperas de celebrarse el cuarto centenario del nacimiento del Reverendo Padre Francisco Suárez, S. J., otro humilde soldado de la fe, que nos legara el ejemplo de su austeridad en la vida y en la obra.

En las primeras páginas del capítulo que Pfandl titula *Idealismo y Realismo*,⁴² se destaca esa antinomia interna del carácter español. En la magnitud de su aventura, sus mismos pecados adquieren una condición heroica. La dubitación en nuestro juicio sobre España, radica, quizás, en hallarla desorbitada en la historia europea. Ni su afán misionero ni la ambición de su aventura, son motivos *actuales* en el clima de Europa. Ambos son, también quizás, el desahogo de un espíritu que tardío, no puede levantar su propio templo con la antigua confianza y serenidad. No se olvide que España, afianzada su fe después de la reconquista, se vuelve a Europa en los momentos en que Europa toda abandona el mundo que España busca. Tanto más honda es su afirma-

⁴¹ A. F. G. Bell, *ob. cit.* Todo el Capítulo titulado *España y el Renacimiento*, es una documentación en favor de su aserto.

⁴² L. Pfandl, *ob. cit.*, cap. XI.

ción; ha habido un fraude inmenso, y España exige la reivindicación total; reivindicación que nunca más será posible. Por ello —y siempre pensamos en términos de quizás—, en su desaliento, más tarde, habrá más desesperanza.

En esa tierra y entre aquellos hombres nació, el día cinco de enero del año de 1548 y en la ciudad de Granada, Francisco Suárez de Toledo Vázquez de Utiel y González de la Torre —para dejar consignados todos sus apellidos—, de familia castellana y abuelo ilustre en la reconquista. Joven en extremo, en 1561 se le encuentra en la Universidad de Salamanca, como uno más entre los *estudiantes canonistas*. Cuando en 1564, solicita el ser admitido en la Compañía de Jesús, es rechazado por su poco talento; pero a su insistencia debe el ser, finalmente, admitido como *hermano lego*. No obstante su empeño en el estudio, los frutos logrados parecen ser inciertos; pero va cumpliendo con las exigencias académicas, teniendo por maestros a los que descienden de Fray Francisco de Vitoria: Fray Juan Mancio y el P. Francisco Rivera.

Siendo aún estudiante se le manda a la Universidad de Segovia como maestro de Filosofía; esto fué ya un primer reconocimiento de sus méritos. Ahí permanece de 1571 a 1574. Es trasladado varias veces entre Valladolid y Segovia, terminando en Valladolid como maestro ya de Teología. Su personalidad se ha afirmado tanto, que es llevado a Roma, en 1580, para ser maestro de Teología en el Colegio de la Orden. Mas su salud es delicada y se le substituye con el P. Gabriel Vázquez, regresando él a España. Primero en Alcalá, de 1585 a 1593, de donde es removido a solicitud suya por razones de salud, siendo llevado al Colegio de la Orden en Salamanca. Por un año ocupa en ésta la cátedra de Teología; comienza, también ahí, la publicación de sus *Disputationes Metaphysicae*.

A la solicitud reiterada de Felipe II para que pase a la Universidad de Coimbra como maestro de Teología, personalmente va a Toledo a excusarse con el rey. Mas éste insiste de nuevo, y Suárez se dirige a Coimbra en 1597. Por carecer de grados académicos se le hace víctima de ataques, por parte de los profesores de la Universidad, para acallar los cuales se traslada a la Universidad de Evora, donde los adquiere. En Coimbra ocupa su cátedra hasta 1616, año en que es jubilado por el rey. Muere en Lisboa el 25 de septiembre de 1617.

Tal el itinerario en la vida de quien es para el pensamiento escolástico jurídico, lo que Santo Tomás fué para el filosofico-teológico. Su *Tratado de las Leyes*, aparecido en Coimbra el año de 1612, representa

la obra magna del pensamiento jurídico en la escolástica española y europea.⁴³

Es honda la raíz medieval que nutre el pensamiento de este soldado de la Contrarreforma. Como miembro activo de la *Compañía*, escribe su *Defensio Fidei*; como Filósofo, el *De Legibus*, y su obra toda de Filosofía y Teología. Su pensamiento en el *Tratado de las Leyes*, obra que nos ocupará, se desarrolla con dimensiones de *summa*, en su estructura doctrinal. Y si en su especulación, particularmente en sus restantes obras, se discute su fidelidad a la doctrina escolástica-tomista, en su filosofía jurídica se mantiene, en cambio, en la tradición. No obstante, la magnitud de su obra y su personalidad, desbordan el simple desarrollo de las tesis de Santo Tomás, y hacen del *Tratado de las Leyes* el monumento escolástico de la Filosofía Jurídica.⁴⁴

Dos méritos fundamentales ofrece en su obra Suárez; su concepción sistemática y su actitud intelectual. De ambas deriva el que ella no pueda ser considerada, en ningún aspecto, como circunstancial en su doctrina. Siendo miembro de la *Compañía de Jesús*, la Orden de la Contrarreforma, no hallamos en su exposición una doctrina fundada en la polémica de ocasión. En esto, se conserva en el plano de la sola especulación intelectual, sin dejarse influir por acontecimientos históricos que presencia. Tal actitud imprime a su obra, en que la razón es el único impulso y el único juez, una gran pureza doctrinal. Es evidente que en ella se tratan problemas planteados históricamente, y tantos en el terreno de la pasión, pero ahí se resuelven lejos de toda consideración circunstancial. Por su formación y por la manera de concebir su obra, es Suárez un pensador medieval, más que un renacentista. En esto acusa la fisonomía del intento español para renovar el antiguo espíritu, ya que no las instituciones de la Edad Media.

En la parte siguiente del presente ensayo, me ocuparé de la Filosofía Jurídica de Suárez, reconociendo desde ahora la insuficiencia de mi exposición, en la que he tratado en todo momento de mantenerme fiel a su doctrina. Me anima en este trabajo la ignorancia que de su doctrina existe. La magnífica obra del Dr. Recasens Siches —a quien tanto debo—, en que lleva a cabo una insuperable realización del mis-

⁴³ Sobre la vida y la significación de la obra toda del P. Suárez, no existe mejor estudio que el realizado por el P. R. de Seorraille en su monumental obra, *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús*. Barcelona, 1917.

⁴⁴ Para el estudio se ha consultado la traducción castellana de J. Torrubiano Ripoll, *Tratado de las Leyes y de Dios Legislador*, Madrid, 1918.

mo tema, se haya agotada hace tiempo. Sin esta circunstancia no me hubiese atrevido a intentar las páginas actuales. Quede esto consignado en lo que significa.

Como una aportación personal, irá el situar en el sistema de Suárez el tema de la propiedad, que él no trata particularmente, pero al que se refiere con motivo de otras cuestiones. En todos los textos que sobre la propiedad se pueden desglosar en su obra, mantiene siempre, el mismo criterio, por lo que la consecuencia no se presta a equívocos. Tratando de conservar su misma postura, no expondré sino la conclusión a que en esto se llega, sin la menor proyección en cualquier sentido, que de la misma se pudiera hacer. No es, pues, una toma de posición ante cualquier tendencia lo que este intento persigue. Quizás, y más que quizás, creo firmemente que sólo a través de una concepción, como la de Suárez, *desinteresada de los intereses* circunstanciales, se puede llegar a una solución en el problema que el tema plantea. El desinteresarse de que hablo, no es un desinterés o un desertar del presente con sus exigencias sino el desvincularse de toda actitud interesada en lo concreto por tal o cual solución; es el acudir sólo a aquel juicio último de nuestra razón y de nuestra fe, y sin traición a este testimonio, y nada más a éste, volver a nuestro deber cotidiano de hombres. Con este deber cumplió Suárez sobria y ejemplarmente desde su cátedra, y cumplieron Vitoria y San Juan de la Cruz, y tantos fuera y dentro de la Iglesia; y cumplió con él, desde su pasión grande, aquel a quien en América —guardada la humildad en la proporción—, debe llamarse *nuestro señor Fray Bartolomé de las Casas*.

PARTE SEGUNDA: DOCTRINA DE LA LEY Y DE LA LEY NATURAL

CAPITULO II. DE LA LEY EN GENERAL

1) *La Ley como normatividad*

Inicia Suárez su obra jurídica con el libro “De la Ley en General y de su Naturaleza, Causa y Efectos”, que constituye un amplio prolegómeno al estudio del derecho. “En este pensamiento metodológico de Suárez, dice el Dr. Recasens Siches,¹ se encierra un sentido profun-

¹ Luis Recasens Siches, *La Filosofía del Derecho en Francisco Suárez*, Madrid, 1927, p. 84.

do, a saber: tratar de fijar aquellos conceptos generalísimos comunes a los sectores todos de una rama ideológica. En este caso se trata de una disciplina cuya unidad ha sido olvidada por la ciencia ulterior respondiendo a necesidades de desintegración aportadas por el desarrollo autónomo de las diversas ramas del conocimiento”. Queda establecido por Suárez, un tema previo necesariamente a toda investigación sobre lo jurídico, aun en el planteamiento mismo de una posible filosofía del derecho. El supuesto primero de toda posterior investigación es la necesidad de la existencia de la *ley*, mas éste es el tema de las páginas que siguen, examinando aquí tan sólo los conceptos de ella.

Para el estudio del concepto de *ley*, parte de la definición de Santo Tomás, quien ve en ella “cierta regla o medida según la cual es llevado uno a obrar o es retraído de obrar”; definición que no acepta en cuanto, por su amplitud, comprende en ella todo lo existente. Dentro de tal amplitud, para Suárez, hay tres maneras de ver la ley: primera, “habrá lugar la ley no sólo en los hombres o en las criaturas racionales, sino también en los demás, pues cada cosa tiene su regla y medida conforme a la cual obra y es llevada a obrar o retraída de obrar”² —acepción en que la ley se manifiesta como causalidad necesaria—. En la segunda manera la ley es una regla en el arte, v. g. la gramática, citada por el mismo Suárez. En ambas maneras la ley se dice en sentido metafórico para él. De aquí parte a su pulcro concepto de la ley como “medida de los actos morales”; tal el tercer modo —el propio— de la ley, concebida plenamente como *deber ser*, y, por tanto, dirigida a un sujeto pasivo capaz de acatarla o no. Este *deber ser*, carácter específico de la ley, es el que impone la moralidad del acto.

Para distinguir la ley del consejo, Suárez añade la nota de *obligatoriedad* de la norma. La idea de obediencia en el sujeto pasivo de la ley, implica la de una autoridad con capacidad y derecho para ordenar, y, también, la de libertad en quien debe acatar la norma.

El carácter obligatorio de la ley se puede presentar como prohibición simple o como mandato positivo, para ejecutar un acto determinado —*ley de ejercicio*—. Mas al prescribir un acto, el cumplimiento del mismo está a su vez regido, en cuanto al modo, por la *ley de especificación*, esto es, que no se pueda realizar la acción sino en forma adecuada; Suárez ilustra con el ejemplo de la oración, que, de hacerse, debe ser devotamente y no de cualquier manera.

² Francisco Suárez, *Tratado de las Leyes y de Dios Legislador*, libro I, cap. I, I.

Al concebir la ley como *medida de actos morales*, se afirma un carácter teológico, que ya en referencia a su causa final, el bien, puede dividirse en dos: bien en sí, para la norma ética pura; bien común, para la ley que rija la convivencia humana.

La anterior manera de concebir la ley, da el carácter de *normatividad* como esencial. Al rechazar la ley como relación de causalidad pura ha distinguido, implícitamente, el reino del *ser* y el del *deber ser*; en el primero el hombre es un ser sujeto a su condición física natural, en el segundo es el autor de su propio destino moral. Más tarde, y conforme se expongan los diversos temas que aborda, se verán las proyecciones que el anterior punto de partida ofrece.

2) Necesidad de la Ley

“Supuesta la creación de las criaturas racionales, dice Suárez,³ la ley fué necesaria con necesidad de fin, lo mismo absolutamente, como para *mejor ser*. Esta verdad es como principio manifiesto de suyo en esta materia, y en cuanto a la primera parte, de la necesidad absoluta, puede declararse, porque la criatura intelectual, por ser criatura tiene superior a cuya providencia y ordenación está sometida, y, por ser intelectual, es capaz de gobierno moral, que se hace por el imperio; luego, le es connatural y necesario a tal criatura que esté sometida a algún superior por el cual sea regida mediante mandato o ley”.

Pero aclaremos más el pensamiento de Suárez, respecto al sentido que da a la ley como absolutamente necesaria; él mismo servirá de guía con sus textos. En principio, él considera “que la necesidad absoluta no conviene a la ley en cuanto es ley”, esta necesidad sólo se puede decir de Dios que *es por sí con necesidad absoluta*; la ley implica el ser dictada y, además, aquel para quien se da. Dios a sí mismo no se da ley alguna, ni puede ser sujetada o calificada su acción; por lo que a la criatura se refiere, no es *simpliciter* necesaria, y la ley igualmente. Por lo dicho, “hablando de la ley propia, de la que ahora hablamos, sólo puede ser por la criatura racional; pues, la ley no se supone sino en la naturaleza libre ni tiene por materia sino actos libres. . . luego, no puede ser más necesaria la ley que lo es la criatura racional o intelectual; mas, la criatura racional no tiene absoluta necesidad de existir; luego, ni la ley tiene esa necesidad”.⁴ La necesidad de la ley deriva del su-

³ *Ibid.*, I, III, 3.

⁴ *Ibid.*, I, III, 2.

puesto de la creación del hombre, que, como sujeto moral libre, requiere una norma reguladora de sus actos.

Lo que se ha apuntado sobre la necesidad de la ley, es concibiendo ésta en su sentido normativo más amplio, o sea, como *ley natural*. Tal concepto de ley es en Suárez el exacto y único propio, como se irá viendo en la exposición. Para concluir, él enumera las posibles especies de ley que cabe considerar, y así señala: ley eterna, ley natural, ley positiva —humana y divina—, dividiendo la humana en civil, de gentes y eclesiástica. Sobre la propiedad de las anteriores especies, en su lugar expondremos el pensamiento de Suárez.

3) *Razón y Voluntad en la Formación de la Ley*

La ley como acto puede considerarse en el legislador y en el súbdito. En ambos es distinta la manifestación de la ley; “en cuanto puede estar en el hombre sujeto a la ley, es cierto que consiste en un acto de la mente y requiere solísimo juicio del entendimiento, y no acto de la voluntad, asienta Suárez, pues éste es necesario para el cumplimiento y ejecución de la ley, no para su existencia. Pues la ley previene la voluntad del súbdito y la obliga; mas el acto del entendimiento es necesario para que proponga y aplique aproximadamente a la voluntad la misma ley, y, por tanto, requiere necesariamente el juicio de la razón”.⁵ La tesis de Suárez es de una gran claridad; la existencia de la ley, en cuanto al sujeto pasivo de ella, es independiente de su voluntad, y la sola razón es la que la propone con el carácter de obligatoria, como *deber ser*, pudiendo, por lo mismo, ser violada. Esta es una consecuencia del concepto puramente normativo de la ley.

Otro problema es el de las diversas maneras de darse la norma como obligatoria; cabe en ella desde la ordenación para ejecutar una conducta positiva —ley de ejercicio—, hasta la norma prohibitiva acompañada de sanción penal en el derecho humano. Mas en todos los casos posibles, la norma, como ley de observancia necesaria, es propuesta en un acto de la razón en el sujeto pasivo.

Resta investigar la ley en cuanto está en el legislador, en el que sí es necesaria la intervención del entendimiento y la voluntad, según Suárez. La ley en legislador, como norma dictada por él, es evidente de suyo que constituye un acto de la razón; mas la pregunta es sobre

⁵ *Ibíd.*, I, IV, 5.

si este solo acto es suficiente para crear la ley. Para él, no siguiendo entre otros a Vitoria, la ley en el legislador es entendimiento y voluntad. Como entendimiento es el juicio que, propuesto el fin, prescribe los medios o conducta adecuada para llegar a él; tal juicio sobre los actos que regula es, en sí, un acto puro de razón. Mas la obligatoriedad del *deber ser* que pretende derivarse de este juicio no puede nacer de él solo, porque “la ley no es sólo iluminativa, sino motiva e impulsiva, y la primera facultad movente a la obra en las cosas intelectuales, ve Suárez, es la voluntad”.⁶ Así, la obligatoriedad de la norma proviene de la voluntad del legislador, siendo este acto de voluntad necesario para la existencia de la ley, como tal. Y “mirando a la imposición del nombre de ley, que parece fué puesto primeramente para significar el imperio externo y el signo ostensivo de la voluntad del que manda”,⁷ resulta necesaria una voluntad de imperio respecto de la conducta pasiva que se ordena. En el acto de razón, sea cualquiera el fin propuesto y la conducta señalada como adecuada, no se dará sino el consejo, que no puede entrañar obligación impuesta.

El tema la voluntad como esencial en el acto creador de la ley, es en Suárez de una gran importancia, y aunque no se reduce a lo que debería ser una tesis jurídica en sentido estricto, pues en él ampara lo ético y lo jurídico, la trascendencia de su solución es amplísima.

La situación actual que tiene en la teoría del derecho el tema de la voluntad como constituyente de la norma legal, resultaría absurdo proyectarla sobre el pensamiento de Suárez, esperando hallar correspondencias en el planteamiento del problema. No debe perderse de vista que la problemática en el pensamiento del P. Suárez surge en una circunstancia y, sin subscribir un criterio historicista, de aquí nace una vinculación que limita la estructura de su obra. No obstante, las anticipaciones que en su sistema se encuentran, y la vigencia de la tradición en la que es el más ilustre exponente, dan a sus puntos de vista un interés extraordinario. El Dr. Recasens Siches, en su monografía sobre el P. Suárez, considera que “sería opinión harto errónea creer que tal cuestión— el estudio de la voluntad en la creación de la norma jurídica— posee una mera importancia histórica. . . la oposición más fuerte que se ha formulado contra Kelsen, agrega, se basa en sostener que es momento esencial del Derecho —positivo— una voluntad real indivi-

⁶ *Ibíd.*, I, IV, 5.

⁷ *Ibíd.*, I, v, 14.

dualizadora de los juicios normativos en forma de preceptos imperativos”.⁸

Es, pues, la voluntad del legislador, como esencial en la creación de la ley, la que da a ésta su eficacia como reguladora de la conducta. Por el carácter de nota esencial que tiene, es en el derecho natural la que también imprime obligatoriamente el juicio de la razón. La integración de voluntad y entendimiento en el acto creador de la ley es, para Suárez, además de un acto de imperio, un juicio valorativo, y él lo enfoca así al decir que la ley, “en cuanto exteriormente es impuesta a los súbditos, es un cierto medio para el bien de ellos y para procurar paz y felicidad, por eso, lo primero de todo puede entenderse en la voluntad del legislador la intención del bien común o de gobernar bien a los súbditos, de lo cual se sigue inmediatamente en el entendimiento el estudio de esta o aquella ley, cuál sea justa o conveniente a la república; las cuales dos cosas se entienden en el hombre con sucesión y discurso, y en Dios en un simple acto de razón sin imperfección”.⁹ De aquí surge con claridad un acto de razón por el cual el legislador *estima* un contenido determinado como preferido, entre los posibles, para establecerlo en la norma.

4) *Diversas Leyes*

Cuando Suárez se plantea el problema de las diversas leyes que pueden existir, lo resuelve aplicando su concepción de la normatividad, según quedó ya expuesta en su lugar.

Como primera especie de ley, examina la ley eterna y aborda al tema considerando si la ley eterna es reguladora de los actos divinos. Niega que pueda existir una ley como norma de los actos de Dios, “porque respecto a Dios nada es malo en cuanto prohibido, o en hacer o en omitir, porque aun cuando se ponga que algo es prohibido, si Dios hace lo contrario bueno será, porque es (El) la primera regla de la bondad”.¹⁰ Del concepto de Dios deriva la repugnancia de una contradicción posible en El, y el concebir una ley que le obligara en cuanto a la honestidad misma de sus actos, sería contradictorio con la bondad

⁸ L. Recasens Siches, *La Filosofía del Derecho en Francisco Suárez*, Madrid, 1927, p. 87.

⁹ Suárez, *ob. cit.*, I, IV, p. 6.

¹⁰ *Ibid.*, II, II, 4.

que es El por sí. Dios es, en sí y por sí, fuente de verdad y bondad, y en esta perfección interna radica la imposibilidad de todo acto que no fuese la honestidad misma. Mas también Dios no puede querer sino lo honesto —el bien—, de aquí el que su entendimiento-voluntad no pueda ser arbitrario.

Además, es de la naturaleza de la ley establecer una relación jerárquica entre superior o legislador e inferior o súbdito; tal relación no puede concebirse siquiera en Dios, pensándolo como sujeto pasivo de una norma que le es impuesta.¹¹ Por lo expuesto, se ve que la ley eterna no es norma reguladora de los actos divinos. Suárez examinará en seguida a los seres y cosas de la creación como posibles sujetos pasivos de una ley.

El separar en Dios el entendimiento de la voluntad, es una mera distinción mental cuyo fin es el aclarar ciertos aspectos que se presentan en el tema que nos ocupa. Así entendida la división, podemos examinar el acto de la razón divina, en cuanto expresa lo que *ha de ser querido por el mismo Dios* en la creación, concluyendo que este sólo acto no puede llamarse ley, dado que sería un puro *conocimiento especulativo*. Ya vimos que Suárez exige un acto de voluntad, por lo que “la ley eterna, en cuanto versa acerca de estas cosas inferiores, entiéndese rectamente que está en la voluntad de Dios que ordena dar a cada cosa tal naturaleza, inclinación, sitio, etc.” Ilustrando con un ejemplo de gran delicadeza: “aquella ley de la que se dice en los Proverbios (Cap. 8): *Y ponía ley a las aguas para que no traspasasen sus confines*, considerada como temporal y constituída fuera de Dios, no es otra cosa que una inclinación natural comunicada al agua para estar quieta así en su lugar, para que no suba arriba, sino que se contenga en los términos de su naturaleza. . .”¹² Hay, pues, un acto de la voluntad de Dios que, aunque estando desde la eternidad en su razón, “decretó constituir las aguas en tal lugar y darles tal inclinación”.

En el ejemplo anterior aparece la ley eterna rigiendo a la creación; en tal sentido ve Suárez la primera nota distintiva de ella, que no habiendo sido norma del acto divino, sí es contenido de éste al dirigirse a la creación. Mas cuando habla de una ley que regula la creación en general, emplea la voz *Ley* en sentido metafórico, ya que, como se expresó al estudiar la normatividad, la ley sólo puede ser medida de ac-

¹¹ *Ibid.*, II, II, 7; II, I, 4.

¹² *Ibid.*, II, III, 5.

tos morales libres, y sólo el hombre, ser racional, puede ser sujeto pasivo de ella.¹³

La ley constituída al exterior, esto es, en cuanto existe la creatura cuyos actos norma, se da en el tiempo, para el sujeto pasivo, al que obliga, como se verá más adelante, en el tiempo y la ocasión debida. Lo anterior no afecta a la inmutabilidad de la ley. Ahora bien, concebida esta primera ley —la eterna—, dirigida al hombre como único sujeto a ella, no es alcanzada por éste inmediatamente. “Ordinariamente, dice Suárez, no obliga Dios a los hombres por la ley eterna sino mediante alguna otra ley exterior que sea participación y significación de ella”,¹⁴ Tal es la ley natural, dictada en la razón humana, o bien la ley divina positiva en la revelación. Como singularidad de esta sola especie de ley —la eterna— no quiere promulgación, porque este decreto divino es inmutable desde la eternidad en la mente y la voluntad de Dios.¹⁵

La ley eterna es un acto libre de Dios, no necesario; siendo ley implica voluntad, y la libertad, “aun en Dios, está formalmente en la voluntad divina”.¹⁶ Como norma que se rige al hombre, la ley eterna es fuente de toda ley posible, y en su oportunidad se verá la *participación* en ella que es propia de cada una de las especies de leyes. De esto deriva una gradación en que la ley eterna es *ley por esencia*, siendo las demás *participantes*; el conocimiento de aquella se da por medio de la natural y la divina positiva.¹⁷

Como segunda especie de ley hállase la ley natural, “aquella que está inserta en la mente humana para discernir lo honesto de lo torpe”, la define Suárez. Como se dedicará una exposición especial al estudio de la ley natural, prescindo aquí de tratar el tema, remitiéndome al Capítulo III.

En tercer lugar viene la ley positiva, “que no es innata con la naturaleza o con la gracia, sino que, fuera de ellas, procede de algún principio extrínseco que tiene potestad, y de ahí se llama positiva”.¹⁸ Se divide, a su vez, en divina y humana. La ley divina positiva no es conocida por la sola recta razón, sino que se promulga por medio de la

¹³ *Ibid.*, II, II, 8, 9, 10.

¹⁴ *Ibid.*, II, I, 9.

¹⁵ *Ibid.*, II, I, 9.

¹⁶ *Ibid.*, II, III, 3.

¹⁷ *Ibid.*, II, IV, 3.

¹⁸ *Ibid.*, I, III, 10.

revelación y como añadida a los preceptos de la natural; su materia es preferentemente de orden religiosa, tales los sacramentos, la autoridad de la Iglesia. Rige esta ley el *cuerpo místico espiritual* de la Iglesia, respondiendo a las necesidades particulares de ésta. La ley positiva humana, a cuya exposición se dedicará el Capítulo IV del presente estudio, es la dictada por los hombres mismos, dividiéndose en civil y eclesiástica, según se ordene al gobierno de la sociedad civil o de la eclesiástica.

No habla Suárez en esta parte del Derecho de Gentes, que en él halla una peculiar concepción, y que, como se verá, posee una importancia decisiva para el tema de la propiedad que nos proponemos examinar.

