

XIII. LA DOCTRINA CRISTIANA DEL DERECHO NATURAL DESPUÉS DEL CISMA RELIGIOSO

§ 1. Lutero y Melanchton

Bibliografía: LAU, "Äusserlich Ordnung" und "Weltlich Ding" in *Luthers Theologie* (1933). — BEYER, *Luther und das Recht* (1935). — F. X. ARNOLD, *Zur Frage des Naturrechts bei Martin Luther* (1937). — DEUTELMOSE, *Luther, Staat und Glaube* (1937). — CL. BAUER, *Die Naturrechtsvorstellungen des jungen Melanchton (Festgabe für G. Ritter)* (1950). — SCHÖNFELD, *Grundlegung der Rechtswissenschaft* (1915), pp. 288 y ss. — HECKEL, *Lex Caritatis* (1953). — E. SCHNEIDER, *Luther und das Recht*, en: *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* (1955), t. VI, pp. 245-260. — ERIK WOLF, *Das Problem der Naturrechtslehre* (1955), pp. 40 y ss. — REIBSTEIN, *Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca* (1955).

EN OPOSICIÓN a Wiklif (muerto en 1384), que únicamente aceptaba a la *lex evangelica* como medida de lo bueno y de lo malo,¹ Martín Lutero (1483-1546) hizo frecuentes referencias a la ley natural: en el *Comentario a los Salmos* (1513-1515) afirma que ninguna persona es de tal manera mala que no pueda escuchar la voz de la razón.² En armonía con Santo Tomás, designa con el nombre de *sindéresis*³ a la capacidad para distinguir lo bueno de lo malo. Y en concordancia con San Agustín hace notar en el *Comentario a la Carta a los romanos* (1515-1516) que la ley natural está grabada en nosotros como un testimonio imborrable

¹ *De civili dominio*, I.

² Edición de Weimar, III, 94, 17.

³ *Ibidem*, III, 238, 11: "...syntheresis et desiderium boni est inestinguibile in hominibus".

de lo bueno y lo malo.⁴ Lutero reconoció también la existencia de la ley natural en otros varios pasajes de sus obras.⁵

La idea del derecho natural, no obstante los pasajes citados, se debilita en presencia de la doctrina central de Lutero: según el reformador alemán, la naturaleza humana quedó corrompida a causa del pecado original y, por tanto, no es apta para conocer y realizar por sí misma la justicia. Por esta razón, Lutero no pudo aceptar la doctrina de los tres grados escalonados del derecho (*ver pp. 117 y ss.*) de Santo Tomás, para quien la ley natural es el puente entre la *lex æterna* y la *lex humana*; más bien existe un abismo infranqueable entre el reino oculto de Dios, que podría imaginarse colocado a su derecha y en el que privan la gracia y el amor cristiano, y el reino que podría a su vez pensarse colocado a su izquierda, creado por Dios en un acto de su ira misericordiosa (*ira misericordiæ*) para defender a la humanidad de su corrupción total: es un orden conservativo, creado para una situación de emergencia derivada del *status corruptus*, y en el que la autoridad instituida por Dios manda con la espada, a fin de castigar a los delincuentes y asegurar la paz exterior.⁶ De ahí que Lutero otorgue a los príncipes el título de *carceleros y verdugos de Dios, que mandan sobre pícaros y malvados*. Pero Dios ordena al mismo tiempo que “llamemos a estos verdugos señores generosos, que caigamos de rodillas ante ellos y que actuemos como súbditos devotos, a condición no obstante de que no se excedan en el ejercicio del poder, y de que obren a un mismo tiempo como verdugos y como pastores”.⁷ Los poderes de la autoridad tienen así como límite la “misión del pastor”. Es interesante observar —de conformidad con estas ideas— que el derecho positivo del Estado ocupa un lugar secundario, confundándose, en términos generales, con el orden creado por Dios *en su izquierda*. Erik Wolf hace notar a este respecto que en la doctrina del derecho natural de Lutero existe una profunda desarmonía, que nunca pudo ser superada por el traductor alemán de la *Biblia*.

