

LA REALIDAD JURIDICO MORAL

Esquema Histórico

I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA Y NOCIONES

En torno a Suárez y el pensamiento suareciano se ha discutido estos últimos años el tema de la realidad del orden jurídico-moral. Se trata de saber si la Ética y el Derecho responden a un mundo constituído por elementos reales o a una construcción subjetiva más o menos idealista, al modo de la Ética de Kant, de Hegel o del inmanentismo moderno.

Desde diversos países se han emitido juicios y razonamientos inspirados en diversos criterios sobre este problema¹. También algunos representantes de la filosofía moderna comienzan a preocuparse por este asunto de indudable actualidad.

¹ Véanse los trabajos de ABELLÁN, P. M.: *Semblanza del P. Suárez como teólogo-moralista*, en Actas del IV Centenario del nacimiento de Francisco Suárez, Madrid, 1950, t. 2, p. 22. GÓMEZ ROBLEDO, I.: *El origen del poder político según Francisco Suárez*, México (1948), c. 5 p. 86. ELORDUY, E.: *El concepto jurídico de la libertad*, en Ciencias, Madrid (1940). Separata pp. 1-64; *La Moral Suareciana*, en Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria, VI (1943-45), p. 97-189; *El concepto suareciano de imputación*, en Actas II, 110-127. ESTIBALEZ, L. M.: *La doctrina gnoseológica de la analogía en la ciencia jurídica*, en Estudios de Deusto (1953), pp. 15-87. Al mismo grupo de trabajos en torno a Suárez pertenece el de Díez ALEGRÍA, J. M.: *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis Molina y en los maestros de la Universidad de Evora*, Barcelona (1951), obra iniciada en el Archivo Suareciano de Oña; en ella describe el autor el movimiento jurídico de Evora, en el que se agitan ideas precursoras de los sistemas de Vázquez y de Suárez. PEREÑA, L.: *Teoría de la guerra en Francia*. Suárez, 2 tomos, Madrid (1954). GIERS, J.: *Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suárez*. Freiburg (1958). Con esta ocasión no podemos menos de recomendar la trad. española de las *Disputationes Metaphysicae*, ed. bilingüe, publicada por la Editorial Gredos, Madrid (1960), obra de colaboración emprendida por S. PADARÉ ROMEO, S. CABALLERO SÁNCHEZ y A. PUIGSERVER ZANÓN.

N. Hartmann ha dedicado un apartado especial a esta cuestión en su obra póstuma, *Theologisches Denken*, compuesta en 1944 y publicada en 1951. Bajo el epígrafe: *Zum Argument des ethischen Wertrealismus*, impugna su autor la expresión de Kant, de que «la voluntad moral no puede estar bajo una ley moral como *bajo una ley natural*, sino bajo un deber de fuerza necesaria e irresistible, pero sin forzarla»². Hartmann defiende que «los valores morales, no casuales, sólo pueden ser realizados por la voluntad libre»³. No faltan escolásticos que suscriben las ideas del axiólogo alemán, pero entendiendo que los valores morales tienen un fundamento objetivo, que en última instancia es la apreciación divina de una cosa como buena. Sólo cuando puede aplicarse a un objeto la fórmula del Génesis: *Et vidit Deus, quod esset bonum*, se puede hablar de un valor absoluto y objetivo, realizable por una voluntad libre divina o creada.

Dada la crisis actual de los valores jurídicos, el tema adquiere una importancia extraordinaria, que obliga a proceder a un estudio más sistemático y progresivo del mismo, para el que juzgamos será útil conocer sus vicisitudes históricas, aunque sea en forma esquemática y provisional. Para ello es preciso fijar previamente algunos términos.

Para concretar nuestra terminología, entendemos por lo *jurídico-moral* todo aquello que se refiere a las mutuas relaciones de los seres racionales en cuanto racionalmente vinculados entre sí. El mundo *jurídico-moral* está formado por la mutua convivencia y las normas de conducta que ella impone en las relaciones privadas y públicas. Está también integrado consecuentemente por el poder sobre las personas y las cosas, por los deberes sociales e internos de la conciencia, por las personas colectivas de toda suerte y por la ciencia sobre estos y parecidos asuntos⁴.

Lo *jurídico-moral* puede ser *objetivo* y *subjetivo*. Siempre que en este trabajo hablamos de objetividad y subjetividad, entendemos por *subjetivo* aquello que tiene alguna relación real o intencional de dependencia con el sujeto *jurídico-moral*. Así,

² N. HARTMANN: *Teleologisches Denken*, Berlín (1951), pp. 115.

³ HARTMANN, l. c.

⁴ Cfr. ESTIBALEZ, l. c., p. 45.

son subjetivos los derechos y obligaciones y la actividad jurídico-moral en cuanto dicen relación al sujeto. *Objetivo* será cuanto constituye en sí algo jurídico. Por ejemplo, serán objetivas jurídicamente las cosas a que se tiene derecho o caen bajo obligación, los mismos actos considerados en sí sin relación al sujeto que los causa, y todo aquello que se considere como estático y encerrado en sí dentro del campo jurídico. Los términos *objetivo* y *subjetivo* serán muchas veces correlativos y otras veces opuestos. Una misma cosa podrá ser objetiva o subjetivamente jurídica cuanto se la considere en sí misma o como dependiente del sujeto. Así, en el ejemplo propuesto del acto jurídico-moral, considerado éste en sí mismo será objetivo, mientras que será subjetivo en cuanto realizado o realizable por el hombre. No todos los autores usan la misma terminología⁵.

Lo jurídico y lo moral son, a nuestro juicio, realidades que mutuamente se exigen y se complementan. La suma de ambos elementos constituye la *honestidad*, en su acepción clásica, y la bondad. Lo honesto se predica indistintamente de lo jurídico y de lo moral. La bondad se atribuye aun a seres físicos, por ser un término más genérico.

El problema planteado es el de saber si el mundo jurídico-moral constituye en sí una objetividad independiente de la mente humana, o es sólo un conjunto de fenómenos subjetivos. Caso de que lo jurídico-moral sea al mismo tiempo objetivo y subjetivo, ¿cuál es la línea divisoria de ambas zonas? Dado el carácter histórico de este trabajo, se estudiará el tema en varios autores o pasajes representativos de la antigüedad clásica, de los Padres y de los pensadores medievales y de los escritores postrenacentistas, especialmente de Suárez, único autor clásico que sistemáticamente ha tratado la materia.

2. LO SUBJETIVO Y OBJETIVO EN LA FILOSOFÍA ANTIGUA

Cicerón adjudica a la justicia y al derecho propiedades que corresponden a criterios subjetivistas y objetivistas. En su obra

⁵ Cfr. V. HEYLEN, *Au service de la justice*, Malinas (1945), p. 24, donde define el derecho objetivo: «L'ensemble des exigences qu'une personne concrete représente, et par les quelles elle se pose devant elle-même et devant tous les autres, forme le du juridique, le droit objectif».

De officiis, inspirada probablemente en Panecio y mediatamente en Aristóteles⁶, atribuye a la justicia funciones (*munera*) eminentemente subjetivistas: «ne cui quis noceat, nisi lacessitus iniuria. Deinde ut communibus utatur por communibus, privatis ut suis»⁷. Debe proceder así porque, de lo contrario, «si quis sibi plus appetet, violabit ius humanae societatis»⁸. El mismo criterio subjetivista domina en la definición de la obra *De finibus*: «Quae animi affectio suum cuique tribuens atque hanc quam dico societatem coniunctionis munifice et aequae tuens, iustitia dicitur»⁹.

Nada hay en estos pasajes que se refiera a lo jurídico como cosa objetiva en forma estatutaria. Las funciones de la justicia (*iustitiae munera*) son rasgos de un hábito psíquico que se exige al ciudadano para su mutua convivencia con los demás. La justicia le hace vivir *munifice et aequae*, es decir, en virtud del *munus* de dicha virtud y equitativamente. De esta manera evita la *plus-appetentia*, que es la *πλεονεξία*, cuya antítesis forma la justicia ya desde Sócrates, en los escritos de Jenofonte, Platón y Aristóteles. Se trata, por lo tanto, sólo de deberes subjetivos, que por oficio propio de la virtud o afección del alma se deben cultivar para que no sufra quiebra el edificio de la sociedad humana. Ella se sostiene por medio de ese aglutinante social de la justicia, que consiste en contentarse cada uno con lo que le toca.