5) *Elementos Esenciales de la Ley*

Examina Suárez si el que la ley sea dada a una comunidad es de la esencia de ella. Después de considerar diversas opiniones, adopta una tesis en sentido afirmativo. Su primera argumentación es deductiva, y parte de las diversas leyes que ofrecen al carácter de generalidad; tanto la ley eterna como la natural contienen preceptos generales que obligan a todos los hombres, y lo mismo dicese de la ley divina positiva, antigua o nueva, cuyos preceptos obligan a la comunidad —la antigua al pueblo judío y la nueva a los cristianos—. La obligación en general no es sólo de la ley, sino de cada precepto en particular, cuyo contenido se refiere a todos aquellos que se encuentran en la situación prevista por la norma, o, como dice Suárez, que “aun cuando hayan sido impuestas las leyes entre los preceptos comunes, que obligan a éstos o a aquellos miembros, según sus oficios o capacidad, siempre se dan bajo razón general y común”.¹⁹ La perpetuidad de la ley también es prueba en favor, pues no será perpetua una ley dictada para una sola persona que puede dejar de existir, y tal sería el caso de la ley que no fuese general.²⁰ Este carácter propio de la perpetuidad lo veremos al tratar de la ley natural, como nota esencial a ella.

Aun cuando nos hallamos con algunas normas que, alguna vez, parecen referirse a una persona en particular, debe observarse que lo mandado no se circunscribe a la conducta de uno solo, sino que afecta

¹⁹ *Ibíd.*, I, VI, 5.

²⁰ *Ibíd.*, I, VI, 8.

a la de la comunidad, imponiendo una obligación general de no atentar contra la norma.²¹ El ejemplo que aduce Suárez es el de los privilegios, que no existen respondiéndolo a un bien particular, sino ordenados al bien común, que es general. Además, dice él, que la regulación de las situaciones personales existe en “cuanto son partes de la comunidad, a la cual se impone la ley como regla de obrar”.²² Encontramos, así, que la ley tiene un carácter distributivo al darse a la comunidad. ya que regula proporcionalmente —por exigencia del bien común—, y según las condiciones de los súbditos, los derechos y deberes de los mismos. Esta justicia distributiva que debe acatar el legislador es el medio de realizar el bien común.

En seguida Suárez aborda el tema de cuales sean, o cual sea, las comunidades a las que se dirige la ley. La primera concepción de una comunidad es la de la *natural* formada por el género humano; a toda ella conviene la ley natural y la ley de gracia o sobrenatural. Se habla de *comunidad natural* atendiendo tan solo a la naturaleza racional de todos los hombres; esta comunidad comprende una segunda especie: la que se divide en comunidades *política y mística*. La mística es la Iglesia, y existe ordenada a un fin sobrenatural; a ésta pertenece la ley divina positiva, como se dijo ya. La *comunidad política*, llamada también de acuerdo con la tradición de la escuela, *comunidad perfecta*, es aquella que se forma por *impulso humano* y a través de un vínculo para lograr un fin. Esta comunidad no es el simple agregado de hombres, sino que, distinta a los individuos que la componen, es un *Todo* que posee como nota específica la capacidad de darse a sí misma gobierno civil, o sea, su propio régimen jurídico. Dentro de las comunidades perfectas hallamos las imperfectas, aquellas que no poseen *potestad propia de jurisdicción*, régimen político en su gobierno, o sea, que no se rigen en sus relaciones por leyes propiamente; tales las relaciones del padre de familia respecto a los miembros de ésta. La ley, es característica de las sociedades perfectas.²³ A las comunidades imperfectas corresponderá lo que Suárez llama el derecho *dominativo*, que después trataremos, aunque sea someramente.

El segundo carácter esencial de la ley es el que sea dada por el bien común. La ley divina —positiva— y la natural, en cuanto fueron dadas

²¹ *Ibid.*, I, VI, 9.

²² *Ibid.*, I, VI, 11.

²³ *Ibid.*, I, VI, 12, 13.

a la comunidad de los hombres, persiguen el bien general de estos, y de suyo lo norman adecuadamente por la perfección misma de Dios, que las ha dictado. Por lo que a la ley humana se refiere, “la potestad gubernativa que hay en los hombres, asienta Suárez, o procede inmediatamente de Dios, como acontece en la potestad espiritual, o procede inmediatamente de los mismos hombres, como en la potestad puramente temporal”, debe, en todo caso, legislar por el bien común, ya que a tal fin existe el mismo poder, y no para el privado del príncipe y cualquiera otro interés particular.²⁴

Como la norma rige actos humanos, cabe enfocar el tema bajo otro punto de vista; primero, considerando la materia próxima que ordena, la que aunque en principio se da en razón del bien común, puede, no obstante, pertenecer concretamente a un bien privado, y al bien común por referencia: Esto es, que siempre el motivo por el cual se ordena determinada materia, es atendiendo a la causa final de la ley: el bien común.

En el Cap. VII, 3, del libro I, Suárez habla de bienes comunes propios de la república, distintos de ciertos bienes privados. En esta parte él confunde la noción de *bien —cosa—*, con la de *bien —causa final* de la ley—. No obstante, la concepción del bien común se expresará con bastante rigor en el desarrollo de su pensamiento, y es tan sólo motivo de extrañeza su falta de claridad en esta parte.

La tercera condición de la ley es que sea dada por *potestad pública*, por quien tenga poder de legislar con derecho. De la ley divina resulta evidente que, siendo Dios supremo legislador, tiene ella su origen en la más perfecta de las potestades: lo mismo se dirá de la ley natural. La potestad pública propiamente, o de jurisdicción, es la que se da en las sociedades perfectas, siendo el poder de legislar procurando el bien común e imponiendo sus leyes como obligatorias.²⁵ Mas no todo órgano que posea jurisdicción puede con derecho legislar, dice Suárez glosando a Santo Tomás, ya que esta facultad corresponde a la república, “que es la misma muchedumbre, es decir, la república, o el que hace sus veces”;²⁶ pudiendo este último ciertamente, delegar su

²⁴ *Ibid.*, I, VII, 1.

²⁵ *Ibid.*, I, VII, 7.

²⁶ *Ibid.*, I, VII, 9. En Suárez no hallamos texto alguno en el que llegue a emplear la palabra *representación*, para concebir la autoridad en esa función; no obstante, creo que el texto citado implica una concepción tal.

función en alguno de los órganos subordinados, mas, en todo caso, la delegación será expresa.

Por lo que se refiere a la ley natural, me remito a la parte especial en que se estudia ésta.

Como cuarta condición está la de que la ley sea justa y que sea dada justamente. Esto puede ser en referencia “ya al acto sobre el cual puede recaer el precepto de la ley, ya a la misma acción de dar la ley”. En el primer caso es que lo mandado sea justo y honesto. Sobre esto no habrá problema si se trata de la ley divina o natural, mas el legislador humano sí puede mandar cosa injusta, y en tal caso la ley no obliga a obediencia, pues siendo contradictoria con la ley natural, de la cual, para su validez, es en cierto modo participante, no puede la ley humana prescribir acto alguno contra lo ordenado por la natural.²⁷ Pero la ley puede ordenar, si es ley positiva humana, la obligatoriedad de ciertos actos que no fuesen de necesaria ejecución conforme a la natural, recibiendo tal carácter de la ley que así los establece. Igualmente puede la ley humana sancionar actos indiferentes para la natural —la materia negativa del derecho natural—, creando la honestidad o no de ellos en atención al bien común.²⁸

Más adelante se expondrá el pensamiento del P. Suárez sobre el problema de las leyes injustas, que en esta parte de su obra él apunta tan solo. Queda por examinar el segundo de los requisitos señalados: que la ley sea dada justamente. En la ley podemos hallar tres maneras de darse la justicia: primera, la justicia legal, que Suárez ve como aquella “a la cual pertenece procurar el bien común y, consiguientemente, guardar los derechos debidos a la comunidad”; segunda, la justicia comunicativa, “a la cual corresponde que el legislador no mande más que lo que puede”, o sea, que legisle dentro del ámbito de su potestad de gobierno; la tercera es la justicia distributiva, por la que se dan las cargas entre los miembros de la república en atención al bien común, guardada la proporción equitativa en las obligaciones impuestas y en los derechos otorgados.²⁹

La quinta condición es la de la perpetuidad. Suárez la concibe hacia “el tiempo futuro, desde que ha sido dada por primera vez la ley”, correspondiendo esta nota al concepto de estabilidad.³⁰ Por lo que toca

²⁷ *Ibid.*, I, VIII, 2.

²⁸ *Ibid.*, I, VIII, 3.

²⁹ *Ibid.*, I, X, 8.

³⁰ *Ibid.*, I, XI, 1.

a la ley divina y a la natural, no se ofrece dificultad ya que no existe variación en sus normas. Sobre este tema veremos cómo Suárez, al tratar la ley natural, desarrolla un pensamiento de los más fecundos en su obra y en el pensamiento jurídico general. En cuanto a la ley humana la razón de su estabilidad es triple: primero, por parte del mismo legislador, ya que la ley no desaparece al dejar de existir quien la dió; la segunda es por los súbditos, ya que la ley obliga a los que forman parte de la comunidad y también a aquellos que ingresan a ella o bien, a los que, sucediéndose, la mantengan existente como sociedad. La tercera razón, es que la vigencia de la ley se prolonga hasta su revocación, o hasta que, por mudanza de su materia, se convierte en injusta. Lo anterior no impide la existencia de leyes dictadas para tiempo determinado, pero la expresión de esta particularidad indica ya una excepción a la regla general, que concibe la ley como estable o perpetua sin tal especificación. Suárez llega a decir que un precepto no estable o perpetuo, no es ley propiamente, sino que se le toma como tal por analogía.³¹

Como última condición de la ley está la de su promulgación, y es necesaria, pues sólo a través de una manifestación externa puede tener eficacia para obligar al súbdito. La ley debe proponerse *de modo público y acomodado a la comunidad*, porque la obligación que impone es considerando al individuo como miembro de la comunidad.³² La promulgación de la ley natural se da en la recta razón de cada hombre, mas aunque el dictado de la razón se de en cada individuo, no se da con carácter particular, sino general, por ser la razón universal y necesaria.³³ En cuanto a las leyes humanas, la promulgación se hará por los medios señalados por el mismo legislador, pero debe existir siempre, pues no se puede obligar a determinada conducta si no se dan los medios de conocer lo impuesto a aquel a quien se manda.³⁴

Partiendo de los caracteres señalados, Suárez llega a construir su definición de la ley, como *un precepto común, justo y estable, suficientemente promulgado*.³⁵ El liga la promulgación al carácter obligatorio de la ley, pues ella se dice sólo de la ley y no del consejo.

³¹ *Ibid.*, I, x, 11.

³² *Ibid.*, I, I, x, 6, 12.

³³ *Ibid.*, I, XI, 2, 3.

³⁴ *Ibid.*, I, XI, 4.

³⁵ *Ibid.*, I, XII, 2.



6) Efectos de la Ley

Dos especies de efectos se pueden estudiar en la ley: los inherentes a su carácter de reguladora de la conducta humana, tales el mandar, prohibir, permitir y castigar; y una segunda especie derivada de su carácter normativo, y tal sería el investigar si es efecto propio de la ley el hacer buenos a los súbditos.

Examinaremos la primera serie de efectos, que pertenecen más rigurosamente al tema del derecho. La ordenación de la conducta humana puede ser, en un sentido más general, mandando o prohibiendo determinados actos; Suárez considera más común en la ley la norma prohibitiva. Para él, la ley que impone una conducta positiva, obliga sólo dada tal o cual circunstancia, en tanto que la ley prohibitiva obliga siempre, pues de lo malo es necesario abstenerse en todo tiempo. En tercer lugar viene aquella conducta que es permitida, pero cabe distinguir entre permisión de hecho y permisión de derecho. La permisión de hecho no es un efecto propio de la ley, es un permitir puro, negativamente, que resulta de no existir ley prohibitiva ni de ejercicio sobre el acto de que se trate; es decir, la acción no ha sido considerada de ninguna manera por el derecho positivo, y, por lo mismo, la permisión no procede formalmente de ninguna ley. La permisión de derecho si es efecto de la ley, por ser la ley la que sanciona expresamente una determinada libertad en el obrar, y, como dice Suárez, *es una permisión concesiva de derecho*.³⁶ El estudio que él hace del tema es con digresiones y amplio, mas se encuentra en lo dicho, señalado su criterio al respecto.

El último de estos efectos es el de castigar o imponer pena por las violaciones a la ley. La pena es considerada como efecto mediato de la ley, pudiendo estar trazada en la misma ley, si es ésta humana, pues en la natural no existe pena alguna determinada, siendo el arbitrio divino quien la impone al pecado. En la ley humana positiva la pena puede seguirse en la misma norma, o bien puede remitir ésta al juez para que sea él quien la imponga.³⁷ Los cuatro anteriores efectos se integran en el concepto de la obligatoriedad como carácter esencial de la ley, siendo la pena condicionada por ella y esencial a la obligación. La pena es obligatoria para el juez que debe imponerla y para el súb-

³⁶ *Ibid.*, I, v, 3 a 6.

³⁷ *Ibid.*, I, xv, 7, 8.

dito que ha cometido la violación. Aunque no expresamente, encontramos en el pensamiento de Suárez implícita ya la idea de la coactividad, no conceptualizada, pero sí palpitando en el seno de su doctrina jurídica.

Tratando de la permisión, hallamos por primera vez en su obra una afirmación respecto a la propiedad:³⁸ “de la ley natural (y lo mismo con proporción de la eterna), dice Suárez, es cierto que muchos bienes concede permisivamente (como diría) respecto de muchos particulares, a los cuales se hace tal concesión. Como concedió a los hombres la división y el dominio de las cosas; pues poder hacer la división de las cosas y adquirir dominios particulares es de derecho natural, no mandado, porque podían los hombres no hacer la división y no admitir dominios particulares; luego permisivamente”.

Ya al examinar los elementos esenciales de la ley vimos que como causa final se daba el bien común. Cabe preguntarse si en la realización del bien común no queda comprendido el llegar a hacer buenos a los súbditos, como efecto natural y propio de la ley. Por lo que a la ley natural se refiere, no habrá duda, ya que ella se ordena al bien en sí de la conducta humana; mas tratándose de la ley civil, aunque mediatamente se dirija a obtener el mayor bien posible en la república, no obstante, no lo impone directamente, sino que se limita a regular la convivencia en la comunidad, considerando al hombre en su sola personalidad de ciudadano. En esta última idea va con toda claridad la concepción de una personalidad jurídica en el hombre, independiente de su personalidad biológica y moral; el desarrollo histórico de esta idea es una de las aportaciones más importantes a la especulación sobre el derecho. Se puede aceptar que la existencia del buen ciudadano en la comunidad es un medio para llegar a constituir una sociedad de hombres buenos, mas estos últimos practican una serie de virtudes que el primero puede ignorar; la distinción divide lo que es medio para lograr el bien social, del que puede servir para llegar al bien moral en sí.³⁹ Para calificar al buen ciudadano basta acudir al testimonio de su conducta externa, en cambio, en el buen varón es principalmente en el reino de su conciencia moral donde se dan los valores éticos, como motivaciones de sus actos externos. Al tratar la ley natural, y de la obligación en la ley civil, veremos de nuevo esta tesis de Suárez que delimita el campo de lo moral frente a lo jurídico, siendo su dis-

³⁸ *Ibid.*, I, XVI, 7.

³⁹ *Ibid.*, I, XIII.

tinción, si no suficientemente elaborada, sí clara como para dejar establecidos los criterios específicos de ambos sectores.

Para completar su estudio, aborda Suárez otros efectos que son propios de la ley, desde el punto de vista de la obligatoriedad. Ve él en la ley dos maneras de señalar la obligación: la *directiva* y la *coactiva*; a la primera corresponde la obligación en conciencia, y a la segunda *someter y obligar a pena*. Ambas pueden ser impuestas por el legislador, y Suárez ve: “la directiva para que pueda mandar debe hacerse o no hacerse con cierta necesidad pertinente a la honestidad de las costumbres. . . y la coactiva para que pueda forzar a que se obedezca”.⁴⁰ Son dos los momentos que se presentarán en la ley: el directivo que muestra la conducta sancionada, y el coactivo que establece la posibilidad de forzar a la obediencia; el primero será el juicio estimativo de la conducta apropiada al bien común, el segundo será el que dará a ese juicio el carácter de *deber ser jurídico*, al incorporarle la nota coactiva.

7) *Mudanza de la Ley*

Con el estudio de la mudanza que pueda haber en la ley, concluye Suárez el estudio general de ésta. La primera mudanza podemos encontrarla en la ausencia que llegue a haber de su *causa material* —aquello que recibe en sí el signo de la voluntad de imperio— o sea, cuando dejan de existir los sujetos pasivos de ella, la circunstancia o la comunidad como tal. La segunda mudanza se refiere a la de la *causa eficiente* —proceder de aquel que tiene potestad y jurisdicción—, tal es la que, como dice Suárez, *se hace por acción contraria*, esto es, por revocación o derogación, que puede ser al expedirse una ley nueva sobre la misma materia. Por la *causa final* también puede darse la mudanza, mas esto sólo en las leyes positivas y no en la natural. La razón es simple, ya que si cambian las condiciones reales de la materia, el bien común intentado por la ley no puede ya alcanzarse por ésta, debiendo desaparecer en favor de una nueva ley adecuada a las circunstancias que han sobrevenido, y también porque el legislador estime más adecuada otra norma.

Además, ve Suárez la mudanza extrínseca de la ley, que puede darse: por abrogación, siendo o no substituída por una nueva; la abrogación puede ser total o parcial, y absoluta o temporal; en ningún

⁴⁰ *Ibíd.*, I, xvii, 3.

caso ofrece dificultad el tema. Considera Suárez, también, la dispensa, que es una derogación o mudanza parcial de la ley en su obligación, a favor de una o varias personas; la justificación de la dispensa se halla en la justicia distributiva que debe ser realizada por la ley.⁴¹

Con lo anterior se da por terminada la exposición de la doctrina del P. Suárez sobre las condiciones generales de la ley. Ya se dijo antes la importancia metódica que ofrece el plantear previamente a todo estudio específico de alguna ley, los caracteres que ésta ofrece genéricamente considerada. Pasaremos en seguida a la investigación de la ley natural.

⁴¹ *Ibid.*, I, XX, 3 a 8.

CAPITULO III. LA LEY NATURAL

1) *Ley y Razón Natural*

Enfoca Suárez el tema particular de la ley natural considerando las opiniones de quienes la descubren *en la misma naturaleza racional*, mas en una suerte de jusnaturalismo, a la manera que será admitido en los siglos posteriores. Dentro de tal concepción, la ley natural se funda en las *conexiones reales* del ser existente, y aun siendo el hombre —como ser racional—, el sujeto a quien se imputa, seguiría conservando el mismo carácter señalado. Suárez ve esto con suficiente claridad y, así, distingue al hablar de naturaleza racional dos sentidos diversos en relación a la ley natural; dice él, que “en cuanto por razón de tal esencia que tiene —la naturaleza racional— hay ciertas cosas que le convienen y otras que le disconvienen; y de otro modo, en cuanto tiene fuerza de juzgar de aquellas cosas que le convienen o disconvienen, mediante la luz de la razón natural”.¹ Esto es, estima Suárez que, con independencia del postulado normativo hay en cualquier ser de la naturaleza actos que puedan convenir o no a su ausencia, siendo en tal caso la naturaleza misma el origen de la maldad o bondad de esos actos.² Independiente de esta adecuación de los actos a la esencia del ser existente, está el juicio de la razón sobre determinados actos, y el juicio se da en la conciencia sin estar determinado por las conexiones

¹ *Ibid.*, II, V, 1.

² *Ibid.*, II, V, 2, 3.

reales del ser material. Mas el admitir Suárez la existencia de actos intrínsecamente malos o buenos —no sancionados por la razón—, le sirve para fundar la tesis sobre la *ocasión* de la ley. La *ocasión* se sitúa, como el fundamento de la conveniencia de las acciones humanas, en la misma naturaleza existente con determinadas cualidades y relaciones; en cambio, la *razón natural* es “cierta fuerza de aquella naturaleza, que la tiene para discernir entre las operaciones convenientes y inconvenientes a aquella naturaleza”.³ Esta facultad o recta razón es la que establece las reglas de la conducta con referencia a un criterio de honestidad: el juicio de esta recta razón contiene la norma o ley natural. Esta se da, pues, en la conciencia del hombre como dictado de su razón, y es un juicio sobre su conducta. Suárez distingue también entre el acto de la conciencia y el contenido del mismo, esto es, entre *conciencia* y *recta razón*; a la primera corresponde la actividad psíquica del hombre en general, pudiendo referirse al pasado, o a diversos actos del presente que no correspondan propiamente a la recta razón, o ser de cualquier otra índole. Cuando la conciencia funciona como razón, puede errar, no confundiendo Suárez, como se ve, el acto del juicio con el contenido de validez objetiva en él.⁴

Aunque Suárez, y así lo señala el Dr. Recasens Siches,⁵ no ofrece una distinción estricta entre los reinos del *ser* y el *deber ser*, sí concibe plenamente el significado de lo normativo frente a la relación causal. A esto agregaría, que llega a establecer un puente entre *ser* y *deber ser*, al dar el concepto de la *ocasión* en la naturaleza racional como substrato esencial en la existencia misma de la ley. La ley natural ha quedado situada en el recto juicio de la razón que regula los actos humanos en cuanto a su honestidad. Este juicio, referido a la honestidad, reduce los impulsos y las relaciones naturales todas, a un criterio de valor moral que los informará en cuanto sean conducta libremente querida por el hombre. La razón humana posee de suyo la luz suficiente para conocer los dictados de la ley natural, que es promulgada a través de ella. Tal facultad para alcanzar la ley natural es general a todos los hombres y en todos los tiempos; los aspectos varios que lo anterior ofrece serán examinados en la investigación que sigue.

³ *Ibid.*, II, v, 5.

⁴ *Ibid.*, II, v, 11.

⁵ *La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez*, Madrid, 1927, p. 103.

2) *Caracteres de la Ley Natural*. — a) imperatividad, b) honestidad, c) unidad, d) inmutabilidad.

a) Entre los que ven la ley natural como puramente juzgativa, o sea, que simplemente indica la bondad o la malicia de una conducta, y aquellos para quienes es también *preceptiva*, o sea, que impone obligación de hacer o no hacer, Suárez se coloca en esta última postura. Él observa que los primeros reducen la ley natural a un mero juicio de razón, insuficiente para crear una norma, puesto que no se implicaría la voluntad de Dios, como legislador, imponiendo la obligación.⁶ En cambio, para quienes la ven como *preceptiva*, el juicio de la razón al declarar la norma, muestra a través de ella el mandato de la divina voluntad estableciendo la moralidad de la conducta. Suárez dice, además, que tal ley se denomina *natural* y no *positiva*, porque “es proporcionada a la naturaleza de las cosas, no porque sea puesta por Dios extrínsecamente”,⁷ esto, por ser el hombre creado por Dios con una naturaleza determinada a la que la ley corresponde desde el momento de su creación. Por lo mismo, el precepto de la ley que prohíbe u ordena un acto, es conforme al *fin natural* del ser, a su esencia misma.⁸ Una última razón contra el concepto de ley como norma indicativa, es el que a ésta no sería esencial establecer una relación de superior a inferior que sí se da cuando la concebimos como imperativo.

Suárez ve que por esta amplitud propia de la ley natural, toda violación a ella es pecado, por ir contra la voluntad expresa de Dios; esto sería imposible si la ley natural fuese el solo juicio indicativo de la razón, como conveniencia o no de una conducta con la naturaleza del hombre. Ahora puede verse que a la ley natural corresponde no sólo el mostrar la bondad de los actos simplemente, sino aquella moralidad necesaria impuesta por la voluntad de Dios a todo hombre; de aquí deriva la pena para quien no guarde la ley.

Mas, como ya se dijo, la bondad o conveniencia de un acto, no es creada sólo por la ley, sino que se corresponde con la naturaleza misma del hombre, que por sí lleva ya una condición previa a la que conviene determinada conducta. Lo específico de la ley es el imponer como obligatoria moralmente tal o cual conducta, y prohibir la contraria.

⁶ Suárez, *Ob. cit.*, II, VI, 1, 2.

⁷ *Ibid.*, II, VI, 3.

⁸ *Ibid.*, II, VI, 4.

Y Suárez observa agudamente que, además de la anterior, hay ciertas obligaciones impuestas por la ley natural, mas fundádaslas en un acto previo de la libre voluntad del hombre;⁹ tal el caso del *voto* y la conducta posterior que de él se deriva como debida.

La necesidad de que exista la ley natural se encuentra en la misma perfección divina, ya que Dios habiendo creado al hombre como un ser libre en su conducta y ordenado a un fin espiritual, no puede abandonarle, sino que provee a la creatura como legislador, dándole la ley moral.¹⁰ En el cumplimiento de ésta realizará el hombre su destino, y libremente será el dueño de su vida espiritual.

b) En su regulación, la ley natural comprende toda la conducta moral, en la adecuación que ya se indicó, con la naturaleza misma del hombre. De aquí parte Suárez para dar la distinción entre la ley natural y cualquiera otra especie de ley; en estas últimas, la bondad o maldad del acto halla su origen en el mismo ordenamiento legal. Aunque, debe aclararse, estas leyes pueden sancionar una conducta ya de suyo honesta, mas en este caso, v. g., tratándose de la ley civil, la bondad de esa conducta es estimada mirando al bien común. En lo que se refiere a la ley natural puede decirse que, tanto por la naturaleza del sujeto como por la ley, la bondad o maldad se revela como necesaria al acto mismo, sin contradicción entre los términos *naturaleza* y *norma*, y en una suerte de inmanencia. Entendiendo que el uso del término *inmanencia*, es puramente ilustrativo de la vinculación íntima entre la naturaleza del ser y la ley natural, no implicando la concepción de una ley *inmanente* del mismo ser; para una mayor claridad, recuérdese lo que antes se ha dicho sobre la existencia del sujeto pasivo de la ley como *ocasión*, sin la cual no se presentaría aquella como necesaria.