⁴ “Naturaliter enim impressa est mentis lex naturæ et indelebiter testimonium de bonis bonum et de malis malum.”

⁵ Edición de Weimar, xvii, 1, 10 y 18-21; xxx, 1, 178 y ss.; xxxix, 1, 402 y ss., 330 y 334.

⁶ *Interpretación del Salmo 82* (1530), edición de Weimar, xi, 251 y ss.

⁷ *Von der weltlichen Obrigkeit* (1523), ed. Weimar; xxxi, 1, 204, 18.

En sentido opuesto a la interpretación de Wolf, Walter Schönfeld⁸ piensa que si bien Lutero rechazó el conocimiento natural, fue únicamente en lo concerniente a la teología y por estimar que sería un acto de soberbia, habiéndolo en cambio admitido plenamente para las cosas de este mundo. La prueba de esta nueva interpretación se encuentra —según el mismo Schönfeld— en la afirmación luterana de que los mandamientos del derecho natural son válidos tanto para “los turcos, paganos y judíos, cuanto para los cristianos”.⁹ Si se acepta esta interpretación, el pensamiento de Lutero podría tal vez expresarse de la manera siguiente: la razón humana es apta para conocer las normas de la conducta externa en este mundo y las del derecho natural en sentido estricto, pero no posee la aptitud necesaria para conocer aquella parte del orden ético universal (moral en sentido estricto) que conduce a la bienaventuranza, pues las normas éticas solamente pueden deducirse de la revelación.

Con Philipp Melanchton (1497-1565), que recurre nuevamente a Aristóteles, vuelve a cobrar vida la ley natural: expresamente enseñó que la ley natural ha sido conocida por todos los pueblos y en todos los tiempos,¹⁰ que se encuentra en el Decálogo¹¹ y que no fue derogada por el *Evangelio*. Según esta doctrina, la naturaleza humana no quedó totalmente corrompida por el pecado original, conclusión que permite aceptar una cierta relación entre los dos reinos de que habló Lutero. Melanchton hace no obstante notar que ni los teólogos ni los juristas han logrado explicar una doctrina consecuente del derecho natural. Indica además el pensador de la Reforma que la razón humana, a causa de su ofuscamiento, no ha podido ir más allá de ciertos principios fundamentales impresos por Dios en ella (*leges naturæ a Deo impressas mentibus humanis*).

⁸ *Grundlegung der Rechtswissenschaft*, p. 296.

⁹ *Ermahnung zum Frieden* (1525), v, 55. — Consúltese la edición de Weimar, v, 80, 15, 28: “...desde el origen del mundo, el Decálogo ha sido grabado en las conciencias de todos los hombres.”

¹⁰ *Opera Melanchton*, xxi, 417: “una est lex et natura nota omnibus gentibus et ætatibus”.

¹¹ *Ibidem*, xxi, 392.

§ 2. *Calvino, Beza y Zwinglio*

Bibliografía: BEYERHAUS, *Studien zur Staatsauffassung Calvins* (1910). — FARNER, *Die Lehre von Staat und Kirche bei Zwingli* (1930). — BOHATEC, *Calvin und das Recht* (1934). — KÖHLER, *Hudrych Zwingli* (1943). — ERIK WOLF, *Das Problem der Naturrechtslehre* (1955).

Calvino (Cauvain, 1509-1564) tomó como punto de partida de su doctrina a la comunidad de los fieles, fundamento a la vez del Estado. Esta idea le obligó a penetrar en los problemas políticos en forma más concreta y profunda que Lutero. Calvino aceptó —en armonía con Melanchton— que la razón humana no quedó totalmente aniquilada a causa del pecado original, por lo que era apta para conocer los principios fundamentales del derecho natural.¹² Pero el Decálogo y los *Evangelios* hicieron pasar al derecho natural a un segundo plano, por cuyo motivo Calvino responde a la mayoría de las preguntas sobre el derecho natural con sólo la ayuda de la *Biblia*. Por otra parte, el mismo derecho natural es en la práctica superfluo, pues según Calvino el poder político está subordinado al espiritual.