De las obras de la justicia y de otras virtudes brota el «honestum illud, quod ex his virtutibus exoritur et in his haeret»¹⁰. Lo mismo enseña en el *De officiis*. A todo hombre le gusta primeramente la verdad: «Huic veri videndi cupiditati adiuncta est appetitio, cuiusdam principatus». Juntase también el placer

⁶ Cfr. GRED IBSCHER, *Der Begriff des Sittlichen in der Pflichtenlehre des Panetios*, München (1934), p. 30.

⁷ «Que uno no perjudique a nadie a no ser provocado por la injuria. Y después, que use de lo público como público, y de lo privado como suyo» (CICERÓN, *De Officiis*, I 20).

⁸ «Porque si alguien ambiciona más violará del derecho de la sociedad humana» (CICERÓN, *l. c.*, § 21).

⁹ «Esta afección del alma, por la que se da a cada cual lo suyo, por la que se defiende generosa y equitativamente esta sociedad de unión, se llama justicia» (CICERÓN, *De finibus*, V. 23 § 65).

¹⁰ «Aquello honesto que nace de las virtudes y se adhiere a ellas» (CICERÓN, *l. c.*).

del orden y de la hermosura. «Quibus ex rebus conflatur et efficitur id quod quaerimus, honestum»¹¹.

Todo ello dice relación al sujeto y gira en torno de él. La importancia de estos pasajes ciceronianos estriba en que son producto y reflejo de tres siglos de especulación filosófica sobre la justicia, que así entendida contribuye al *καλόν* u *honestum* integral de la persona.

Pero junto a estas fórmulas de cuño subjetivista, abunda una copiosa floración de expresiones objetivistas, que se remontan a los albores de la especulación griega. En actitud patética invocaba Solón a la negra madre Tierra, madre de todos los vivientes y aun de los espíritus celestiales, para justificar ante el tribunal supremo de Kronos la disposición por él adoptada de arrancar, de los linderos de las tierras arrendadas, las lápidas donde constaban las deudas de los arrendatarios. Solón se ufana de haber liberado a la Tierra de la esclavitud que soportaba al adoptar esa medida social en favor de los pobres. La doctrina sobre el derecho natural asomaba ya tímidamente en la mente griega, uniendo las ideas del origen del ser físico con las del origen del ser jurídico. El Derecho aparece en todo el período clásico, como algo que afecta a todo el universo, y al hombre como parte de él. Según Heráclito, «el sol no traspasará sus límites (*metra*). De lo contrario, las Furias y la Dike harán las pesquisas convenientes»¹². Con Solón y Heráclito se cita también a Teognis¹³. Como indica Jaeger, «el conocimiento de los fenómenos naturales tiene una significación religiosa directa. No es descripción de datos, sino justificación de la naturaleza del todo»¹⁴.

El rasgo saliente de estos pasajes es el sentido universal, cósmico y objetivo de la palabra *naturaleza*. Hay una diferencia esencial entre hablar de la naturaleza total y cósmica, que es lo más representativo de la objetividad, y hablar de la naturaleza individual, que es lo más subjetivo e inmanente de cada uno¹⁵.

¹¹ «De todo ello resulta y se produce lo honesto que buscamos» (CICERÓN, *De officiis*, I § 13.14).

¹² DIEHL, I 96: HERACLITO, fr. 94.

¹³ DIEHL, I 124.

¹⁴ JAEGER, *Paideia* 217 ss., tomado de SCHRENK, en *Theol. Wört.* 2, N.T. II 181.

¹⁵ Cfr. LEISEGANG, *Renc. Pauly v. physis*, t. XX 1, pp. 1138-1164. E. ELORDUY, *Die Sozialphilosophie der Stoa*, en *Philologus Suppl.* Bd. XXVIII (1936), p. 215.

En los pasajes arriba citados de Cicerón se alude a la naturaleza en sentido subjetivista e individualista. Solón y Heráclito hablan de ella en forma objetiva y universal.

En el mismo Cicerón hay pasajes donde predomina el aspecto objetivo, especialmente cuando no depende de Panecio, sino de los estoicos antiguos. Así ocurre en estos trozos de su obra *De legibus*: «Est enim unum ius, quod devincta est hominum societas, et quod lex constituit una»¹⁶. «Atqui nos legem bonam a mala nulla alia nisi naturae norma dividere possumus. Nec solum ius et iniuria a natura diiudicantur, sed omnino omnia honesta et turpia. Nam et communis intelligentia (κοινή ἔννοια) notas nobis res efficit, easque in animis nostris inchoavit, et honesta in virtute ponantur, in vitiis vitia»¹⁷.

En estas expresiones se va de lo objetivo a lo subjetivo. La naturaleza externa se apodera del hombre para formarlo, inspirándose las que después llegarán a la perfección de las virtudes. El logos cósmico universal infunde al hombre, en forma de προλήψεις (*presunciones*) o ideas anticipadas, el concepto de lo honesto y de lo justo, con una objetividad semejante a la que actúa sobre nosotros para comunicarnos el instinto o la sensibilidad.

Los pasajes aducidos dejan, por lo tanto, al ánimo perplejo sin poder clasificar a los pensadores antiguos dentro de la filosofía jurídica subjetivista u objetivista. Es la misma vacilación que se nota en general en toda la filosofía antigua. De la gnoseología de Platón, Aristóteles y demás filósofos grecolatinos apenas se sabe cuándo es objetivista y cuándo subjetivista. Producto de esa vacilación es el equívoco siempre latente en términos como *sensus*, *species*, *intellectus*, que pueden denotar la facultad de conocer, el acto del conocimiento o su objeto. Otro tanto ocurre entre los límites inciertos entre Dios y la naturaleza; no se sabe dónde termina ésta para comenzar lo divino. El gran problema filosófico-religioso de la antigüedad es el decidir qué pasajes pueden considerarse como panteístas o como propios de una religión teísta.

¹⁶ «Porque es uno el Derecho, que entrelaza a la humana sociedad, una la ley que lo constituye» (CICERÓN, *De legibus*, I, 15, 42).

¹⁷ «No podemos distinguir en ley buena y la mala más que con la norma de la naturaleza. Y no sólo se juzga lo justo e injusto con la naturaleza, sino todo lo honesto y lo torpe» (CICERÓN, *l. c.*, 16,44).

Lo que no se puede dudar es que los pasajes aducidos, además de su contenido moral, tienen un sentido político-jurídico. Al naturismo griego se le une el ideal político. Es muy importante el advertir que la justicia fue para la mentalidad griega, lo mismo que para todos los hombres de la antigüedad, la estructura fundamental de la ciudad. Aristóteles lo enunció con una fórmula definitiva: τὸ γὰρ δίκαιον συνέλει τὰς πολιτείας¹⁸ (la justicia da cohesión a las ciudades). Platón había empleado una fórmula general, según la cual la justicia es un concepto aplicable a la actividad y a la conducta impuesta por todo ordenamiento cósmico, político y moral: τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολοπραγμαεῖν δικαιοσύνη ἐστίν¹⁹ (justicia es hacer cada cual lo suyo y no inmiscuirse en todo).

Para terminar esta visión panorámica, no está de más advertir que la indeterminación propia del concepto de derecho se observa también en el concepto de la ley natural. No es preciso reproducir las clásicas descripciones, que se citan en todos los tratados de derecho natural, tomadas especialmente de Cicerón, en sus obras *De república*²⁰, *De legibus*²¹ y *Pro Milone*²². En estos pasajes clásicos el pensamiento de Cicerón es predominantemente objetivo. De tipo subjetivo es la descripción de la escena de Coclites, cuya proeza atribuye Cicerón al imperio de la ley natural, cuando salvó la ciudad de la invasión enemiga mandando cortar el puente del Tíber, que defendía haciendo rostro a las huestes enemigas²³.

Como conclusión general podemos deducir, por lo tanto, que en la filosofía jurídica de la antigüedad hay testimonios favorables al concepto jurídico-objetivo, aunque preferentemente la doctrina es de tipo subjetivista, siendo muy difícil discernir muchas veces sobre el sentido propio de las expresiones de los grandes autores.

¹⁸ ARISTÓTELES, *Magna Moralia* A 33, 1194 a 17: «Porque aun las ideas comunes nos hacen conocer las cosas, pues las incoó en nuestro espíritu, para atribuir lo honesto a la virtud y el vicio al vicio».