Las normas de la ley natural se presentan a la recta razón en una gradación que es: primero, aquellos principios universalísimos y de suyo evidentes; segundo, aquellos otros, también de suyo evidentes, que son más determinados y particulares —Suárez pone por ejemplos: Dios ha de ser adorado, se ha de vivir con templanza—; en último lugar vienen las conclusiones lógicamente derivadas de los principios anteriores. Es a través de estas conclusiones como se concretiza, en realidad, la ley natural, por ser *reglas próximas de operación*; la obligato-

⁹ *Ibíd.*, II, VI, 7.

¹⁰ *Ibíd.*, II, VI, 15.

riedad de éstas es la misma que la de toda ley natural.¹¹ Al proyectarse los primeros principios, por medio del discurso, hasta las conclusiones últimas, la sanción de éstas sobre la moralidad de la conducta tendrán, pues, la validez absoluta que en los primeros.

Si bien la ley natural discierne la bondad y la impone, no lo hace en cuanto a la observancia de todos los modos honestos de la conducta. Suárez examina *si en toda virtud hay precepto natural que obligue a practicarla*, manteniendo la tesis de que sólo las virtudes más graves son impuestas por la ley natural. Mas si no todas las virtudes son reguladas como obligatorias siempre, esto es, son impuestas por la *ley de ejercicio*, sí, al practicarse por el hombre, caen bajo la *ley de especificación*,¹² v. g.: en la oración, según se vió en el capítulo anterior al tratar de las leyes de *ejercicio y especificación*. Por lo que, si la práctica de ciertas virtudes es potestativa para el hombre, al ejecutar el acto éste se hallará siempre bajo la ley que sanciona el *modo* propio de la conducta. Hay otra manera como la ley natural rige e impone la observancia necesaria de determinados actos: ella es cuando el derecho humano declara obligatoria, atendiendo al bien común, determinada conducta que no lo es por ley natural; en este caso, la ley natural obra dando eficacia a la humana, imponiendo la observancia de ésta. En el capítulo siguiente examinaremos más en detalle el tema en cuestión.

Ya se dijo, en el párrafo *b*, que el carácter de obligatoriedad en la ley natural es de esencia en ella, por lo que resulta su efecto principal. Además, el carácter específico de la ley natural es el de imponer una obligación en conciencia, en primer término, por ser ley divina, y, después, por referirse a la honestidad del acto. Por lo anterior, Suárez investiga cuidadosamente cómo la violación de esta ley implica pena, aun eterna. Mas esta particular consideración es extraña a nuestro propósito de exponer el solo pensamiento filosófico-jurídico, por lo que se prescinde de seguirlo en este tema.

La obligación en conciencia, deber moral, o de honestidad como prefiere llamarlo Suárez, se distingue del deber legal que se da en la ley humana. Alguna vez nos hallamos, no obstante, frente a ciertas normas que no siendo ley natural imponen obligación en conciencia;

¹¹ *Ibid.*, II, VII, 4. Suárez añade: “aquellos principios —los primeros— no son regla próxima sino en cuanto son determinados por otros particulares a cada una de las especies de actos o virtudes”.

¹² *Ibid.*, II, VII, 6.

cuando tal es el caso, la obligación en conciencia no nace de la ley en cuestión —divina, revelada o humana—, sino de la natural que ordena la obediencia de ellas. Tratándose de la ley divina, dice Suárez, “no asentir a las cosas de fe suficientemente propuestas, es contra la misma ley de la naturaleza que entonces muestra evidentemente que aquellas cosas son dignas de crédito y que, por lo mismo, han de ser creídas según la recta razón”.¹³ Esta es una afirmación expresa al primado del valor de la razón humana, no como fuente autónoma de verdades *a priori*, sino como *luz suficiente* —para emplear el término de la escuela— por la que conocemos el bien en sí. Por lo que toca a ley humana, cuando obliga en conciencia es al determinar principios de la ley natural, pues la obligatoriedad del derecho civil se funda en la de aquella, ya sea próxima o remotamente, según la materia.¹⁴

Se ha hecho la exposición de cómo por la honestidad, materia próxima de la ley natural, la obligación impuesta por ésta es en conciencia. El bien en sí, fin de la conducta moral en el hombre, es realizado a través de la intención ética del sujeto. De esto podría derivarse una concepción de la ley natural que la identificase con el sentido restringido de ley moral; mas la consideración exacta de la conducta moral en el hombre, nos lleva a ampliar el ámbito de la ley natural hasta comprender en ella, y así es en Suárez, los supuestos necesarios de las relaciones políticas. En esta acepción, la ley natural es el tronco donde se inserta la justificación del estado. Tal la doctrina de Suárez.

c) Suárez expresa que la unidad, como carácter esencial de la ley natural, se puede abordar desde tres puntos de vista: 1) “si en un solo hombre es una sola”; 2) “si en todos los hombres y en todas partes es la misma”; y 3) si “en todos los tiempos y en todo estado de la naturaleza humana es también una”.¹⁵ Mas puede reducirse lo anterior como lo hace el Dr. Recasens Siches,¹⁶ y aun más, al solo planteamiento de si la ley natural es una para la conciencia humana. Resuelta esta cuestión, las consecuencias son obvias. La unidad de la ley natural se funda, y consignamos las palabras de Suárez, en que “todos los preceptos naturales se unen en un solo fin y también en un solo autor o legislador y en un solo modo o de evitar el mal, porque es mal,

¹³ *Ibid.*, II, IX, 5.

¹⁴ *Ibid.*, II, IX, 8.

¹⁵ *Ibid.*, II, VIII, 1.

¹⁶ L. Recasens Siches. *Ob. cit.*, pp. 106 y 107.

o de mandar el bien, porque es honesto y necesario”.¹⁷ Lo anterior, porque todos los preceptos naturales se fundan en uno superior, el que da la sentencia de la Biblia y que cita el mismo Suárez, aceptándolo tácitamente; el primer mandamiento del amor a Dios. Este, aunque pertenece a la ley divina positiva, ha quedado establecido como el primero, después del cual se siguen los otros, derivándose a aquellas acciones cuya honestidad es más importante. El amor a Dios es, pues, fuente de la que manan el amor al prójimo y el amor al bien en sí, o sea, el origen de las virtudes todas. Como, además, la ley natural no es dada en la facultad de uno o varios individuos en particular, sino a la razón humana específicamente considerada, resulta, así, la misma en todos los hombres.¹⁸ Esta tesis de Suárez es la fundamental en su doctrina sobre la unidad de la ley natural; y el considerar la inmutabilidad de la razón humana, como facultad esencial, es la afirmación de la inmutabilidad, o mejor aún, de la validez objetiva de ciertos juicios de ella. Como observa él, el darse la ley natural como una, es sin referencia a los diversos estados de la naturaleza humana, correspondiendo simplemente a la naturaleza racional en sí. Esto es, la razón humana como inmutable en sí posee, en potencia, la facultad de alcanzar los dictados todos de la ley moral o natural; el problema de las variaciones culturales, con sus diversos contenidos históricos, es un episodio en la vida humana que no afecta a la naturaleza misma del hombre que, a través de ellos, permanece idéntico en su constitución esencial. Se podría hablar, y se ha hablado, de una naturaleza en estado de gracia y otra corrompida, habiendo existido diversas leyes naturales propias a cada uno de los estados. Tales leyes, si no en los principios universales, sí en las conclusiones serían diferentes; así, “en la naturaleza íntegra el derecho natural pedía, v. gr. la libertad de todos los hombres y dominios comunes y otras cosas parecidas; mas en la naturaleza corrompida pide servidumbre, división de cosas, etc.”¹⁹ A esta afirmación responde Suárez expresamente que “aquellos ejemplos que traen y otros parecidos, no pertenecen al derecho natural propio y positivo, sino al derecho de gentes”.²⁰ La doctrina de Suárez es an-

¹⁷ Suárez, *Ob. cit.*, II, VIII, 1.

¹⁸ *Ibid.*, II, VIII, 2.

¹⁹ *Ibid.*, II, VIII, 4.

²⁰ *Ibid.*, II, VIII, 2.

tihistoricista en principio, sin caer, por ello, en la rigidez del jusnaturalismo que vendrá más tarde. Dos criterios de resolver el problema que surge con las variaciones de los contenidos materiales de la ley natural, son los que de él podemos extraer: el primero, considerando la mudanza que en la ley se da por parte de la materia, y el segundo, aquél que estima la insuficiencia, originada por diversas causas, en ciertos juicios de la razón, principalmente cuando caen sobre las consecuencias de los primeros principios al concretarlos frente a una circunstancia cualquiera.

Pero sigamos al mismo Suárez en su doctrina. Entre los diversos grados que se dan a los principios o leyes naturales, los primeros y más universales, por ser de suyo evidentes, no puede ignorarlos nadie, pues corresponden, además, a *la inclinación natural de la razón y la voluntad*. Ya los principios que se concluyen de aquellos, pueden ser ignorados o no conocidos plenamente; si se trata de los que de manera más fácil y necesaria se derivan, la ignorancia implica culpa, y no puede ser constante; si es de aquellos que requieren un discurso mayor, sí puede existir ignorancia, y en cierto modo general, pues exigen una capacidad discursiva que no todos, ni en todo tiempo, poseen necesariamente.²¹ Tal es la razón de que pueblos y épocas históricas ignoren, tantas veces, algunos preceptos de la ley natural, la que no por esto deja de ser una para todos los hombres.

d) Como una consecuencia inherente al carácter de unidad en la ley natural, se nos presenta el de la inmutabilidad. El Dr. Recasens Siches estudia este tema como un desarrollo de la idea de unidad, en la que lo integra. Si dedico un párrafo especial, es, principalmente, porque a través de la exposición del P. Suárez surge el tema de la propiedad, al tratar, v. g. de lo que sería la mudanza histórica —a propósito de la doctrina de Soto—. Así, ilustrando otras cuestiones, nos va dando su concepto sobre uno de los temas que nos hemos propuesto investigar, situándolo con su particular significación en su cuadro jurídico general.

La inmutabilidad se pone de relieve estudiando las formas de mudanza que pueda haber en la ley. Suárez da principio a su estudio reduciendo la mudanza que de la ley se pudiera hallar, a la que sería por *substracción* de la misma ley, y a la *de la obligación a ella*. Un tercer modo encontraríamos en la mudanza *por añadidura*, que no es propiamente mudanza, sino una suerte de especificación de la norma ge-

²¹ *Ibid.*, II, XIII, 2.

neral en el derecho positivo. La primera mudanza, por substracción de la ley, se refiere a la que proviene de “algún agente que tiene potestad para hacerla”, tal la que vendría de Dios si El quitara la ley, y ésta, como se vió antes, no es posible, porque supondría una imperfección o una contradicción en El. Tal especie de mudanza es la que estudia Suárez al tratar de *la dispensa*, que no constituye materia de nuestro estudio en particular. Resta, pues, aquella mudanza que Suárez llama intrínseca, y que se refiere a la que se da en la materia de la ley.

Ya en principio quedó asentado que la ley natural, como normatividad pura, no admite en sí mudanza ninguna, ni en cuanto al hombre, como ser racional libre, para quien existe con necesidad absoluta, ni en cuanto a Dios. De esto se concluye que la norma perteneciente a la ley natural es inmutable de suyo, y necesariamente, ya se trate de una general o de una particular, de principios afirmativos o prohibitivos, pues sancionan la moralidad intrínseca de los actos regidos.²² Suárez observa, sin embargo, que la norma prohibitiva obliga en todo tiempo, en tanto que la ley de ejercicio obliga tomada cuenta de la ocasión en la que el abstenerse sería maldad, de donde obliga también, *a no tener propósito contrario* a lo ordenado y a ejecutar la acción *a su tiempo*.

Suárez ilustra el tema de la mudanza con un ejemplo: la relación entre padre e hijo. Esta relación puede sufrir mudanza de dos maneras —ambas en referencia al padre—: una intrínseca, la muerte del padre, dejando éste de ser tal, “el cual dejar de ser, dice, no es mudanza del padre, sino que lo concebimos y significamos a modo de mudanza”, sería ésta especie la que hallaríamos en la ley natural si fuese derogada, mas, como se ha visto, no se puede dar. Una mudanza extrínseca es la que proviene de la muerte del hijo, por la que el padre deja de ser tal en una relación *real*, al dejar de existir uno de los términos de la relación. Esta suerte de mudanza es la que se da cuando la materia de la ley sufre cambio en sí misma, “de suerte que la acción es substraída a la obligación”, por no corresponder ya a la que debía ser regida por la norma.²³ La norma cae sobre una materia determinada que le es propia, mas si ésta deja de ser la misma, por mudanza en ella, ya no la regirá la misma norma sino otra a la que corresponda la

²² *Ibid.*, II, XIII, 3.

²³ *Ibid.*, II, XIII, 4.

nueva especificación del acto. No se afecta, pues, la validez de la norma, que seguirá vigente para todos aquellos actos que pertenezcan a su materia. Suárez agrega que “a veces, mudadas las circunstancias (la materia) no sólo no obliga al precepto natural a hacer algo, v. g., a devolver el depósito, sino que obliga a no hacerlo”.²⁴ Así, la mutabilidad que estamos viendo, queda establecida por la misma ley natural, que *una cosa manda en aquella materia para un estado y otra para otro*.

Suárez consagra un capítulo —el XIV del libro II— a desarrollar el tema de si el derecho natural puede ser mudado o dispensado por potestad humana. Después de quedar expuesto lo que entiende por mudanza en la ley, destacando el carácter inmutable de ésta, veremos cuál es la proyección histórica que su doctrina ofrece. Desde luego, y congruente con la inmutabilidad de la ley natural, afirma que “ninguna potestad humana, ni la pontificia, puede abrogar algún precepto propio de la ley natural ni disminuirlo propiamente en sí mismo ni dispensar de él”.²⁵ Por lo que no puede hablarse, en sentido riguroso, de ninguna clase de dispensa a la obligación impuesta por la ley natural, tanto en sus preceptos generales como en sus más remotos. Mas para aclarar esto en aquellos casos concretos que parecen no hacer patente lo dicho, debe examinarse *como* es algo materia de la ley natural. Se encuentra un primer modo cuando la ley *ordena*, como dice Suárez, “para lo cual es necesario que la razón humana considerada en sí dicte que algo es necesario para la honestidad de las costumbres”, ya sea regla general o derivada necesariamente.²⁶ En el primer modo hallamos los preceptos que imponen directamente una acción, v. g. la piedad hacia los padres, el amor a Dios, etc., o bien, normas prohibitivas, como no matar, etc. También hallamos normas que obligan —mandando o prohibiendo—, mas cuya vigencia actual está condicionada por un acto libre y previo de la voluntad de aquél a quien obliguen, tales los preceptos que imponen la obligación de guardar un voto, una promesa, etc. De los preceptos que imponen obligación directa, resulta que no cabe mudanza alguna en cuanto a la norma misma, ni hay potestad que pudiese hacerla; mas “de los preceptos de derecho natural que dependen en su obligación preceptiva de anterior

²⁴ *Ibíd.*, II, XIII, 5.

²⁵ *Ibíd.*, II, XIV, 5.

²⁶ *Ibíd.*, II, XIV, 3.

consentimiento de la voluntad humana, y de la eficacia de ella para hacer algo, pueden a veces ser dispensados por los hombres, no directa y precisamente aboliendo la obligación de la ley natural, sino mediante alguna remisión que se hace de la materia”.²⁷ En este caso, por depender la obligación de la voluntad libre, puede dejar de existir aquella siendo mudada la materia que dependía de la voluntad; lo cual puede suceder porque la materia sea modificada por un superior que ejerza potestad sobre el obligado, y aun, piensa Suárez, por el mismo obligado. Mas este es problema propio del estudio del voto, por lo que me limito a señalar tan sólo la postura de Suárez.

Suárez examina un aspecto de singular importancia en el tema que nos ocupa: aquella mudanza que el derecho humano, de gentes o civil, puede hacer en la materia de la ley natural, mudanza tal, “que por razón de ella varíe también la obligación del derecho natural”, porque, como asienta él, “es conveniente y muchas veces necesario a los hombres, según las varias mudanzas que en el estado de ellos acontecen”.²⁸ Tal la proyección que la ley natural encuentra en el suceder histórico. El Dr. Recasens Siches pone de relieve la trascendencia del pensamiento del P. Suárez en este tema, ya que “se habla de una modificación libre de la materia social por el hombre, y además de una variación experimentada por ésta con una cierta independencia de la acción humana directa, ya que Suárez sitúa al hombre no como un elemento activo (solamente) en la mudanza del estado de cosas, sino más bien como elemento pasivo en el proceso autónomo que a las mismas puede corresponder”.²⁹

La variación que el hombre puede imprimir en la materia social es doble: una, la causada por su acción directa propiamente, esto es, la conducta social creando una nueva situación en las relaciones de la comunidad como simple agrupación humana, todavía sin referirnos a las relaciones jurídicas propias, y tal acción puede ser intencional o no respecto al fin; otra, la que se origina por el derecho civil o de gentes al crear o modificar relaciones sociales dependientes de ellos. En este último caso la mudanza es originada formalmente por la ley humana, y la acción del hombre que supone, es deliberada, lo que no se da en el primero. La consideración que esta triple mudanza en la

²⁷ *Ibid.*, II, XIV, 8.

²⁸ *Ibid.*, II, XIV, 9.

²⁹ L. Recasens Siches. *Ob. cit.*, p. 111.

materia de la ley natural, como determinante de la vigencia o no de tal o cual norma, es de una importancia extraordinaria.

Para aclarar suficientemente el significado de lo arriba expuesto, integremos el cuadro examinando el segundo modo de *como* algo es materia de la ley natural, y que ya señalamos antes. Se vió el primero, aquel en que la norma ordena un acto positivo o lo prohíbe; al segundo corresponde lo que la ley natural regula *sólo permisiva o negativamente o concesivamente*, con las palabras de Suárez. Del primer modo se dice la *materia positiva*, y del segundo la *negativa* del derecho natural. Por la importancia del tema transcribiré el texto de Suárez: “Dícese que lo es negativamente (materia negativa) aquello que no prohíbe el derecho natural, y cuando prohíbe, se dice que aquello es positivamente contra el derecho natural. La división, pues, de las cosas, no es contra el derecho natural positivo, porque no había precepto alguno que lo prohibiese. . . y así, la comunidad de las cosas era de derecho natural (en el estado de inocencia del hombre) porque en virtud de él todas las cosas fueron comunes, sino hubiesen los hombres introducido otra cosa”.³⁰ La anterior afirmación la hace Suárez impugnando la tesis de Soto y Gabriel sobre la existencia de dos derechos naturales, específicamente distintos; uno para el hombre en estado de inocencia y otro para el hombre caído. Según ellos, al primer estado correspondía por ley natural la comunidad de cosas, mas, “después del pecado, fué abolido aquel precepto, y así, la división de las cosas no fué contra el derecho natural. Mas, esta sentencia, dice Suárez, no me agrada, porque no veo la necesidad de aquel precepto. Pues, si se pone positivo, se afirma gratuitamente no pudiéndose demostrar; si natural, se ha de probar la conexión natural de la comunidad de las cosas con el estado de inocencia, y no parece que haya alguna, porque quedando salva la honestidad de las costumbres, podrían los hombres en aquel estado apoderarse de algunas cosas principalmente móviles y necesarias para el uso ordinario, y dividir las entre sí. . . Y las conjeturas de que hecha mano Escoto para demostrar aquel precepto, a saber, que la comunidad sería en aquel estado más acomodada a la sustentación y a la paz de los hombres, sólo prueban que entonces no fué necesaria la división de las cosas o, a lo sumo, que la comunidad de las cosas habría de ser más útil en aquel estado, mas no que fué necesaria. Así como al contrario, las congruencias que demuestran que la división de las cosas es más cómoda en la naturaleza

³⁰ Suárez, *ob. cit.*, II, XIV, 11.

caída, no prueban que esta división está bajo precepto natural, sino que sólo es acomodada a este estado y condición de los hombres”.³¹

Tal es el concepto de Suárez sobre la materia negativa del derecho natural, y cómo algo pertenece negativamente a él. La mudanza que pueda haber en esta materia —la negativa— resulta limitada a lo que ya antes expusimos: 1º si es originada por la misma ley humana, atendiendo al bien común; 2º si es efecto de la conducta humana en las relaciones de convivencia, ya con independencia de la acción deliberadamente querida por el hombre —sinergia social—, o bien perseguida por éste. En lo anterior queda comprendido plenamente el suceder histórico, tanto como acontecimiento social puro, como también obra de la voluntad humana.

La no consideración de la doctrina total del P. Suárez, particularmente ignorando la tesis anterior, lleva a Barcia Trelles en su estudio sobre el pensamiento de Suárez en el Derecho Internacional, a una conclusión crítica adversa, por falta de comprensión a su doctrina del Derecho Natural. Esta cuestión se verá oportunamente al tratar del Derecho de Gentes.

Ha quedado expuesto el carácter de inmutabilidad en la ley natural y la proyección histórica que la misma encuentra: primero, en la materia que es regida como positiva, en la que la regulación es absoluta —tenida cuenta de la mudanza que en ella pueda haber y de la acción ordenada *en tiempo*, cuando la ley es de ejercicio—; y después, cuando la materia es negativa, en la que el hombre puede obrar libremente en principio —sin violar ni el bien común ni el bien en sí—, mas en la que puede haber mudanza libremente introducida por el hombre. Si en esta última, y volvemos al ejemplo de Suárez, es sancionada una forma X de propiedad, que no sólo no viola las dos clases de bienes —común e individual—, sino que es medio de realizarlos, es de derecho natural el que sea guardada la norma que ha creado la institución de la propiedad privada o común. Pero es este un tema que examinaremos en detalle en la última parte del presente estudio, en donde, además, veremos el alcance de la tesis suariana, en un texto expreso de él.

Existen, pues, principios del derecho natural que encuentran aplicación, supuesto un orden jurídico social, una ley humana, mas en tanto esta reúna las condiciones que le son propias para su validez, con independencia formal de lo que en concreto se imponga o estatuya si

³¹ *Ibid.*, II, XIV, 10.

se trata de materia negativa del derecho natural. No es la ley natural la que varía, sino el contenido alternativo de sus normas, según las circunstancias de la materia regida. Suárez distingue dos clases de normas al respecto; las normas que, por la obligación que imponen, a un acto o en una prohibición, llama él de derecho natural *preceptivo*, por sancionar “principios de bien obrar, los cuales encierran verdad necesaria, y, por tanto, son inmutables; pues, se fundan en la intrínseca rectitud o maldad de los objetos”, y las de derecho *dominativo*, que “sólo es materia del otro derecho preceptivo (es decir, que se apoya en cosas que pertenecen a lo no prohibido, aclara el Dr. Recasens Siches), y consiste como diríamos, en cierto hecho o en tal condición o disposición de las cosas”.³² Porque lo creado puede depender de algunas condiciones de la naturaleza que son mudables por diversas causas, lo que determina que la ley propia de una circunstancia no lo sea ya si esta circunstancia es modificada, viniendo una norma nueva a regir la materia. Suárez ilustra con el ejemplo de la libertad en el hombre, diciendo que este derecho “aun cuando positivamente es dado por la naturaleza, puede ser mudado por los hombres, porque en cada una de las personas está dependientemente o de su voluntad o de la república”. El hombre puede, pues, enajenar su libertad, de la que es único dueño; a la república compete regularla, pues es ella la que norma *aquellos derechos que pertenecen al bien común de la república*.³³ Mas siempre tales variaciones deben darse dentro del marco de la ley natural, que es la que limita, tanto la permisión en el acto moral, como las condiciones de la ley humana, que en todo caso debe tender al bien común. No obstante lo anterior, creo más exacto el llamar materia negativa lo que no es regulado inmediatamente por la ley natural, y dar al derecho dominativo la acepción que más adelante señalo.

Suárez ahonda en su estudio aún más, y distingue, en general, dos aspectos nuevos en la materia que regirá la norma: uno, el que nos muestra la materia como inmutable en la misma naturaleza racional del hombre; y otro, en el que ella es mutable; así, para que “la bondad y la malicia nazcan de la consonancia o disonancia del acto con la naturaleza racional, no puede ocurrir que el mismo acto, con las mismas condiciones y de suyo, consueña y disuene, porque no resultan rela-

³² *Ibid.*, II, XIV, 15.

³³ *Ibid.*, II, XIV, 16.

ciones opuestas del mismo fundamento; luego, para que surjan aquellas diversas relaciones, es necesario, aun para diversos tiempos, que se haga en ellos mudanza en las condiciones de la materia”.³⁴ Existe una materia inmutable en el hombre para la cual la norma que ordena una conducta específica, v. g., el amor a Dios, será siempre la misma; existe, además, aquella materia que es propia a la conducta social, de suyo variable en sus circunstancias, en la que las normas variarán también, v. g., no matar, que no obliga en determinadas situaciones. En el primer caso no puede darse la circunstancia, como esencial a la materia, ya que el acto pertenece al ámbito puramente moral de la conciencia; en el segundo, la conciencia se proyecta en una acción que se da en las relaciones sociales, contingentes de suyo.

El concepto de lo normativo en la ley natural, ampara así tanto el suceder histórico —como convivencia humana con específica realidad—, como el suceder en la historia del sujeto moral que es el hombre. Queda, pues, afirmada la esencia ética inmutable del hombre al igual que la de la ley natural. Aunque Suárez no discrimina este planteamiento del problema, la nitidez de su doctrina ofrece las soluciones, y no a través de un esfuerzo de interpretación, sino con la simple aplicación de su tesis.

