

Los escolásticos españoles en los inicios del liberalismo

Por Francisco Carpintero Benítez

Los inicios de la mentalidad que sostiene que el pueblo es el titular primario del poder político se remontan a los enfrentamientos entre el Papa y el Emperador, y esta doctrina surge para mantener la relativa independencia de éste frente a las designaciones y consagraciones papales. Más tarde, cuando el aristotelismo invade Europa, estos rudimentos democráticos se convierten en moneda corriente en todas las naciones europeas, y si el lector quiere conocer una exposición, reeditada recientemente, de tal forma de pensar, no tiene más que leer los comentarios de Tomás de Aquino a la Política de Aristóteles, pero no los comentarios de Tomás (que apenas abarcan una pequeña parte del libro) sino su prolongación de la mano de Pedro de Alvernia. En tiempos más tardíos, una obra que llama la atención por su radicalidad es la de Juan Roa Dávila.

En este punto confluyeron teólogos y juristas, y estos últimos lo tuvieron más fácil. Efectivamente, el derecho culto cuyo estudio se impone en toda Europa a partir del siglo XI fue el romano, y el derecho romano, con las glosas y comentarios de los doctores bajomedievales compuso lo que llamamos Jus Commune. Todos los estudiosos del derecho romano tropezaban, ya en las primeras líneas del Digesto y de la Instituta con declaraciones acerca de la igual libertad de todos los hombres en el estado de naturaleza, cuando estaba en vigor el puro derecho natural y eran desconocidas las esclavitudes, el poder político o la propiedad privada. Las Escuelas empezaron a hablar muy pronto un lenguaje que insistía en que todos los hombres somos, por naturaleza, igualmente libres, y que la única sujeción adecuada a la libertad natural era la que provenía del propio consentimiento. Esto es, la mentalidad contractualista avanzó de hecho en la misma medida que la enseñanza y el estudio del derecho de Roma.

También incidió un tercer factor bastante menos fácil de individuar y analizar conceptualmente. Me refiero a las pretensiones de la Orden Franciscana en el momento de explicar las exigencias de la pobreza evangélica. Hoy puede extrañar que las exigencias de un movimiento eclesiástico que de hecho es reducido, incluso dentro de la Iglesia Católica, haya tenido tanta importancia histórica. Pero fue así realmente, porque la Baja Edad Media fue extraordinariamente sensible ante esta faceta del mensaje cristiano, y vemos cómo los grandes movimientos reformadores de aquel tiempo insistían especialmente en la pobreza y desprendimiento de los bienes seculares. Algunos de estos movimientos (pensemos en Huss y Wicleff) se opusieron a la Iglesia constituida; otros, como el de San Francisco de Asís, nació y vivió dentro de la Iglesia, y Franciscanos y Dominicos dieron lugar a los religiosos llamados Mendicantes, que exigían un estatuto jurídico propio dentro de la Iglesia Católica. Juan Duns Scoto y Guillermo de Ockham fueron franciscanos, y Ockham se distinguió en mucha mayor medida que Scoto en la exigencia de todo un cuerpo de doctrina (simultáneamente filosófico, teológico y jurídico) que hiciera viable las pretensiones de su Orden. Algo más tarde, en el siglo XV, los doctores que enseñan en París y cuyos libros se desparraman por toda Europa, están tocados por el espíritu de San Francisco, y buscan establecer una noción del *jus* y del *dominium* que sirva a los fines de los Franciscanos. Tal cosa sucedió con Juan de Gerson, Conrado de Summerhart, Gabriel Biel o Jacobo Almain. Sus doctrinas se vieron momentáneamente frenadas por el auge creciente del tomismo, pues la obra de Santo Tomás, tras sufrir varias condenas eclesiásticas, había sido rehabilitada por el Papa Juan XXII, y a finales del siglo XV fue adoptada y comentada por Tomás de Vío, más conocido como el Cardenal Cayetano.

De todos modos, la enseñanza tomista fue minoritaria hasta que en el siglo XVI la propagó Francisco de Vitoria, coincidiendo con el auge de la monarquía castellano-aragonesa. Francisco de Vitoria, dominico, formado en la Universidad de Salamanca en doctrinas más bien nominalistas, fue enviado por sus superiores a la Universidad de París. A su vuelta no comenzó a explicar "Las Sentencias" de Pedro Lombardo, como hubiera sido lo usual, sino la "Suma teológica" de Tomás de Aquino. Vitoria dio origen a la corriente de estudios tomistas que conocemos como los Salmanticenses, estudiada ahora por Belda[:ref 1:], que domina la primera mitad del siglo XVI. Para comprender su importancia hemos de tener en cuenta que

Europa, en esta época, estaba dominada por las disputas entre los tratadistas tradicionales del derecho privado (corriente conocida como *mos italicus*) y los partidarios del puro estudio del derecho romano, al que querían recomponer en su totalidad e integridad, pues lo suponían corrompido por los compiladores de Justiniano y por los juristas medievales. En cualquier caso, ocupación antes que nada de gabinete, propia de eruditos.

Aunque la corona española aportó juristas de una y otra escuela, los españoles desarrollaron pronto un estilo peculiar, pues las exigencias de las conquistas ultramarinas y de las guerras de religión desbordaban con mucho las posibilidades de la filosofía práctica y del derecho que habían heredado. Esto hizo que las aportaciones de los teólogos que forman lo que hoy llamamos Segunda Escolástica o Escolástica Tardía Española fueran especialmente conocidas e influyentes en aquella época. Pero esta escolástica española dista mucho de componer una unidad. Francisco de Vitoria dio origen a la corriente que llamamos los Salmanticenses, activa fundamentalmente en la primera mitad del siglo XVI. Podemos considerar que llega a su máximo esplendor con Domingo de Soto. Más tarde, a finales del siglo, fueron los jesuitas los que impusieron sus libros, y Gabriel Vázquez de Belmonte, Luis de Molina y Francisco Suárez son nombres suficientemente conocidos. Estos últimos fueron llamados los Conimbricenses, ya que actuaron preferentemente desde la Universidad de Coimbra.

Pero la relación entre los de Salamanca y los de Coimbra no es de sucesión, ni de precedente a realidad madura. Más bien los Conimbricenses desarrollaron una filosofía propia, opuesta en muchos puntos decisivos a los comentarios tomistas de los de Salamanca. Puestos a señalar un nombre que destaque la ruptura, indicaría el de Gabriel Vázquez de Belmonte[:ref 2:]. En efecto, la nueva filosofía que inaugura Gabriel Vázquez rompe decididamente con la dialéctica aristotélica y medieval (que acostumbraba a estudiar cada cosa desde distintos puntos de vista, llamados modos o razones) y se caracteriza por seguir el criterio *formaliter*, esto es, estudiar las cosas en sí y por sí[:ref 3:]. Vázquez, y tras él Molina y Suárez, y otros muchos en el siglo XVII, querían substancias netas, es decir, realidades en sí y por sí, inmutables. Podríamos decir sin exageración que desde la extensión de las obras de estos autores, el criterio *formaliter* ha sido el distintivo de la forma de proceder del filósofo, que ahora no estudiaría realidades contingentes o relativas, sino ideas, formas o naturalezas que no pueden ser de otro modo de cómo son. Bastit nos indica que "La oposición a Santo Tomás y Aristóteles manifestada aquí, representa la incapacidad de considerar la expresión de las cosas en relación a ellas mismas. Era preciso reducirlas a su esencia, y así podía existir adecuación perfecta entre las realidades y los conceptos. Ello condujo, como es evidente, a construir una ley natural que se pierde en la abstracción"[:ref 4:]. Porque, paradójicamente, aunque el siglo XVII es el momento en el que la doctrina del derecho natural desciende a las concreciones jurídicas y abandona el plano más general de los *prima principia* en donde estaba reclusa en la Edad Media, la consideración de las cosas o esencias en sí y por sí, al margen de las circunstancias (in se et per sua natura, seclusis aliis circumstantiis), condujo al derecho natural moderno a un fuerte esencialismo ahistórico y antirrelativo, que se prolonga hasta hoy entre los neoescolásticos. Ello explica las frecuentes declaraciones de Suárez en las que manifiesta que la objetividad de la ley natural se reconoce en mayor medida en la inmutabilidad de sus concreciones[:ref 5:].