¹⁹ PLATÓN, *República*, IV, 433 A.

²⁰ CICERÓN, *De república*, XXII, 3,6.

²¹ CICERÓN, *De legibus*, I 12, 33.

²² CICERÓN, *Pro Milone*, III, 30.

²³ CICERÓN, *De legibus*, II 4, 10.

3. EVOLUCIÓN DE LOS CONCEPTOS JURÍDICO-MORALES HASTA EL RENACIMIENTO

El pensamiento cristiano de los Padres cultivó en el Derecho y en la Moral un realismo absoluto, unido a un intenso subjetivismo. Ambos elementos correlativos o antagónicos se destacan en el pensamiento patrístico en una forma desconocida para los filósofos de la antigüedad. Los dos elementos comienzan a delimitarse con claridad ya en los primeros escritores de la Iglesia. Dado el carácter esquemático de este estudio, nos es preciso fijarnos únicamente en los autores más representativos.

San Agustín entiende por *naturaleza* el mundo externo, de cuya existencia no cabe dudar. En gnoseología sigue a los estoicos antiguos y a los de la época imperial, tildados de dogmatistas por los escépticos y probabilistas de las otras escuelas²⁴. Esta adhesión al dogmatismo criteriológico responde a su realismo en el campo jurídico. Para San Agustín, la ley justa es una de las noticias impresas por la naturaleza en el alma humana²⁵. Lo mismo había enseñado Epicteto²⁶.

Es aún más significativa la comunidad de pensamiento de San Agustín con los estoicos al enseñar la distinción entre la *necessitudo* y la *necessitas*. La *necessitudo* está constituida por el conjunto de lazos sociales que integran al hombre en la sociedad. De ahí la obligación de establecer diversas *necessitudines* para extender los vínculos sociales de la caridad entre los hombres²⁷. Aulo Gelio ridiculizaba esta distinción introducida por los gramáticos, es decir por los estoicos, entre «la *necessitas* como fuerza coactiva que oprime, y la *necessitudo* que es cierto derecho y lazo de unión religiosa, un vínculo, que es único»²⁸. Lo mismo que San Agustín entre los latinos, desarrolló entre los griegos estas mismas ideas San Juan Crisóstomo²⁹.

El realismo atribuido por San Agustín y San Crisóstomo al

²⁴ Cfr. E. ELORDUY, *La lógica de la Estoa*, en Revista de Filosofía, III, p. 19.

²⁵ SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, VIII, 3,4; ML 32, 1254.

²⁶ EPICTETO, *Diss.*, II 13, ls.; Cfr. 20, ls.

²⁷ SAN AGUSTÍN, *De Civ. Dei*, XV, 16; ML 41, 457.

²⁸ AULO GELIO, NA XIII 3, 1. Cfr. Augustinismo político en Revista Portuguesa de Filosofía, III (1947), pp. 242-265.

²⁹ SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. 34 in Ep. 1 ad Cor.* nn. 3-5 MG 61, 289-292.

mundo jurídico-moral llega al mismo grado de objetividad que su realismo físico al comparar lo jurídico a la *necessitudo* en contraposición a la *necessitas*. Como es sabido, la *necessitas* es la fuerza física universal que da su cohesión al cosmos corpóreo. Mientras que la *necessitudo* es el vínculo unitivo y ordenador del cosmos social y moral.

El paralelismo entre ambos mundos pasa a la cultura medieval con todo su realismo objetivista. Las *Partidas* lo han recogido en su doctrina respecto a la *naturaleza*: «Uno de los grandes debdos que los omes pueden aver unos con otros es naturaleza»³⁰. «Naturaleza tanto quiere dezir, como debdo que han los omes unos con otros, por alguna derecha razón en se amar e en se querer bien. E el departimiento que ha entre natura e naturaleza es este. Ca natura es una virtud, que faze ser todas las cosas en aquel estado que Dios las ordenó. Naturaleza es cosa que semeja a la natura e que ayuda a ser e mantener todo lo que descende della»³¹.

La *naturaleza* comprende todo el orden jurídico, así como la natura es el cosmos físico. En la naturaleza entra el «deudo» o lazos jurídicos del súbdito con el señor natural, y los del vasallo con su jefe político, y los del criado con su amo, así como los otros lazos familiares de amos y criados y los del matrimonio, la herencia, la liberación, el rescate, el parentesco espiritual y el amor a la patria³². En el deudo natural entra ante todo la dependencia que el hombre tiene con Dios y después con sus padres.

Esta concepción cósmica de lo jurídico domina aún en los términos abstractos del derecho y de la moral, como es el *deudo*, palabra que se utiliza en su sentido más objetivo y concreto, derivado del *debere* (de - habere, tenerle a uno como atado). La abadesa Sta. Humilitas expresaba así sus relaciones con Cristo: «Quantum sum debita Domino meo Iesu Christo!»³³.

³⁰ PARTIDAS, IV tít. 24.

³¹ L. c. ley 1. En vascuence existen varios afijos análogos al *leza* de naturaleza con sentido de semejanza: así *legez*, *lez*, *ez*, *lazko*.

³² L. c. ley 2.

³³ *Acta Sanctorum, Acta Maii*, d. 22, t. 7 p. 835 e. Todavía en tiempo de Suárez conservaba la palabra *deudo* su sentido primitivo de conjunción. Así, en el *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, de SEBASTIÁN COVARRUBIAS (1611, reed. por RIQUER, Barcelona, 1943), se dice en la c. *Deuda*: «Deuda, la parienta, y deudo, el pariente, por lo que devemos primero a nuestros padres, y de allí en orden a todos los conjuntos en sangre» (p. 465). Este concepto es fundamental para Suárez, como teólogo.

La diferencia entre estos pasajes realistas y las expresiones siempre dudosas del pensamiento semipanteísta de los filósofos paganos, delata una cultura radicalmente distinta y un concepto profundamente evolucionado del mundo jurídico-moral. Pero junto a estos trozos objetivistas se desenvuelve al mismo tiempo con lozanía sorprendente el aspecto subjetivo, lo mismo en el pensamiento patrístico que en la ideología medieval. A la *necessitudo* objetiva, corresponde el amor. Por eso San Agustín es el autor clásico de la teoría que explica la sociabilidad por el amor: «Así dos amores hicieron dos ciudades: la ciudad terrestre nacida del amor propio que llega al desprecio de Dios, y la celeste que fue hecha por el amor de Dios que llega al desprecio propio»³⁴.

Pero obsérvese que en la terminología agustiniana el amor no es causa formal de la sociedad, sino su causa eficiente. En cambio, los lazos de la *necessitudo* son constitutivos formales, no elementos activos. Otro tanto ocurre en el pensamiento medieval. Los dos aspectos objetivo y subjetivo se destacan uno del otro diferenciándose totalmente, no sólo en la ideología general del pueblo, sino también en la metodología científica. Por eso J. Mausbach, al hablar del amor de Dios, como punto central de la moralidad agustiniana, dedica un capítulo especial a la «Mannigfaltigkeit des Sittlichen nach der objektiven, inhaltlichen Seite»³⁵. Por lo que hace a los escolásticos, en la *Summa Theologica* de Santo Tomás se distinguen perfectamente la justicia, como hábito psicológico, el derecho en su aspecto subjetivo y objetivo, y la ley como norma objetiva del derecho.

Con todo, en el pensamiento jurídico medieval aun falta algo para conocer a fondo la síntesis de los elementos subjetivos y objetivos en la constitución del mundo jurídico-moral. Por eso no es de extrañar, que en la Baja Edad Media y en el Renacimiento se haya verificado una profunda escisión de estos diversos aspectos de la realidad jurídica. Entre los aristotélicos se dio un realce excesivo y unilateral a la objetividad. Aristóteles vino a ser el padre del racionalismo objetivista. Su influencia se deja sentir en todos los escolásticos, e incluso entre los nominales. Uno de ellos, Gregorio de Rimini, precede a Hugo Groot en la formulación del principio objetivista, de que «si per im-

³⁴ SAN AGUSTÍN, *De Civ. Dei*, XIV 14.

³⁵ J. MAUSBACH, *Die ethik des heiligen Augustinus*, Freiburg (1909), I 218.

possibile ratio divina sive Deus ipse non esset aut ratio illa esset errans, adhuc si quis ageret contra recta rationem angelicam vel humanam aut alian aliquam, si qua esset, peccaret. Et si nulla penitus esset ratio recta, adhuc si quis ageret contra illud quod agendum esse dictaret ratio aliqua recta, si aliqua esset, peccaret»³⁶.