Para concluir el estudio del tema, Suárez examina si Dios puede dispensar de obediencia a la ley natural. A las doctrinas que sostienen la posibilidad de una dispensa tal, v. g., Okam, o pone la misma argumentación apuntada en el párrafo *a*, al estudiar el carácter preceptivo de la ley, y en el que vimos cómo la maldad o bondad de los actos no deriva tan sólo de la norma, sino, también, de una intrínseca conveniencia o no de los actos con la naturaleza de las cosas. La no vigencia de una norma natural, si se quiere derivarla de una intervención divina, sólo puede entenderse por mudanza que Dios haga de la materia regida. El no muda la norma, porque esto entrañaría imperfección en su voluntad, lo que repugna. Suárez trae el ejemplo de Abraham, para ver que cuando éste recibió la orden de matar a su hijo, tal mandato provenía de Dios “como Señor de la vida y de la muerte”, que usaba de Abraham como *instrumento*; por lo que, cuando “hace Dios un acto, que parecía prohibido por el derecho natural, nunca hace esto como puro legislador, sino usando de otro poder, y, por tanto, no dispensa”.³⁴

La parte en que Suárez estudia el presente tema es sobreabundan-

³⁴ *Ibíd.*, II, xv, 13.

te en ejemplos, examinando las opiniones más diversas, mas quede lo expuesto como el criterio fundamental de su doctrina al respecto.

3) *Los Modos de la Obligación en la Ley Natural*

Distingue Suárez entre la simple no violación de la ley natural, de lo que es el cumplimiento positivo de la norma, o sea, la conducta conforme a lo establecido por ella. En la no transgresión no se da propiamente la conducta virtuosa, pues ésta implica un acto honesto, una conducta positiva que, además, debe ser realizada honestamente. Tanto el conocimiento como la libre voluntad integran la honestidad del acto, por lo que, sin conocimiento o sin voluntad libre de hacer el bien, la conducta carece de *intención humana*, no siendo cumplimiento de ley alguna. La normatividad esencial en la ley natural es inherente a la conducta racional y libre del sujeto que debe acatarla.

Suárez ve, también, la diferencia que existe entre “querer hacer lo que está mandado. . . y quererlo hacer porque está mandado”. En el primer modo se da el acto moral, y es el que corresponde a la ley natural, ya que la obediencia formal de la ley con repugnancia al acto es intrínsecamente mala.³⁵ Al segundo, corresponde, como luego veremos, la obediencia a la ley humana.

El conocimiento es esencial, porque no puede haber conducta humana libre que no proceda de un conocimiento previo de su fin. La conducta que sin conocimiento se acomodara a la ley natural, no iría contra ésta ciertamente, mas no sería cumplimiento positivo de la norma por la ausencia de intención, ya que la observancia de la ley natural no radica en la conformidad externa con ella, sino en la voluntad adecuada de cumplirla. Como asienta el P. Suárez: “de cada precepto nace la obligación de conocerlo, porque no puede de otro modo ser observado *moralmente*”,³⁶ entendiendo esto dentro de su concepto general de ley natural.

Vienen, en tercer lugar, las circunstancias requeridas para que el acto posea intrínseca moralidad; estas son el *modo de la virtud* y el que no sea sólo bueno en su objeto material, sino también por *honesto motivo*. La acción moral debe ser libremente querida por la bondad de ella misma. Esta es la nota esencial que distingue la obediencia *moral*

³⁵ *Ibíd.*, II, x, 7.

³⁶ *Ibíd.*, II, x, 10.

de la *legal* —en la ley humana—. ³⁷ No es así acto moral valioso aquel cuyo motivo es el resentimiento, ya que el bien no es querido directamente.

Aunque el amor a Dios es ordenado por la ley natural, y es dado como fin último de la creatura, en la observancia general de la ley no se requiere un acto constante de amor a Dios. Suárez, agudamente, ejemplifica su tesis cuando dice que para el cumplimiento de la ley natural “tampoco se requiere efecto habitual de tal amor, pues, el que está en pecado mortal no se cree que tenga aquel afecto habitual, y, no obstante, puede cumplir algún precepto natural”. ³⁸ Lo anterior porque el bien es por sí *amable*, y el quererlo basta para dar la honestidad de la conducta, sin que sea necesario un acto concreto de amor a Dios, o que éste influya sobre la conducta moral. Sin embargo, ya en el amor a un bien determinado hay una imputación a la razón de ser en este bien, o sea, a Dios, por lo que el hombre no goza del bien inmediato, *sino que usa de él*, como dice Suárez. Mas si hace del bien particular fin último, cae, según San Agustín, en pecado de soberbia. Por esto todo bien reviste un carácter providencial para el hombre, pues éste, por sí mismo, no podría alcanzar ninguno, siendo la ley moral un don específico de la gracia para que él realice su destino espiritual, ya que los bienes se dan en una jerarquía en la que la salvación es bien supremo.

Entre los actos de virtud que impone la ley natural está la práctica de la caridad; mas ésta no es de suyo necesaria, sino que, como cualquiera otra ley de ejercicio, obliga en *su tiempo*. ³⁹ Uno es el hábito de caridad, que no impone la ley natural para la simple honestidad, y el otro el acto de caridad que sí obliga, dada la oportunidad de su ejercicio. Lo que ya habíamos dicho sobre la constancia en ciertas virtudes, aunque sean deseables: no obliga siempre.

4) Interpretación y Equidad en la Ley Natural

Aborda Suárez el problema de si en la aplicación de la norma natural cabe la equidad o *epiqueya*, hecha por el individuo o por quien posea autoridad suficiente. La equidad en la aplicación de la ley a

³⁷ *Ibíd.*, II, x, 11 y 12.

³⁸ *Ibíd.*, II, xi, 2.

³⁹ *Ibíd.*, II, xi y vi.



un caso concreto, sería una suerte de corrección a lo formalmente prescrito por ella, en atención a un valor de justicia (conmutativa o distributiva) realizado en el caso concreto. Partidarios de esta tesis son Cayetano y Soto, quienes la consideran moralmente necesaria, en casos determinados, ya que el acudir a Dios (legislador) es imposible para lograr la enmienda requerida. Frente a ellos, Suárez mantiene la tesis de que la equidad no cabe en la aplicación de la ley natural en ningún caso; la enmienda del precepto natural iría contra la inmutabilidad del mismo.

La interpretación de la ley natural podría, quizá, plantear algún problema respecto al carácter de generalidad de la misma. Cabe aquí hacer una distinción entre generalidad y universalidad. No todo precepto natural posee la misma universalidad, sino que hallamos una gradación lógicamente necesaria, desde los principios universales, primeros, hasta los que se aplican en el caso particular como derivados últimos de aquellos. De donde, y esto se puede concebir sin violencia, podríamos hablar de un precepto natural, que sin perder su generalidad se aplicara en una sola ocasión histórica; esto es, que las circunstancias singulares de una situación dada no se repitiesen, por lo que tal precepto, sin dejar de ser general, no regiría más por ausencia de la ocasión. La existencia de estas normas naturales en las que la generalidad parece esfumarse, implica la posibilidad de que no se volviese a dar la circunstancia que hiciese necesaria o conveniente la aplicación de la norma. La generalidad la da el carácter hipotético de la norma. La universalidad corresponde, pues, a aquellos principios primeros que nunca determinan su aplicación en una circunstancia concreta, sino que requieren, como ya se ha visto antes, de los principios últimos derivados que sí convienen a ella. Estos principios universalísimos, comprenden las varias normas más particulares que los concretan en los actos determinados. Estas, en cierto sentido, podría ser una interpretación de los principios más universales.

Suárez distingue lo que constituye la interpretación, en sentido riguroso, de la interpretación por equidad o *epiqueya*. El texto de él ilustra en grado sumo: “los actos humanos, dice, dependen mucho en la honestidad en la materia de las circunstancias y oportunidades de obrar, y en esto hay gran variedad entre ellos; pues unos son más simples que otros, por decirlo así, y requieren menos condiciones para que aparezca su bondad o malicia; y la ley natural considerada en sí no manda un acto sino porque supone que es bueno, ni lo prohíbe sino

en cuanto supone que es intrínsecamente malo; y por tanto, para entender el verdadero sentido del precepto natural, es necesario inquirir las circunstancias y condiciones, con las cuales aquel acto es en sí malo o bueno, y esta se llama interpretación del precepto natural en cuanto al verdadero sentido de él. De donde consta que esta interpretación es necesaria a los hombres o en favor de los hombres. . . Y consta también, que esta interpretación puede ser hecha y debe serlo no sólo por Dios, sino también por el hombre; porque el mismo hombre es el que debe inquirir y entender el verdadero sentido de la ley natural”.⁴⁰

La interpretación así entendida —concretando el principio más universal frente al acto, atendidas las circunstancias—, es la única de que puede hablarse en la ley natural. La última norma deducida no necesita en su aplicación de equidad ninguna que la modifique adecuándola al acto, ya que por sí regula la conducta como derivación necesaria, racionalmente, de la norma primera. Es el hombre mismo quien deduce la ley aplicable, y cuando la deducción es correcta resulta, por lo mismo, justa en sí. Lo anterior lo muestra la razón, pues la interpretación por equidad, es enmienda a la ley o a lo *justo legal*, lo que no puede aplicarse a la ley natural, pues si se apartara de la verdadera justicia dejaría de ser tal. En la norma natural, si no hay mudanza en la materia, ella está declarando, en lo que impone, la justicia u honestidad de la conducta.⁴¹ Así, lo que revela la vigencia o no de una norma es un juicio de la razón, que determina cuál es la aplicable al acto, y no una interpretación por equidad.

Otro es el problema que la ley positiva ofrece, ya que en ella, y sin modificación intrínseca de la materia, cabe la *epiqueya* en el momento de su aplicación. La interpretación se hace, principalmente, descubriendo la mente del legislador, en tanto trató de comprender tal acto en tal oportunidad. Esta adecuación en justicia —pues no puede normar otro criterio— es una enmienda a la ley, porque la norma positiva posee una validez que no se amplía hasta comprender, con carácter necesario absoluto, las deducciones puramente formales que de ella se hagan. Aquí la *epiqueya* cabe en un sentido amplio; el acto jurisdiccional —creador de derecho para muchos—, está, ciertamente, animado de un principio de equidad, y así lo establece el mismo derecho posi-

⁴⁰ *Ibid.*, II, XVI, 6.

⁴¹ *Ibid.*, II, XVI, 7.

tivo, al consagrar como criterios de interpretación los principios generales del derecho y la misma equidad.

Suárez en su exposición examina los más diversos ejemplos, mas la línea central de la argumentación es la que ha quedado consignada. El concepto que nos da de la ley natural es de tal manera suficiente, que ampara todas las situaciones posibles, dentro de una construcción lógica extraordinaria. No es una concepción rígida la suya y en ella cabe el suceder histórico con sus más complejas circunstancias.

PARTE TERCERA: LA LEY HUMANA

CAPITULO IV. LA LEY CIVIL

1) *De la Autoridad*

Bajo este tema queda comprendido el estudio propio del estado, del que ya Suárez nos ofrece una caracterización jurídica de importancia relevante. Su pensamiento “no difiere en lo esencial, apunta el Dr. Recasens Siches,¹ del que profesara Santo Tomás en el siglo XIII; pero la obra de éste nos sabe todavía a labor de moralista que trata problemas políticos, con sentido admirable sin duda, pero de un modo incidental”. En cambio, el P. Suárez construye su doctrina dentro del marco jurídico que le es propio, mas ello siempre sin abandonar su posición de teólogo, “es mi profesión de teólogo, dice él, la que a tal terreno me trae”. Esto porque, como lo asienta Scorraille,² “sabe que el juicio de una ley no ha de versar sólo sobre su utilidad, sino ante toda cosa sobre su equidad: que desobedecer una ley no es siempre delito, y que a veces lo sería el obedecer”. Lo anterior resulta particularmente propio en la parte del estudio que nos ocupa ahora: la *ley humana*. Si en los temas del derecho natural siguen actuales las tesis que presentan un orden moral de origen divino, en los tratados sobre el gobierno civil se abandona, aún por autores creyentes, no la vinculación con la ética, sino cualquier mención del origen divino del gobierno, la ley y la misma sociedad perfecta; otra cuestión es, induda-

¹ L. Recasens Siches, *ob. cit.*, p. 125.

² P. Raúl de Scorraille, S. J. *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús*, Barcelona, 1917, t. II, p. 147.

blemente, el abandono de la doctrina sobre el *derecho divino* de los reyes. Existe una doctrina vergonzante, al menos en su lenguaje, de los supuestos mismos en que se funda; hay una suerte de laicismo en la exposición de ella, como una convención tácita para obtener beligerancia en el movimiento intelectual del pensamiento jurídico. Nada más impertinente, en verdad, en las consideraciones jurídicas, que el acudir a la *petere principium* de tipo dogmático religioso; mas también nada nos ofrece más pobre ejemplo que la actitud vergonzante que señalamos. En Suárez, el testimonio de índole religiosa corrobora su construcción intelectual, mas ésta mantiene en todo momento su validez lógica específica y autónoma; por ello su pensamiento jurídico vale como tal, y la actualidad de sus consideraciones es tantas veces sorprendente.

Pero pasemos a la exposición del primer tema en el estudio de la ley humana civil. El Dr. Recanses Siches dedica en su obra sobre el P. Suárez un capítulo especial a la *teoría del estado*, que en el *De legibus* se comprende en una parte de la ley civil. Siguiendo éste, entraremos en el estudio de *la autoridad* —como parte del de la ley civil—, en su función principal de ejercer el gobierno de la comunidad por medio de leyes que dicta e impone.

Siendo una de las potestades esenciales del estado el legislar, el estudio de la ley civil es natural que se inicie con el particular del órgano que crea la ley, o sea, del poder público; tal es el criterio de Suárez. El distingue entre aquella ley humana que es de *derecho común*, *derecho de gentes*, y aquella que es propiamente *ley humana civil*, para distinguir ésta, a su vez, de la *ley canónica*.

De lo ya expuesto sobre las dos especies de sociedades humanas, la perfecta y la imperfecta, se ve que a la sociedad imperfecta no es necesaria la ley civil para su existencia, ya que ella —la sociedad imperfecta— es natural, y Suárez la concibe reducida a las relaciones familiares. Mas en la sociedad perfecta, sí es necesaria una potestad que ejerza el gobierno, ya que los individuos que la forman no realizarían el bien común que su constitución impone, porque si esta sociedad no familiar se le abandona a sí, cada miembro de ella perseguirá el bien particular de cada uno, que *es muchas veces contrario al bien común*. Este último bien sólo puede ser logrado a través del gobierno de alguien que coordine los bienes particulares, haciéndolos coincidir en el común. Esta función se realizará como una facultad de dar leyes. La necesidad de la existencia de la comunidad perfecta

o política, se origina en la insuficiencia de la sociedad imperfecta para satisfacer todas sus específicas necesidades. Afirma Suárez que “esta potestad superior —de gobernar legislando— es una especie de cierto dominio; mas, no es tal dominio éste que corresponda a él servidumbre propia despótica, sino subjeción civil; luego, es dominio de jurisdicción”.³ El carácter del dominio de jurisdicción se irá haciendo patente en el desarrollo de la doctrina.

Al considerar como necesario el gobierno de la sociedad, para la realización del bien común, va implícita la concepción del hombre caído; con la pérdida de la inocencia original de éste, y en cuanto vive en sociedad, nace la exigencia de un poder que le impida actuar egoístamente, al menos, en aquello que atente al bien de la comunidad. Recasens Siches señala en su obra citada, la importancia de la tesis y las proyecciones actuales que tiene. El poder civil es por naturaleza un poder coercitivo; esto lo aclara Suárez cuando dice que la *potestad de jurisdicción*, es *potestad de mandar*, potestad de imponer la voluntad expresada por medio de la ley cuando ésta no sea observada. “Porque la *coacción*, dice expresamente, supone algún desorden y, por tanto, en cuanto a ella dícese que ha sido introducida con ocasión del pecado”.⁴ Esta posibilidad de usar de la coacción para restablecer el orden prescrito por la ley, es inherente, pues, a la autoridad civil. Con la misma necesidad que se presenta la existencia de la autoridad, en la sociedad civil, hallamos la de la coacción como medio eficaz para que aquella pueda realizar el orden.

Investiga Suárez en cuáles hombres radica la potestad de dar leyes, y, conforme con Santo Tomás, afirma que está en la *reunión de los hombres*,⁵ no pudiendo poseerla originalmente ningún hombre en privado. Habiendo nacido la comunidad política de la unión necesaria de varias sociedades imperfectas, en los componentes de esta nueva comunidad se hallará el origen y la causa del poder que debe gobernarla. Hay, además, un concepto importante en sumo grado en el pensamiento del P. Suárez, y es el considerar la sociedad política como algo más que la simple reunión de hombres; tal comunidad nace cuando “por especial voluntad o común consentimiento, dice él, se reúnen —los hombres— en un solo cuerpo político por un vínculo de sociedad

³ Suárez, *ob. cit.* III, I, 7 y 11.

⁴ *Ibíd.*, III, I, 9 y 11.

⁵ *Ibíd.*, III, II, 5

y para ayudarse mutuamente en orden a un fin político”,⁶ siendo esta comunidad independiente a la simple suma de sus componentes. Como Dios no ha concedido potestad de gobierno a nadie en particular, y como por naturaleza es el hombre libre, en la voluntaria reunión de los hombres para crear una comunidad radica el origen inmediato de la autoridad, como expresión de la voluntad en la sociedad. La autoridad surge como el poder supremo, y a ella se encuentran sometidos cada uno de los miembros de la comunidad.

Pero la sociedad civil no es una en el mundo habitado; con la multiplicación del género humano, los hombres se agruparon en diversas sociedades políticas. Así, “para que aquellas comunidades pudiesen mutuamente ayudarse y conservarse entre sí en justicia y paz (lo cual es necesario para el bien del universo) convino que observarán entre sí ciertos derechos comunes como por común alianza; y estos son los que se llaman derechos de gentes, que han sido introducidos más por la tradición y costumbres que por alguna constitución”.⁷ Este es el primer texto que la obra de Suárez ofrece sobre el derecho de gentes, y también, sobre el concepto, involucrado en él, de la soberanía y el de la comunidad internacional compuesta de diversas sociedades civiles.

El pensamiento de Suárez continúa desenvolviéndose armónicamente. Hay, pues, una convención entre los hombres para formar una sociedad política, mas la idea del *contrato* es doble: el que ya consignamos, y un segundo para la constitución de la autoridad. Esta doctrina es contraria a la tesis individualista que refiere a las voluntades privadas el origen del poder público. Este poder es instituido por la comunidad, la que es distinta ya de la simple yuxtaposición de los miembros que la componen; hay, pues, una voluntad político-social, que los hombres fuera de la comunidad no poseen, y que supone la constitución previa de la comunidad. La simple reunión de individuos no formará una comunidad política: se requiere una *especial voluntad o común consentimiento*, ordenados a un fin, que es el de constituirse en sociedad política, de la que, y en tanto es tal, se originará la voluntad de instituir un poder público determinado.

Examina Suárez si la potestad de dar leyes humanas ha sido dada a los hombres por Dios. Esta potestad, dice, “se da como propiedad consiguiente a la naturaleza, a saber, mediante el dictamen de la ra-

⁶ *Ibid.*, III, II, 4.

⁷ *Ibid.*, III, II, 5.

zón natural que muestra que Dios proveyó suficientemente al género humano y, consiguientemente que le dió esta potestad para su conservación y conveniente gobernación necesaria”.⁸ Mas esta potestad sólo surge al integrar los hombres una sociedad perfecta —si de ley civil se trata—, siendo facultad de ésta, sin que sea necesaria *especial voluntad de los hombres para crearla*. La voluntad de ellos es una expresión concreta para usar de la potestad que en la comunidad ya existe. En tal sentido, es como concibe Suárez que ha sido dada a los hombres la potestad de dar leyes.⁹ La determinación de la forma que tenga la autoridad es creada por la misma expresa voluntad que la ha instituído, siendo el árbitro de ésta el conformador del poder público. Por lo mismo, se puede variar la forma de la autoridad, si por ello resulta un mayor bien común. Siendo una *propiedad natural* de la comunidad la potestad de gobierno, y no pudiendo ella ejercer el gobierno directamente, lo transmite a otro, el gobernante, que será el titular de la potestad, en nombre de comunidad; hay aquí implícita la idea de la representación. Pero debe señalarse que Suárez no alcanza a construir este concepto suficientemente.

Entre los atributos de la autoridad, está el de hacer la guerra, siempre que exista justa causa para ella. Mas de la guerra en sí no derivará ningún título para fundar la legitimidad de la autoridad, sino que siempre que se requiere *elección justa o consentimiento del pueblo*. No es, pues, la conquista fuente de la autoridad, así como tampoco la insurrección; sobre ésta última se dirá algo más adelante.

Aunque la potestad gubernativa *sin duda procede de Dios*, Suárez ve que, “no obstante, que esté en este hombre, es por donación de la misma república”.¹⁰ Esto es, procede de Dios en cuanto es de derecho natural el que en la comunidad política exista un gobierno, mas éste, tanto respecto al titular como a la forma, procede de la voluntad de la comunidad; visto así, resulta de derecho humano.

El poder de la autoridad no se extiende a todos los hombres, sino tan sólo sobre aquellos que posee jurisdicción. Son los miembros de la república los únicos que se encuentran obligados por las leyes de la misma. Todo lo anterior es común a cualquiera forma de gobierno.

La consecuencia de la constitución de la autoridad es, para Suárez,

⁸ *Ibíd.*, III, III, 4.

⁹ *Ibíd.*, III, III, 6.

¹⁰ *Ibíd.*, III, IV, 5.

que “trasladada la potestad al rey, por ella se hace superior aun al reino que se la dió, porque dándola se sometió y se privó de la primitiva libertad. . . Y por la misma razón no puede ser el rey privado de aquella potestad, porque adquirió verdadero dominio de ella, a no ser que se incline a la tiranía, por la cual pueda el reino hacer guerra justa contra él”.¹¹ Aunque la doctrina en cierto sentido es conservadora, al afirmar la legitimidad de una guerra justa contra un gobierno tiránico, quedan involucradas todas las consecuencias de ella, que puedan señalarse en el pensamiento jurídico anterior a Suárez, ya que éste no hace especial mención de ellas. No será, efecto de esa guerra la sola deposición del titular del poder público, sino que su responsabilidad se traducirá en una reparación del daño o injurias por él cometidos; se asegurará la paz pública con la sujeción personal del tirano, cuando así convenga; y, finalmente, se le impondrá la pena a que se haga acreedor por su conducta. Tales son las consecuencias que pueden derivarse de una guerra justa, aplicables al caso que tratamos: hemos consignado las que Vitoria señala, pues no haciendo el P. Suárez crítica ninguna al respecto, podemos concluir que las estima aceptables.

La transferencia de la facultad de gobierno, que hace la comunidad a quien designa titular de la autoridad civil, la concibe Suárez como *delegación*. El aclara esto hablando de los modos como se puede poseer una potestad: de modo *ordinario* y de modo *delegado*. Como ordinaria, la potestad existe en en la comunidad dada inmediatamente por Dios conforme la ley natural; mas ésta hace delegación de su potestad al príncipe, siendo el problema hasta donde la poseerá el príncipe después de recibirla. Suárez, partiendo de que no existe obstáculo para que la facultad de jurisdicción sea delegada, concluye que el príncipe puede, a su vez, delegarla. De lo anterior se desprende que la delegación en favor del príncipe, es propiamente una *enajenación* que hace la comunidad de su potestad, esto es, que se transmite ésta incondicionadamente.¹² Pero esta es una consideración meramente teórica sobre el alcance del acto de transmisión. El mismo Suárez ve que existen formas de autoridad en que la facultad de jurisdicción ha sido simplemente delegada, careciendo sus titulares del derecho de transmitirla en una segunda delegación.¹³ De todo lo anterior concluye

¹¹ *Ibid.*, III, IV, 8.

¹² *Ibid.*, III, IV, 9.

¹³ *Ibid.*, III, IV, 9.

que la transmisión de la potestad de jurisdicción, puede revestir diversas formas, siendo éstas según los términos que la propia comunidad establezca. La autoridad se encuentra, así, sujeta al acto del que deriva su legitimidad. Este acto originario por el que la comunidad, previamente constituída, delega su facultad de gobierno, es un *convenio* entre ella y la autoridad creada, por el cual ésta se limita a los términos en que fué instituída. Es la tesis del doble contrato la que Suárez hace suya para explicar el carácter del gobierno civil.

Ya dentro de esta concepción, la autoridad puede delegar su facultad del *modo que le pareciere más conveniente*, para ejercerla por sí o por medio de otro, o por medio de los órganos que constituya. Esto sin consultar a la comunidad, más también sin que tal acto amplíe los términos del que le dió origen y, también, sin que implique injusticia, o injuria a los súbditos. En estos casos la delegación es atendiendo al mejor gobierno de la república, y resulta aun necesaria la creación de los órganos por medio de los cuales la autoridad proveerá a él. Todo lo anterior es posible siempre que el acto constitutivo de la autoridad lo permita, pudiendo éste limitar las facultades en el ejercicio del gobierno, y aun reservarse las que la comunidad crea convenientes.

La manera como el legislador se obliga por medio de sus leyes, la examina Suárez con detenimiento. Tanto cuando la función legislativa es ejercida por la misma comunidad, como cuando es por medio de la autoridad civil en quien se delegó ella. En el primer caso la ley obliga a todos, “porque la comunidad es por encima de cualquiera persona de ella”.¹⁴ En el segundo debe considerarse el carácter de la ley, si es ella general o si se refiere a algo especial. La ley general obliga al príncipe, al igual que a toda la comunidad; la especial, ella misma señala su materia y sujetos obligados.