El continuador de Calvino, Theodore de Bèze o Beza (1519-1605), vivió la noche de San Bartolomé e, impresionado por los acontecimientos que ocurrieron en ella, reconoció la necesidad del derecho natural como un límite al poder del Estado. Reibstein ha demostrado, con la ayuda de algunas nuevas fuentes de información,¹³ que Beza adoptó la concepción jusnaturalista del humanismo cristiano. Después de esta transformación, a la que también contribuyeron Richard Hooker (1553-1660) y Lambert Daneau (Danaeus, 1530-1596), el Calvinismo quedó preparado para convertirse en una fuerza *política* dentro del *mundo del Estado* occidental (ver p. 174).

Ulrico (Huldreich) Zwinglio (1484-1531) fue más filósofo que teólogo. En la interpretación filosófica que hizo de la *Biblia*

¹² *Institutiones religionis christianæ*, II, 2, 12: "Quum ergo ratio, qua discernit homo inter bonum et malum, *naturale donum* sit, non potuit in toto deleri."

¹³ *Obra citada*, pp. 158 y ss.

aparecen unos cuantos rasgos, de ascendencia estoica, en relación con la doctrina del derecho natural. Pero el pensamiento de Zwinglio cedió prontamente el paso al Calvinismo.

§ 3. *El derecho natural como equidad (Oldendorp)*

Bibliografía: KALTENBORN, *Die Vorläufer des Grotius* (1848). — DIETZE, *Johannes Oldendorp als Rechtsphilosoph und Protestant* (1933). — E. WOLF, *Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte* (3ª edición, 1951), pp. 134-175.

Johannes Oldendorp (1480-1567) es el primer exponente alemán con valor universal en la doctrina del derecho natural. Para él —igual que para Lutero— existe una separación insuperable entre el reino de Dios y el Estado de los hombres: a partir del pecado original, los hombres viven en un *status civilis*; pero la razón humana, capaz de regir la conducta en este mundo, es absolutamente ineficaz en los problemas de la fe.

La idea del derecho natural desempeña en Oldendorp una función bastante más importante que en Lutero. Oldendorp era jurista y como tal se interesó por los problemas del derecho natural; sin embargo —en nuestra opinión— también Lutero se interesó por ellos.

El derecho natural —según Oldendorp— se identifica con la equidad; así se desprende de su ensayo *Wat byllich unde recht ys*, escrito en 1529, en el que expresamente enseña: “El derecho natural y la equidad son una misma cosa.” Empero, la determinación de qué sea lo equitativo en los casos concretos corresponde al gobernante y al juez, de acuerdo con su conciencia, pero uno y otro deberán aprender y habrán de dejarse guiar por las prácticas del pasado, por la *Sagrada escritura* y por el bien común. De las ideas de Oldendorp se desprende que en la conciencia jurídica del gobernante y del juez se mezclan las diversas fuentes del derecho, integrando una unidad indisoluble.

El derecho natural —según lo expuesto— no constituye para Oldendorp un sistema lógico cerrado, derivado de algunas normas fundamentales —tal como lo sostendrán más tarde Pufendorf y Wolff—, sino que se compone de una suma de juicios valorativos que afloran a la conciencia del juez en ocasión de las decisiones concretas.