En las explicaciones de estos jesuitas anduvo operante, además, otro factor. Hoy se nos escapan los motivos religiosos del Renacimiento que, aunque no fueron los únicos, sí intervinieron decisivamente. Pues el hombre de finales del siglo XV se avergonzaba de su cultura, plétórica al mismo tiempo de tecnología y de dinero, pero también de un exceso de sensualidad. En contra de las enseñanzas evangélicas, todos los que podían hacían ostentación de dinero y de vanidad, y las exigencias de castidad cristiana no eran observadas con demasiada frecuencia. Hacía falta una reforma en la Iglesia, y esta reforma la llevaron a cabo los padres del Concilio de Trento. Dadas las especiales dificultades de todo tipo por las que pasaba la Cristiandad, este Concilio insistió en el criterio *formaliter* en la moral, de forma que lo bueno era bueno por siempre, y lo malo era malo igualmente. Toda la segunda mitad del siglo XVI demandaba rotundidad y ejemplaridad, y las distinciones escolásticas que distinguían los *secundum quid* de las cosas y conductas no fueron bien vistas. Vázquez, Molina y Suárez se subieron al carro triunfante, y generalizaron "la consideración de las cosas en sí mismas". Toda la filosofía, también la moral, se vio poblada de esencias inmutables, y la ley natural se vio llena de ellas, porque no fue la Teología la que impuso sus condiciones a la doctrina de la ley natural, sino que las consideraciones filosóficas de estos escolásticos tardíos dictaron sus leyes a una realidad en buena medida teológica, como es la ley natural.

La Edad Moderna -si por tal entendemos los inicios del siglo XVII- echó a andar de la mano de una Teología omnipresente (pues los teólogos se ocupaban entonces de casi todas las cuestiones) que hablaba con la seguridad de los que saben que están exponiendo verdades o realidades que no pueden ser de otra forma. Esta rotundidad dio lugar al estilo metafísico. No es que la metafísica no existiera antes de Gabriel Vázquez. Sí existía, y consistía ante todo en el modo de estudiar cosas sobre las que no existe conocimiento sensible. Pero a raíz de la obra de Vázquez, la metafísica cambió de tono, porque ya no fue un recurso accidental del filósofo o del teólogo, sino el modo habitual de expresarse tanto el teólogo como el filósofo. Suele decirse que Suárez fue el primer metafísico sistemático; pero si tenemos en cuenta la doctrina de Vázquez, este juicio parece apresurado. Como los metafísicos consideraban a las cosas "a priori, secundum se, proprie loquendo, in se et sua natura", etc., el discurso filosófico de la Edad moderna se abre en un tono altamente dogmático, ajeno en principio a los datos suministrados por la experiencia sensible.

El problema que históricamente se ha suscitado es que la Edad Contemporánea ha filtrado sus conocimientos de la escolástica -medieval y del siglo XVI- a través de las obras de estos autores y, por ejemplo, actualmente entendemos las aportaciones tomistas sobre el derecho y las leyes de la mano de las enseñanzas de Francisco Suárez. Tomás de Aquino y Francisco Suárez han representado dos universos bastante distintos, aquel preocupado ante todo por el *jus* o derecho, siempre concreto, con relativa poca confianza en las virtualidades de las leyes generales, y Suárez atento a la formación del Estado moderno, tratando ante todo de las leyes como actos imperativos del gobernante. No fue casualidad o simples exigencias de la moda del momento que los tomistas titularan sus obras con los rótulos "De justitia et jure", mientras que Suárez publicaba su tratado "De legibus".

Estos factores han marcado notablemente el nacimiento de la modernidad en el derecho y en la política. El mundo plural e intelectual de los medievales estaba desapareciendo, y su lugar estaba siendo ocupado por obras que recogían los tópicos romanistas del estado de naturaleza y las doctrinas aristotélicas acerca de la titularidad del pueblo sobre el poder político, e insistían en las leyes generales según un marcado carácter voluntarista, en la igual libertad de todos los hombres, en el derecho universal e inmotivado de todos a la libertad. El afán de concreción propiamente medieval cedió su sitio a realidades de naturaleza general, como eran las leyes y los derechos naturales del hombre. Estaba creciendo una criatura con dos cabezas: Una, la voluntad que explicaba por sí sola (supuesta la suficiente *jurisdictio*) la imposición de conductas. Otra, el derecho universal a la igualdad y libertad. Los españoles contribuyeron decisivamente a la creación de esta doctrina. Unos, como Fernando Vázquez de Menchaca, eran juristas sin especial preparación filosófica o teológica. Otros, como los jesuitas aludidos, eran teólogos de profesión. No establecieron nada nuevo, que no estuviera recogido y expuesto por el *Jus Commune*, o por los maestros de París del siglo XV. Pero el conjunto doctrinal que ofrecieron, combinando materiales de construcción provenientes de culturas distintas, sí fue tarea originaria suya. Pues los medievales, y los doctores del siglo XV, habían creado y perfilado conceptos sin los que no era pensable el diseño de la doctrina política específicamente moderna; pero los habían creado en otros contextos y a la vista de otras necesidades vitales. La construcción de todo un cuerpo doctrinal al servicio de ideas políticas concretas, fue tarea ante todo, de Fernando Vázquez, y algo más tarde, de Francisco Suárez.

Los teólogos escolásticos

La división entre Salmanticenses y Conimbricenses tiene algo de artificial. Porque los de Salamanca no tuvieron un espíritu tan medieval ni eran, en consecuencia, tan tomistas; en quien reconocemos en mayor medida los rasgos modernos es, quizá, en Pedro de Aragón. La mayor figura de esta escuela ha sido, sin duda, Domingo de Soto, y podemos decir sin exageración que Soto y Suárez han sido los teólogos españoles más influyentes en la Europa de comienzos de la Edad Moderna. De todos modos, Domingo de Soto era ante todo aristotélico y tomista, aunque a su modo, dentro del marco del espíritu mayoritariamente español del siglo XVI, siempre tendiendo hacia un régimen de libertades impropio de Europa en aquel tiempo.

Si buscamos un *corpus certum* en el que reconocer la modernidad de Soto, podemos ir a comienzos del libro IV de su tratado sobre el derecho y la justicia. Allí nos indica que al tratar de la justicia conmutativa hemos de hablar ante todo del dominio sobre las cosas[:ref 6:]. Tengamos presente que la palabra *dominium* designaba el derecho real de propiedad, a

diferencia de la *proprietas*, que tenía aún entonces un significado ante todo procesal, como correspondiendo a la acción que compete a todo propietario para reclamar lo que es suyo. Porque Soto estimaba que la base de todo el derecho que componen los contratos y todo tipo de convenciones era el dominio, de forma que el derecho real de propiedad es la categoría básica y radical de la justicia conmutativa[:ref 7:]. ¿Qué es el dominio, se pregunta este teólogo? Es una facultad sobre las cosas, pues es lo mismo que la facultad de disponer libremente sobre las cosas, y esto es el dominio[:ref 8:]. Tenemos así tanto la pretensión de construir un sistema jurídico tomando como punto sistemático de referencia al derecho de propiedad, como la identificación de este derecho con una facultad. Si añadimos estos datos a la doctrina a la doctrina sobre el fundamento, naturaleza y límites del poder político, obtendremos un conjunto jurídico-político netamente moderno.