Pero hay que “distinguir en la ley aquellas tres cosas: fuerza directiva, coactiva y anulante o que da forma a los contratos y juicios”. Por lo que a la *fuerza directiva* se refiere, el argumento de Suárez es doble. En primer lugar, expone que la ley positiva establece una *especie de virtud* y prescribe la conducta adecuada a ella, por lo que el gobernante que no guarda la norma peca, pues en el cumplimiento de ella va el de la virtud que se ordena. La causa de esta obligación para el titular del poder nace, pues, de la misma ley.¹⁵ El segundo argumento es

¹⁴ *Ibíd.*, III, xxxv, 1.

¹⁵ *Ibíd.*, III, xxxv, 7.

el de que toda potestad legislativa procede de Dios en el sentido que ya se expuso arriba; así, dice Suárez, “aunque el hombre dé inmediatamente una ley, en aquel acto se porta como ministro y dispensador de Dios. . . luego, la intención y la voluntad del príncipe que da una ley debe conformarse a la intención de Dios que da la potestad; y aun la eficacia de la ley más depende de la intención de Dios que de la del legislador en particular. Y Dios, no sólo como autor de la gracia, sino también como autor de la naturaleza, quiere que el legislador humano no tenga potestad para dar leyes, sino, con la obligación universal de ellas, por la cual comprende a toda la república, en cuanto consta de cuerpo y cabeza”.¹⁶ El primer argumento es jurídico y el segundo no. La obligación de guardar la ley es principio de la ley natural que se traduce: en el súbdito, por *se ha de obedecer al superior*, y en el príncipe, en *lleva la ley que tú mismo dieres*.¹⁷

Pasemos ahora a la *fuerza coactiva* en la ley. Esta no se dice de la ley respecto al príncipe, porque “la coacción exige de esencia intrínseca, que proceda *ab extrínseco*. . . luego el príncipe no puede forzarse a sí mismo por la ley”,¹⁸ Esto es, la fuerza coactiva es la posibilidad de imponer al sujeto pasivo la conducta prescrita, aun por el empleo de la fuerza, o bien la pena por la violación a la norma; así, se requiere que esto venga de un superior, y no siendo el gobernante súbdito de alguien superior a él, la coacción no pueden, en consecuencia, imponérsela sus inferiores. Aquí va involucrado el concepto de la *soberanía*, y con tal claridad, que supuesta en la persona de uno solo, se deriva una cierta inviolabilidad del sujeto que la porta en sí. Frente a esta autoridad soberana, no existe instancia formal dentro de la autoridad civil, que le sea superior. Y como se verá adelante, no hay instancia alguna, ni la pontificia que se estime superior en el gobierno civil. La posibilidad de la coacción a un órgano del estado lleva implícita una soberanía *retenida* —valga la palabra—, que es la que nosotros encontramos en la división de poderes actual. Mas sí existe un *deber de conciencia* en el príncipe, respecto a la obligación impuesta por la ley: de este deber responde ante Dios. Para Recasens Siches, la insuficiencia de la anterior tesis deriva de la confusión de Suárez entre coactividad pura y la imposición real de una pena jurídica. Subs-

¹⁶ *Ibíd.*, III, xxxv, 10.

¹⁷ *Ibíd.*, III, xxxv, 12.

¹⁸ *Ibíd.*, III, xxxv, 14.



cribo la distinción del maestro Recasens entre ambas, mas observaría que ello implica lo que antes señalé: que la posibilidad de la coacción requiere, jurídicamente, que la soberanía no sea ejercida como atributo privativo de aquel sobre quien se ejerza la coacción, en cuanto es órgano de Estado, sino que ella se halle dividida en sus funciones, y de que existan, dentro del derecho positivo, consagrados una jurisdicción y un procedimiento que establezcan la posibilidad de imponerla, tanto como la pena jurídica. También en la concepción de Suárez no se distingue entre la personalidad jurídica y la moral en el gobernante; si bien la tajante separación de ambos es un extremo indeseable en lo político, sí, la imputación de la norma es radicalmente distinta en el derecho y en la moral. Mas tal impunidad no es absoluta, ya que en la concepción total de Suárez existen, primero, el derecho y deber natural de la guerra justa contra el príncipe usurpador o tirano, y después, el acto de delegación por el cual la comunidad transfiere su facultad de gobierno, dentro del marco establecido por ella. La consideración de Suárez resulta así, un extremo teórico de su doctrina. También consignamos que la distinción entre lo moral y lo jurídico, sino acabada, es suficientemente desarrollada —como se seguirá demostrando en las páginas próximas—, y aun con anticipaciones de extraordinaria importancia, v. g. al ver lo que es ya más que un simple antecedente a la concepción actual del fraude a la ley y los delitos de intención.

Sigue él examinando las consecuencias de su tesis. Por lo que se refiere a las obligaciones civiles de los contratos, y a las relaciones civiles privadas, en general, dentro de las que se pueden pronunciar sentencias y declarar derechos contra el príncipe, éste tiene sólo una obligación en conciencia, sin que sea posible realizar el derecho por otro medio que el de su voluntario cumplimiento.¹⁹

Por lo que toca al efecto anulante, sí afirma Suárez que afecta al príncipe, quien en todo caso, para dar eficacia a sus actos jurídicos, debe observar las formas establecidas por la ley como necesarias.²⁰ Tal efecto de anulación pertenece al efecto directivo de la ley y no al coactivo, lo que es decir que no puede existir un derecho que no ha nacido conforme a él, dentro de lo jurídico civil. En lo anterior hay una distinción entre los actos de la autoridad, apuntando a lo que

¹⁹ *Ibid.*, III, xxxv, 21.

²⁰ *Ibid.*, III, xxxv, 24.

podría considerarse un *estado de derecho*, y los actos personales y arbitrarios, los que, por no darse dentro del marco de la ley, no llegan a constituir actos jurídicos, sino de solo poder.

Como derivaciones de la anterior doctrina, tan sólo apuntaré aquellas que, en el mismo pensamiento de Suárez, me parecen más importantes. Existe en él la tesis general de que la potestad de gobierno es igual entre cristianos e infieles; de aquí se deduce que “los reyes de los gentiles antes de que vengan a la Iglesia son verdaderos reyes, si poseen los reinos con justo título; y no puede decirse que por conversión a la fe o de ellos mismos o de sus súbditos pierdan sus reinos o dominios”. La anterior es una afirmación que cae propiamente en la materia del derecho de gentes, y en la que el concepto de la soberanía política del gobierno civil es consagrado categóricamente.

Ahora bien, examinando la potestad civil que pudiese tener el Sumo Pontífice, distingue entre la potestad espiritual y la directa temporal por la que gobierne a alguna ciudad o a un territorio.²¹ La primera potestad existe, en cuanto a lo temporal, por estar ordenada la conducta humana toda a un fin espiritual, porque así es de la ley natural; mas de esto no se sigue ningún poder temporal en la Iglesia. Aquella jurisdicción que tiene el Pontífice en el orden civil sobre algún territorio, es porque “la tuvo por donación de los príncipes y Emperadores”.²² De lo anterior concluye que no tiene el Pontífice facultad alguna para conceder, como cabeza de la Iglesia, potestades temporales, por no poseer él ésta. Sí, es titular de una potestad *indirecta*, y ella se contrae a declarar la injuria o la injusticia grave que una ley civil pueda hacer, contrariando la ley natural; mas no existe en esta facultad indirecta jurisdicción temporal, sino que sólo *previene* contra tal ley civil, y en este caso está declarando *un bien espiritual o de intrínseca justicia*, dice él.²³ Usa Suárez de dos ejemplos: leyes civiles que sancionan la adquisición de la propiedad por prescripción en una posesión de mala fe, y aquellas que niegan el derecho de alimentos a los hijos ilegítimos; ambas puede el Papa, y debe, condenarlas por ser contrarias a la equidad natural. Esto sin que se pretenda que el Pontífice ejerce un poder civil directo, sino que en tales casos define la justicia natural, o sea aquella moralidad que la ley civil ofende grave-

²¹ *Ibid.*, III, v, 3.

²² *Ibid.*, III, vi, 2.

²³ *Ibid.*, III, vi, 3.

mente. Por todo lo apuntado sobre la potestad indirecta, vemos que ella es, evidentemente, no otra que la jurisdicción espiritual sobre aquellas materias en que la honestidad —el bien en sí—, peligra o es violado.

Examina Suárez cuál es la potestad civil que el Emperador ejerce sobre el mundo cristiano. Después de un largo y minucioso examen de la cuestión, afirma que “en cuanto se dice, que por la translación del imperio hecha por la autoridad pontificia, el emperador ha sido constituido sobre todos los reyes cristianos, con superioridad propia de jurisdicción. . . a lo sumo obtuvo un grado especial de honor y dignidad por su unión especial a la Sede Apostólica y la concesión de ella”.²⁴ Para Suárez la consagración del Emperador no afecta a los títulos de su jurisdicción civil, pues ni la amplía ni la mutila. El Emperador al ser consagrado solamente se liga al Pontífice aceptando ser el defensor de la Iglesia, sin que nazca de aquí título alguno de poder temporal.

En esta parte de su obra aborda Suárez un problema que corresponde al estudio de la autoridad en cuanto es un poder civil delegado por la república. Ve él el caso de la reina que contrae matrimonio, y se pregunta qué relación se establece entre la comunidad y el consorte como consecuencia de la unión. Ya se dijo antes que después de constituida la autoridad, el príncipe puede a su vez delegarla, y señalamos el sentido que tal afirmación tiene en el pensamiento de Suárez; al tratar el punto actual aparece lo dicho con mayor evidencia. Suárez considera ahora que “el reino no puede ser enajenado ni puede ser dado en dote. . . no puede transferirse a otro sin el consentimiento del reino, o a no ser según la condición incluida en la misma institución del reino, que suele ser, que se transfiera por elección o por sucesión, mas no por otro modo de enajenación”.²⁵ Queda, pues, reducida la facultad de una delegación segunda a los casos de transferencia parcial, dentro de las condiciones establecidas al constituirse la autoridad.

Examina también Suárez la potestad que parece residir en algunas ciudades, comprendidas dentro de un reino, para darse a sí mismas sus leyes. La cuestión la resuelve él en el sentido de que tal derecho es una reserva que han hecho las ciudades para usar de ese derecho según les convenga. El derecho propio de las ciudades es anterior al

²⁴ *Ibíd.*, III, VI, 9.

²⁵ *Ibíd.*, III, IX, 5.

de la república o reino, y de él usaban dichas ciudades antes de constituir la nación como sociedad jurídica más amplia. De esta manera Suárez concibe el municipio como entidad autónoma frente al poder público del reino.²⁶

Un problema de particular interés es el que plantea la obediencia a una autoridad infiel o inicua. Suárez opina que, en general, existe tal deber y en los mismos términos expuestos antes, al tratar de la autoridad; esto vale aun en los casos de los gobernantes apostatas. La conducta personal del gobernante no se relaciona con su potestad, en cuanto la ley dictada sea justa y el ejercicio que haga de la autoridad sea prudente y no tiránico. Vemos que si bien Suárez no ha distinguido con radical pulcritud la personalidad moral de la jurídica en el príncipe, ciertamente da las bases de la distinción. Un caso especial es el de un gobernante usurpador; cuando una autoridad espúrea ordena una conducta honesta y no requiere ésta la regla jurídica para fundar su honestidad, puede ser obedecida la ley. Así en aquellas leyes que “envuelven daño a tercero, y, para que sean justamente ejecutadas, requieren potestad pública, como matar al malhechor, aunque sea digno de muerte”, y en las que resulta evidente que sólo pueden ser mandadas por potestad legítima; mas Suárez afirma que, mientras no se derroque al usurpador es aconsejable el aceptarlas.²⁷ No dice él que *debe obedecerse*, sino que es *aconsejable*. Contra el poder no legítimo, y ya lo vimos, posee la comunidad un derecho imprescriptible a la guerra justa. El no examina si para rebelarse contra el tirano es necesario considerar la posibilidad del triunfo, por lo que se puede concluir que el derecho a la rebeldía es simple, si la causa es suficiente.

Con lo expuesto queda configurada la imagen que de la autoridad civil nos ofrece el P. Suárez en su obra. En su pensamiento existen, aunque no desarrollados plenamente, los conceptos esenciales de la soberanía y el estado de derecho, —quizás éste menos evidente en sus consecuencias—. En todo caso, su doctrina general comprende el naciente estado moderno intregándolo en la filosofía tradicional. En los temas que siguen se irá ampliando la visión de su pensamiento sobre el estado, a través de su facultad legislativa.

²⁶ *Ibid.*, III, IX, 9 y 10.

²⁷ *Ibid.*, III, X.

2) *De la Materia de la Ley*

Examinando Suárez la doctrina de Fortuñ, para quien el fin de la ley humana es la felicidad —comprendiendo en ésta tanto los bienes temporales como el de la salvación—, admite que, ciertamente, todos los bienes dados a los hombres, son para que ellos alcancen la felicidad eterna como fin último. Mas en lo anterior observa que “de parte del hombre, no puede referir él mismo los actos de esta potestad —la civil—, a aquel fin —la salvación—, por sólo la luz natural, sino que es menester que conozca sobrenaturalmente aquel fin; y, por tanto, en estado de pura naturaleza no podría la ley civil ordenarse, ni siquiera de este modo, al fin sobrenatural”.²⁸ No es, pues, la *felicidad eterna* fin de la ley civil, por lo que tales leyes no deben regir actos de esta especie. El fin propio de la ley civil es “la felicidad natural de la comunidad humana perfecta”, esto es, de la república; un bien común distinto al puramente individual, pero en el que éste se integra cuando coincide con el bien general de la sociedad. Tal idea se arraiga en su concepción de la comunidad perfecta como distinta al simple agregado de individuos; al concebir la sociedad como un todo, Suárez hipostasía su concepto de comunidad. El bien puramente personal no es materia de la ley civil en cuanto es tal; frente a la ley civil, como gobernación política, hallamos dos especies de conductas que le son extrañas: 1º la conducta moral, el bien en sí, que es materia específica de la ley natural, y 2º el *régimen económico*, derecho dominativo, que pertenece a la autoridad del padre de familia en el gobierno interior de ésta; mas este último, en cuanto afecte al bien común puede ser regido por la ley civil. El concepto que antes consignamos sobre el derecho dominativo, se aparta del que expresa el maestro Recasens Siches al estudiar a Suárez. No habiendo encontrado en el *De legibus* un amplio desarrollo de su concepto, y dando él como sobreentendido éste, no creo arbitrario el acudir al *dominium* latino para aclararlo. Este punto de vista se fortaleció en mí al hallar obscuridad en los textos de Suárez sobre la propiedad, ya que remitía este último derecho al derecho dominativo o bien al de gentes; no pudiendo conciliar el concepto que sobre el dominativo ofrece el Dr. Recasens con el *jus gentium* de Suárez, acudí entonces al concepto romano, que si no se identifica, sí no ofrece contradicción entre ambos términos. Suárez bien puede hablar de la propiedad como derecho dominativo, y declararla de derecho de gentes,

²⁸ *Ibid.*, III, XI, 3.

ya que ambos pueden coincidir; para la mayor claridad de mi estudio, al tratar de la propiedad me apoyaré en el derecho de gentes, que es sobre el que Suárez sí estructura una doctrina de singular importancia, sin ofrecer el menor equívoco en lo que pudiese ser su interpretación. Por otra parte, las conclusiones no afectan al concepto de derecho dominativo, siendo congruentes con él. El concepto, que el maestro Recasens nos da, es el siguiente: Preceptos de derecho natural “cuyo contenido tienen carácter necesario, independiente de toda previa determinación humana, a los cuales llama —Suárez— *Derecho natural preceptivo*; y b) aquellos cuya validez se apoya y depende de una libre decisión humana, tomada entre una serie de posibilidades igualmente lícitas en principio; tales preceptos son llamados *Derecho natural dominativo*”.³⁰ Yo creo que la amplitud de este derecho dominativo, así concebido, conviene más al concepto de la materia negativa de la ley natural, que además ampara al derecho dominativo tal como yo propongo que sea visto. Mas cabe considerar que alguna vez sea regulada por el derecho dominativo alguna materia de la ley natural; si en la norma se realiza lo dispuesto por la ley natural, puede esto ser legítimo. El mismo caso se puede encontrar en el derecho de gentes. La obligatoriedad que surge entonces es la impuesta por la ley natural, mas existen con ella las posibilidades de la coacción y de la pena. Abandonando la digresión incidental sobre este punto, volvamos al tema que en esta parte nos ocupa. Tan sólo agregaremos que el no ser el derecho dominativo materia directa de la ley civil, es por la consideración de que en aquel son reguladas conductas que se circunscriben al ámbito propio de las relaciones familiares; el respeto que la ley civil debe a la potestad de gobierno del padre de familia debe ser guardado, mas si tales relaciones afectan, contrariando, al bien común, la ley civil debe regularlas.

La claridad con que el P. Suárez distingue las materias de la ley es extraordinaria; dice él que “la felicidad natural de los particulares, en cuanto son tales, consiste principalmente en los actos internos, o especulativos o morales y prácticos con íntegra rectitud moral. Mas la potestad civil no cuida mucho de los actos internos y aun acerca de ellos apenas puede cosa alguna. . . luego, no intenta de suyo esta felicidad, sino sólo la común”.³¹ Ya ha quedado, a través de la segunda parte y

²⁹ *Ibíd.*, III, XI, 6.

³⁰ *Estudios de Filosofía del Derecho*, Barcelona, 1936, pp. 430 y 431.

³¹ Suárez, *ob. cit.*; III, IX, 7.

de lo apuntado en esta tercera, establecida la independencia de la conducta específicamente moral respecto a la ley civil; mas Suárez agrega, en el texto anterior, una especie de actos más, la de los especulativos, la actividad intelectual pura. No es que él lleve a sus consecuencias últimas su distinción, pero, en todo caso, la consigna, y las que pudiese tener son harto sugestivas.

Una nota más de pulcritud en su pensamiento, se halla en la afirmación de que la potestad civil es la misma en los príncipes cristianos o no. Consecuentemente, si el príncipe cristiano legisla en materia espiritual, lo hará por delegación que en su favor haga la autoridad eclesiástica, sin que sus leyes adquieran el carácter de civiles. Esto sucede en el solo caso de que, dadas en una república cristiana, persigan la paz y el bien externo de ésta.

Cuando la ley civil cae sobre materia propia de la ley natural, y ello resulta obvio, sólo puede coincidir con ella; mas siempre regulará esta materia, de suyo extraña, por una exigencia del bien común. Es así por lo que la ley civil permite ciertos actos de suyo deshonestos, ya por pertenecer a la moralidad estrictamente personal y no proyectarse en el bien común, o bien, si es un medio de evitar mayores males que prohibiéndolos. El ordenamiento civil debe ser moderado y de *cosa moralmente posible a toda la comunidad en su mayor parte*, dice él, por lo que atañe a la práctica de ciertas virtudes civiles que tiendan al bien común.

Habiendo actos en sí indiferentes según la ley natural —su materia negativa—, no obstante, ofrecen a la ley civil dos aspectos: el primero, estimando el acto en sí; desde éste punto de vista la ley civil no podría mandar ni prohibir el acto, por no haber fundamento para sancionarlo. En el segundo aspecto el acto se relaciona con la sociedad, y así puede convenir al bien común o no, por lo mismo ser materia del ordenamiento civil, el que lo regulará en atención a su bondad social. Es este criterio del bien común el que llega a determinar en la ley civil la prohibición de algunos actos buenos en sí; Suárez da al ejemplo de la liberalidad, que siendo intrínsecamente honesta, puede, sin embargo, ser considerada contraria al bien común, dadas las circunstancias. Esto nos revela que “en general, el precepto afirmativo humano hace más bien necesidad que honestidad”.³²

La distinción entre moralidad y juridicidad es clara, así como la de los ámbitos propios de la ley natural y la ley civil. Mas la ley natural

³² *Ibid.*, III, XII, 13.

inspira, o para decirlo con más propiedad, configura el carácter de la civil. La autonomía de la ley civil radica en su *jurisdicción* propia: las relaciones sociales; mas es la ley natural la que impone el fin necesario del bien común, así como los supuestos de la legitimidad de la autoridad civil. Y aún más, consagra el derecho de la comunidad para deponer por medio de la guerra justa, al gobierno usurpador o tiránico. Ofrece, pues, la ley natural dos proyecciones en sus normas: aquellas que rigen la moralidad personal, y aquellas que norman la mínima moralidad social, exigida por el bien común.

La acción del hombre, como se ha visto, es doble: interior y exterior; mas el acto externo supone el interno, y éste es siempre de naturaleza moral. La voluntad, cuya naturaleza es interna cae bajo el imperio de lo ético. Ya se consignó que el acto interno no puede ser materia de la ley civil, y Suárez se pregunta si la conducta externa es materia de la ley civil en cuanto es voluntaria “o solamente en cuanto es exterior”. A la tesis expuesta de que la ley civil sólo regirá aquellos actos que afecten al bien común, agrega la consideración de que no podría regular el acto puramente interno, por no ser posible ejercer sobre él la coacción, que es la manera de imponerse la norma civil a los sujetos obligados por ella.³³ La concepción de Suárez en este tema es de una nitidez singular; “dije un acto puramente interno, asienta, porque es necesario que sea solamente mental; pues, si, v. gr. el que desea matar intenta de algún modo el acto exterior y comienza a proceder en él, aunque no se siga el efecto obrará muchas veces contra la ley e incurrirá en la pena de ella. Por el cual modo se dice alguna vez en el derecho que uno es castigado aun porque pensó, es decir, incoado externamente o por consejo o por alguna acción que no tuvo casualmente afecto”.³⁴

Sobre cómo debe considerarse el acto, Suárez hace una investigación especial; en ésta distingue entre acto oculto, por su naturaleza, y acto oculto accidentalmente, calificando a éste último de externo y, por lo mismo, regido por la ley civil. Lo que en algunos casos substraer el acto oculto accidentalmente al imperio de la ley, es la falta de prueba. Tales actos serán estimados en sus consecuencias jurídicas dada la intención que revelan, si ella proyecta sobre el bien común sus efectos. La misma ley civil puede regir actos en la sola consideración de su ma-

³³ *Ibid.*, III, XIII, 2.

³⁴ *Ibid.*, III, XIII, 2.

nifestación pública; así, se prohíben ciertas conductas siempre que sean públicas, no importando a la ley la comisión oculta.³⁵

La ley, ve Suárez, puede al ordenar ciertos actos, hacer referencia a la intención interna, en cuanto lo que de violación a ella exista en ésta. Este punto de vista se presenta con gran actualidad en la calificación penal de ciertos delitos, tales las excluyentes de responsabilidad y aun en la tesis de la peligrosidad, también lo hallamos en la concepción del fraude a la ley. Debe tenerse presente que, aunque alguna vez coincida, no es la maldad moral la que se investiga, sino la voluntad o disposición interior contraria al ordenamiento civil.

Suárez examina uno de los temas más importantes en el terreno de lo jurídico: la validez temporal de la ley. Dos maneras existen de considerar la ley: en cuanto la ley es *constitutiva* y en cuanto es *declarativa* de derecho ya existente. En este aspecto, la doctrina de Suárez es insuficiente en extremo, ya que la misma existencia del derecho *declarado* por la ley, hace que no exista el efecto retroactivo propio que él pretende descubrir en ella. En sí, toda ley es *constitutiva* y tendrá efecto retroactivo tan sólo en aquello que por expresión de ella se establezca así. El mismo Suárez lo reconoce al decir que “la ley declarativa, como tal, más bien es cierta doctrina que cae muy bien sobre lo pasado. . . se considera a aquella ley como un precepto que obliga a seguir aquella declaración como auténtica. . . y así no induce obligación nueva a algún acto pasado, como consta de suyo, sino a actos futuros”.³⁶ Es la existencia de un fuerte derecho consuetudinario o común, quizá, la causa de que él no llegue a plantearse el problema en sus términos exactos. Mas sin que se interprete como un propósito de constante apología, resulta claro que a él mismo no satisface la tesis.

Pasa Suárez a examinar los tres efectos que él ve en la ley: *obligar, imponer pena y anular el acto*. La ley constitutiva no se proyecta al pasado en cuanto al efecto de obligar, lo cual resulta claro. Por lo que se refiere a la pena, puede, *por voluntad del legislador*, extenderse a las acciones pasadas, “mas, para que esto tenga lugar, debe suponerse necesariamente que tal acto fuese malo contra otro derecho más antiguo. . . porque no es acto digno de pena, sino en cuanto por él se viola algún derecho; mas por el acto pasado no se viola el derecho hecho posteriormente”.³⁷ Aunque en la *teoría* jurídica el tema abordado por

³⁵ *Ibid.*, III, XIII, 6 y 7.

³⁶ *Ibid.*, III, XIV, 6.

³⁷ *Ibid.*, III, XIV, 7.

Suárez parece no ofrecer hoy especial dificultad, lo cierto es que, en la realidad, nos encontramos con frecuentes aplicaciones del criterio expuesto por él; tal el caso de algunas penas impuestas por autoridades surgidas de una revolución, en que el argumento empleado es el mismo que Suárez expresa. En lo dicho se ve cómo se debate el pensamiento del P. Suárez entre las exigencias jurídicas y las realidades históricas, y como, a pesar de lo endeble de su tesis, hay en su exposición una conciencia jurídica que atisba los criterios justos de solución. La misma postura se halla en la investigación del efecto anulante, por lo que me abstengo de seguirlo en su exposición, ya que lo dicho vale para el tercer efecto que él examina.

Han quedado expuestas las tres causas de la ley: la *eficiente*, proceder de aquel que tiene potestad y jurisdicción; la *material* —cuasi subjetiva—, estar en el entendimiento o en la voluntad o en cualquier cosa que pueda recibir en sí el signo de aquella voluntad —la cuasi objetiva—, ser cosa honesta y acerca de los súbditos; la *final*, de darse por el bien común. A continuación trataremos de la causa *formal*, el modo como debe ser dada y promulgada la ley; concluyendo la exposición de la ley civil con el examen sobre el carácter de la obligación que impone.