Este gesto arrogante de racionalismo no obstará a que los mismos nominalistas cultiven en otro sentido una ideología radicalmente subjetivista y voluntarista. Los nominalistas Ockam, Pedro de Ailly, Andrés de Castronovo, Almaino y Gersón figuran como partidarios de la doctrina de que Dios puede dispensar de cualquier precepto y aun abrogar todo el decálogo, haciendo bueno lo que en él se prohíbe como malo. Algunos llegaron a defender que Dios puede mandar que se le odie a Él³⁷. Gersón «parece negar que la ley natural, en cuanto tal, obligue a pecado grave»³⁸.

Con opiniones tan antagónicas se situaron frente a frente los dos grupos de pensadores rivales en el crepúsculo de la Edad Media. Los unos cultivaban un subjetivismo teológico, que atribuía a la potencia absoluta de la voluntad divina las cosas más contradictorias. El objetivismo tampoco ponía fronteras a sus conclusiones al subordinar el derecho natural única y exclusivamente a las exigencias de la naturaleza. El derecho humano era objetivista, ya que estaba subordinado a la voluntad libre, pero inmutable, de Dios. El subjetivismo pleno hizo su aparición en 1515 con el comentario de Lutero a la Carta de los Romanos.

Con la Reforma, la realidad jurídica viene a ser objeto de las polémicas más apasionadas y virulentas. Lutero niega toda objetividad al mundo jurídico lanzando diatribas mordaces contra los Juristas y los aristotélicos, a quienes juzga defensores del derecho objetivo y de la ley: «Das Wörtlein «Gesetz» musst du hier nicht verstehen menschlicher Weise... Gott richtet nach des Herzens Grund. Darum fordert auch sein Gesetz des Herzens

³⁶ GREGORIO DE RÍMINI, *In 2*, d. 34-37, q. 1. a. 2^{um} correl., ed. de Venecia (1918). Tomado de DÍEZ ALEGRÍA, *l. c.*, p. 67.

³⁷ Cfr. SUÁREZ, *De legibus*, II, 15; ed. Vives, 144-145. Las notas siguientes de Suárez nos referiremos siempre a la Ed. Vives.

³⁸ *L. c.* II 9, 3; 5, 119.

Grund und lässt sich an Werken nicht begnügen, sondern strafft vielmehr die Werke»³⁹.

Hay por lo tanto una oposición radical entre lo subjetivo y lo objetivo, hasta el punto de que el derecho divino objetivo debe desaparecer totalmente. Las expresiones que oponen ambos aspectos son frecuentes en Lutero: «Aber» «das Gesetz erfüllen» ist, mit Lust und Liebe seine Werke tun und frei, ohne des Gesetzes Zwán, götlich und wohl leben, als wäre kein Gesetz oder Strafe»⁴⁰. (Cumplir la ley es hacer sus obras con amor y con gusto, y vivir libremente a lo divino y bien, sin la coacción de la ley, como si no hubiera ley ni castigo).

En el ataque a la objetividad jurídica, Lutero llega hasta las últimas consecuencias. Los buenos sentimientos deben dominar hasta los movimientos voluntarios de la parte sensible. De lo contrario, se incurre en infracción de la ley. No basta que la parte superior y racional del alma se someta a la voluntad divina. Más aún: el libre arbitrio puede tomar la decisión de ofender a Dios, con tal de que la parte inferior y las pasiones se hallen dormidas o cubiertas por la justicia extrínseca de Cristo. Lo que hace falta es el gusto subjetivo de lo bueno en la parte más animal del hombre. El mandato externo de Dios es cosa indiferente.

¿Cómo llegar a la transformación absoluta de los afectos malos en buenos? Eso ocurre por una transformación extrínseca, para la que Lutero se acoge a la teoría de las formas aristotélicas. La transformación ha de verificarse mediante la fe en Cristo. La justicia subjetiva del Hijo de Dios se hace justicia del hombre pecador. En la imposibilidad de realizarse una transformación objetiva, basta una transformación imputada imaginada y subjetiva. Sólo así, en las operaciones subjetivas de la mente, se verifica una comunicación de virtudes inmanentes y psíquicas de Cristo a los creyentes. Los pasajes de Lutero son numerosos, especialmente en su primer Comentario a los Romanos en 1515.

«Sancti intrinsece sunt peccatores semper, ideo extrinsece iustificantur semper. Hypocrite autem (*los iustitiarum*) intrinsece sunt iusti semper, ideo extrinsece sunt peccatores semper»⁴¹.

³⁹ *Luthers Vorrede zum Römerbrief*: «La palabrita «dey» no la debes entender como los hombres... Dios va al fondo del corazón; por eso exige también su ley el fondo del corazón, y no se contenta con las obras; más bien castiga las obras».

⁴⁰ *L. c.*, p. 6.

⁴¹ *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516*, ed. J. Ficker, p. 102.

«Sic enim fit communicatio idiomatum, quod idem homo est spiritualis et carnalis, iustus et peccator, bonus et malus»⁴². (Así resulta la comunicación de propiedades, cuando el mismo hombre es espiritual y carnal, justo y pecador, bueno y malo).

No nos toca ahora explicar hasta qué punto influyó en esta interpretación de Lutero, su deseo de hallar en San Pablo un sedante a la crisis pasional que le agitaba. El hecho es que el comentario de la Carta a los Romanos, especialmente en lo que se refiere a la justicia de Dios, es una visión e interpretación subjetivista del mundo jurídico, divino y humano. Todo se reduce a trasplantar al pecador los fenómenos inmanentes del espíritu de Cristo, y en particular su justicia atributo o virtud. El inmanentismo jurídico-moral de Lutero se concentra en los repliegues más ocultos de la vida psíquica, totalmente incomunicables por su falta de objetividad. Con ello, el campo jurídico externo queda sometido a la arbitrariedad del positivismo moderno. Con Lutero comienza la historia moderna de la filosofía del derecho, eminentemente individualista y subjetiva, con su variedad inagotable de teorías jurídico-morales inmanentistas.

Las corrientes del pensamiento católico, aunque más fácilmente clasificables, tal vez por eso mismo han sido menos estudiadas por desconocer la importancia de las controversias del período postridentino que vamos a resumir.

El Concilio Tridentino siguió el camino de la tradición distinguiendo los diversos aspectos y elementos objetivos y subjetivos de la justicia. En las sesiones conciliares Salmerón inició este movimiento en la primera sesión sobre la justificación, el 23 de junio de 1546, respondiendo a las preguntas: *Quid sit ipsa iustificatio, quae sint causae iustificationis*⁴³, definiendo la justicia, como la «*exacta correspondentia seu conformitas ad suam regulam*». La intervención de Vega desvió en las discusiones siguientes el trabajo conciliar hacia el campo subjetivo para entrar en polémica contra Lutero y su doctrina sobre la *justicia inherente* y la *imputada*. El 21 de octubre, el agustino ermitaño Gregorius Perfectus volvió de nuevo a la problemática formulada por Salmerón, y el 31 de octubre, Seripando, General de dichos agustinos, propuso la fórmula casi definitiva aceptada por el Con-

⁴² L. c., p. 172.

⁴³ *Acta Conc. Trid.*, t. V, p. 279, n.1.

cilio: «Huius iustificationis causae sunt: finalis quidem gloria Dei et Christi ac vita aeterna; efficiens vero misericors Deus...; meritoria autem dilectissimus Unigenitus suus...; instrumentalis item sacramentum baptismi... Demum unica formalis causa est «iustitia Dei», non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit»⁴⁴.

Con esta fórmula conciliar se inicia un estudio sistemático de todas las causas objetivas y subjetivas, que concurren en la eficiencia y constitución del mundo jurídico-moral. En el orden jurídico-natural, lo mismo que en el sobrenatural, se deberán distinguir estas causas, unas subjetivas, como la causa final, la eficiente y el efecto formal, y otras objetivas como la causa formal y la instrumental. Lo subjetivo se halla principalmente en la causa eficiente moral de las realidades jurídicas y en el sujeto que recibe la forma de la justicia para ser justo. Lo objetivo se encuentra en las realidades mismas jurídicas, estatutos, instituciones, normas, vínculos jurídicos de diversas clases, cuya participación comunica la juridicidad a las cosas y personas físicas.