Pero Domingo de Soto, como en general los Salmanticenses, no acaba de ser individualista. Todos sabemos que la Segunda Escolástica Española, desde Francisco de Vitoria hasta los escolásticos más tardíos del siglo XVII, como Escobar, Hurtado u Oviedo, mantuvieron que el pueblo es el titular primario del poder político, que transmite este poder a un príncipe según determinadas condiciones. Pero no basta sostener una doctrina democrática en lo político para llegar a ser liberal. Se precisa todavía un individualismo en parte político y en parte jurídico para hacerse acreedor a este adjetivo. ¿Qué es ser *individualista* en lo jurídico y en lo político? Es necesario hacerse esta pregunta, pues si no faltaría el juego limpio imprescindible en cualquier investigación. Pero no creo que se pueda responder al modo de las definiciones. Es mejor dejarse guiar por Heidegger, en los *Holzwege*, cuando explica que lo que es la obra de arte ha de inducirse desde la obra misma.

Luis de Molina.

Molina publicó un amplio tratado sobre el derecho y la justicia (así lo tituló él) a finales del siglo XVI. No es una obra sistemática, aunque sí expone las materias con cierto orden, ciñéndose al derecho privado. Toca solamente algunos temas muy genéricos de lo que hoy llamaríamos teoría política (si el poder político, y los gobernantes, se adecuan al derecho natural), y francamente de pasada. Es obvio que no estaba interesado en lo que llamaríamos derecho público. Él, como estos otros escolásticos más tardíos que no eran dominicos, se encontraba en una situación un tanto especial. De un lado, los entonces estatutos de la Compañía de Jesús le imponían seguir la filosofía y teología de Tomás de Aquino: Cosa que no hicieron ni Gabriel Vázquez, ni él, ni Francisco Suárez. De otra parte, al no ser dominico, no se encontraba ante el deber de impugnar las doctrinas de los *moderni*, que insistían en las facultades como las categorías más elementales de la vida jurídica. Porque las luchas doctrinales contra los Franciscanos habían corrido a cargo de los dominicos que, al componer la otra gran Orden mendicante de la Iglesia, no compartían sin embargo la radicalidad de los Franciscanos.

De todos modos, procede hacer una alusión a las bases de su forma de entender la comunidad política. Explica que la *respublica* no se compone de familias, sino de individuos singulares[:ref 9:], por lo que la sociedad política ha de ser entendida al modo de una sociedad mercantil, de forma que cada individuo reciba su porción[:ref 10:]. Los gobernantes y legisladores son al modo de administradores de la cosa pública[:ref 11:]. Pero la república tiene un poder sobre sus miembros que es superior al que cada persona tiene sobre sí misma: Esto es posible porque Dios gobierna el mundo mediante causas segundas, como son los gobernantes políticos[:ref 12:].

Su obra propiamente jurídica gira en torno al *dominium*, esto es, a los modos de adquirirlo, transmitirlo y perderlo, y concede poca atención a los problemas que suscitan las cuestiones en las que no interviene el derecho patrimonial. El dominio es una relación de señorío entre una persona y una cosa, o entre el propietario y los que no lo son, y su estudio de esta forma requiere, antes que nada, sentar la existencia efectiva de una relación así. Como cristiano, esta tarea le resulta fácil, pues tiene a la vista el dominio de Dios sobre toda la Creación, y no duda en escribir que el fundamento último del *dominium* se encuentra en el Génesis: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza"[:ref 13:], de modo que el hombre es capaz de ser sujeto del dominio gracias a su libre arbitrio[:ref 14:]. Él entiende que todo lo que existe está ordenado al hombre[:ref 15:]. Esto compone el *titulum* del *dominium*, "pues la raíz y el origen de donde surge el dominio o cualquier derecho es llamada título del dominio o del derecho por los juristas. Y nosotros, si seguimos el estilo de hablar de los metafísicos, decimos que es la razón del fundamento (ratio fundandi) del

dominio o del derecho"[:ref 16:]

Notemos que él no parte desde la noción de *jus* o de *jurisprudencia*, como sí hicieron los juristas del siglo XVI que trataron de exponer el contenido de la ciencia del derecho ordenada, o sistemáticamente. Siguiendo a Diego de Covarruvias, él distingue tres tipos del *dominium* (no del *jus*), a saber: El *dominium species nempe jurisdictionis*, el *dominium universitatum*, y el *dominium* de los particulares[:ref 17:]. El derecho y el dominio son lo mismo, ya que define al *jus* como una cierta facultad a una cosa, y como un dominio que compete a todos los seres, como cuando decimos que los astros tienen derecho iluminar, los caballos a pastar, etc.[:ref 18:]. Da a entender reiteradamente que todo dominio es un derecho, y que todo derecho es una forma de dominio: "Cuius sumus domini, jura, quae circa res quarum sumus domini habemus ... in primis et praecipue appellantur jura in re"[:ref 19:]. La manifestación primaria y radical del derecho serían estos *jura in re*. Estamos ante una afirmación radical, sin ley previa, de la personalidad de cada cual, sea frente a otras personas, sea sobre las cosas, porque el derecho consiste ante todo en los dominios en los que se manifiesta lo que el hombre es. Dada la extensión de esta categoría, reconoce muy realistamente que es mejor no abordar la empresa de definirlo[:ref 20:].

¿Cómo puede entender todas las manifestaciones de la vida jurídica a modo de dominios de las personas? Porque en la base de una concepción así del derecho existe una uniformidad previa que ha sido postulada como necesaria. Molina sigue un viejo recurso, que ya había sido utilizado unos años antes por Johann Oldendorp (aunque en otro contexto y con otras pretensiones), que consiste en abordar el estudio del derecho desde la consideración de la injusticia, de la iniuria: "Quoniam si quis, sine legitima causa, illi contraveniat ... iniurius illi est"[:ref 21:], que implica entender que toda injuria pertenece al mismo género y que todo aquello que la origina, ha de pertenecer igualmente a la misma especie. La unidad de la injuria determina la unidad del derecho. Desde este planteamiento le resultaba evidente que toda violación del derecho ha de consistir en la negación de un dominio.

Curiosamente, Luis de Molina no insiste gran cosa en esa acepción del derecho que él mismo ha adelantado, como la pretensión legítima de hacer todo aquello que nos reclama nuestra naturaleza racional y libre. En este punto se diferencia netamente de Suárez. Porque Molina entiende que los derechos naturales son ante todo aquellas potestades o facultades que surgen desde las mismas naturalezas de las cosas: "Obligatio juris naturalis oritur a natura obiecti", de modo que el dueño tiene derecho a usar su vestido, a comer su comida, a beber su bebida, a pasear por su calle, etc. [:ref 22:]. No hace falta ninguna orden o mandato para que estos datos del ser se transformen en debidos: La *obligatio juris naturalis* que nace desde la naturaleza del objeto "indeque se diffundit in praeceptum"[:ref 23:].

Todo derecho es así una potestad o facultad: "Facultas ex natura rei ... ad utendum rebus suis ... est jus de quo modo loquimur"[:ref 24:]. ¿Potestades o facultades? Es mejor llamarlas potestades[:ref 25:]. Define esta potestad como una facultad de alguna autoridad y eminencia sobre otros para su régimen y gobernación[:ref 26:]. Realmente, esta definición sería más adecuada para describir la relación política que no la jurídica, pero él no quiere distinguir. En cualquier caso, concibe tal facultad como una relación *directa* de persona a persona no mediada por las cosas, y desaparece de forma prácticamente definitiva (como mostró la historia posterior) el criterio romanista del *medium rei*. Tomando apoyos en la escolástica no tomista, entiende que esta facultad de la que habla ha de ser entendida como un hábito o relación (habitus seu relatio) "a qua habetur, ad id, ad quod est talis facultas"[:ref 27:]. ¿Una relación de persona a persona, o de persona a una cosa? Su discurso parece deliberadamente indeterminado: De un lado nos proporciona definiciones de la relación jurídica como relaciones entre personas, pero ahora se refiere a una relación entre una persona y una cosa.