§ 4. *La renovación y aplicación de la filosofía del derecho de San Agustín y Santo Tomás a las relaciones internas e internacionales*

Bibliografía: VANDERPOL, *La doctrine scolastique du droit de guerre* (1919). — ROMMEN, *Die Staatslehre des Francisco Suárez* (1926). — F. X. ARNOLD, *Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin* (1934). — BR. SCOTT, *The catholic conception of International Law*, Vitoria and Suárez (1934). — LEGAZ y LACAMBRA, *Die Rechtsphilosophie des Francisco Suárez*, en: *Zeitschrift für öffentliches Recht* (1934), t. XIV, pp. 273 y ss. — KRAUSE *Naturrechtslehrer des 16. Jahrhunderts* (1949). — DE LA BRIERE, *Vitoria et Suárez* (1939). — REIBSTEIN, *Die Anfänge des neueren Natur- und Völkerrechts* (1949). — TRUYOL, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado* (1ª edición, 1954; 2ª edición, 1956), t. I.

a) *La fundación de la doctrina del derecho internacional (Vitoria)*

Debemos a dos teólogos italianos, Thomas de Vio Caietanus (1468-1534) y Franciscus de Sylvestris Ferrara (1468-1528), comentaristas de las obras de Santo Tomás, el primer renacimiento de la filosofía agustiniana-tomista. Pero la profundización y ampliación de la filosofía del derecho de los dos grandes teólogos medievales se produjo con la teología moral española de los siglos XVI y XVII y con la doctrina del cardenal Bellarmino; los pensadores españoles y el cardenal fueron los primeros que aplicaron aquella filosofía a los grandes problemas políticos de la nueva era de la humanidad. En este movimiento de ideas, dentro del marco de la filosofía moral en sentido amplio y al lado de la filosofía moral en sentido estricto (ética), se desarrolló la filosofía del derecho, que ya existía en germen en San Agustín y en Santo Tomás, hasta convertirse en una disciplina independiente.

El fundador de la filosofía del derecho española fue Francisco de Vitoria (1483-1546), profesor de teología moral en la Universidad de Salamanca. Vitoria es, juntamente con Erasmo de Rotterdam (1466-1536), el fundador del humanismo cristiano: a este respecto, y en oposición al sombrío cuadro del hombre

pintado por Occam, Lutero y Calvino, sostuvo que la razón humana, si bien perturbada, era no obstante suficientemente sana y capaz de conocer lo justo.

Vitoria estudió en París con el holandés Pierre Crockaert, que había sustituido en la enseñanza universitaria las *Sentencias* de Pedro Lombardo con la *Summa theologica* de Santo Tomás, contribuyendo así al renacimiento de la filosofía tomista.

Se podría considerar como el *leitmotiv* de todos los trabajos de Vitoria la conocida frase de Santo Tomás: la gracia no modificó la naturaleza humana, sino, al contrario, edificó sobre ella, perfeccionándola (*gratia ordinem naturæ non mutat, sed perficit*).¹⁴ Partiendo de esta frase, Vitoria pudo decir que todo aquello que permite la naturaleza al hombre no está prohibido por el *Evangelio*.¹⁵ De esta manera, la *recta ratio* volvió a ocupar un primer plano en la valoración del problema ético-jurídico. Pero la *recta ratio* no es para Vitoria el simple entendimiento humano, que permite describir, contar y medir, tal como ocurrió posteriormente en Descartes y en Hobbes, sino la razón que pregunta por el fin y el sentido de los seres y de las cosas. A lo expuesto debe agregarse que Vitoria, de la misma manera que antes de él Santo Tomás, nunca se planteó como tema de estudio a la pura razón, sino a la razón iluminada por la revelación. Vitoria, en consecuencia, nada tiene que ver con el jusnaturalismo puramente racionalista.

El mérito fundamental de Vitoria consiste en haber dado un relieve especial al antiguo pensamiento estoico de la unidad moral y jurídica del universo: el mundo (*totus orbis*) integra una sola comunidad jurídica, pero no como una simple idea —según era el pensamiento de la *Stoa*— sino como una comunidad concreta, unida por el derecho natural. Vitoria dio por primera vez el nombre de *jus inter gentes*¹⁶ a las normas del derecho natural que regulan las relaciones entre los pueblos.