4. LA SÍNTESES SUARECIANA

a) *La producción de las realidades jurídico-morales*

Lo que hemos dicho de las orientaciones de Lutero en 1515, hay que extenderlo a Salmerón y los agustinos arriba citados en 1546. Sus intervenciones conciliares señalan las posiciones iniciales, de una nueva era en la filosofía del derecho. El derecho-subjetivista, que en estos cuatro últimos siglos se ha cultivado con intensidad alarmante, tiene en Lutero su principal campeón y promotor. Las vicisitudes del objetivismo jurídico han sido más arduas, como lo es también la empresa iniciada por el Tridentino al analizar las causas de la justificación.

La ciencia católica ha tratado de estudiar la formación del mundo jurídico-moral en toda su complejidad de elementos y causas. Tal vez fue el colegio jesuítico de Évora, en Portugal, el núcleo donde el pensamiento jurídico católico comenzó a desarrollarse en busca de nuevas y más sólidas o profundas explicaciones de la doctrina tradicional en su doble corriente objetivista y

⁴⁴ L. c., p. 512; Cfr. DENZINGER, n. 799.

subjetivista, como lo demuestra la obra alabada de Díez Alegría.

Pero las controversias se suscitaron en España. Vázquez y Suárez, sus protagonistas, se estimularon mutuamente en la elaboración de sus respectivos sistemas desde el año 1590, en que se reunieron en Alcalá, hasta 1605, fecha de la muerte de Vázquez. En los episodios académicos ocurridos en aquel Colegio, Suárez actuó de iniciador y Vázquez de censor.

En el sistema jurídico suareciano deben distinguirse varios núcleos de ideas. Unas se refieren a la causa agente del mundo jurídico y a la creación del mismo. Es el aspecto subjetivo. Otras versan sobre la constitución del objeto honesto y de los entes morales. Otras sobre la finalidad. Es el aspecto predominantemente objetivo, aunque la finalidad influye también como elemento subjetivo. En todos estos campos dejaron su huella el pensamiento constructivo del Teólogo Granadino y la crítica acerada de su adversario el Belomontano.

En el aspecto objetivo juega un papel decisivo, por una parte, la teoría metafísica de Suárez sobre el acto moral. Para comprender a Suárez en este triple tema, debe advertirse que ni el amor ni las ideas ejemplares ni el acto moral son elementos puramente subjetivos. El amor suareciano —lo mismo que el de San Agustín⁴⁵ y el de San Juan Crisóstomo⁴⁶— es creador de lazos jurídico-morales. Este principio fundamental sobre el amor es de inspiración paulina. El Espíritu, que da cohesión a todas las cosas es, para San Pablo, lo que forma el Cuerpo místico de la Iglesia, con la densa trama de carismas y funciones que establecen su estructura.

Según San Agustín y San Crisóstomo, el amor forma los vínculos sagrados de la *necessitudo*, en sociedades que a partir de la familia llegan hasta la unión del género humano. Para Suárez, que se inspira en dichos Padres, la fuerza formadora del *Corpus mysticum* de la nación y de la sociedad internacional es también el amor, como consta por los pasajes clásicos de la *Defensio fidei*⁴⁷ y el trabajo *De legibus*⁴⁸.

Las afirmaciones de Suárez están respaldadas por su distin-

⁴⁵ SAN AGUSTÍN, *De nat. et. gratia*, c. 70; ML 44, 290.

⁴⁶ SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. 34 in Ep. 1 ad Cor.*, 3-5; MG 61,289-292.

⁴⁷ SUÁREZ, *Defensio fidei*, III c. 1 § 4.

⁴⁸ *De legibus*, II c. 19.

ción entre el amor-acto y el amor-término: «La palabra amor no sólo significa la acción, sino también el término producido por dicha acción. Más aún, la palabra amor parece designar el término mismo, que nos hace amantes e inclina a la voluntad y le impulsa hacia la cosa amada. Porque la acción misma productora de dicho término, se debiera llamar más bien *amación* que amor; mas como esa palabra no se usa, se la llama amor o dilección»⁴⁹.

La producción del amor-término no es un fenómeno puramente subjetivo, aunque tampoco es fácil explicar su objetividad. Sin llegar a los excesos de atribuir a la voluntad un poder intuitivo misterioso, es preciso aceptar un fondo de verdad en el axioma: *amor intrata, ubi cognitio foris stat*: «La voluntad, cuando se dirige a la cosa que se le propone, no se preocupa de lo que ella es en el entendimiento, sino que se dirige a ella misma como es en sí»⁵⁰. Se dirige a la cosa y se apodera de ella estableciendo vínculos estrechísimos de unión entre personas y cosas.

Sea lo que fuere de esta explicación, es un hecho manifiesto que el amor ejerce una influencia unitiva dando su cohesión al mundo jurídico-moral. La dificultad está en saber cómo surge precisamente esa realidad jurídico-moral dentro del acto de la voluntad o junto con él. Suárez se preocupó de este problema fundamental antes de su profesorado romano, comenzado en 1580, ya que su discípulo Cobos trata del ser moral en sus apuntes de la *Metafísica* de 1582, siguiendo las explicaciones oídas de Suárez en el Colegio de Segovia. Mas los primeros escritos que se poseen sobre la doctrina suareciana del ser moral, proceden de Roma (1581). Unos quince años más tarde los completó en Salamanca, en la forma que se conservan en los comentarios a la 1,2, en el tratado *De bonitate et malitia*.

El tema, difícil en sí, resultaba mucho más enredado por los adversarios de que había de defenderse, en especial de las impugnaciones de Vázquez, su colega. Este, siguiendo a Melchor Cano, sostenía que la moralidad de los actos humanos es una en-

⁴⁹ «Vox amoris non solum significat actionem, quae intervenit in amando, sed etiam terminum per illam actionem productum. Imo vox amoris maxime videtur terminum ipsum significare, qui nos constituit formaliter amantes, et formaliter voluntatem inclinat, et impellit in rem amatam. Nam actio, qua ille terminus producitur, magis esset dicenda amatio, quam amor, sed quia prior vox usitata non est, dicitur etiam amor, vel dilectio» (SUÁREZ, *De Trinitate*, XI 1, n. 5; 1, 775). Véase *De voluntario*, I, 1.

⁵⁰ SUÁREZ, *De oratione*, II, 13, n. 20; 14, 182.

tividad de razón fundada en nuestro modo de pensar. Concretando más su tesis, Vázquez identifica la moralidad con la acción reguladora que ejerce el entendimiento sobre la voluntad. No es posible reproducir aquí las réplicas y contrarréplicas de las discusiones, que sobre esto surgieron. El pensamiento suareciano se puede ilustrar con esta comparación de su autor :

«Si uno pinta un monstruo queriendo y dirigido por su sentido artístico, la obra es artística. Pero si queriendo pintar un hombre, por casualidad pinta un monstruo, la obra no es artística, sino desprovista de arte. Por lo tanto, así como en este caso el valor artístico del cuadro es una denominación que proviene de la dirección artística, así, en el acto voluntario (la moralidad), es una denominación proveniente del acto intelectual el que proceda de una denominación proveniente del acto intelectual el que proceda de una advertencia perfecta»⁵¹.

Suárez rechaza con toda decisión la doctrina de que la moralidad consiste en un ingrediente nuevo añadido a los actos de la voluntad y del entendimiento. Tampoco consiste en una cualidad física nueva.

«El ser moral no añade al acto de la voluntad de su entidad y sustancia, más que el modo de cierta emanación o de cierta dependencia moral del entendimiento en cuanto que advierte, y de la voluntad en cuanto que obra libremente»⁵².

Pero adviértase que la moralidad no está en proporción directa de la iluminación de la inteligencia o de la firmeza y constancia de la voluntad. No es nada psico-físico, como son todas estas diferencias y los actos que les sirven de base. La moralidad es como la belleza de un cuadro. Es algo que *resulta* de la síntesis de una serie de operaciones dirigidas por la ejemplaridad del genio artístico.

Según una errata de la edición de Maguncia (1629), que se ha filtrado en las ediciones de Venecia y de París, que son las más divulgadas, la moralidad sería algo intrínseco al acto de la voluntad. Es precisamente la tesis opuesta al autor. Suárez en toda

⁵¹ SUÁREZ, *De bonitate et malitia*, I, 2, n. 17: t. 4, 284.