Entiende que existen dos tipos de potestades, unas naturales, como las de los padres sobre los hijos, y otras voluntarias[:ref 28:]. Sabemos que todo aquello que surge desde la naturaleza del objeto, como es el poder del padre sobre sus hijos, o del dueño sobre lo que es de su propiedad, compone derecho natural. Pero este criterio tan amplio del derecho natural hace que todo aquello que verdaderamente tenga una causa para existir venga introducido y fundamentado por este derecho, de forma que el *jus naturale* abandona el campo de los primeros principios prácticos (en donde lo habían dejado recluido los juristas romanos y los teólogos medievales), y se introduce por todo el derecho. Ésta es una tesis en la que insistirá especialmente Suárez, pocos años más tarde. Si todo aquello que tiene una causa para existir es de derecho natural, el derecho que no es natural será aquel que surja

desde las voluntades de los hombres, lo que implica abandonar al contractualismo todo el derecho no-natural. Cuando argumenta así, Molina tiene ante la vista el derecho canónico de la época, y siempre se refiere a los ayunos cuaresmales como muestra del derecho voluntario, esto es, no natural. No quiere entender, o no le interesa admitir, que la fe cristiana se resume en el Credo, y que nada se dice en él de ayunos, cardenales, monasterios o prerrogativas de las catedrales. Pero el jus civile no presenta este paralelismo con el derecho canónico. En su línea contractualista, disuelve el derecho penal en un pacto entre los ciudadanos[:ref 29:].

Existía una vieja doctrina bajomedieval, que era conocida con el nombre de *puris naturalibus*, que insistía en que el ser humano está completo y perfecto naturalmente[:ref 30:], por lo que tiene dos fines últimos, uno natural y otro sobrenatural. Normalmente, esta cuestión venía introducida en los textos jurídicos, o legales, por el problema de explicar la naturaleza del deber que originan las leyes: Los que mantenían que las leyes de origen humano no obligaban en conciencia, recurrían al *puris naturalibus* para encontrar una explicación plausible a la falta de deber moral, y argumentaban que el hombre atentaba contra su fin último natural, pero no cometía propiamente un pecado atentando contra su fin último sobrenatural. Molina recupera esta doctrina en el momento de explicar las dos potestades, civil y eclesiástica, que existen en cada sociedad[:ref 31:], y explica que el hombre no ha sido creado para alcanzar un fin sobrenatural que haya de alcanzarse por medios sobrenaturales, sino que únicamente ha sido creado para un fin natural, por lo que es necesario distinguir las dos potestades que existen en nuestra sociedad[:ref 32:]. Al lector le queda la impresión de que Luis de Molina trataba de fundamentar la existencia de un campo de lo religioso independiente del poder civil, porque eso era lo que convenía, ya a finales del siglo XVI, a la Iglesia Católica o a los jesuitas. Fue Juan Escobar de Corro el que reaccionó, algunos años más tarde, contra esta pretensión, de forma francamente exagerada, porque llegaba a mantener que el derecho canónico y el derecho civil tenían exactamente el mismo fin[:ref 33:].

Haciendo un balance de los temas aludidos, vemos en Luis de Molina varios nervios que influyeron poderosamente en la conformación de la mentalidad moderna, dada la enorme extensión de su obra: Uno, su concepción atomista de la sociedad política. De otro lado, más en el plano jurídico, él entiende la vida del derecho como el juego simultáneo de dominios individuales que revisten la forma de facultades o potestades subjetivas, que constituyen *relationes* entre las personas, o las personas y las cosas, entre las que ocupa una posición especial el derecho universal e inmotivado a la libertad individual. Y a esto hay que añadir su visión contractualista de todo el derecho que no es derecho natural. Conociendo lo que hay, percibimos también las carencias, a saber: No expresa adecuadamente su individualismo político porque no recurre al tópico del estado de naturaleza. Apenas hace teoría política ya que, al parecer, sus aficiones van por el plano del derecho privado y de los problemas morales que suscita esta rama del derecho. No fue un representante del normativismo legal que se impondría poco más tarde con Francisco Suárez. Y, sobre todo, no expuso todo ello en una obra sistemática o, al menos, ordenada externa e internamente. Su *De justitia et jure* no es un libro casuista, y los temas se van sucediendo según un cierto orden lógico. Pero el incipiente siglo XVII demandaba obras que expusieran su contenido según una ordenación distinta.

Francisco Suárez

El *Princeps Scholasticorum* se encontraba situado, igual que Molina, entre guerras de religión, en las que no se distinguía claramente entre el ámbito temporal y espiritual. Para acabar de dificultar las cosas, la Corona inglesa había lanzado como tesis indiscutible la teoría que conocemos -tras la obra de Figgis- como Derecho divino de los reyes, que postulaba que Dios había designado directamente al gobernante concreto, y que a sus súbditos sólo les correspondía la sumisión y la obediencia pasiva. Precisamente Suárez redactó contra estas pretensiones la *Defensio Fidei Catholicae adversus Anglicanae sectae errores*, que vio la luz en 1613, en Coimbra. Ante esta mixtura de lo religioso y lo político, Suárez mantuvo que el poder civil es asunto secularizado, que se determina por el bien común. Cuando polemiza sobre este tema, toma como adversarios a Wicleff y Huss[:ref 34:], quizá demasiado lejanos en el tiempo. Pero sucedía que los seguidores de Calvino y Lutero, ya fragmentados en diversas facciones, estaban lanzado doctrinas sobre la naturaleza del poder civil que en poco se diferenciaban, si vamos a lo esencial, de las de los principales heterodoxos de la Baja Edad Media.

Ante estos problemas, él hizo suya la doctrina del *puris naturalibus*, proponiendo entender que la ley humana o civil (sigo la terminología de aquel tiempo) solamente tiene por fin formar buenos ciudadanos[:ref 35:], de forma que alcancemos lo que llama la "vera foelicitas politica"[:ref 36:], ordenada a la vida del cuerpo[:ref 37:], sabiendo que las leyes positivas humanas no llevan hacia un fin sobrenatural[:ref 38:]. Ésta es la razón por la que existen dos potestades, civil y canónica, que son distintas, aunque coincidan, por ejemplo, en las leyes sobre el matrimonio[:ref 39:].

Estas explicaciones se articulan sobre una doctrina que entiende que el hombre puede tender a Dios bien por "hábito intrínseco" (per intrinsecam habitudinem), bien por "sola relación extrínseca" (per solam relationem extrinsecam), sabiendo que la potestad civil sólo nos lleva a Dios de este último modo. El ser humano tendría así dos fines últimos, uno natural y otro sobrenatural, y para alcanzar cada uno de estos fines ha recibido una revelación distinta, una que llama "per lumen connaturale" y otra que designa "per lumen divinum", que se nos presentan a modo de sendas leyes naturales[:ref 41:]. En otros momentos no duda en hablar de una doble revelación, natural y sobrenatural[:ref 42:]. Él mantiene, como regla más general sobre estos temas, que en todo aquello que se relaciona con lo sobrenatural, hay que estar a lo expresamente revelado[:ref 43:].

Fundamentos antropológicos

Las polémicas sobre la pobreza evangélica había creado, ya a comienzos del siglo XVII, un amplio instrumental de conceptos, que Suárez reúne formando un cuerpo de doctrina relativamente coherente. Él traspasó los moldes apologéticos de los Hermanos Menores de San Francisco a la doctrina jurídico-política moderna[:ref 44:], por lo que entendió ante todo al *jus* como una libertad, y a ésta como un privilegio o ausencia de normación[:ref 45:]. Son abundantes los textos en que trata este tema, y por ello la tarea más urgente para el investigador es las de seleccionarlos adecuadamente.