3) *De la Forma*

Suárez afirma, en principio, que “la ley civil que se da a los súbditos es constituida en el género de señal que indica la voluntad del príncipe. De donde es necesario que tal señal sea sensible, acomodada al conocimiento humano”.³⁸

La creación de la ley, aunque no sea de suyo necesario, él estima conveniente que sea hecha *por sufragio de varones prudentes*, lo que dependerá de la forma que se dió al gobierno establecido; siendo una la manera de legislar en la monarquía y otra en la república, que consagra el sufragio. Suárez opina que la ley civil debe ser escrita, aunque no sea de su esencia esta condición, mas en todo caso es preferible que así se promulgue. Ante el derecho de la costumbre, que puede ser ley propiamente, estará la ley escrita, ambas con igual validez. Pero él hace una observación de gran alcance, al decir que “es necesario que el legislador no tenga potestad de derogar la costumbre; pues si tiene esta potestad y expresa suficientemente su voluntad, será válida la ley

³⁸ *Ibid.*, III, xv, 1.

prescrita sólo oralmente, no obstante la costumbre”.³⁹ Hay en lo anterior implicadas dos afirmaciones: que el legislador puede consagrar la ley sin llenar la forma de la escritura, y, la más importante, que puede tener facultad para derogar la costumbre. A *contrario sensu*, y por omitir Suárez tratar la cuestión expresamente, se concluye la primacía de la ley civil propia sobre el derecho de la costumbre, por la imposibilidad de una derogación inversa a la señalada. La derogación que estudiamos puede ser expresa o por repugnancia entre la ley nueva del legislador y la consagrada por la costumbre. En la expresa será suficiente la fórmula: *no obstante la costumbre*. Suárez, al estudiar la derogación de la costumbre por la nueva ley, hace una amplia investigación sobre costumbres y leyes, generales o particulares, en sus mutuas relaciones. Volvemos a encontrar en él, cuando trata de las costumbres particulares, insuficiencia en su doctrina, pues admite que aquí no existe derogación de la costumbre por la ley civil nueva.⁴⁰ En todo caso no se olvide, como asentamos antes, la fuerza que en su tiempo tenían tanto el derecho común como las particulares costumbres de ciudades y provincias, manteniendo su vigencia frente al estado que iba formándose. La derogación puramente teórica, por repugnancia entre la costumbre y la ley nueva, no ofrece especial dificultad; ésta surge en relación a las dos especies de costumbres, particular y general. Cuando la costumbre es general y la ley también, como v. g. puede suceder en la Iglesia, la ley promulgada abroga la costumbre sin cláusula especial; esto porque lo universal posterior revoca la universal anterior. Lo mismo se dice de la ley civil en situación igual; lo que vale para la ley dictada al derogar la costumbre extendida en toda la jurisdicción de ella.⁴¹ Mas la ley universal, según Suárez, no derogará la costumbre particular, si no lleva cláusula especial. Parte él de que en el primer caso se supone en el legislador conocimiento de la costumbre contraria a la ley, por lo que con la sola promulgación de la ley civil se expresa la voluntad de derogarla. No así en el segundo, ya que en “el legislador no se juzga que sabe los hechos particulares, a que pertenecen las costumbres de los lugares particulares”, por lo que se requiere expresa mención de la costumbre que se revoca, o, al menos, la cláusula derogando todas las costumbres contrarias. En cuanto a la ley y la costumbre particulares, sí cabe revocación.

³⁹ *Ibíd.*, III, xv, 4.

⁴⁰ *Ibíd.*, VII, xx, 4.

⁴¹ *Ibíd.*, III, VII, 6 y 7.

En la tesis anterior Suárez lleva a su última consecuencia la doctrina voluntarista, ya que sólo concede a la ley el alcance que la voluntad del legislador le imprime. No olvidando lo ya mencionado sobre la importancia del derecho común y la costumbre, por cuya vigencia se luchara, particularmente en España, apareciendo el poder del Estado como contrario a las libertades del pueblo y las ciudades, vemos que el criterio de Suárez, en este punto, coincide con los intereses —más que de la libertad— de la sociedad que vivió.

Volviendo al tema propio de esta parte, la forma de la ley, hallamos que en ésta, además, debe ser expresada por el legislador la intención de dar un precepto estable y común, y que las palabras empleadas deben ser *preceptivas* —mando u ordeno y vedo o prohibo, u otras equivalentes—, que son las propias de donde deriva la fuerza de obligar en la ley.

Hace Suárez una investigación sobre lo que de creación en la ley puede hallarse en la sentencia del juez, frente a un caso particular. Sin examinar en detalle su desarrollo, consignemos con sus palabras, que “si tal sentencia fuese conforme al derecho común del reino y añadiese algo para ayudarlo o confirmar más aquel derecho, en cuanto esto podría inducir a la ley particular, porque en esto puede el inferior dar ley acerca de la misma materia con la ley del superior”.⁴² No se pretende que en su doctrina se plantee propiamente el problema de la creación del derecho, al modo como lo aborda la escuela del derecho autónomo o libre, sino tan sólo que en ella se suscitan y se hayan involucrados, motivos que más tarde se desplazarán al primer plano de la consideración jurídica. Por lo demás, su pensamiento adolece, en temas como el presente, de una falta de comprensión del problema, por lo que apenas si puede decirse que hay algo más que un vago señalar el concepto.

En lo que toca a la forma como debe ser dada la ley civil, estima que debe ser expuesta ella a la comunidad, de manera pública. La promulgación de la ley es “aquella pública proposición o denuncia de la ley, dice, que se hace o a voz de pregonero o fijando la ley escrita en lugar público, o de otro modo parecido”.⁴³ Esto es, deben emplearse los medios que sirvan adecuadamente a la difusión de la ley entre los súbditos.

Ahora bien, promulgada la ley cabe preguntar qué sentido interno

⁴² *Ibid.*, III, xv, 13.

⁴³ *Ibid.*, III, xvi, 3.

se puede descubrir en la norma; Suárez afirma que “la voluntad del legislador es forma intrínseca y alma de la ley. Pruébese, porque la ley depende esencialmente en su ser e institución de la intención del legislador”.⁴⁴ La primitiva intención es aquella de querer dar una ley, obligando por ella a los súbditos; se supone, pues, la existencia de una concreta *voluntad preceptiva*. Esta voluntad expresa un acto de *estimación* sobre lo que constituye el contenido del deber ser jurídico; “discurso del entendimiento, dice Suárez, que muestra tal conveniencia o inconveniencia en tal materia o acto”.⁴⁵ El preferir un contenido X en la norma, se fundará en un criterio orientado al bien común. Lo *preferido* no será, forzosamente, uno e inmutable sino que, atendiendo a la *ocasión real*, variará conforme las circunstancias lo requieran. La doctrina ya expuesta sobre la ley moral, ilustrará analógicamente la cuestión, más, cuando el bien común como fin de la ley civil, es impuesto por la ley natural. Pero hasta aquí hemos hablado del bien común sin dar el concepto de Suárez sobre él; en su obra se encuentra definido como “la felicidad natural de la comunidad humana perfecta, cuyo cuidado lleva —la potestad legislativa en su función—, y de cada uno de los hombres, en cuanto son miembros de la comunidad, para que sirvan en ella en paz y justicia y con suficiencia de los bienes que miran a la conservación y comodidad de la vida corporal, y con aquella probidad de costumbres que es necesaria para la externa paz y felicidad de la república, que contiene la conservación de la naturaleza humana”.⁴⁶ El acto estimativo del legislador será, pues, un juicio sobre el contenido de la ley que se considere adecuado a este bien común. La *voluntad preceptiva* es la que imprime a la ley su carácter de obligatoriedad, expresándose en ella por medio de palabras claras que dan la significación externa de la voluntad. Pasaremos, a continuación, a examinar la obligación que es propia de la ley civil.

4) De la Obligación

La ley obliga desde su promulgación, si el legislador no dispone otra cosa, pero requiere, cuando el ámbito de su vigencia es amplio, una suficiente divulgación; el tiempo suficiente que ésta implica, es

⁴⁴ *Ibid.*, III, XX, 2.

⁴⁵ *Ibid.*, III, XX, 8.

⁴⁶ *Ibid.*, III, XI, 6.

impuesto por ley natural, ya que el conocimiento de la ley es necesaria para concebir la conducta como obediencia de ella. No se dice que el conocimiento real de la ley por el súbdito sea el supuesto para que la obligación surja, sino que deben darse las condiciones requeridas para que la ley no sea ignorada. Guardado esto, es facultad del legislador el señalar el tiempo de la obligación de la ley.

Suárez examina diversas doctrinas sobre si la aceptación de la ley por el pueblo condiciona la obligatoriedad de la norma. Desde luego, esta aceptación no es de suyo necesaria, pues resultaría *muy ineficaz y manifiestamente inútil* la potestad legislativa, si por su naturaleza se encontrase sujeta a una condición tal. Pero si no es de suyo necesaria la aceptación de la comunidad, puede existir, v. g. en ciertos regímenes democráticos, cuando, al constituirse la autoridad, se expresó que la obligatoriedad de la ley dependería de su aceptación por los súbditos. Mas esto sólo es realmente posible en aquellas repúblicas en que los creadores de la ley son los mismos obligados, siendo los actos, de creación y de aceptación el mismo.⁴⁷ En la monarquía, sea cualquiera la forma, se supone traspasada íntegramente la potestad legislativa, y con ella, por no haberse hecho reserva, la de obligar por medio de la ley. La regla general es la de que en la simple promulgación de la ley se da la voluntad de obligar. Mas si no es observada la ley por la comunidad, y la autoridad no ejecuta los actos tendientes a imponerla, se estimará por esto que existe revocación tácita de ella por la misma autoridad.

Señala Suárez dos excepciones a la tesis anterior: primera, la injusticia por la materia —*mandar cosa inicua*—, y segunda, la injusticia respecto a la obligación del súbdito, cuando le infiere *injusto gravemen*. En el primer caso la ley ordena un acto inmoral, y por lo mismo no hay obligación a ejecutarlo; en el segundo, se da el abuso de poder, y “nadie que es injuriado por la ley puede ser obligado por ella”.⁴⁸ Estos principios de la ley natural niegan que lo prescrito en el ordenamiento humano sea propiamente ley, ya que ésta no puede ser injusta.

Una cuestión de sumo interés es la de *si la ley civil obliga en conciencia*. Suárez ve que es de derecho natural el acatar las leyes justas de la autoridad civil legítima, y el no hacerlo es violación, mediata, del precepto natural que lo impone. No debe, en todo caso, olvidarse cuál es la materia y el fin de la ley civil, para entender el alcance de

⁴⁷ *Ibíd.*, III, XIX, 4.

⁴⁸ *Ibíd.*, III, XIX, 7.

la afirmación consignada. Se ha visto que la ley civil ordena, fundamentalmente, actos externos, y que la imputación a la intención interna se considera tan sólo a través de acción u omisión externa.⁴⁹ Recuérdese lo ya dicho al tratar sobre la materia de la ley civil, en el párrafo 2 de este capítulo.

Para el P. Suárez la ley civil puede obligar bajo pecado mortal, en caso de desobediencia; mas tal obligación depende de la gravedad de la materia. Esta, a su vez, puede depender de la ocasión, o sea, que el precepto, en este caso, es acomodado a la circunstancia para determinarse la gravedad en cuanto a la obligación en conciencia. Suárez estima que de la misma potestad legislativa “y su acto se sigue intrínsecamente y *por la naturaleza de la cosa* que sea pecado mortal quebrantar la ley”; así, v. g. cuando se sanciona el precio de algo, ello es “el medio de la justicia y la transgresión es injusticia, la cual es de su género pecado mortal, pues para pecar contra la justicia vendiendo la cosa más cara que ha sido tasada por la ley no es necesario desprecio formal de la ley, sino que es suficiente hacer esto voluntariamente por afecto al dinero, o por otro semejante”.⁵⁰

En cuanto al modo de la virtud que pudiese imponer la ley civil, Suárez opina que se cumple suficientemente con la simple observancia de la norma. El argumento que emplea es de una gran pureza jurídica, “sólo se manda, dice, aquello que se expresa en la ley por modo de imperio; y la ley humana no manda que se haga esto por aquello, sino que se haga esto. Y si alguna vez se expresa en la ley el fin de la ley, no es por modo de objeto de la ley, sino sólo por modo de razón o motivo por el cual se manda el modo”.⁵¹ Ciertamente la ley humana impone una conducta estimada como justa y honesta, mas atendiendo al bien común, y no imponiendo, por esto, una virtud determinada como implicándose en el acto. Lo contrario sería invadir el fuero de la conciencia. Se concilia esto con la tesis sobre la pena por intención contraria a la ley —violación propiamente—, no olvidando que tal intención es deducida de ciertas manifestaciones externas. Por lo que a la obligación bajo pecado mortal, que se indicó arriba, baste el señalar que el pecado no es calificado tal por la ley humana, y por lo mismo la pena civil no es impuesta por él, sino que nace de la transgresión moral a la norma, dada la gravedad de la materia. Son, pues, dos diversos debe-

⁴⁹ *Ibid.*, III, XXI, 9.

⁵⁰ *Ibid.*, III, XIV, 4.

⁵¹ *Ibid.*, III, XXIX, 4.

res los que se dan por la ley civil: uno moral, derivado de la ley natural que lo sanciona, y otro jurídico, impuesto por el carácter coactivo de la ley civil. Lo dicho es la consecuencia de la doctrina de Suárez, pues aunque no establece él expresamente la distinción formal entre ambos, no pueden asimilarse el deber jurídico y el moral; tan sólo la diversa pena a que dan lugar ambos es criterio suficiente para distinguirlos. Lo anterior se consigna, por el propósito de mantenerme fiel a la exposición real de su doctrina.

Otra cuestión examinada por él, es la de *si la obligación de la ley civil alcanza a imponer su cumplimiento aun con peligro de la vida*. Para Suárez existe tal obligación, y deriva de la misma potestad de gobierno del legislador, que debe cuidar de la conservación y del bien común de la república. Por lo anterior, se pueden dar leyes, siempre que no sean temerarias, que obliguen a algún acto en el que exista peligro grave. La justicia de ello se funda en que el bien común es por sí superior al particular; mas debe consignarse que la autoridad no tiene en propiedad la vida de los súbditos, sino solamente *el uso conveniente de ella*. La causa, para dictar leyes como las que se tratan, debe ser grave para que la ley se cumpla aun con peligro de la vida;⁵² no bastará que sea por la simple razón del bien común, sino que, además, exista *extrema o grave necesidad en él*. Lo expuesto se halla en relación con el precepto natural que impone la conservación de la vida; más puede verse el asunto desde dos puntos de vista: cuando el precepto es negativo, v. g. no matarse, a lo que nunca podrá la ley civil obligar; y cuando es positivo, o sea, de hacer lo necesario para conservar la vida, y en este caso, la ley natural no obliga continuamente, por lo que se puede exponer la vida por causa justa. Lo que la ley civil ordena, en realidad, es un abandono al cuidado de la propia vida, para atender a aquel bien común del que exista grave necesidad.

La obligación impuesta por la ley civil no puede extenderse más allá de la jurisdicción de la autoridad que la dictó, o, como asienta Suárez, que la potestad civil “procede de la comunidad y así no puede extenderse más allá”.⁵³ Tanto la eficacia de la ley se funda en la soberanía de la autoridad que la promulga, como ésta debe respetar la de las restantes comunidades. Mas los individuos pueden hallarse en varias situaciones frente a la ley; Suárez señala cuatro, en razón del territorio sobre el que la ley rige: 1º “por ser poblador de él y existir también

⁵² *Ibid.*, III, xxx.

⁵³ *Ibid.*, III, xxxii, 4.

en acto en él y habitar allí; 2º por el extremo contrario, es decir, por no ser ni una cosa ni otra; 3º por ser poblador de tal territorio y tener en él domicilio, pero residir en acto en ajeno territorio; 4º por estar presente al territorio, pero sin tener allí domicilio u origen”.⁵⁴ En los dos primeros casos no se da el problema, pues la ley obliga en el primero y no en el segundo. En el caso tercero si el súbdito se encuentra ausente del territorio, no está obligado a acatar la ley de su territorio de origen. Una salvedad hace Suárez, cuando el súbdito se hace acreedor a una pena por acto u omisión cometido aun fuera del territorio, si la obligación debió ser guardada dentro de él. En este caso la ley es aplicada dentro de su jurisdicción, y no fuera de ella. No se afirma la sujeción fuera del territorio o jurisdicción, sino que es mirando a aquello que debió ser acatado dentro del territorio de la ley. Así, v. g., “cuando se manda que se haga algo en el territorio, se estima que se consuma la omisión allí donde se debió ejecutar el acto mandado; por lo que allí parece que delinquiró uno en donde no hace lo que debe”.⁵⁵ Criterio que se aplica a los actos por comisión. Como se ve, no rige la ley los actos ejecutados fuera de su jurisdicción, sino que siempre se refiere a la obligación impuesta dentro de ella. Es en este sentido como se entiende que el hecho de la ausencia no subtrae del imperio de la ley. Por la misma razón, cuando un acto ejecutado fuera del territorio en él se proyectan sus efectos, cae bajo la ley del mismo. El cuarto caso es el de los extranjeros que se hallan dentro del territorio; la tesis de Suárez, consecuente con la anterior, es la de que todo extranjero, ya residente habitual o bien de paso, está obligado a guardar la ley del país, que ha sido promulgada como general.⁵⁶

Después de consignado lo anterior, cito, para corroborar la falta de comprensión en la obra del Dr. Barcia Trelles, una afirmación cuya falsedad es patente; “para Suárez, dice él, los miembros de un cuerpo político se constituyen, no por mera convivencia dentro de un área territorial determinada, sino por vínculos de unión moral, *que en principio nada tienen que ver con el territorio*”,⁵⁷ es así como la ley civil liga a *originarios, domiciliados y residentes*. Si para Suárez el vínculo es moral en la sociedad política —y aceptado esto sin entrar en distin-

⁵⁴ *Ibíd.*, III, xxxii, 1.

⁵⁵ *Ibíd.*, III, xxxii, 4, 5.

⁵⁶ *Ibíd.*, III, xxxiii, 3.

⁵⁷ *Francisco Suárez*, Universidad de Valladolid, 1939, Parte III.

ciones—, precisamente es, en principio, el territorio donde se funda la jurisdicción de la potestad legislativa o de gobierno. Toda la tesis de Suárez, y de la *escuela* en general, sobre la sociedad perfecta supone la convivencia de la comunidad dentro de un territorio o ciudad, y esto no necesita aquí demostración alguna, al menos por lo que a Suárez se refiere, ya que toda la doctrina de él implica lo dicho.

Examina Suárez el efecto de los contratos celebrados en el extranjero. Los efectos de tal especie de contratos se proyectarán en el país que se quieran hacer valer, si en este último no se hallan prohibidos expresamente, declarando nulos los actos originales. Esto en un sentido bastante amplio, pues Suárez dice que “en nuestro reino de España —tal es ejemplo que pone— las leyes puramente prohibitivas no invalidan los actos, sino se declara ellos suficientemente por cláusula especial”, considerando esto justo. Es decir, cuando un acto o contrato celebrado en el extranjero se quiera hacer valer en otro país, los efectos jurídicos serán lícitos sino está el acto prohibido en los términos que él propone.

No se intenta en este lugar deducir las consecuencias del pensamiento de Suárez, pues fácilmente resultarían bien lejanas a su intención; no obstante, de su criterio se concluyen soluciones más acertadas, doctrinariamente, que las de la escuela holandesa del siglo xvii, en la que la *cortesía internacional*, era la razón que explicaba los efectos extraterritoriales de las leyes. Con lo anterior se da por terminada la exposición de la doctrina de Suárez sobre la ley civil. No se han destacado de su obra sino aquellos cristerios que estimo más ceñidos al tema propuesto. En el desarrollo que él hace de su doctrina, abundan las digresiones sobre aspectos para nosotros extraños, tales como consideraciones sobre la potestad eclesiástica, o las interpretaciones de los Libros Sagrados. Me he propuesto desprender de su obra aquellas tesis expuestas dentro de un criterio más acusadamente jurídico, y que, por lo mismo, ponen de relieve este aspecto de su pensamiento.

A continuación nos ocuparemos de la doctrina de Suárez sobre el Derecho de Gentes, para dar fin a este ensayo, tratando de situar en su doctrina el derecho particular de la propiedad.

CAPITULO V. EL DERECHO DE GENTES

1) *El Derecho de Gentes Clásico*

En la ciudad romana el extranjero se hallaba en una situación que:

podía llamarse extrajurídica; por el *jus civili* no le era reconocida personalidad alguna. Para poder actuar en las relaciones de la vida social, el extranjero acudía al uso de las *hospitalitas*, que le era concedida por un ciudadano, y bajo la protección de éste quedaba. Mas tal solución resultó insuficiente con el crecimiento de Roma, a la que cada vez en mayor número acudían los extranjeros; es entonces cuando la autoridad hace suya la facultad de realizar el pacto de hospitalidad. Es también la autoridad la que realiza con otros pueblos pactos recíprocos, tales el *connubium* y *comercium*, por los que se reconocen mutuos derechos a sus respectivos miembros. Al conjunto de tales derechos se les conoce genéricamente con el nombre de *jus gentium*, frente al *jus civili* que regula las relaciones de los ciudadanos romanos entre sí. Los derechos reconocidos por el *jus gentium* son aquellos consagrados por las generales costumbres de los pueblos, con independencia de las construcciones jurídicas particulares. Fuente también del *jus gentium* es el concepto del *jus naturale*, aquel común a todos los seres animados, entre los que se comprende el hombre, siendo la parte del natural que corresponde propiamente al hombre la que constituye el de gentes; tal es la concepción que de él nos ofrece Gayus. Conforme a tal idea, quedan establecidos ciertos derechos que pertenecen a los hombres por el hecho de ser tales, no debiendo el *jus civili* prohibir el ejercicio de ellos.

Como no es el objeto de este ensayo investigar el derecho de gentes particularmente, sino el de exponer la doctrina del P. Suárez sobre el tema, al señalar apenas lo anterior es para poner de relieve el pensamiento del jesuita español. En la concepción romana hallamos un *jus gentium*, fundado en el *jus naturale*, que establece derechos entre individuos, siendo éstos los sujetos únicos de él.

La tradición clásica se informa de las ideas morales del cristianismo, y en la Edad Media la idea de la ley natural es concibiéndola como juicio de la razón natural, descubriendo la norma divina por la que Dios gobierna la creación toda y la conducta humana. El derecho de gentes sigue siendo aquella costumbre universal en la que la ley natural encuentra su más general aceptación; así, hay instituciones que, por general consentimiento y su índole propia, no deben contrariar los derechos particulares de las naciones o ciudades. Los sujetos de este derecho de gentes continúan siendo los hombres, que los transportan en sí. La autoridad civil, y la misma eclesiástica, tan sólo reconocerán ese derecho que existe con independencia de cualquier go-

bierno. La naturaleza social del hombre funda la necesaria existencia del *jus gentium*, como regulador de las relaciones sociales en la comunidad universal. Esto es, él rige la convivencia universal antes y sobre el derecho positivo humano.

2) *El Pensamiento de Vitoria*

Es el descubrimiento de América, como afirma Brawn Scott,¹ la coyuntura que servirá a los teólogos españoles del siglo xvi para dar las bases del moderno derecho internacional. El carácter de los derechos que pudiese invocar la corona española sobre las tierras descubiertas, es el tema sobre el que el P. Vitoria concebirá el derecho internacional regulando las relaciones entre las naciones. Y es en la Cátedra de *Prima de Teología* en la Universidad de Salamanca, donde por primera vez serán expuestos los principios del nuevo derecho. Un brevísimo esbozo del pensamiento del dominico español nos servirá de antecedente a la tesis suariana del derecho de gentes.

En la parte tercera de su Relección Primera sobre los Indios, al exponer los *títulos legítimos por los cuales los bárbaros pudieron venir al dominio de los españoles*, habla Vitoria de la *sociedad natural y comunicación*. Su doctrina que, en este punto, coincide con la de Suárez y la de la *escuela*, postula la sociabilidad como esencial a la naturaleza humana, porque, asienta él —y en esto ya Suárez difiere—, “resulta de derecho de gentes que es derecho natural o se deriva del derecho natural”. Por no interesar directamente el desarrollo de la doctrina de Vitoria en los puntos concretos, me limito a consignar la afirmación expresa de que el *jus gentium* es asimilado al *jus naturale*. Por orientarse estas páginas, fundamentalmente, a señalar el carácter que en Vitoria ofrece el derecho de gentes, se prescinde de seguirlo en el examen que él hace de problemas particulares.

La sociedad natural, que existe necesariamente por la naturaleza misma del hombre, es anterior a la sociedad civil, que no puede romper los vínculos que aquella ha impuesto. Las sociedades civiles, nacidas en un origen o territorio común, se presentan como parciales frente a la comunidad natural universal, siendo por ello por lo que no pueden desconocer la vigencia de aquel derecho propio de la comunidad universal. Resulta, así, que hay un bien común perteneciente a la comunidad universal, que no puede ser desconocido por las civiles.

¹ *El Progreso del Derecho de Gentes*, Madrid, 1936, pp. 28 a 57.



El fundamento de la autoridad civil es, en esencia, el mismo que ya vimos en la doctrina de Suárez,² por lo que no nos detendremos en este punto.