⁵² L. c., n. 15.

su disputación y en sus controversias anteriores y posteriores defendiendo lo contrario: que el ser moral es algo real no psicofísico. Se trata de una realidad que se halla fuera del acto de la voluntad, como dice la edición *Princeps* de Cardon (1628)⁵³, aunque no es «extrínseca operanti»⁵⁴, es decir, a la persona que obra y a sus facultades tomadas en conjunto.

Esta doctrina sobre el acto moral ha de extenderse a toda acción jurídica, comenzando por el acto legislativo, que es el acto formador de derecho. Suárez halló divididos los pareceres sobre si el legislar es un acto del entendimiento o de la voluntad. Consecuente a sus principios, defendió que consta de ambos actos:

«Quia in his rebus moralibus non oportet quaerere unitatem perfectam et simplicem, sed potest res una quae moraliter una est, ex multis distinctis et se mutuo iuventibus constare. Sic ergo lex duo requirit, motionem et directionem, bonitatem (ut sic dicam) et veritatem, id est, iudicium rectum de agendis, et voluntatem efficacem movendi ad illa, et ideo ex actu voluntatis et intellectus constare potest»⁵⁵. «Unde sicut liberum arbitrium definiri solet, esse facultatem voluntatis et rationis, ita lex, quae arbitrium principis appellari solet, non immerito potest existimari actus utriusque facultatis»⁵⁶.

La actividad jurídica, por su carácter de síntesis, es propia de toda persona, no de facultades aisladas. Lo mismo ocurre en la ley eterna. Esta, según Vázquez, «no sería más que las ideas divinas, por las que se producen las cosas. Porque piensan que esta ley no es preceptiva, sino sólo una regla a cuya imitación se hacen las cosas»⁵⁷. Suárez rechaza esta doctrina, en la que Salas defiende las ideas de Vázquez ya difunto: «Se diría mejor que

⁵³ L. c., n. 19.

⁵⁴ L. c.

⁵⁵ SUÁREZ, *De legibus*, I 5, 20; 5, 21: «Porque en las cosas morales no hay que buscar una unidad perfecta y simple, pues una cosa que moralmente es una, puede constar de muchas distintas que mutuamente se ayudan. Por eso la ley requiere dos cosas: moción y dirección; bondad (por decirlo así) y verdad; es decir, recto juicio práctico y voluntad eficaz de impulsar a ella, y así puede constar de acto de la voluntad y del entendimiento».

⁵⁶ «De donde, así como el libre albedrío se suele definir, como facultad de la voluntad y de la razón, así también la ley, que se suele llamar albedrío del príncipe, se puede considerar no sin razón como acto de ambas facultades» (L. c.).

⁵⁷ *De legibus*, II 3, n. 3; 5, 93.

no la mera idea, en cuanto idea, sino en cuanto ejemplar, se podría equiparar con la ley eterna»⁵⁸. La idea es una mera representación especulativa, mientras que el ejemplar es causa eficiente. Suárez quiere salvar a todo trance la eficiencia divina del mundo jurídico mediante la ley eterna. Por eso añade, que ésta es aún algo más que los puros ejemplares que brotan en la mente del artífice, pues la ley tiene razón de ejemplar que mueve e impone obligación⁵⁹.

Las facultades humanas, sin la acción divina, serían completamente ineficaces para producir el vínculo de la obligación moral. Suárez llama *resultados* o *resultancias* (no propiamente efectos) a las consecuencias o vínculos jurídicos. Así llama a la misma *unidad social* resultante del cuasi-pacto (*De leg.* III 2,4), lo mismo que a la potestad legislativa (*De leg.* III 11,7) y a la autoridad política (*Defensio fidei* III 2,6). La diferencia entre el efecto y la resultancia, está en que el efecto procede de la causa que lo contenía *per se* o *per accidens*. La *resultancia*, en cambio, del vínculo matrimonial, no se halla de ningún modo en los actos prenupciales de los esposos, sino es un vínculo que aparece por una acción suprapredicamental, gracias al concurso especial de Dios, que actúa terminativamente, no por emanación de fuerzas.

b) *El panorama objetivo del mundo jurídico*

Suárez estudia el mundo jurídico objetivo con tres procedimientos diversos: el positivo, el metafísico y el bíblico. El método positivo se reduce a un inventario de los entes jurídico-morales, con que corona el análisis del acto moral. Es la sección última de la disputa, que lleva este epígrafe: *Sectio III.—Quid sit esse morale in caeteris rebus, quae hoc modo denominantur.*

El campo jurídico-moral objetivo puede dividirse, según Suárez, en tres zonas: 1.º Causas y principios morales. 2.º Efectos y propiedades morales. 3.º Accidentes morales⁶⁰.

Entre las causas morales hay a su vez dos grupos: 1.º Las causas físicas que no obran en forma física sino moral; es decir, libremente y con dominio del acto. Así es Dios en todas sus obras

⁵⁸ L. c., n. 3.

⁵⁹ L. c., n. 10.

⁶⁰ *De bonitate et malitia*, I 3; 4, 286.

ad extra, y el hombre, ya por gozar de facultades libres o por ejercitar actos libres y morales⁶¹.

2.º) Hay otro grupo de causas morales que son aquéllas que no influyen físicamente en el efecto, sino sólo aplicando otras causas, es decir, haciendo que otros hagan. Sólo el hombre libre es capaz de esta causalidad moral, que Suárez es el primero en estudiar distinguiéndola de la causalidad final. La causa final, en efecto, actúa sin existir todavía; mientras que la causa moral, como causa agente que es, necesita existir para actuar. El mandato, el consejo y la petición son manifestaciones de esta causalidad jurídico-moral⁶².

Modernamente, desde un punto de vista axiológico, ha expresado Hartmann la diferencia entre la finalidad y la causalidad característica del hombre, diciendo que «der finalnexus... entrechtet den Menschen»⁶³. Suárez consagró los análisis más profundos a las características de la causa moral, muy distintas de la finalidad. De la causa moral se ocupó en sus lecciones de Roma en 1581⁶⁴. De ella volvió a ocuparse en la redacción de este capítulo que comentamos. De nuevo tornó al mismo tema en la *Metafísica*⁶⁵ dedicando un apartado a las diferencias entre la causa física y la moral. En su tratado sobre la predestinación consagró a ese tema un análisis detenido e importante⁶⁶. Hacia el mismo tiempo volvió a ocuparse de este asunto en su tratado *De vera intelligentia auxilii efficacis*⁶⁷. Finalmente se ocupó extensamente de la distinción entre la causalidad moral y la física en los discursos que preparó para Bastida en las controversias *De auxiliis*⁶⁸.

Entre los efectos morales derivados de la causalidad moral algunos deben su carácter al origen especial que les caracteriza. Así es, por ejemplo, el premio, que en sí puede ser una recompensa física conseguida por un buen comportamiento moral y

⁶¹ L. c., § 1.

⁶² L. c., 2.

⁶³ N. HARTMANN, *Ethik*, 2, p. 186.

⁶⁴ Ms. de la Univ. Gregoriana de Roma n.º prov. 219, fol. 72r-73v.

⁶⁵ SUÁREZ, *DM XVII*, 2, 6; 25, 585.

⁶⁶ SUÁREZ, *De praedestinatione*, II 3, 2; I, 325.

⁶⁷ SUÁREZ, *De vera intelligentia auxilii efficacis*, c. 4 et passim; 10, 329 ss.

⁶⁸ MEYER, *Historia controversiarum*, I, 571. Cfr. ELORDUY, *Suárez en las controversias sobre la gracia*, en *Arch. Theol. Gran. Vol. XI* (1948), p. 59.

por consideraciones jurídico-morales⁶⁹. Pero otras veces «los efectos son morales quoad totum esse»⁷⁰. A este último grupo pertenecen muchas instituciones jurídicas, como son el dominio, transferible por la voluntad del señor, la obligación nacida de la promesa, el vínculo matrimonial, el valor legal de las mercancías, la mancha del pecado. Las entidades morales del grupo anterior pudieron serlo sólo por cierta denominación, pero estas últimas lo son entitativa y sustancialmente⁷¹. Suárez hace ver que el examen de estos seres morales, aunque supongan otras entidades físicas, no se puede explicar físicamente. En cuanto a su destrucción siguen también normas distintas que los seres físicos. La deuda nacida de una promesa, se destruye por la condonación. Y en general, las mudanzas en estas entidades se rigen por leyes que dependen de la apreciación moral, como ocurre en el valor legal de las cosas.