Expone que el derecho como libertad es una cierta facultad moral para obrar libremente, concedida por el mismo Dios[:ref 46:]. Sigue la vieja tesis romanista que entiende que todo hombre nace libre[:ref 47:]. En tono general, escribe que la libertad consiste formalmente en una cierta facultad de la causa creada[:ref 48:]. Añade más extensamente que la libertad es aquella potencia activa que, por sí misma y por su naturaleza, otorga una facultad con fuerza para ejercer o suspender la acción propia[:ref 49:]. No perdamos de vista la palabra facultad, presente prácticamente en todas sus definiciones de la libertad, que implica que el individuo puede obrar o no según su arbitrio, porque "por la propia naturaleza de la cosa, todos los hombres nacen libres y por ello ninguno tiene jurisdicción política sobre otro"[:ref 50:]. Retoma la vieja doctrina jurisprudencial sobre el derecho natural como "omnium una libertas", y explica que por derecho natural todo hombre tiene libertad, es *sui juris*, esto es, dispone de la potestad de regirse a sí mismo, y excluye la sujeción de un hombre a otro hombre, si nos dejamos guiar por la sola fuerza del derecho natural[:ref 51:].

De hecho la potestad política no se encuentra en nadie concreto sino "in hominum communitate"[:ref 52:]. No parece querer diferenciar entre el poder político y la jurisdicción propiamente jurídica[:ref 53:], y establece la doctrina típicamente liberal de la ausencia de un *privilegium* que correspondiera a alguien en concreto para normar la vida de los otros. Su razón más frecuente consiste en mantener que Dios nos dio a todos la misma libertad[:ref 54:], por lo que por naturaleza nadie tiene mayor potestad que otro[:ref 55:]. En el momento de explicar la génesis racional del cuerpo político, expone que el hombre tiene uso de razón, y por tanto poder sobre sí mismo, que es libre (in sua facultate), sobre sus miembros y su uso, y por esta razón es libre naturalmente, y no es siervo de nadie[:ref 56:]. La libertad genérica del ser humano se fragmenta en tantas cosas como puede hacer libremente, y estos derechos o dominios que aparecen como propiedades físicas que nos otorga la naturaleza, son como "propiedades cuasi morales"[:ref 57:]. Tiene estas cuasi cualidades morales porque la libertad se fundamenta "en la dignidad natural del hombre", ya que el hombre ha sido creado según la imagen de Dios, es decir, *sui juris*, y solamente está sometido a Dios y creado para Él[:ref 58:]. Pues así como Dios, que es el autor del derecho de la naturaleza (juris naturae) es también el autor del derecho natural (juris naturalis), por lo que es el creador de este primado y potestad[:ref 59:], "quia nulla est potestas, quod hoc modo non sit a Deo, ut a prima causa"[:ref 60:]. Esto es así porque tal lo ha querido Dios contingentemente[:ref 61:], y de hecho, en el Padrenuestro rezamos "hágase tu

voluntad"[ref 62:]. Aunque esta línea de pensamiento netamente voluntarista se desvanece conforme avanza el *Tractatus de legibus* para quedar sustituida por un fuerte objetivismo metafísico.

El texto más decisivo lo encontramos en el Libro II del *Tractatus del legibus*, cuando establece "La palabra *jus* es equívoca, y es preciso distinguir ... A veces *jus* significa la facultad moral a una cosa o sobre una cosa, ya se trate de un verdadero dominio, ya de una participación de él[ref 63:], lo que es propiamente el objeto de la justicia según expone Santo Tomás en la q. 57, art. 1"[ref 64:]. Es costumbre de Suárez citar expresamente a Santo Tomás, apoyándose en él, cuando establece alguna tesis distinta u opuesta al pensamiento tomista. Sigue explicando que el derecho significa la ley, que es la regla del obrar justo, y que constituye en las cosas cierta equidad, y que es la ratio del derecho entendido del primer modo, como dice Santo Tomás en el mencionado art. 1"[ref 65:]. "Para disponer de nombres breves y que sean manejables, al primero lo podemos llamar *jus utile*, y al segundo *jus honestum* o bien, al primero *jus reale*, y al segundo *jus legale*"[ref 66:]. Estamos ante la primera exposición expresa del derecho natural entendido al modo moderno, con categorías técnicamente perfiladas, "y ambos tipos del derecho los podemos dividir en derecho natural, de gentes y civil. Pues decimos que se trata de *jus utile naturale* cuando nos lo proporciona la naturaleza misma, o proviene de ella, al modo cómo la libertad proviene del derecho natural"[ref 67:].

En realidad, la significación estricta de la palabra *jus* -prosigue este jesuita- es la de mencionar "una cierta facultad moral que tiene cada uno bien sobre la cosa que es suya, bien sobre la cosa que se le debe a él"[ref 68:]. La idea directriz que guía este discurso parece ser la que encontramos también en Luis de Molina, a saber, que así como los astros tiene derecho a iluminar, los caballos a pastar, el hombre a desenvolverse libremente... Se trata de tesis de la apologética franciscana, que reconocemos también en Antonio de Córdoba, por ejemplo, pocos años después[ref 69:]. Suárez muestra expresamente la influencia de esta corriente cuando escribe que el derecho, con bastante frecuencia consiste "en una facultad de hacer (o, por decirlo así) en un *cuasi usus facti*"[ref 70:]. Viene a concebir como una *lex permissiva originaria* (aunque él no esa esta expresión tardía) cuando escribe que "la ley natural permite con propiedad, pues no es meramente negativa ... sino que también indica positivamente, y dispone, que tales cosas sean indiferentes"[ref 71:].

No renuncia, sin embargo, a la categoría de la ley como una manifestación del *jus*, y critica a Lutero por haber reducido todo el derecho a la expresión práctica del *jus utile naturale*, a saber, a pactos[ref 72:]. Él explica que lo justo es tal por adecuarse a alguna regla[ref 73:], de forma que la naturaleza debe ser entendida tanto como la medida de la actuación como una *vis quaedam*[ref 74:]. Porque él entiende, contra Molina, que para poder hablar de deber se precisa un mandato, que no es más que la *lex praecipiens* de Dios, que acompaña a la *lex indicans* en que consiste la revelación de la ley natural[ref 75:]. La ley indicativa nos indicaría en qué consiste la ley natural, y la *lex imperans seu praecipiens* nos ordenaría cumplir tal ley. Acoge también, aunque con bastante menos entusiasmo, la tesis de Molina sobre los derechos naturales que se derivan para cada persona desde la naturaleza de cada cosa, porque todo hombre conoce y recibe sus potestades desde el orden metafísico de las cosas "según una potestad connatural"[ref 76:]. Resultaría así una potestad que se sigue necesariamente del *jus*[ref 77:].

El voluntarismo en la noción de la ley

Parecería que, llegados a este punto, no habría mucho más que exponer, porque el derecho consiste bien en *facultates* o *potestates* inmotivadas (caso del *jus utile naturale*), bien en las potestades que derivan para cada cual desde las naturalezas de las cosas. Pero Francisco Suárez es un pensador sincrético donde los haya, en el que podemos buscar ocasionalmente claridad y rotundidad en sus exposiciones singulares, pero en modo alguno coherencia entre todas ellas. Pues frecuentemente sigue líneas paralelas en la exposición de un tema, de forma que realmente expone dos doctrinas distintas, no siempre conciliables. En nuestro caso, trata vemos que del derecho como una facultad o potestad subjetiva, anterior a cualquier ley; pero hace honor al título de su obra más conocida, y también se ocupa ampliamente de las leyes.

Define a la ley como "un precepto común justo y estable, suficientemente promulgado"[ref 78:]. Es preciso recalcar el término *praeeptum*, pues una de las pocas actitudes constantes

de Suárez en su insistencia en la voluntad como origen de toda ley. Por ello la define como "voluntad, o *intimatio* de la voluntad"[ref 79:]. Con Suárez asistimos al gran *tourant* del significado de la ley, pues él reconduce toda ley posible a una peculiaridad de origen, a saber, estar dictada por la persona que posee la suficiente jurisdicción, con lo que desaparece definitivamente el finalismo tomista para quedar sustituido por la operación de una causa eficiente[ref 80:]. Explica, para introducir el tema, que la ley es un acto de dominio o jurisdicción[ref 81:], pues "ante todo, y en lo que hace a su sustancia, la ley consiste en la voluntad misma"[ref 82:]. La potestad política y la potestad legislativa son la misma cosa[ref 83:], por lo que el derecho no legislado expresamente no es derecho: El *Jus Commune* no puede ser considerado verdadero derecho en España[ref 84:], aunque puede tener valor de derecho subsidiario[ref 85:].