A fin de poder juzgar la originalidad del pensamiento de Vitoria, debe tenerse en cuenta que al dominico le tocó vivir en España durante el reinado de Carlos V y que el emperador tuvo el firme propósito de restaurar el imperio universal de la Edad

¹⁴ *Comentarios a las sentencias*, III, distinctio 29, 1, 7.

¹⁵ *De potestate civili*, 8.

¹⁶ *Relectio de Indis*, tit. leg. 2: "Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur jus gentium."

Media. Estas circunstancias explican claramente que Sepúlveda, contemporáneo de Vitoria, enseñara que todos los pueblos estaban subordinados jurídicamente al imperio, por lo que era lícito someter a las naciones del Nuevo Mundo, aun por medio de la fuerza. Vitoria, sin embargo, se opuso a esta doctrina en las célebres lecciones sustentadas en la Universidad de Salamanca en los años de 1538 y 1539, reunidas en el libro titulado *Relectio de Indis*:¹⁷ en ellas defendió la tesis de que también los pueblos paganos son sujetos de derecho independientes, titulares de una pretensión legítima a la libertad y a la independencia, debiendo ser respetados aun por los pueblos cristianos. Los principios básicos de estas lecciones son los siguientes:

1. La comunidad estatal no tiene como base a la fe, sino al derecho natural, conforme al cual todos los hombres, independientemente de sus creencias, poseen una naturaleza social.¹⁸ En consecuencia, el establecimiento de cada poder estatal concreto depende únicamente de los hombres.
2. Los Estados fundados sobre el derecho natural se encuentran ligados entre sí por el mismo derecho natural, pues la naturaleza hizo parientes a todos los hombres.¹⁹
3. Por tanto, no solamente en el interior de cada Estado, sino también en la comunidad de ellos existe un orden jurídico, cuyas raíces se hunden en el derecho natural; dicho orden se configura mediante la práctica y por los tratados.²⁰ En consecuencia, el derecho internacional no consiste únicamente en tratados, sino que más bien tiene la fuerza de la ley.²¹
4. Ni el papa ni el emperador poseen una pretensión legítima al dominio del mundo, pues ni Dios ni los pueblos les han otorgado tal derecho.²²

¹⁷ Existe una edición bilingüe francesa, traducción de De la Briere (ver p. 146). Hay también una traducción alemana, en la colección publicada por Von W. Schätzel: *Die Klassiker des Völkerrechts* (1952), vol. II. [Existen varias traducciones al español. N. del T.]

¹⁸ *De potestate civili*, 5: "fons et origo civitatum... a natura profectum". En el mismo sentido, *Relectio de Indis*, II, 1.

¹⁹ *Relectio de Indis*, tit. leg. 3: "Inter homines omnes cognationem quandam natura constituit. Unde contra jus naturale est, ut homo hominem sine aliqua causa aversetur."

²⁰ *Ibidem*, III, 4. — *De jure belli*, 9.

²¹ *De potestate civili*, 21.

²² *Relectio de Indis*, II, 1 y 2.

5. La comunidad de los Estados es una comunidad natural para las comunicaciones y el comercio de los pueblos. Es en consecuencia contrario al derecho natural excluir a los extranjeros de la vida comercial o impedirles, sin una causa justa, el ingreso a un Estado.²³

6. Existen algunos bienes, como el mar, los ríos y los puertos, que son comunes a todos los pueblos por derecho natural.²⁴

7. La guerra es justa por derecho natural únicamente para defenderse de un ataque o para obtener reparación de la injusticia cometida por algún enemigo²⁵ y siempre que los medios pacíficos no hayan conducido al restablecimiento del derecho:²⁶ el único fundamento justo de la guerra —recalca Vitoria— es una injusticia sufrida;²⁷ por tanto, el simple propósito de extender la religión no es una causa justa de guerra.²⁸ En este aspecto, Vitoria perfeccionó la doctrina del *bellum justum* de San Agustín y Santo Tomás (ver p. 111).