Los accidentes morales son muy variados. A veces son entitativamente morales y afectan la índole de los actos morales. Hay objetos morales, ciencias morales y virtudes morales, que deben este carácter ya a la causa de que proceden, ya al modo de producirse.

En la teoría metafísica del ser jurídico-moral, Suárez desarrolla los gérmenes doctrinales contenidos en el concepto del *καλόν* (= *honestum*) con el criterio objetivo que comenzó a dominar ya en el estoicismo. El rasgo fundamental del *honestum* es ser el bien por excelencia, el bien que se apetece por sí mismo. La nota distintiva del bien es la unidad, como enuncia Séneca en forma de axioma en esta proposición: «Nullum, inquit, bonum ex distantibus»⁷². Lo distante es lo mismo que lo diverso. *Distantia* es en este lenguaje estoico lo mismo que falta de unidad. Por eso la fama externa integrada por apreciaciones diversas y distantes desmerece, según Séneca, el nombre de bien. Esto supuesto, cualquier mutación destruye lo honesto: «Desinit unum bonum esse, quod honestum»⁷³. Lo que deja de ser *honestum* deja de ser un bien.

⁶⁹ SUÁREZ, *De bonitate et malitia*, I 3, 3; 4, 286.

⁷⁰ L. c., 4.

⁷¹ L. c.

⁷² SÉNECA, *Ep.* 102, 3.

⁷³ SÉNECA, *Ep.* 66, 16.

Semejantes son los pensamientos de Suárez sobre el *honestum*, cuya doctrina está hermanada con la de la *necessitudo*, que Suárez toma de San Juan Crisóstomo. Así como el universo físico es lo que es por su unidad, así el mundo jurídico-moral lo es también por la *con-nexión*, por la *con-veniencia*, en suma, por la unidad. Así defiende Suárez que lo honesto es una realidad, pero no física, sino jurídico-moral :

«Aquella conveniencia, que el bien honesto tiene con la naturaleza racional, fuera de la entidad y propiedad moral ya explicada, no añade nada en el mismo objeto, sino que connota en el hombre cierta inclinación natural y capacidad o unión con aquel objeto; o lo que es lo mismo, dice cierta denominación en algún modo extrínseca, que resulta de la coexistencia de muchas cosas»⁷⁴. Lo mismo enseña en la Metafísica, y es doctrina paralela a la teoría sobre el ser moral contenido en los actos humanos⁷⁵.

Los términos *con-nexio*, *con-notatio*, *con-venientia*, *con-formitas* y semejantes, que se emplean en esta descripción del *honestum*, no se deben entender en el sentido abstracto que le dan otros escolásticos, como si fueran entes de razón. En la terminología suareciana, dos cosas se connotan cuando la existencia en una supone la existencia de la otra. Son términos sinónimos de *coexistencia necesaria*. «Cuando se dice que el calor es conveniente al fuego, se significa toda la perfección del calor y se connota aquella natural conexión entre el calor y la forma del fuego»⁷⁶.

«Así, en el objeto honesto, se requiere primeramente que lo sea en sí. Después se connota alguna conexión que tiene con la naturaleza racional, y consiguientemente se connota en ella la capacidad para tal objeto... Según eso, la conveniencia no puede ser sino la denominación de cosas de esta clase, de su coexistencia y de su conexión. Por lo tanto, aquel objeto honesto es tal, como lo exige la dignidad o capacidad de la naturaleza humana, según su propia inclinación racional»⁷⁷.

⁷⁴ SUÁREZ, *De bonitate*, II, 3, n. 16; 4, 296.

⁷⁵ SUÁREZ, DM X, I, 12; 25, 332.

⁷⁶ L. c.

⁷⁷ L. c.

Una comparación trivial pero significativa para explicar esta connotación es la «conveniencia del calor al fuego»⁷⁸. La cohesión que hay en el mundo jurídico-moral —antes de todo hecho positivo e histórico— es de un orden semejante a la cohesión entre las sustancias y sus accidentes connaturales, aunque de una categoría superior. En esta comparación suareciana, recurre una vez más la semejanza entre la *necessitas* y la *necessitudo*, que representan al mundo físico y al mundo moral, como realidades complementarias y análogas.

El universo jurídico-moral está constituido fundamentalmente por las personas vinculadas entre sí por derechos y obligaciones recíprocas y respecto de las cosas. Los derechos y obligaciones son lazos que brotan de la mutua coexistencia, como algo distinto y superior a la existencia física, lo mismo que en la actividad simultánea del entendimiento y de la voluntad libre surge una realidad superior, que es la moralidad. Las rupturas y afianzamientos de la red jurídico-moral aunque unas veces no afectan al ser físico, otras veces repercuten en detrimento del orden natural.

Tal es la visión metafísica del mundo jurídico-moral que desarrolla Suárez inspirado en el pensamiento cristiano tradicional, aprovechando a veces materiales de la filosofía estoica. El conocimiento de este mundo maravilloso aportaría a la humanidad avances morales no menos importantes y necesarios que los descubrimientos del mundo físico.

5. CONCLUSIÓN. DATOS HISTÓRICOS

Los grandes pensadores clásicos y los pueblos han puesto el fundamento último de su origen y conservación en lo que es causa del ser : en Dios. A pesar de la objetividad fundamental del *honestum* y de la capacidad subjetiva radical del hombre, lo jurídico-moral constituiría un mundo vaporoso y umbrátil, si no fuera Dios el creador y gobernador de ese mundo. Por eso Suárez al dar a luz sus viejos Mss. sobre la ley, en 1612, les puso por título : *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*. Porque Dios no sólo es un fin subjetivamente apetecible, como el de la *Etica a*

⁷⁸ L. c.

Nicómaco de Aristóteles, sino causa eficiente de que lo podamos poseer, y como tal causa también de las normas y medios para llegar a su posesión. Es creador, es rey, es gobernador pródigo, legislador, rector y salvador nuestro :

«Neque vero Deus solummodo est finis et veluti scopus ad quem creaturae intellectuales tendunt, sed etiam est causa sui comparandi. Nam creaturas suas regit, et ostensa via, ad se ducit; et ne a recto itinere deflectant, admonendo compescit, deflectentesque sua ineffabili providentia revocat, ac reducit, doctrina illuminando, consiliis monendo, legibus docendo... ut iure merito inclamet Esaias, Dominus legifer noster, Dominus rex noster; ipse salvabit»⁷⁹

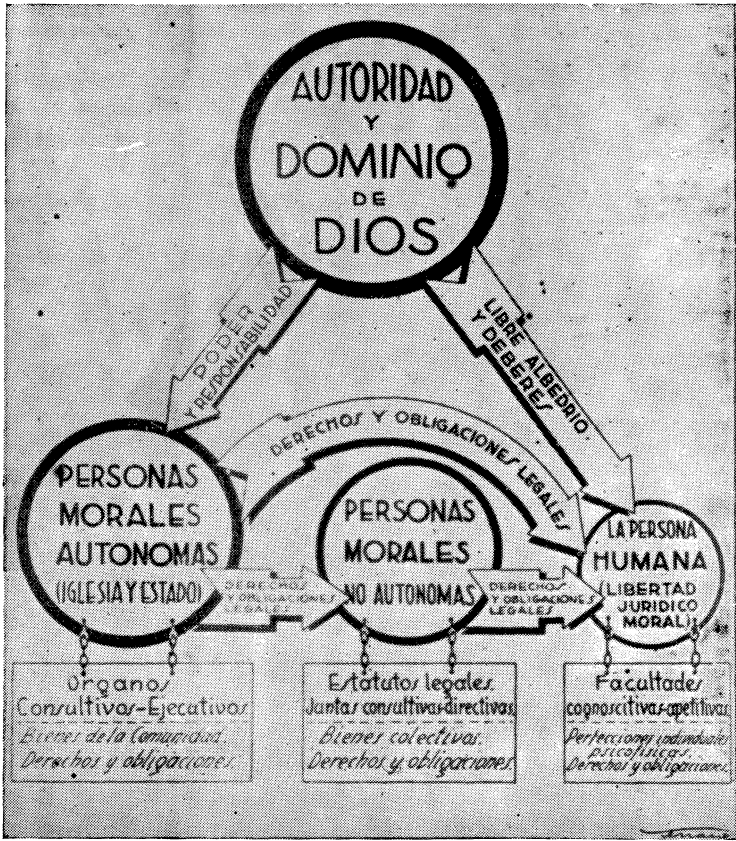
A todas las dificultades y sutilezas de Vázquez para no incluir la Ética y el Derecho en la teología, contesta Suárez :

«Haec tamen non magni momenti sunt, et unico fere verbo diluuntur, considerando, sicut omnem paternitatem, ita etiam omnem legislatorem a Deo derivari, omniumque legum auctoritatem in eum esse ultimo refundendam»⁸⁰.