Pero toda la jurisprudencia del *Jus Commune*, y las reflexiones que se habían hecho sobre ella (muy especialmente en la segunda mitad del siglo XVI, de la mano de Joaquín Hopper, François Conan, Albertus Bolognetus o Pierre de la Grégoire[ref 86:]) habían insistido en la causa jurídica, que quiere decir tanto que la normación requiere de una causa suficiente, porque si no es así será arbitraria, como que la medida de tal norma ha de ser la cosa misma que aparentemente es solo regulada. Suárez se hace eco de esta antiquísima doctrina entonces, y la recoge como suya propia[ref 87:]: Se mueve, pues dentro de la ortodoxia. Esto se confirma cuando observamos que rechaza la doctrina pactista de Molina sobre el fundamento del derecho penal, ya que él explica que el derecho penal no se fundamenta en un pacto, *sed ex vi culpae*[ref 88:].

Pero pronto abandona estas declaraciones, como de estilo, e inicia un camino decididamente voluntarista, porque rechaza la doctrina de la *causa juris* y explica que el *medium rei* en que consiste el derecho se forma prohibiendo u ordenando[ref 89:]. Toda ley es, pues, el dictamen de una voluntad que ordena o prohíbe (siempre realidades imperativas). No usa expresamente la terminología de Pufendorf (entia moralia), pero parece estar preocupado extraordinariamente por asegurar esta naturaleza de las normas jurídicas, del mismo modo que Samuel Pufendorf medio siglo más tarde. Concretamente, él expone que toda ley necesita una causa interna, o material, que puede cambiar en la historia, "pero esta mutación no afecta para nada a la consideración moral"[ref 90:], porque el único cambio que puede alcanzar a la fuerza de la ley es el de su causa eficiente[ref 91:]. Las naturalezas y las consecuencias reales de lo que es regulado no cuentan, pues estas cosas solamente componen *materiam contractam* por la norma[ref 92:]. A diferencia de Gabriel Vázquez y Luis de Molina, él tiene a la vista que toda ley consiste en un precepto muy particular, que en modo alguno surge sin más desde los datos del ser. En realidad, Suárez parece preso de los términos de su propia dialéctica al proponer el modo de resolver estos problemas, pues como suele oponer el consejo al precepto, ha de insistir en el carácter normativo que tiene este último[ref 93:]. Aunque insiste tanto en el carácter normativo de los preceptos, que normalmente acaba reduciendo la norma a simple voluntad. Un juicio rotundo lo tenemos en el *Tractatus de legibus*: "En estas acciones se refiere a los actos morales encontramos virtud, o maldad por conformidad con alguna ley, y no por conformidad con el juicio de la razón"[ref 94:]. Repare el lector en que ésta no es una idea descontextualizada, sino tomada de un contexto en el que Suárez persigue convencer a sus lectores de la naturaleza normativa de las leyes y preceptos.

Está preocupado por explicar que las leyes son entes morales, o mentales, o intelectuales. Explica reiteradamente que desde las leyes sólo se siguen naturalezas intelectuales, cosas que pertenecen a la mente[ref 95:], de forma que la ley, en el súbdito, únicamente consiste en un acto de la mente[ref 96:]. Explica que las leyes son *ex multis Physica distinctis*, porque requieren de un motivo razonable y de una voluntad eficaz[ref 97:]. Por ello define esta vez a la ley como realidad mental (por así decir) que en el mismo legislador es el acto de una voluntad justa, y recta, por la que quiere obligar al inferior para hacer esto o lo otro"[ref 98:]. Añade que la obligación es un efecto moral, que depende de la voluntad del príncipe[ref 99:]. Pero para no dejarnos guiar por el bien sonar de las palabras, reparemos en que estas reflexiones vienen expuestas en el libro I del *Tractatus de legibus*, momento en el que Suárez quiere aparecer como mediador entre el objetivismo ético de Gabriel Vázquez y Luis de Molina, y las doctrinas voluntaristas de los maestros de París del siglo XV, a los que él muestra conocer muy bien. Del mismo modo que Molina pocos años antes, Suárez presenta su voluntarismo legal tomando apoyos y ejemplos del derecho canónico, en donde la dimensión voluntarista de las normas es mucho más clara que en el derecho civil; normalmente alega ejemplos de la vida de los frailes (no pueden salir del convento sin permiso del superior), o recurre a las obligaciones propias de la Cuaresma: Todo esto viene

fundamentado en el puro derecho positivo, esto es, en la voluntad del superior, y no existirían estos deberes si no hubieran sido creados por una causa eficiente y suficiente. Pero ya indicaba, a propósito de Luis de Molina, que lo que es cierto para el derecho canónico no siempre vale para el derecho civil, que no opera con tanto dato procedente del arbitrio de los superiores. Suárez no quiere entender esta diferencia entre ambos derechos porque, de hecho, en el momento de proporcionar un ejemplo (cosa que hace frecuentemente) siempre echa mano del *jus canonicum*.

Planteadas así estas cuestiones, la Ley eterna de Dios solamente puede consistir en "una propiedad de la voluntad divina"[:ref 100:], en modo alguno en un orden inmutable del ser. Vázquez y Molina habían insistido en las naturalezas de las cosas inmutables, que contagian su necesidad a la Ley natural y a la Ley eterna. Suárez muestra una actitud conciliadora con sus compañeros de Orden en los comienzos del tratado sobre las leyes; pero conforme avanza su exposición, se decanta cada vez más por un voluntarismo divino. Su razón de fondo -al menos según lo que él expone expresamente- viene dada por el rechazo del conocimiento puramente especulativo como principio de la actuación moral: "Quia non sunt imperia, nec practice movent, sed sunt quasi speculativa cognitio"[:ref 101:]. Por ello reitera que la Ley eterna "pendet ex arbitrio divino"[:ref 102:]. En estos momentos lanza una declaración de alcance misterioso, pero extraordinariamente influyente para la posteridad: Que solamente podemos hablar de moralidad en los actos que hacemos libremente, porque todo ser moral depende de la libertad"[:ref 103:]. Si pensáramos que está reiterando la necesidad de la libertad para poder hablar de moralidad, al modo tradicional, no habríamos entendido nada[:ref 104:].

Derecho y moral

Ante todo, distingue el débito moral del débito legal[:ref 105:], aunque al negar la doctrina de la causa no queda claro qué quiere decir la expresión deber legal. La observación que hacía antes, a saber, que en Suárez existen frecuentemente dos o más líneas de pensamiento sobre cada tema, por lo que su doctrina no se deja exponer unitariamente, es especialmente perceptible en este problema.

Los teólogos anteriores habían explicado que las leyes, o crean el deber moral de ser obedecidas en conciencia, o bien (normalmente bajo la figura de las *leges mere poenales*) que no existe el deber en conciencia de su cumplimiento, pero sí el de pagar la pena que se sigue de la infracción, para salvar así el principio de autoridad. Por lo general, los seguidores del pensamiento tomista, que veían en los gobernantes seculares causas segundas necesarias por las que actúa también Dios, mantuvieron el deber en conciencia de cumplir las leyes; los teólogos escotistas, en cambio, que no concedían valor especial a la naturaleza (y por ello no valoraban como bueno el poder político, aunque se fundamentara en una necesidad natural), mantuvieron la categorías de las leyes *mere poenales*. El problema que percibimos en Suárez es que, al haber negado la doctrina de la causa jurídica (que implicaba la existencia de un motivo suficiente y racional para dar y cumplir las leyes y sentencias), no dispone de un fundamento al que acogerse para determinar el deber que generan las distintas manifestaciones del derecho.