8. Los Estados están legitimados, en razón de la solidaridad que crea entre los hombres el derecho natural, para intervenir en el Estado que viole los derechos del hombre.²⁹ Como ejemplos de este principio, Vitoria señala la privación de la vida a personas inocentes³⁰ y los ataques en contra de la libertad religiosa. El fundamento del título jurídico en el segundo de los ejemplos no es solamente la libertad religiosa, sino también la solidaridad humana.³¹ Estas ideas permiten concluir que el derecho internacional de Vitoria es, sin duda alguna, derecho entre los Estados, pero, al mismo tiempo, derecho de la humanidad (*jus humanitatis*).

Vitoria, apoyándose en las doctrinas del derecho natural de San Agustín y Santo Tomás, desarrolló las bases de una teoría

²³ *De Indis*, 1-2: "titulus naturalis societatis et communicationis".

²⁴ *Ibidem*, 1-2.

²⁵ *Ibidem*, III, 6.

²⁶ *Ibidem*, III, 6.

²⁷ *De juri belli*, 13: "Unica et sola causa inferendi bellum, injuria accepta."

²⁸ *Ibidem*, 10-12: "causa justí belli non est diversitas religionis".

²⁹ *Relectio de Indis*, III, 12.

³⁰ *Ibidem*, III, 15.

³¹ *Ibidem*, III, 13: "non solum titulus religionis, sed amicitiae et societatis humane".

universal del derecho internacional fundada en el derecho natural, que resultó sumamente valiosa en la mitad del siglo XVI, en el que el cisma religioso y el descubrimiento de América habían hecho fracasar definitivamente el intento de restauración de la unidad del mundo mediante la creación de una *civitas* universal con un monarca en su cúspide.

Por otra parte, Vitoria, al desprender de la doctrina clásica del derecho natural los principios que harían posible su aplicación al nuevo orden de cosas determinado por la presencia de una pluralidad de Estados soberanos, puso de relieve con claridad y precisión la dinámica y la riqueza de frutos de la doctrina del derecho natural de Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás.

b) *El origen del poder del Estado*

Luis Molina (1535-1560), con su libro *De justitia et jure*, y Domingo de Soto (1494-1560), con la obra que lleva el mismo título, son los primeros filósofos españoles del derecho que se ligan al pensamiento de Vitoria. Diego Covarrubias y Leyva (1512-1577), por el contrario, representa el primer impulso hacia una doctrina del derecho natural referida a la vida política interna de España, razón por la que fue llamado el *Bartolus hispanicus*. En su obra *Practicæ quæstiones*, escrita en 1556, recogió la distinción tradicional entre el poder temporal y el poder espiritual, esforzándose en la deducción y determinación de sus consecuencias: a la Iglesia, creada por Dios, opuso el Estado, pues a cada pueblo corresponde dar una forma concreta al poder estatal, sea por elección o mediante aprobación.

Esta doctrina ya había sido defendida por Ágidius Romanus Colonna (1245-1316), por Lupold von Bebenburg (1297-1363) y por Marsilio de Padua (1280-1342), pero quedó relegada a un segundo plano por la influencia del comentarista Baldus de Ubaldis (*ver p. 162*): de acuerdo con su interpretación, la *lex regia*, en virtud de la cual se transmitió el poder temporal al emperador Augusto, confirió a éste una *potestas absoluta*. En esas condiciones, se hizo indispensable revivir la antigua concepción jusnaturalista, ya que, por una parte, esta doctrina permitía fundar la existencia del Estado en la naturaleza social del hombre y, por otra, atribuía al pueblo la facultad de concretizar y limitar, en cada caso, la forma del poder. La doctrina de la soberanía

del pueblo, entendida en el sentido de que el poder del Estado proviene inmediatamente del pueblo, no es un descubrimiento de la Época Moderna, sino que tiene sus raíces en la doctrina clásica del derecho natural. En la época del Concilio de Trieste era tanta su fuerza, que Jacobo Laynez, General de la Compañía de Jesús, se refirió a ella el 20 de octubre de 1562, en presencia de Covarrubias y de Fernando Vázquez, a fin de diferenciar el origen de los poderes de la Iglesia y del Estado.