Ya quedó citado un texto de Vitoria en el que el derecho de gentes se funde en el natural; tal asimilación no es, sin embargo, una identificación plena, pues, como asienta Méndez Raigada,³ “se distingue del derecho natural, porque éste importa una adecuación de justicia implicada en la naturaleza misma de las cosas, sin ninguna otra consideración o aditamento; mientras que aquel —el derecho de gentes— no incluye esa equidad natural, sino una adecuación que requiere por algo sobreañadido a la naturaleza humana según el estado de los hombres”. Corroborada su interpretación con una cita del manuscrito de la Universidad de Salamanca, (4-6-15- II, II, q. 57, a.). en el que un alumno de Vitoria escribe: “Aquello que no es puesto por sí mismo, sino por un estatuto humano fijado en la razón, se llama derecho de gentes, de tal modo que por sí mismo no importa equidad, sino en orden a otra cosa, como la guerra y otras cosas semejantes, por lo cual es manifiesto, concluye el texto, que el derecho de gentes se distingue del derecho natural”. Como se ve, si bien Vitoria hace una distinción, la especificación anterior no cabría en la doctrina de Suárez, para quien un derecho así concebido, es derecho natural propio, ya que el juicio de la razón natural impone la norma como necesaria. La mudanza de la materia, por causas humanas, es la que parece dar a Vitoria la clave para calificar derecho de gentes a aquel que regule una materia mudable, estableciendo así la diferencia entre ambos. Mas la distinción no llega a separar el derecho natural y el de gentes, al menos de tal modo que la obligación impuesta por la norma fuese también distinta en ambos. Esta tesis es objetada por Suárez, como se verá al exponer su pensamiento. El mismo Méndez Raigada acepta la doctrina de Vitoria, considerando que ambos derechos no son esencialmente distintos.

La aportación fundamental de Vitoria es su concepción de los sujetos del derecho de gentes, no siéndolo ya tan sólo los hombres individualmente considerados, sino los pueblos o naciones. La fórmula empleada por él para definir el derecho de gentes, modificando el texto clásico de Gayus que dice *inter omnes homines*, por *inter omnes gentes* —en el Título I, Tercera Parte de la Primera Relección citada—,

² *Relección de Potestate Civile*, en la edición crítica de Getino.

³ “El Derecho de Gentes según el P. Vitoria”, en *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, Vol. IV, 1931-1932.

es la que ofrece el significado de su doctrina; son las naciones o pueblos los sujetos del *jus gentium*, pues tal sentido da él a sus palabras.*

“Su propósito, indudablemente, dice Brawn Scott, fué hacer el *jus gentium* aplicable a las naciones, en lugar de serlo meramente a los individuos, como aparece no sólo del cambio de los términos y de las palabras omitidas, sino, también, de la exposición inmediata y siguiente, en la naturaleza de su corolario, donde la palabra *nationes* es usada, indicando que Vitoria juzgó *gentes* como sinónimo de *nationes*, esto es, naciones; al hacerlo dió una definición adecuada de la ley de las naciones y con el sentido que la toma nuestro moderno derecho internacional”.⁴ Como el supuesto de la ley es la existencia de la comunidad que debe regir, queda pues concebida plenamente una comunidad formada por las naciones.

Con la misma necesidad que existe la comunidad civil, se nos presenta la comunidad universal y de la que son miembros las naciones. La concepción de esta sociedad universal lleva a Vitoria a afirmar en la Relección de la Potestad Civil, que “del mismo modo que la mayoría de los ciudadanos en una República pueden constituir un Rey para toda ella aunque una minoría se opusiera, podría la mayor parte de los cristianos, aunque se resistieran otros, crear un Monarca común, al cual deberán obedecer todos los príncipes y naciones”. Lo avanzado de la tesis anterior nos da su concepto pleno de la comunidad internacional. Es, al margen de las posibles discrepancias, la tesis que sostiene la existencia de un derecho que regulará las relaciones entre las naciones, la que aporta Vitoria. El que tal derecho sea específicamente distinto del natural, será cuestionable, mas no afecta la trascendencia de la creación vitoriana. De lo dicho se concluye que el derecho de gentes, según Vitoria, no es otro que el natural, tan sólo que regulando relaciones entre sujetos distintos y supuesta una relación social.

En lo apenas señalado, no se alude siquiera a las aplicaciones, extraordinariamente sugestivas, que la doctrina ofrece en la obra de Vitoria. El derecho de gentes, en el aspecto apuntado, se nos presenta como fundado, e integrándose en el derecho natural y regulando la con-

* El texto original en la instituta (I, 2. 1) dice: “Quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos paraecue custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur”. El texto de Vitoria dice: “Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur ius gentium”.

⁴ *The Catholic Conception of International Law*, Washington, D. C., 1934, pp. 16.

vivencia en la comunidad universal formada por las naciones, en orden a un bien común también universal. Cabe hacer una somera consideración al preguntar si, supuesta la necesidad real de la convivencia, la norma de derecho de gentes puede imponer indistintamente cualquiera obligación que no contraríe la ley natural, ya sea que por la costumbre o por convenio se variase lo sancionado hasta determinado momento. Según Vitoria no es admisible esto ya que, supuesta la relación de convivencia, concreta, el derecho de gentes se expresa en un juicio que resulta necesaria consecuencia de la ley natural. Lo que se ofrece como posible es la creación de la circunstancia, por general consentimiento; mas en cuanto exista una materia concreta, se regulará necesariamente en un sentido dado, y la obligación impuesta por la norma será la misma que en el derecho natural estricto. El derecho de gentes impone aquella honestidad necesaria en los actos, y esto es un carácter específico de la ley natural. El cómo puede ser variada, y aún creada, la circunstancia se ejemplifica con lo arriba dicho por Vitoria sobre la posibilidad de constituir un “monarca común, al cual deberían obedecer todos los príncipes y naciones”; mas la norma de derecho de gentes seguiría, en todo caso, conservando su carácter de necesario, en cuanto a la norma concreta. Las cuestiones que se suscitan de lo expuesto son amplias, concretándose a la consignación de su criterio formal sobre el tema. No se encuentra en Vitoria —en sus Relecciones— el examen de lo señalado desde el punto de vista de la materia de la ley natural. Quizás el día que se den a conocer los apuntes de los alumnos tomados en sus cursos, lo que hoy se nos presenta como una laguna en su obra, será tratado en la misma forma que los temas abordados en lo que de él conocemos.

Con lo anterior se cree, aunque insuficientemente, diseñado el carácter del derecho de gentes según Vitoria. No se ha hecho especial mención del derecho de gentes en aquel aspecto en que regula las relaciones *inter omnes homines*, por ser el ya consignado el de mayor importancia: la concepción de una comunidad universal formada por las naciones o pueblos, sobre la que debe regir un derecho —el de gentes— que es el derivado del derecho natural al considerar como sujetos a las naciones.

3) *Doctrina de Suárez*

Es la doctrina del P. Vitoria la que envuelve con su prestigio las cátedras de la Universidad de Salamanca. Por encima de las diferen-

cias monásticas, la figura del gran dominico se alza como la fundadora en la restauración hispana de las doctrinas de Santo Tomás. Es a él a quien se debe la vuelta a los textos de la *Summa*, y quien da su impulso al escolasticismo español, que luego ejercerá singular influencia en las universidades del resto de Europa. Suárez se forma en el clima de la restauración, iniciando sus estudios como estudiante canónico el año de 1561, que se continúan hasta 1563 inclusive. Su deber principal era el estudio del *Corpus juris*, mas se completaba el programa con el del derecho civil. De esta época nace su afición por el derecho, sobre el que nos legará, medio siglo después, la obra mayor en el pensamiento jurídico de la escolástica. Si en su filosofía general del derecho encontramos méritos singulares, cabría decir que en el tema de derechos de gentes, construye una doctrina más acabada aún en relación a sus contemporáneos, llevando a sus últimas consecuencias las premisas que da la parte primera de su obra. En relación al pensamiento de Vitoria, que le precede, el de Suárez se nos ofrece con perfiles más definidos, no encontrando en él algunas de las insuficiencias que pueden derivarse de la doctrina de Vitoria. La crítica adversa de Barcia Trelles a parte de su pensamiento, es originada precisamente por la consideración parcial del mismo, ya que el autor citado parece ignorar —como hemos dicho antes— el cuadro total de la doctrina suariana.

a) *Derecho de Gentes y Derecho Natural*

Comienza Suárez el estudio del tema examinando las acepciones de la palabra *derecho*. Una primera es la que concibe el derecho como *facultad moral para hacer alguna cosa o sobre alguna cosa*; la segunda identifica *derecho y ley*, o sea, lo concibe como *regla de obrar honestamente*. El primero será el derecho *útil*, y el segundo *honesto*. Así v. g., el derecho inútil será natural cuando sea dado por la misma naturaleza. El derecho, como ley, se divide en natural, de gentes y civil. Sobre el primero y el tercero ya quedó expuesta la doctrina de Suárez; resta por investigar el de gentes.

Se plantea Suárez, en primer término, el examen de las diversas doctrinas sobre el derecho de gentes. La doctrina clásica postula la tesis de que el derecho natural conviene a los seres animados, hombres y brutos, para concluir que el derecho de gentes es aquella parte del natural que conviene a los hombres sólo; es ella la que consagra la expresión *inter omnes homines*, para calificar el *jus gentium*. La di-

visión del derecho será, a fin de cuentas, en natural y positivo humano, ya que el de gentes se comprende en el natural. Suárez objeta la anterior doctrina fundándose en su concepto de la ley como normatividad, y que ya fué expuesto en el capítulo II de este ensayo. Por ello no acepta la distinción dada por la doctrina clásica entre derecho de gentes y natural, ya que no existe más ley natural que aquella ordenadora de la conducta humana; y así dice él que “la ley natural no se regula por la conveniencia a la naturaleza sensitiva, sino a la racional; y la sensitiva la considera sólo como contraída y de modo especial perfeccionada por la diferencia racional”.⁵ La segunda tesis que examina es la que afirma la necesidad intrínseca en los preceptos del derecho de gentes, distinguiéndolo del natural en que mientras éste resulta evidente, sin discurso o con facilísimo discurso, el de gentes requiere *muchas y muy difíciles ilaciones*. El arguye que el derecho de gentes “ni puede versar acerca de los primeros principios morales ni acerca de las conclusiones que de ellos se infieran necesariamente”, pues éstas son de derecho natural estricto. Y en lo que a la necesidad intrínseca se refiere, pone el ejemplo de la *división de las cosas*, que siendo por derecho de gentes no se da con necesidad intrínseca.⁶ Barcía Trelles argumenta contra la afirmación de Suárez, diciendo “que el derecho de gentes es de necesidad intrínseca si lo relacionamos con un fin; así, la institución de la propiedad privada no ha sido introducida arbitrariamente por los hombres, sino instituída porque se consideró necesaria, por lo menos dentro de la relatividad histórica para instaurar la paz entre los hombres. Si un día no responde a tal fin, será desdeñada, porque lejos de ser necesaria y encauzadora resultaría perturbadora”.⁷ En primer lugar, no distingue Barcía Trelles entre la necesidad del derecho de gentes y la de una norma concreta de derecho de gentes. Que el derecho de gentes posea necesidad intrínseca y en todo momento, resulta obvio si aceptamos la naturaleza social del hombre; otra cuestión es la necesidad intrínseca de tal o cual norma concreta. Y por lo que se refiere ya a la norma concreta, distínguese entre la obligación a acatarla, y la necesidad intrínseca de su contenido; la obligación es, y lo mismo en la ley civil, necesaria si ella es justa o, al menos, no implica grave injusticia. Ahora, en cuanto al contenido X de la norma —acción o institución sancionadas—, dire-

⁵ Suárez, *Ibid.*, II, XVII, 3.

⁶ *Ibid.*, II, XVII, 4.

⁷ *Ob. cit.* cap. III.

mos que no posee necesidad intrínseca, pues bien pudo ser distinto y, no obstante, alcanzar el mismo fin del bien común. Lo anterior porque el derecho de gentes no se ordena al bien en sí —eticidad de la conducta personal—, sino al bien común que le es propio, como regulador de la convivencia universal. Suponer que existe necesidad intrínseca, aun en relación con la circunstancia, de un determinado contenido de la norma de derecho de gentes, es afirmar que hay un solo medio de realizar el bien común. Creo que esta tesis va demasiado lejos para ser sostenible, ya que no requiere demostración la contradictoria: que el bien común puede ser alcanzado, dada la misma circunstancia, a través de muy diversos contenidos, siendo los hombres los que *preferan* tal o cual contenido para la ley. Otra es la situación de la norma en la ley natural: dada una circunstancia, la norma concreta dictada por el juicio de la recta razón, posee necesidad intrínseca en tanto no haya mudanza en la materia, siendo declarativa de la honestidad.

Una tercera tesis distingue entre las conclusiones del derecho natural que, sin suponer circunstancia alguna, se deducen evidentemente de la misma naturaleza del hombre, y aquellas otras conclusiones —derecho de gentes— que también se deducen necesariamente del natural, mas supuesta la existencia de la comunidad y *consideradas algunas circunstancias necesarias para la conservación de ella*. Tal criterio no conviene a la doctrina de Suárez, ya que para él hay preceptos de derecho natural que obligan, supuesta la circunstancia, en su tiempo y ocasión, v. g., el de no robar, que es de ley natural en cuanto se da la previa existencia de la división de las cosas, y en el que, también, se supone la comunidad.

La cuarta doctrina que examina Suárez, es la de Conan y Vázquez, en la que se concibe el derecho de gentes como concesivo “de hacer algo o de no hacerlo, no sólo impunemente, sino también justa y honestamente; mas de tal modo, que lo contrario no es torpe o injusto”;⁸ lo anterior considerando al hombre en sociedad. Frente a este derecho, para ellos existe el natural como preceptivo, imponiendo una conducta dirigida al bien en sí; y también existe el derecho civil preceptivo distinto del de gentes por la índole permisiva de éste. Suárez ve una confusión entre derecho como *facultad moral de usar o de no usar*, y derecho como ley que regula la conducta debida; resultando, en

⁸ Suárez, *Ob. cit.*, II, XVIII, 1.

la tesis que examina el derecho de gentes como distinto del concepto de ley, ya que ésta manda en tanto que aquel es permisivo solamente.

Para Suárez es válido interpretar la doctrina propuesta considerando derecho natural aquel que *se tiene por la sola razón natural*, y derecho de gentes el que convierte a los hombres reunidos en sociedad, siendo éste, en relación al primero, secundario y surgiendo por la existencia de la comunidad. Mas, dice él certeramente, “no siempre nace el derecho de gentes de aquella suposición, sino sólo de la pura condición natural, por la cual el hombre es animal social”. Esto es, es de derecho natural que exista el derecho de gentes en la comunidad humana, tal como la existencia de la potestad legislativa en la sociedad perfecta, por lo que no es permisivo que se constituya derecho de gentes o no, sino necesario. Mas ya dentro del ámbito del propio derecho de gentes, vemos que la permisión —en alguna norma— se traduce en un elemento preceptivo prohibiendo a terceros el impedir el goce de ella por quien tiene facultad de hacerlo. Suárez ilustra con múltiples ejemplos su punto de vista. Además, agrega, “la permisión misma en la materia, es de derecho natural, de éste deriva pues, la licitud”, del mismo modo que la obligación a terceros para no violar tal derecho de otro es de ley natural. “El uso de aquellas facultades se puede decir de derecho de gentes, tan sólo por razón de la costumbre de todas las gentes; mas esto pertenece al hecho, no a la ley. . . Sólo el uso puede decirse de derecho de gentes, por la conveniencia de todas las gentes en el uso de tales cosas en general; mas, también este uso es efecto del derecho, no el mismo derecho, porque este derecho no procede del uso, sino el uso del derecho”.⁹ Barcia Trelles estima justo el criterio de Suárez en este punto, pues como él mismo dice, “si el precepto es natural, también la concesión que responde proporcionalmente a él nace del mismo derecho natural”.

b) *Carácter del Derecho de Gentes*

Suárez aborda el problema de *si el derecho de gentes se distingue del natural como derecho simplemente positivo y humano*. Para él coinciden ambos derechos en que son de algún modo comunes a todos los hombres, en cuanto al contenido de sus normas. La primera distinción se halla en los preceptos afirmativos, que en el derecho de gentes “no impone necesidad de la cosa mandada por sola la naturaleza de

⁹ *Ibid.*, II, XVIII, 2.

la cosa mediante evidente ilación de los principios naturales”, pues si tal sucediera los preceptos serían de derecho natural.¹⁰ Lo mismo conviene a los preceptos prohibitivos, en que la prohibición no declara maldad intrínseca en el acto. El precepto del derecho de gentes tiene, pues, carácter constitutivo de la bondad o maldad que establezca; así como en la norma permisiva no declara la indiferencia moral del acto. Otros criterios de distinción se encuentran en la inmutabilidad, que no es la misma en ambos derechos, como se verá adelante, y en la universalidad que en el derecho de gentes no es esencial, ya que “puede no guardarse sin error en alguna parte lo que entre otros se juzga de derecho de gentes”.

No siendo asimilables el derecho de gentes y el natural, aquel conviene más al derecho humano, pues sus preceptos “son introducidos por los hombres a su arbitrio y por el consentimiento de ellos, en toda la comunidad de los pueblos o en su mayor parte”¹¹ Mas quedaría por dar la diferencia con el derecho civil; Suárez no acepta la de quienes ven el derecho de gentes como común a todos los hombres, en tanto que el civil pertenece a una ciudad o reino. Para él no es posible que el derecho de gentes tenga una generalidad tal que todos los hombres coincidan en él, ya que “en aquellas cosas que dependen de la opinión y el arbitrio de los hombres no suelen convenir todas las naciones”. La diferencia existe, según él, en que el derecho de gentes no es un derecho escrito, sino por la costumbre, mas no la costumbre particular a una sola nación, sino la de la generalidad de las naciones. La costumbre particular de un pueblo es, en propiedad, derecho civil.

Introducido por la costumbre un precepto de derecho de gentes, su violación es también contra derecho natural, pero no será el acto injusticia inmediata contra la razón natural, sino mediata, pues la ley natural obliga, supuesta la norma positiva humana. Suárez ejemplifica la situación del derecho de gentes, con el contrato: el *modo* de éste lo regula el derecho civil, aun en el caso de que se conceda a las partes libertad, pues es la ley civil la que concede; la *observancia* de lo pactado es impuesta por ley natural —como obligación en conciencia—, supuesta la ley civil o la voluntad de los que se obligan; la libertad de contratar con *los no enemigos o con los adversarios* establece relaciones de derecho de gentes, pues, asienta Suárez, “hubiese podido una república vivir por sí y no querer comercio con otra, aunque no hubie-

¹⁰ *Ibíd.*, II, XIX, 2.

¹¹ *Ibíd.*, II, XVII, 4.

se enemistad; mas por el derecho de gentes ha sido introducido que los comercios sean libres, y se violaría el derecho de gentes si se prohibiesen sin causa racional".¹²

De dos modos, dice Suárez, se habla de derecho de gentes: el primero, concibiéndolo como aquel que *todos los pueblos y las gentes varias deben guardar entre sí*, y el segundo, *aquel que todas las ciudades y reinos observan dentro de sí mismos, y por semejanza y conveniencia se llama derecho de gentes*. La primera acepción es la propia, y ella comprende relaciones tales como las surgidas de la guerra, los tratados, etc., en las que los sujetos serán los estados. Y, como observa Suárez, no es por la razón natural por lo que la potestad de ser sujeto del derecho de gentes radica en el estado, pues podrían serlo los individuos; fué introducida la institución por el uso universal y de él deriva su legitimidad. Este último criterio de Suárez debe entenderse en el sentido de que no por ley natural existen tales o cuales relaciones concretas internacionales entre los estados, mas constituídas ellas, y por la misma naturaleza humana existiendo una comunidad universal, la potestad legislativa radicaré, necesariamente, en los miembros de la comunidad que ahora son las naciones y no los individuos. De ahí se concluirá que es por la costumbre por la que la autoridad civil es sujeto de derecho de gentes, pues podía serlo la comunidad civil misma, y, en ciertas relaciones, quizá los mismos individuos.

La existencia de un derecho que regule la comunidad universal la concibe Suárez originada por la multiplicación del género humano, por la que se van formando las diferentes comunidades políticas; así, "para que aquellas comunidades pudiesen mutuamente ayudarse y conservarse entre sí en justicia y paz (lo cual es necesario para el bien común del universo) convino que observaran entre sí ciertos derechos comunes como por común alianza; y estos son los que se llaman derechos de gentes, que han sido introducidos más por la tradición y costumbres que por alguna constitución".¹³ Dos notas importantes se ofrecen en el texto anterior: que el derecho de gentes existe para regular relaciones entre comunidades políticas, y que deben ordenarse al bien común. Lo dicho sobre el derecho positivo humano conviene, pues, también al de gentes, en cuanto se vean funciones análogas.

No existiendo una autoridad supranacional que ejerza jurisdicción sobre los estados, la potestad punitiva pertenece a los mismos sujetos

¹² *Ibíd.*, II, XIX, 5.

¹³ *Ibíd.*, III, II, 5.

del derecho de gentes, pudiendo una de las partes si es ofendida, exigir por sí misma la reparación del daño o la injuria. Suárez afirma, también, que se podría “encomendar aquella potestad a otro tercer príncipe como árbitro con potestad coactiva”. Los límites en el ejercicio de la potestad coactiva son: primero, los que el mismo derecho de gentes ha consagrado, y segundo, los que impone un criterio de justicia en atención al bien común universal; enmarcado lo anterior en el derecho natural. El bien común universal es superior al particular de una ciudad o de una nación, debiendo estos subordinarse a él, ya que las comunidades parciales son miembros de aquella universal que las comprende. La necesidad de la comunidad superior es expuesta por Suárez con los mismos argumentos que emplea al tratar de la comunidad civil; el que la suficiencia nunca es completa en la sociedad política, y que por la misma naturaleza del hombre las relaciones entre el género humano se presentan con carácter necesario. La costumbre, a falta de autoridad legislativa constituída, es la que va creando el derecho que deberá normar las relaciones entre las naciones. La coincidencia en la costumbre será reveladora de una mayor conveniencia de lo consagrado. Existe un segundo modo de considerar la costumbre en el derecho de gentes, aquel que se refiere a aquella, ya no de todos los hombres, sino a la costumbre interior en cada república. El ejemplo puede darse en la existencia de la clase sacerdotal, por lo que el sacerdocio, sobre las diferencias específicas conserva la genérica de su función, y en cuanto es común a todos los pueblos se considera de derecho de gentes; no obstante, es a través de la costumbre particular como se constituye la función del sacerdocio.

Cuando se habla de los preceptos del derecho de gentes como conclusiones del derecho natural, Suárez dice que debe entenderse “no absolutamente y por necesaria ilación, sino por comparación a la determinación del derecho civil y privado. Pues en el derecho civil o privado se hace la determinación hasta meramente arbitraria. . . no que baste como razón la sola voluntad sino porque la determinación aquella sería igualmente racional hecha de diversos modos”.¹⁴ Lo que ya se había dicho al tratar la necesidad de la ley. No obstante, las normas de derecho de gentes deben de guardar equidad y justicia, pues sin esto no podrían ser ley propiamente. Por la conveniencia mayor que ellas tienen con la naturaleza humana se dice que se encuentra más cerca de la ley natural que las leyes civiles. Mas al igual que estas últimas, el

¹⁴ *Ibid.*, II, XX, 2.

derecho de gentes no ordena la honestidad de la conducta personal, ni prohíbe todo lo moralmente malo; es así como la costumbre general ha permitido la existencia v. g. de las meretrices, etc., de suyo condenables éticamente. Por esto el concepto de *licitud* no es el mismo en el derecho de gentes que en el natural, ya que en éste será lícita la conducta o prescrita o indiferente, mas de acuerdo con la moralidad intrínseca que declaran sus normas. En el derecho de gentes la licitud permite actos intrínsecamente deshonestos, por no imputarse él al bien en sí, sino al bien común universal que le es propio.

El último carácter que Suárez señala en el derecho de gentes es el de su mutabilidad, por depender el contenido de la ley de la voluntad de los hombres y por ser ella constitutiva de la bondad o malicia en la conducta que sanciona. La mudanza en el derecho de gentes puede darse, pues, tanto en la materia como en el precepto mismo. En el caso de la costumbre particular de la república —por más que se halle en casi todos los pueblos—, puede ser mudada dentro de la misma comunidad particular, ya que por ello no se afectaría el bien común de las naciones en general; tal el caso del uso del dinero, o de la división de bienes. Considerando la comunidad universal formada por las *naciones*, ve Suárez, que “es mucho más difícil la mudanza, porque mira al derecho común de todas las naciones y parece introducida por la autoridad de todos”.¹⁵

El anterior es el esquema del derecho de gentes en la obra del P. Suárez. Frente a la doctrina anterior de Vitoria, la de Suárez se nos presenta más flexible y, al mismo tiempo, más consecuente con la índole de las relaciones que le pertenecen. Al no concebir el derecho de gentes como una derivación de los principios del natural, y al consagrar la doble mudanza que en él puede haber, lo convierte en más apto para regular la comunidad internacional. Pero en lo anterior no se pierde el carácter moral, ya que se da el derecho de gentes encuadrado en el derecho natural, del que nace la primera obligación impuesta por sus normas. La congruencia de la tesis suariana es mayor que la de Vitoria, pues si el fin de derecho de gentes es el bien común de la sociedad de los pueblos, y no el bien en sí —fin específico del natural—, y la materia normada se da en las relaciones sociales externas, los preceptos de él pueden tender a su fin a través de contenidos bien diversos. Situado en la doctrina general de Suárez, su concepto del derecho de gentes conviene, en mucho, a la materia negativa de la ley natural,

¹⁵ *Ibid.*, II, xx, 6.

cuando ésta se da en relaciones de convivencia humana. No es que se identifiquen ambos, sino el que las más de las veces es materia de derecho de gentes lo que es negativamente de la ley natural, y así en el caso de la propiedad.