Ante la ausencia de causas materiales, él se remite a la norma por la norma misma: Basta que exista una norma, es decir el acto de una voluntad suficientemente cualificada, para que aparezca el deber de su obediencia. En un planteamiento del tema que en cierto modo anticipa al que daría Kant casi dos siglos más tarde, mantiene que la *obligatio moralis* consiste en cumplir la ley espontáneamente[:ref 106:], de modo que la observancia de la ley natural requiere de una "voluntad absoluta"[:ref 107:], porque una cosa es querer lo que el precepto ordena, y otra cosa es querer algo porque el precepto lo ordena[:ref 108:]. Cuando hace este tipo de declaraciones abandona su doctrina del voluntarismo divino y se convierte en ferviente objetivista, de forma que ni Dios puede cambiar las naturalezas de las cosas. En otros momentos sigue la teoría de las *leges mere poenales*[:ref 109:].

Por lo general, mantiene que el derecho no cuida de los actos internos[:ref 110:]. Establece que la vis coactiva no alcanza a este tipo de actos[:ref 111:], porque las leyes sólo miran a que haya paz en la convivencia humana[:ref 112:] y, además, el derecho únicamente atiende a los hechos que pueden ser alegados y probados[:ref 113:]. ¿Y las leyes que prohíben la blasfemia? Por sí no pertenecen a la potestad secular, pero este poder las castiga por una concesión del poder eclesiástico[:ref 114:].

Se encontraba, ciertamente, en un equilibrio precario. La doctrina tradicional había reconocido la existencia de instituciones concretas en las que andaban dissociadas las normas legales y morales, y el ejemplo omnipresente solía ser el del contrabando, castigado por las leyes pero permitido por la moral. Algo parecido sucedía con las *praescriptiones*, un instituto enormemente discutido durante siglos. Suárez podía defender la libertad de conciencia, como ya lo había hecho algunos años antes Fortún García y Fernando Vázquez de Menchaca, pero ello no implicaba una distinción cabal entre moral y derecho. Porque en el espíritu dominante aún a comienzos del siglo XVII se podían distinguir dos facetas o vertientes de un mismo acto, discriminando la obligación legal de la moral. Pero eran juegos demasiado académicos, como de entretenimiento intelectual. Que esto era así, lo observamos en el tratamiento que da al fundamento del derecho penal. Molina lo había reducido a un pacto, de forma que el que comete delito se hace acreedor a un castigo porque rompe las reglas del juego que él mismo ha aceptado. Pero esta solución (seguida poco después por Grocio) era demasiado inhumana, excesivamente poco adherida a la realidad cotidiana: Porque un delincuente hace algo más que incumplir unas normas comunes. Por ello, Suárez establece que *nulla poena sine culpa*[:ref 115:], y en otros momentos establece que la autoridad está capacitada para castigar al culpable porque ha habido un previo incumplimiento de un deber[:ref 116:]. Censura acremente las explicaciones que tratan de apartar las leyes de la moral, y señala que una doctrina como la de Maquiavelo parece ser más de un ateo que la de un simple hereje[:ref 117:].

Liberalismo político

Su regla de oro en los temas políticos es "Lo que concierne a todos, debe ser aprobado por todos"[:ref 118:]. Reconoce que existen diversas potestades, diferentes entre sí, como sucede con el poder que el padre tiene sobre sus hijos, que es un poder moral, igual que el poder político, pero distinto de él desde otros puntos de vista; porque las potestades existentes obedecen a razones diversas, y pertenecen a órdenes distintos[:ref 119:]. El poder político es un poder diferente de los demás porque no pertenece a ninguna persona en concreto, ni siquiera al conjunto de los ciudadanos considerados individualmente (parece que establece expresamente esta tesis contra Molina), sino que reside en todo el pueblo[:ref 120:], porque por la propia naturaleza de las cosas este poder solamente puede existir en la comunidad como tal[:ref 121:]. El derecho natural establece la *omnium una libertas*, como declara la ley *Ex hoc jure*. ¿Cómo es posible que un hombre quede sometido lícitamente al poder de otro? Porque el ser humano, aunque ha nacido libre, posee sin embargo una capacidad de sometimiento (*subijcibilis*), por lo que la existencia del poder político no atenta contra el derecho natural[:ref 122:]. No perdamos de vista que Suárez a veces recoge tesis aristotélicas, y a veces sigue las figuras iusnaturalistas del derecho romano, centradas en la *omnium una libertas* y en la *communis omnium posesivo*.

El poder político solamente puede residir en la comunidad, por lo que únicamente es legítimo aquel poder civil que ha dimanado de la comunidad, y esto es así *ex natura rei*[:ref 123:]. Pero Suárez avanza notablemente el pensamiento liberal, y del mismo modo que ya hiciera Vázquez de Menchaca, establece el origen necesariamente contractual de este poder[:ref 124:]. Reitera que sin pacto no puede existir poder político[:ref 125:], porque la misma comunidad se forma a través del consenso y de la voluntad de cada cual[:ref 126:]. Su pensamiento se vuelve equívoco al llegar a este punto, porque reitera simultáneamente que el poder reside solamente en la comunidad como tal (de modo que aparece como una realidad originaria), y mantiene también que se forma desde la voluntad de los individuos, *ex voluntad singulorum*. Abundando en esta última tesis, establece que todos los hombres tienen parcialmente capacidad para componer una sociedad perfecta[:ref 127:]. En otros momentos abandona este planteamiento más individualista y declara que el poder político excede a cualquier poder humano[:ref 128:]. En cualquier caso, es necesario suponer siempre la categoría del pacto concluido en la sociedad[:ref 129:], que aparece a modo de una categoría a priori, por lo que si el príncipe actúa arbitrariamente hay que postular que ha procedido contra el pacto que ha celebrado con la sociedad[:ref 130:].

Como lleva hasta sus extremos la teoría contractualista, concluye que la comunidad civil perfecta, si no es cambiada, ha de revestir ante todo la forma de una democracia[:ref 131:]. Esto es, la democracia -según sus propias palabras- es la única forma natural de gobierno, a diferencia de la monarquía y de la aristocracia, que requieren de una "institución positiva"[:ref 132:]. Replica al rey inglés, que las libertades no tienen por qué conducir

necesariamente a sediciones[:ref 133:]. Como el rey existe para el pueblo, y no al revés, el pueblo puede cambiar los poderes que le ha concedido al príncipe[:ref 134:], y puede cambiar al rey, si bien no puede prescindir del mismo poder político[:ref 135:]. No es imprescindible que la forma de gobierno sea democrática: Puede consistir también en una monarquía, porque el pueblo decide la forma política que quiere tener[:ref 136:].

La jurisdicción política consiste en la potestad de dictar leyes[:ref 137:], porque la capacidad para darse leyes resulta desde la comunidad misma, porque es una propiedad de ella, y se ordena al bien *civil*, pues el fin ha de ser proporcionado al principio constitutivo[:ref 138:]. Resalta tanto la *potestas condendi leges*, como un derecho de cada comunidad política, que excluye el valor de los ordenamientos jurídicos que no se han originado en la voluntad de la comunidad: Por ello, el derecho romano no tiene valor, porque le falta *potestas*[:ref 139:]. Una consecuencia inmediata de esta titularidad de la república en la creación de las leyes, es que el legislador queda obligado por las leyes que él mismo dicte[:ref 140:], y que el pueblo ha transmitido esta potestad con algunas limitaciones y condiciones[:ref 141:]. Sin embargo, como él tiene la vista más el Estado moderno que el *principatus* medieval, se opone a la tesis antigua que expresa que "lex non recepta a subditis non est lex"[:ref 142:].