c) *Coronamiento y terminación de la filosofía española del derecho (Suárez)*

La filosofía española del derecho alcanzó su cima y a la vez su terminación, con Francisco Suárez (1548-1617), originariamente profesor en Coímbra. En su libro *De legibus ac Deo legislatore*, publicado en 1612, explicó con gran profundidad y finura las doctrinas difundidas en España, al extremo de merecer el título de *doctor eximius*.

Suárez se apoyó —igual que San Agustín y Santo Tomás— en la *lex æterna*, que engloba todas las obras de Dios hacia el exterior (*opera Dei ad extra*) y guía todo hacia el bien común.³² En oposición al voluntarismo (*ver* p. 135) y al racionalismo (*ver* p. 138), el maestro de Coímbra unió nuevamente —como lo había efectuado Santo Tomás— la razón y la voluntad, de cuya unión dedujo que la ley natural que fluye de la *lex æterna* no se limita a mostrar qué es lo justo, sino que contiene además mandamientos y prohibiciones.³³ En lo que respecta a la naturaleza racional del hombre, Suárez distinguió entre la naturaleza misma del hombre, que proporciona la medida valorativa de las acciones humanas y la *ratio recta*, concebida como la capacidad de conocer los valores.³⁴ La *ratio recta* es el órgano de la naturaleza racional.

³² *De legibus ac Deo legislatore*, II, cap. 3, n. 6.

³³ *Ibidem*, I, cap. 5: "lumen naturale intellectus representans voluntatem Dei auctorem naturæ... obligantem homines ad servandum, quod recta ratio dicitur".

³⁴ *Ibidem*, II, cap. 5, n. 9: "in natura rationali [sententia] duo distinguit. unum est *natura ipsa*, quatenus est veluti fundamentum convenientiæ vel disconvenientiæ actionum humanarum... aliud est *quædam* v's *illius naturæ*, quod habet ad discernendum inter operationes convenientes vel disconvenientes illius naturæ, quod *rationem naturalem* appellamus".

En el pensamiento del teólogo y jurista español, la *lex naturalis* comprende no sólo sus principios fundamentales, sino también sus consecuencias obligatorias (Santo Tomás las había incluido dentro del *jus gentium*), pues los principios fundamentales no pueden existir sin sus consecuencias indeclinables.³⁵ Suárez aceptó no obstante que los principios fundamentales son susceptibles de diversas aplicaciones, de acuerdo con la variedad de las relaciones.³⁶

El autor de *De legibus ac Deo legislatore* sostuvo también —en armonía con la concepción clásica— que la ley humana puede únicamente expedirse con fundamento y dentro del marco de la ley natural, debiendo ser particularmente respetados los principios fundamentales de la ley natural que se relacionan con el bien común (*ver pp. 127 y ss.*). El concepto *bonum commune* abarca no solamente al *bonum communitatis*, es decir, aquellos bienes que sirven para asegurar la existencia de la comunidad, sino también al bien de los miembros particulares (*felicitas singulorum ut sunt membra*), ya que, y en la medida en que no daña a los demás, forma parte del *bonum commune*.³⁷ E inversamente, el *bonum communitatis* es un bien de cada ciudadano, pues siendo el fin de la comunidad la felicidad común de todos sus miembros (*felicitas communis*), deben los ciudadanos estar siempre dispuestos a realizar los sacrificios necesarios para la protección de su comunidad.