En cuanto por la costumbre se consagra una norma de derecho de gentes, el violarla implica una culpa mayor que en la ley civil, ya que lo vulnerado es un bien común que se estima universal. La concepción del derecho de gentes en la obra del P. Suárez, es el punto de partida, definitivo, en el pensamiento sobre una ley propia de la comunidad universal. “Es gloria eterna de Francisco Suárez, español y jesuita, dice Brawn Scott,¹⁶ haber dado a cada uno —derecho natural, de gentes y civil—, su puesto al sol jurídico, haberlos definido y haber definido al mismo tiempo el Derecho de Gentes tal como es según la naturaleza de las cosas, justificando para siempre, en los términos clásicos, la existencia necesaria y efectiva de la comunidad internacional, jurídica y moral”. Frente a la anterior apología, el Dr. Barcia Trelles opina¹⁷ que si “para Suárez es el derecho internacional el conjunto de reglas que las costumbres de las naciones han introducido en el género humano, se deduce necesariamente que quien no cooperó en la formación de la costumbre, no está obligado por la misma, y si por tanto el comercio es de derecho de gentes, el negarse a practicarlo por parte de un Estado no puede implicar una violación del mismo ya que en virtud del principio “res inter alios acta” —principio especialmente aplicable a un criterio voluntarista como el de Suárez—, las convenciones (tácitas o expresas) sólo tiene fuerza de ley para quien en las mismas participa”. Hay dos lamentables equívocos en la crítica de Barcia; el primero, aquel de suponer que por no cooperar en la formación de la norma de derecho de gentes, puede excluirse de la obligación impuesta algún estado. Lo anterior es tanto como afirmar que aquel que se abstiene de participar dentro de la comunidad, v. g. en la designación de la autoridad, por ello deja de encontrarse sujeto a su jurisdicción; y tal sería una abstención dentro de la comunidad internacional. Si el Dr. Barcia cree en la validez de su objeción, no veo por que camino llegaría a postular la validez de cualquier derecho humano, y cómo resolvería la situación actual, v. g., en el régimen del estado español. Y esta suerte de argumentación *ad homine* se torna más importante, cuando

¹⁶ “La Universalidad del Derecho de Gentes”, en *El Progreso del Derecho de Gentes*, Madrid, 1936.

¹⁷ C. Barcia Trelles, *Ob. cit.*, cap. III.

el mismo Dr. Barcia no suscribe la tesis voluntarista. La objeción de Barcia, en este aspecto, resulta tan peregrina que su refutación es innecesaria. Sobre la tesis voluntarista de Suárez se da el segundo equívoco del Dr. Barcia. No se requiere aceptar el voluntarismo para mantener la validez del principio *res inter alios acta*, ya que éste se dice de los actos entre partes, y no puede aplicarse sin antes suponer la voluntad de ellas como origen del vínculo; lo mismo puede decirse de los tratados internacionales, en tanto que por ellos se ligan las partes al establecer una relación. Cabe una consideración sobre la materia del tratado, ya que si ella ha sido antes regulada por el derecho de gentes, las partes no podrán violar éste, sino simplemente establecer modalidades, o bien, si no se trata de tal materia, las partes serán libres de crear las relaciones que entre ellas convengan. Mas pretender, como el Dr. Barcia lo hace, aplicar el principio citado —que es fundamentalmente de derecho privado—, para juzgar la validez objetiva de un ordenamiento jurídico, creo que es ir demasiado lejos en la pretensión, ya que la sujeción a él no es efecto de la voluntad particular de un súbdito; si tal sucediese no habría seguridad jurídica alguna. Cuestión bien diversa es la de que la ley sea concebida como expresión de una voluntad de obligar; en este aspecto, aunque sea discutible, sí creo, también que ella es necesaria como explicación del poder coactivo así como del punitivo en la autoridad. Ahora bien, si es constituida por la costumbre casi universal una norma de derecho de gentes, se expresa la voluntad de obligar a la conducta en ella sancionada, siendo violación toda acción contraria. Dentro de la obligación establecida por la mayoría se comprende aquel sujeto que no se adhirió, o aun expresó voluntad contraria, por exigirlo así el bien común. La concepción de una necesaria comunidad de naciones, da origen a un derecho que debe regir las relaciones internacionales, y el contenido de este derecho será determinado por la costumbre de la mayoría. El que no encuentren efectividad las normas aceptadas, por ausencia de una autoridad que las imponga, es el problema del derecho internacional; mas no es la tesis de Barcia, en la que el derecho de gentes es concebido como especie del natural, la que viene a resolver la cuestión. En cambio, sí es la doctrina de Suárez la que ofrece las bases para llegar a una solución. Si el derecho de gentes es derecho humano, por ley natural se ordenará al bien común, y éste puede ser alcanzado a través de varios medios. El derecho natural conforma el humano, mas siempre será su fin específico el bien en sí, que no hay manera de decirlo en un sujeto

como el estado. La relación que el derecho de gentes tiene con el natural es, como cualquiera otra ley, por participación, y, según la materia concreta, existirá una amplitud mayor en la manera de regularla. Para Suárez tanto la materia como la norma en el *jus gentium*, son contingentes, mas este carácter suyo ofrece la posibilidad de su evolución. La realización de la justicia y paz entre los pueblos es tarea del hombre; el que éste deba llevarla a cabo como obra de su inteligencia y de su voluntad, y que él sea el arquitecto del nuevo mundo, es concebirlo revestido de una dignidad y una responsabilidad mayores aún. La doctrina de Suárez es, en el momento actual, el patrimonio que nos ofrece plenamente la idea de una misión tal.

CAPITULO VI. EL DERECHO DE PROPIEDAD

1) *Situación del Concepto de Propiedad en la Doctrina de Suárez*

El último capítulo de nuestro ensayo tratará del derecho de propiedad, según lo concibe el P. Suárez. Como ya se expresó en la parte primera, no encontramos en el *de legibus* un estudio particular del tema, sino que al tratar de otras cuestiones e ilustrarlas con ejemplos, hallamos frecuentemente que se sirve de la propiedad. El criterio constante al usar de la propiedad como ejemplo, nos revela, sin equívocos, el sitio que él asigna al derecho que intentamos investigar. La consignación de algunos de los textos, nos dará expresamente su concepto sobre la propiedad.

Estudiando Suárez las *premisiones que se hallan en la ley natural*, —texto ya citado en el cap. II de este ensayo—, dice él que “de la ley natural (y lo mismo con proporción de la eterna) es cierto que muchos bienes concede permisivamente (como diría) respecto de muchos particulares, a los cuales se hace tal concesión. Como concedió a los hombres la división y el dominio de las cosas; pues poder hacer la división de las cosas y adquirir dominios particulares, es de derecho natural, no mandado, porque podían los hombres no hacer la división y no admitir dominios particulares; luego permisivamente”.¹ Sin comentarios, pasamos a otro texto. Este es tomado de aquella parte en que se estudia la unidad de la ley natural para concluir él que ella *es verdadera en todo tiempo y estado de la naturaleza*,² en con-

¹ Suárez, *ob. cit.*, I, XVI, 7.

² *Ibíd.*, II, XVIII, 4.

tra de los que opinan que, al menos en los principios derivados, una era en la naturaleza íntegra y otra en la corrompida. Los que mantienen tal punto de vista ponen el ejemplo de la propiedad, ya que en el primer estado la ley natural pide dominios comunes, y en el segundo división de cosas. Suárez contesta que “la distinción no es necesaria. Primeramente, porque aquellos ejemplos que traen y otros parecidos, no pertenecen al derecho natural propio y positivo, sino al derecho de gentes. . . agregando que, aunque el estado pueda pedir el uso de un precepto y no el de otro, no obstante el derecho natural es siempre el mismo y abraza los mismos preceptos, porque o son principios o conclusiones necesariamente de ellos emanadas; luego, tienen necesidad, que no falta en ningún estado”. Esto es, si la división de las cosas fuese establecida por ley natural, sería con carácter necesario; mas tal división no se da por la ley natural así, sino como permisiva, según se ve por el texto primero. Para aclarar el alcance de lo dicho, citaremos otro texto en el que Suárez, expresamente, señala el modo cómo algo cae bajo la ley natural:³ “El primero y más propio es, dice, cuando alguna ley natural la manda, y este es el modo propio del derecho natural, del cual tratamos nosotros. Para lo cual es necesario que la razón natural considerada en sí dicte que algo es necesario para la honestidad de las costumbres, dítelo esto sin discurso, o lo dicte mediante un solo raciocinio o muchos, pues mientras la ilación sea siempre necesaria, poco importa esto, como dije muchas veces. De otro modo se dice que una cosa es de derecho natural sólo permisivamente o negativamente o concesivamente, por decirlo así. Hay muchas cosas tales que, atendido sólo el derecho natural, son lícitas o dadas a los hombres, como la comunidad de cosas. . . etc., de las cuales la ley de la naturaleza no manda que permanezcan en aquel estado, sino que deja esto a la disposición de los hombres según la exigencia de la razón”. Lo anterior es expresado, además, en otro texto al tratar de la mudanza que el derecho humano puede introducir en la materia de la ley natural;⁴ dice que la división de las cosas “no es contra derecho natural positivo, porque no había precepto alguno que la prohibiese. Cuando, pues, algunos derechos se dice que son contra el derecho natural, se debe entender del derecho natural negativamente; y así, la comunidad de las cosas era de derecho natural, porque en virtud de él todas las cosas fueran comunes, sino hubiesen los hombres introduci-

³ *Ibid.*, II, XIV, 3.

⁴ *Ibid.*, II, XIV, 9, 10, 11.

do otra cosa". La mudanza que en la materia de ley natural hubiese, quedó ya expuesta en el cap. II, 2, *d*, al tratar de la inmutabilidad, y ahí se vió como puede darse: 1º introducida por la ley humana, atendiendo al bien común; 2º como efecto de la conducta en las relaciones de convivencia, ya sea como deliberadamente querido, o bien como resultado de la sinergia social. Mas viendo a la misma materia, puede ser considerada bajo dos aspectos: cuando se ordena al bien en sí, y cuando lo es al bien común; afirmando Suárez que "la administración de aquellos derechos que pertenecen al bien común de la naturaleza han sido encomendados al que tiene el cuidado de la república".

Ahora bien, dada la existencia de dos especies de bien común, el particular de una república y el bien común universal, que, a su vez, puede enfocarse de dos maneras: el de la comunidad de las naciones y el de la comunidad genérica de los hombres, podemos distinguir cómo es dada la potestad de gobierno en ambas comunidades. En la sociedad perfecta o república, la potestad de gobierno se traslada de la comunidad —en quien reside originalmente— a la autoridad civil que se constituye. En la comunidad de las naciones la potestad permanece en ella, siendo la costumbre tácita consagrada por la mayoría, o por alguna convención, expresa y mayoritaria también, la que constituye la ley. En cuanto a la comunidad genérica de todos los hombres, se habla de un derecho de gentes cuando la costumbre universal o casi universal, consagra tal o cual institución. Mas en este último caso, como se vió en la parte última del capítulo anterior, la costumbre es considerada derecho de gentes dentro de una república, porque existe ella también en la mayoría de las demás naciones; mas se observa que esta costumbre puede ser regulada, y derogada como derecho, por la ley civil a la que corresponde el gobierno interior de la comunidad. Es por esta razón por la que Suárez afirma categóricamente que "si alguna provincia no usase la división, sino la comunidad de bienes, no podríamos condenar esto como malo";⁵ la que es también afirmación de la soberanía política, y más aún, cuando la autoridad interviene regulando materia que, en cierto sentido, es derecho de gentes y por ello un derecho más general, sin que en el ejercicio de su soberanía pueda caer sanción alguna extraña. Esta materia del derecho de gentes cae, pues, por exigencia del bien común bajo el imperio de la potestad civil. Cabría decir que para una regulación, o mejor aún, para una derogación de algo que ha sido consagrado por la costumbre casi universal,

⁵ *Ibid.*, II, xv, 7.

la exigencia del bien común debe ser evidente, ya que por el general consentimiento se supone que es acomodado a las necesidades aquello establecido. Mas como ya antes se dijo —al ver la objeción de Barcia Trelles el carácter contingente que Suárez asigna a la norma de derecho de gentes—, la necesidad intrínseca de ésta en relación a su fin, no es tal, ya que el bien común puede ser alcanzado por múltiples medios, quedando al juicio de la autoridad, o de la comunidad, el preferir un determinado contenido en la ley. El arbitrio, no obstante, es limitado por las condiciones que la misma ley natural impone al derecho humano.

Al examinar la *forma* en la ley civil, —cap. iv, 3—, se tocó la cuestión de cuando es derogada la costumbre, así como las relaciones que pueden verse entre la costumbre y la ley, pudiendo aplicar aquí lo dicho sobre la costumbre general, pues en parte ella puede ser de derecho de gentes, si es también consagrada en la casi generalidad de las naciones. Esta posibilidad va confinando el concepto restringido de derecho de gentes a las relaciones internacionales, en las que para constituirlo o derogarlo se requiere el consentimiento de la mayoría de las repúblicas consideradas como estados. No pretendo que de Suárez se desprenda tal intención expresamente, tan sólo veo que parece convenir más el concepto de derecho de gentes a la comunidad internacional que a la comunidad humana genérica. Si la propiedad se concibe como derecho de gentes, en el sentido que él lo señala, no se pierde el significado de su pensamiento si la estimamos como materia negativa de la ley natural solamente, situándola en aquella materia que por ser ordenada al bien común, cae bajo el imperio de la ley civil. No obstante, lo dicho no afecta el criterio de Suárez sobre el tema, siendo una simple digresión.⁶

2) *Concepción de Derecho de Gentes y de Derecho de Propiedad*

Mas el continuar la digresión anterior se impone, y creo que se pueden elucidar en ella algunas cuestiones. El doctor Barcia Trelles dice⁷ que “para ellos —los teólogos del siglo xvi—, existe una sociedad universal que no calificamos de supranacional, sino de antenacional; en esta sociedad las relaciones son entre individuos; para regular la vida de relación y conseguir que la paz y armonía reinen entre los hom-

⁶ Consignamos que Suárez habla de la propiedad de las *cosas*.

⁷ C. Barcia Trelles, *ob. cit.*, p. 96.

bres, se crearon una serie de instituciones básicas, instituciones jurídicas que para existir y practicarse no presuponen la necesidad de un mundo organizado en sociedades jurídico-políticas; esas instituciones son anteriores a lo que hoy se entiende por derecho internacional; pueden desaparecer los estados (formas históricas) pero siempre sobrevivirán esas instituciones básicas aplicables a los hombres como tales”; el derecho en que se fundan es el *jus intra gentes*. Ciertamente hallamos en Suárez la concepción de una sociedad tal, mas las instituciones a que Barcia se refiere las considera él producto del consentimiento o costumbre casi universales, constituídas por derecho humano, ordenadas al bien común y, por ello, no intrínsecamente necesarias —así, la división o comunidad de bienes—. Mas las consecuencias de la tesis suariana alcanzan bien lejos si las deducimos.

La comunidad humana genérica es preestatal, y en ella radica la potestad legislativa propia de toda comunidad, existiendo un bien común que le es específico y al que tienden las instituciones consagradas por la costumbre casi universal. Mas si surge una división en ella al formarse las comunidades civiles parciales, las relaciones de convivencia entre los hombres entre sí, que antes se ordenaban por la costumbre, pasan a la jurisdicción de la autoridad civil de cada república, por la que son sancionadas las antiguas normas o bien modificadas o bien derogadas, en orden al bien común de la comunidad civil. No obstante, la comunidad universal no desaparece, mas, dentro de la nueva situación real se encuentra integrada por miembros que no son otros que las naciones, y existiendo un bien común universal propio.

El nuevo tipo de relaciones da lugar a problemas que antes no se presentaban: de derecho internacional propio y de derecho internacional privado; tales relaciones son concebidas como materia del derecho humano, y éste es que la regulará. Aquellas primeras relaciones de convivencia entre los hombres pasan a ser regidas por el derecho civil, siendo el individuo el sujeto de ellas; lo anterior lo corrobora el concepto de Suárez sobre la *comunidad* considerándola como un *todo*, independiente de la suma de sus miembros y en la que radica originariamente la potestad legislativa. De acuerdo con la doctrina, son dos las comunidades que podemos encontrar: la comunidad política perfecta —parcial—, y la comunidad universal formada por las *naciones*. Ambas, al menos hasta hoy, conservan sus caracteres distintivos; en la comunidad civil existe el gobierno civil constituído que asume la función de legislar sobre ella; en la internacional, es la comunidad la

que conserva aún y ejerce la potestad legislativa directamente. Cada una de ellas, y por el medio que le es propio, crea *su derecho* ordenado a *su bien común*. Frente a esta situación, aquella comunidad genérica universal y preestatal formada por los hombres, parece esfumarse; no pudiendo concebirse tal comunidad rigiéndose directamente a sí misma. Y sí, como postula Suárez, tanto en la materia como en la misma ley humana, puede el hombre introducir mudanza, no se puede hablar de la necesaria existencia de lo que el primitivo derecho de gentes hubiese constituido. No olvidando lo que la ley natural impone, aquello que la recta razón declare necesario, por honestidad intrínseca, será ley natural dentro de las nuevas relaciones. Los que podemos llamar derechos inalienables del hombre, son aquellos que calificamos necesarios, supuesta la naturaleza humana, y por lo mismo conclusiones de ley natural. En Suárez, la división de las cosas no aparece como intrínsecamente necesaria y aunque él la declara de derecho de gentes, su constitución, de acuerdo con su misma doctrina, no implica universal aceptación, ya que “si alguna provincia no usase la división, como dice él, sino la comunidad de bienes, no podríamos condenar esto como malo”.

Estimo las consideraciones anteriores congruentes con la doctrina del P. Suárez, y pienso que si él no llegó a concebir el derecho de gentes rigiendo sólo las relaciones entre los estados, como tales, fué quizá por la vigencia del derecho común y las costumbres particulares, que salvaguardaban la libertad y los derechos de las ciudades y los individuos, frente al nuevo estado que surgía. En todo caso, la circunstancia que posiblemente nubló la pureza de su pensamiento jurídico, resulta valiosa en lo que él implícitamente defendía. Mas lo anterior no afecta, fundamentalmente, al tema de esta parte de nuestro ensayo, ya que, como derecho de gentes o materia negativa de la ley natural, la propiedad ofrece el mismo carácter. Siendo ella una institución de suyo contingente y ordenada al bien común, la autoridad civil tendrá en todo tiempo el derecho de imponer a la propiedad privada las modalidades que dicte el interés público, así como el de regular el aprovechamiento de los elementos naturales susceptibles de aprobación, para hacer una distribución equitativa de la riqueza pública y para cuidar de su conservación, porque, como asienta Suárez, la república “tiene legítima potestad sobre todas las personas privadas y los bienes de ellas, en cuanto es necesario para la debida gobernación”.⁸

⁸ Suárez, *ob. cit.*, II, XIV, 14.

Creada la institución de la propiedad por derecho humano, si con ella se tiende al bien común, es de derecho natural la obligación en conciencia de guardar la ley civil; así como establecida por derecho humano la comunidad de cosas, llenando las condiciones impuestas, la ley natural obliga igualmente a respetar lo constituido.⁹

De lo hasta aquí expuesto se desprende, apegados al pensamiento estricto de Suárez, que dentro de su concepción del derecho de propiedad, puede por voluntad humana, ser mudada la ley en su mismo contenido, y ello como potestad plena. Tal mudanza sin ser arbitraria queda, no obstante, al arbitrio humano, en tanto la nueva ordenación tienda al bien común. Tal ha sido el concepto que sobre la propiedad nos da Suárez. No se intenta aquí el proyectar su pensamiento en ningún sentido, para dejarlo expuesto en los términos del texto mismo de su obra.

No siendo la intención del presente ensayo el tomar posición ante situaciones actuales, me he limitado a seguir el pensamiento del P. Suárez en lo que estimo sus puntos esenciales. Por ello, no pretendo llegar a una conclusión doctrinaria más o menos favorable a cualquiera de las tendencias políticas actuales. Dos razones me impiden el tomar en estas páginas una posición que pudiera interpretarse así: la primera, el deliberado propósito de mantener, al menos intentándolo, una actitud puramente de investigación intelectual al tratar el pensamiento jurídico del P. Suárez, desvinculada de toda posible defensa o apología de cualquier interés ajeno a la verdad que, a fin de cuentas, se pretende descubrir. Creo que el tema particular de la propiedad es abordado, en nuestros días, más con la intención de asumir una postura política o de proteger intereses materiales, que con la de cuestionarlo para llegar a una limpia concepción de él. La segunda razón, es mi falta de capacidad para emitir un juicio, fundado, sobre la exacta proyección que el pensamiento de Suárez pudiese tener en la circunstancia actual, en la que el tema de la propiedad parece dar la clave de un aspecto principal en la lucha social. No es lo anterior un intento para eludir la responsabilidad de una afirmación; pretendo conservar mi ensayo en su carácter de investigación pura, salvándolo de aquello que pudiera interpretarse como intención de partido. En el pensamiento del P. Suárez encontramos tesis, las menos, no mantenidas por pensadores actuales, dentro de la *escuela*; tal el concepto sobre la propiedad.

⁹ *Ibid.*, II, XIV, 13.

Mas si creemos que la tradición de ella es valiosa y perdurable, al exponer la doctrina del más eminente de los pensadores escolásticos que han tratado el tema del derecho, debemos hacerlo con la mínima honestidad de ser fieles a ella, y sin eludir aquellas tesis suyas que puedan calificarse de "peligrosas".

Poseemos nosotros, los americanos, una gran tradición, tantas veces olvidada o traicionada, que nos lega como patrimonio ejemplar la singular dignidad intelectual de su pensamiento. En ella, aquel que en vida fué conocido como el Reverendo Padre Francisco Suárez, S. J., humilde siervo del Señor, se nos revela como la vocación más pura en ese otro sacerdocio que es el culto a la verdad.

BIBLIOTECA
INVENTARIO 2015
DANIEL COSIO VILLEGAS

EL COLEGIO DE MEXICO
308/J88/no. 43
3 905 0013967 B

LISTA DE JORNADAS PUBLICADAS

1. José Medina Echavarría. *Prólogo al estudio de la guerra* (agotado).
2. Tomás Sánchez Hernández. *Los principios de la guerra* (agotado).
3. Jorge A. Vivó. *La Geopolítica* (agotado).
4. Gilberto Loyo. *La presión demográfica* (agotado).
5. Antonio Caso. *Las causas humanas de la guerra*.
Jorge Zalamea. *El hombre, náufrago del siglo xx*.
6. Vicente Herrero. *Los efectos sociales de la guerra* (agotado).
7. Josué Sáenz. *Los efectos económicos de la guerra*.
8. Manuel F. Chavarría. *La disponibilidad de materias primas*.
9. Manuel M. Pedroso. *La prevención de la guerra*.
10. D. Cosío Villegas, E. Martínez Adame, Víctor L. Urquidi, G. Robles, M. Sánchez Sarto, A. Carrillo Flores, José E. Iturriaga. *La postguerra*.
Alfonso Reyes, D. Cosío Villegas, J. Medina Echavarría, E. Martínez Adame, Víctor L. Urquidi. *La nueva constelación internacional*.
11. Raúl Prebisch. *El patrón oro y la vulnerabilidad económica de nuestros países*.
12. José Gaos. *El pensamiento hispanoamericano*.
13. Renato de Mendonça. *El Brasil en la América Latina*.
14. Agustín Yáñez. *El contenido social de la literatura iberoamericana*.
15. José E. Iturriaga. *El tirano en la América Latina*.
16. Javier Márquez. *Posibilidad de bloques económicos en América Latina*.
17. Gonzalo Robles. *La industrialización en Iberoamérica*.
18. Vicente Herrero. *La organización constitucional en Iberoamérica*.
19. M. F. Chavarría, A. Pareja Díez-Canseco, M. Picón-Salas, J. A. Portuondo, L. Alberto Sánchez, J. Vasconcelos, Jorge A. Vivó, J. Xirau. *Integración política de América Latina*.
A. Castro Leal. *La política internacional de América Latina*.
20. Francisco Ayala. *Ensayo sobre la libertad*.
21. J. A. Portuondo. *El contenido social de la literatura cubana*.
22. Antonio García. *Régimen cooperativo y economía Latino-Americana*.

23. Jesús Prados Arrarte. *El plan inglés para evitar el desempleo.*
24. Florián Znaniecki. *Las sociedades de cultura nacional y sus relaciones.*
25. Renato Treves y Francisco Ayala. *Una doble experiencia política: España e Italia.*
26. John Condcliffe. *La política económica exterior de Estados Unidos*
27. A. Carneiro Leão. *Pensamiento y acción.*
28. Antonio Carrillo Flores. *El nacionalismo de los países latino-americanos en la postguerra.*
29. Moisés Poblete Troncoso. *El movimiento de asociación profesional obrero en Chile.*
30. José María Ots Capdequi. *El siglo XVIII español en América.*
31. Medardo Vitier. *La lección de Varona.*
32. Howard Becker y Philip Fröhlich. *Toynbee y la sociología sistemática.*
33. Emilio Willems. *El Problema Rural Brasileño desde el punto de vista antropológico.*
34. Emilio Roig de Leuchsenring. *13 Conclusiones Fundamentales sobre la Guerra Libertadora Cubana de 1895.*
35. Eugenio Imaz. *Asedio a Dilthey.* (Un ensayo de interpretación).
36. Silvio Zavala. *Contribución a la historia de las instituciones coloniales en Guatemala.*
37. Roberto MacLean y Estenós. *Racismo.*
38. Alfonso Reyes. *Tres puntos de exegética literaria.*
39. Agustín Yáñez. *Fichas mexicanas.*
40. José Miranda. *El método de la ciencia política.*
41. Roger Caillois. *Ensayo sobre las sectas.*
42. Otto Kirchheimer. *En busca de la soberanía.*
43. Manuel Calvillo. *Francisco Suárez.*



Distribución exclusiva:
 FONDO DE CULTURA ECONOMICA
 Pánuco, 63 - México, D. F.