Imponer tributos es un poder de la república, no del príncipe[:ref 143:], y solamente puede imponerlos el máximo gobernante, no las potestades inferiores, como son los condes, etc.[:ref 144:]. La cuantía de los tributos dependerá de la causa social que les ha dado origen[:ref 145:].

Es realista en el momento de determinar quien debe gobernar. Como todos los escolásticos, distinguió entre *vis directiva* y *vis coactiva*, y dejó establecido que la vis directiva no es nada sin la *vis coercitiva*[:ref 146:].

El siglo XVII

Podríamos considerar que esta escolástica tardía culmina con Suárez, pero una consideración así tendría algo de erróneo, porque Suárez apuntó ideas y consolidó explicaciones, pero ni aquellas ideas ni estas explicaciones quedaron enteramente apuntaladas. El irenismo suyo hizo necesarias otras explicaciones que, con carácter marcadamente epigonal, llevaran sus tesis hacia el lugar al que naturalmente apuntaban. Ciertamente, durante el siglo XVII coexisten las escolásticas tomista y jesuítica; pero los seguidores de Tomás de Aquino, con la mayor parte de su terreno ya perdido en el siglo anterior, acaban desapareciendo -como tales tomistas- durante este tiempo. En su lugar se levantó la versión canónica de la *Philosophia perennis* que, de la mano de Schwarz, Finetti y Desing (entre otros muchos neoescolásticos) se adentró en el siglo XVIII. A partir de ahora la consideración *metafísica* dominó la filosofía práctica, de modo que el universo escolástico se pobló de esencias inmutables y necesarias. Johann Eisenhart hizo un serio esfuerzo para mostrar que la consideración metafísica es necesariamente dialéctica y tópica, distanciada de la rigidez de la lógica[:ref 147:], pero la suya fue una voz en el desierto. Junto a la rigidez de las ideas, esencias o formas consideradas *formalmente*, esta neoescolástica fue profundamente conservadora en lo político y liberal en lo económico. Dominó a lo largo y ancho de toda la Europa no revolucionaria, de forma que hasta las polémicas que los teólogos luteranos movieron contra las tesis nominalistas y voluntaristas de Samuel Pufendorf, se basaron (normalmente de forma expresa) en Francisco Suárez.

Molina y Suárez distinguieron el derecho basado en la naturaleza misma de las cosas, que compone derecho natural, del que resulta de la voluntad humana, que compone derecho positivo. Se les planteó un interesante problema, a saber: Que si todo el derecho que dispone de una causa objetiva para existir es derecho natural, ¿en qué se fundamenta el derecho positivo? Ya sabemos que el objetivismo metafísico fue acompañado del voluntarismo legal, pero si todo lo objetivo es necesariamente metafísico, ¿las leyes positivas únicamente pueden fundamentarse en la voluntad del gobernante? Contestar positivamente a esta pregunta equivale a caer en un voluntarismo poco recomendable, que no sabe matizar entre lo necesario, lo discrecional y lo arbitrario; pero sucedió que Molina y Suárez no quisieron matizar, porque no les interesaba. Ellos habían construido minuciosamente un edificio doctrinal, que se acomodaba bien a los nuevos tiempos, y no quisieron situar factores que pudieran socavar sus cimientos.

Juan de Salas publicó su "De legibus" unos años después de Suárez[:ref 148:], y siguió

fielmente los pasos de su maestro. La categoría primaria que él encontró en el derecho fue la del *dominium*, que se desdoblaba en el "dominium proprietatis" y el "dominium jurisdictionis". Aquel mentaba el derecho real de propiedad, y éste el principado político. ¿Por qué existe esta potestad o facultad del ser humano? Como ya explicara Conrado en el siglo XV, él lo entiende a modo de un acto ilícito, esto es, que tiene su sede en la voluntad[:ref 149:]. La ley no puede tener otro asiento distinto del dominio mismo, sólo que en lugar de nacer de la propia voluntad, o de la voluntad genérica del género humano, resulta de la voluntad del gobernante, por lo que la "vis obligandi" de las leyes resulta "ex voluntate sola"[:ref 150:]. Desde este voluntarismo legal resultaba incómodo aludir a otros factores fuera de la potestad que otorga el derecho a legislar. Por ello, explica que la ley es injusta si excede de la potestad del legislador[:ref 151:]. También Tomás de Aquino había explicado que la ley puede ser injusta por este motivo; pero realizó en mucha mayor medida que estos escolásticos las otras causas por las que una ley puede no ser justa: Casi todo es cuestión de saber colocar el acento. Lógicamente, Salas entiende que las leyes romanas no tienen fuerza de ley[:ref 152:].

Leonardo Lessius estuvo siempre centrado en la escolástica tardía española, y depende sin rebozos de Vázquez, Molina y Suárez. Sigue el camino ya usual a la altura de 1630, y explica que el *dominium* es la categoría primaria de la vida jurídica[:ref 153:], que puede ser *jurisdictionis, et proprietatis*[:ref 154:]. Este *dominium* se manifiesta bajo forma de una *potestas* que puede ser activa, pasiva o *resistendi*, según que su titular pueda hacer, exigir, o permanecer en su derecho[:ref 155:]. Añade, sin embargo, que toda potestad ha de ser concedida por una ley[:ref 156:], lo que no tiene sentido en este contexto. En otros momentos explica que la noción más básica es la del *jus* como *potestas legitima*, de la que depende lo que es justo, porque en el derecho hay que considerar un objeto formal *quod* y un objeto formal *cui*. El objeto formal *quod* de la justicia es aquello que ha de ser dado al otro; el objeto formal *cui* menciona aquel a quien se da esa cosa[:ref 157:]. Definitivamente, con Lessius la palabra *legitimus* pierde su sentido jurídico (pues significaba lo ajustado a la ley) y toma el significado propiamente moderno, que nace con Luis de Molina, para quien lo *legitimus* era el título último -la personalidad- de aquel que puede exigir algo.

Todos los hombres disponen del mismo *dominium*, y por naturaleza son todos iguales[:ref 158:]. La noción de naturaleza a la que él se refiere participa de los mismos equívocos que afectan al derecho natural específicamente moderno, porque explica que "la naturaleza, por sí misma, esto es, al margen de la vida política"[:ref 159:]. No queda claro si la naturaleza es un estado originario del hombre que por algún motivo tiene una cierta fuerza normativa, o si la naturaleza es una instancia superior al derecho positivo que nos da un poder o facultad. En cualquier caso, sigue la moda moderna de considerar al hombre "naturalmente", esto es, prescindiendo -pretendidamente- de la cultura.

El *dominium proprietatis* es natural al hombre. Desde el punto de vista de su título último, el hombre es capaz naturalmente de ser propietario porque es dueño de sus actos[:ref 160:]. Pero Lessius añade una nota nueva a la propiedad, porque equipara el uso sobre los miembros del propio cuerpo al uso de las cosas externas[:ref 161:]. Los juristas y escolásticos anteriores estaban aún dominados por la explicación romanista que entendía que en el estado de naturaleza o derecho natural, la propiedad era desconocida, por lo que sólo existía la "communis omnium possessio", y todo era de todos; fue el derecho de gentes el que introdujo el derecho de propiedad, derogando en este punto, como en tantos otros, al puro derecho natural. Luis de Molina explicó que el hombre es *dominus* de su propio cuerpo y de sus propios actos, pero no equiparó el "usus rerum externarum" al "usus proprium membrorum", y lo mismo vino a hacer Suárez[:ref 162:]. Lessius es el primer escolástico en el que apreciamos la naturalidad -por así decir- del derecho real de propiedad, tesis que no se acabó de generalizar, al menos doctrinalmente, hasta la extensión de la obra de Locke.

Gaspar Hurtado siguió las tesis generales de esta escolástica, distinguiendo el *dominium* en *dominium proprietatis, et jurisdictionis*[:ref 163:]. Desde la extensión de las obras de Molina y Suárez, la conciencia colectiva asumió que el punto radical de toda consideración jurídica es el *d*