Dios es, por lo tanto, el fin subjetivo último y la causa eficiente primera de todo el orden jurídico-moral. De aquí se sigue por una parte, que así como dependemos de él en nuestro ser físico, dependemos también de Él en nuestro ser moral, y por lo tanto en nuestra conducta. Suárez desarrolla la conexión que existe por una parte entre la creación física y nuestra dependen-

⁷⁹ «Dios no sólo es fin y meta adonde van las criaturas racionales, sino también causa de conseguirle. Porque rige a sus criaturas, y las conduce a Él enseñándoles el camino. Y para que no se desvíen del camino recto, las retiene con avisos, a las descarriadas las llama y reduce con su Providencia inefable, iluminándolas con la doctrina, amonestando con consejos, enseñando con leyes... de tal modo, que con razón clama Isaias: 'El Señor es nuestro legislador, el Señor es nuestro Rey; Él nos salvará'». SUÁREZ, *De legibus* Proemio.

⁸⁰ «Todo ello es de poca monta y se resuelve con una sola palabra, considerando que de Dios se deriva todo legislador, lo mismo que toda paternidad, y que toda la autoridad de las leyes que hay que depositarla de nuevo en Él, en última instancia». L. c. Sobre las diferencias entre SUÁREZ y VÁZQUEZ respecto a la inclusión del Derecho en la Teología, cfr. E. ELORDUY, *El teocentrismo en las obras jurídicas de Suárez*, en Arch. Teol. Granadino (1942), 95-131.



cia moral⁸¹ y por otra parte entre la providencia física y la providencia moral de Dios⁸².

Si quisiéramos reproducir gráficamente el universo jurídico-moral de Suárez podríamos concebir la causa eficiente de dicho mundo en tres círculos que dependen de otro superior, que representaría la autoridad y dominio de Dios, creador del orden jurídico moral, lo mismo que de la vida y del ser físico, como se puede ver por la figura adjunta.

Los círculos inferiores inmediata y directamente dependientes de Dios son por una parte la persona individual, que en su libre albedrío posee la capacidad receptiva y creadora al mismo tiempo de su microcosmos moral. Por otra parte, el estado y la Iglesia reciben también de Dios inmediata y directamente sus derechos y obligaciones, formando sus respectivos microcosmos. Ambas instituciones tienen el poder de comunicar al individuo nuevos derechos y obligaciones ya directamente, ya por medio de instituciones intermedias, cuales son el municipio, la diócesis, etc. Cada uno de los cuatro agentes del orden jurídico, ejerce su autoridad mediante estatutos propios. Dios la ejerce mediante la institución denominada la *justicia de Dios* (*δικαιοσύνη θεοῦ*), que es la causa formal objetiva, de cuya participación o cumplimiento resulta la justicia subjetiva de los individuos. La causa formal y su efecto subjetivo han de ser necesariamente distintos, como se deduce de los términos *δικαιοσύνη* y *δικαίωσις* con que se designan. La justicia subjetiva (*δικαίωσις*) depende del buen uso que cada uno haga del estatuto que le corresponde. En el orden teológico, la justificación no es más que la participación en la justicia divina objetiva. Otro tanto se ha de decir de la justicia subjetiva en el orden natural.

En uno y otro orden los actos jurídico-morales llevan en sí un germen o fuerza de ejemplaridad que se traduce ya en actos psíquicomorales en el individuo, ya en costumbres jurídicas en los pueblos⁸³. Toda esta doctrina jurídico moral de Suárez descansa en el principio metafísico de que todo ser es esencialmente operativo y causal : «*Ipsa causalitas est velut proprietas quaedam*

⁸¹ SUÁREZ, *De bonitate*, XI, 2, n. 1; 4, 432.

⁸² Sobre la providencia moral de Dios, véase SUÁREZ, *De Deo*, III, c. 10, 7 ss.: 1, 232-234.

⁸³ Sobre la *consuetudo* véase el lib. VII del tratado *De legibus*.

«entis ut sic»⁸⁴. He aquí el distintivo último, absoluto y metafísico del suarismo.

No es posible recoger en este esquema la evolución y vicisitudes del pensamiento suareciano que acabamos de resumir. Baste decir que a las especulaciones metafísicas iniciadas en el terreno jurídico-moral el curso 1580-1581 en Roma, siguieron al año siguiente las lecciones sobre el derecho, que sólo se conservan en parte, y acaban de ser editadas por J. Giers. Mas precisamente las cuestiones conservadas en los Mss. tratan del derecho sobre las cosas espirituales y de la doctrina general sobre la justicia. Con estas elucubraciones echó los cimientos para su teoría sobre la justicia de Dios, que se apoya parte en nociones jurídicas generales, parte en la exégesis bíblica.

Aquí es donde Suárez adoptó una actitud que pareció a muchos favorable a Lutero, siendo ello ocasión para las grandes controversias de los años 1590-1600, especialmente con Vázquez. Su doctrina sobre la imputación fue denunciada a Roma por su rival de Alcalá, y a la Inquisición española por su antiguo maestro el P. Enríquez.

Suárez y Vázquez formaron escuela. Muerto Vázquez en 1605, el burgalés Juan de Salas prosiguió la defensa de las ideas vazquecianas, primero en sus comentarios a la *Summa*, y después en el tratado *De legibus*, que publicó en 1611, un año antes que Suárez, aunque valiéndose de los Mss. suarecianos compuestos diez años antes, como se colige de la semejanza que existe en la estructura de ambas obras. Salas impugna en un capítulo especial la doctrina suareciana sobre la preceptividad de la ley natural⁸⁵. Este capítulo provocó probablemente la publicación del Tratado *De Legibus*, de Suárez, en 1612, que como hemos dicho se hallaba fundamentalmente compuesto diez años antes. En la redacción definitiva de la obra añade Suárez dos capítulos para rebatir los argumentos de Vázquez y Salas en contra del carácter preceptivo de la ley natural⁸⁶.

El ataque de Vázquez y Salas contra las posiciones suarecianas abarcaba todos los capítulos que hemos recorrido. La contro-

⁸⁴ «La misma causalidad es como una propiedad del ente ut sic» (SUÁREZ, MD XII, «Proemio»).

⁸⁵ JUAN DE SALAS, *De legibus*, tract. XIV. disp. V, s. 4.

⁸⁶ SUÁREZ, *De legibus*, cc. VI y VII.

versía giró principalmente en torno a la intervención de Dios en el mundo jurídico-moral, tanto natural como sobrenatural. Según Vázquez y Salas, la ley natural no es más que la naturaleza, sin que la infracción de las exigencias naturales lleve consigo quebrantamiento de ningún precepto divino. Por otra parte, las denominaciones jurídicas que aplicamos al gobierno de Dios son metafóricas: en Dios no hay propiamente justicia, y mucho menos justicia commutativa. En rigor tampoco se puede hablar de ley eterna ni de obligaciones de derecho natural. Las relaciones jurídico-morales, como las afectivas y sociales, son entes de razón, lo mismo que todo el reino del ser moral. No existe más realidad que la de los seres físicos sensibles y espirituales. Las infracciones del orden natural serían pecado aunque no las prohibiera Dios, que en efecto las prohíbe por la ley positiva promulgada en el Sinaí, no por la ley natural.

Suárez opuso a todas estas negaciones del orden moral subjetivo una concepción objetivo-subjetiva. El punto culminante de sus controversias coincide con la publicación de su opúsculo *De iustitia Dei*⁸⁷. Su doctrina se aleja lo mismo de la ética subjetivista de Lutero, que es puramente pasiva, como del puro objetivismo también pasivo de Vázquez.

ELEUTERIO ELORDUY, S. J.

Oña. Facultad de Teología

⁸⁷ Sobre las controversias en torno al tema de la justicia de Dios, cfr. E. ELORDUY, *Teoría de Suárez sobre la justicia de Dios*, en Boletín de la Universidad de Granada, 14 (1942), 21-64 y 209-234.