Al Estado corresponde solamente la *felicitas communis* que se relaciona con la vida terrenal (*felicitas huius vitæ præsentis*)³⁸ y que consiste en que los hombres disfruten de una vida justa y pacífica, en la posesión de los bienes convenientes y útiles para su conservación y amenidad, y en la práctica de aquellas costumbres necesarias para la conservación de la paz exterior, el bienestar de la comunidad y la defensa de su propia naturaleza.³⁹

³⁵ *De legibus ac Deo legislatore*, II, cap. 13, n. 3.

³⁶ *Ibidem*, II, cap. 14, n. 12: "sicut medicina alia præcepta tradit pro infirmis, alia pro sanis... ita jus naturale idem existens aliud præcipit in tali occasione, aliud in alia".

³⁷ *Ibidem*, I, cap. 7, n. 7: "dicitur autem bonum commune quia eo ipso, quod unaquæque est pars communitatis, bonum unius cuiusque, quod in damnum aliorum non redundat, est commodum totius communitatis".

³⁸ *Ibidem*, III, cap. 2, n. 4.

³⁹ *Ibidem*, III, cap. 2, n. 7: "ut [homines] in pace et justitia vivant et cum sufficientia bonorum quæ ad vitæ corporalis conservationem et commoditatem spectant et cum ea probitate morum, quæ ad hanc externam

En consecuencia, la finalidad del Estado consiste en preparar buenos ciudadanos, y corresponde a la Iglesia la educación del hombre bueno.⁴⁰ Suárez —según se deduce de estos párrafos— continuó la tradición de San Agustín y Santo Tomás en lo que concierne al problema del Estado, pero le dio nuevas dimensiones.

Uno de los más grandes merecimientos de Suárez consiste en el desarrollo que imprimió a la doctrina vitoriana del derecho internacional: la claridad alcanzada en su exposición permitió su adopción por los posteriores maestros de esa disciplina jurídica. El pasaje principal de sus obras se puede resumir en la siguiente forma: no obstante que el género humano se encuentra dividido en varios pueblos y reinos, posee una unidad que no es tan sólo física, sino además moral y política. Sin duda, el Estado es una *civitas perfecta* y permanente, pero cada uno de sus ciudadanos es a la vez miembro de la comunidad humana. Por tanto, los Estados tienen, igual que los particulares, la misma necesidad de un orden jurídico que regule sus relaciones y el tráfico de personas y mercancías. Las normas del orden internacional se desprenden, primeramente y en una buena parte, de la razón natural, pero como las normas así deducidas no son suficientes para regular todos los aspectos del orden internacional, es indispensable que surjan otras reglas complementarias en las prácticas de los pueblos.⁴¹ El derecho internacional se integra únicamente con estas normas positivas que regulan efectivamente las relaciones entre los pueblos (*jus quod omnes populi et gentes variæ inter se servare debent*), por lo que urge distinguir entre el derecho natural, que proporciona las bases, y el derecho interna-

pacem et felicitatem rei publicæ et continentem naturæ conservationem necessaria sunt".

⁴⁰ *De legibus ac Deo legislatore*, I, cap. 13, n. 3.

⁴¹ *Ibidem*, II, cap. 19, n. 9: "Humanum genus quantumvis in varios populos et regna divisum, semper habet aliquam unitatem non solum specificam sed etiam politicam et moralem . . . Quapropter licet unaquæque civitas perfecta . . . sit in se communitas perfecta et suis membris constans, nihilominus quælibet illarum est etiam membrum . . . huius universi prout genus humanum spectat . . . Hac ergo ratione indigent aliquo jure, quo dirigantur et recte ordinentur in hoc genere communicationis et societatis. Et quamvis hoc fiat magna ex parte *per rationem naturalem*, non tamen sufficienter et immediate quoad omnia; ideoque aliqua specialia jura potuerunt *usu* earundem gentium introduci."

cional mismo, que se apoya en aquél. Pero como quiera que el *jus gentium* no es impuesto por una voluntad supraestatal, sino que se crea progresivamente con el asentimiento de los pueblos, se encuentra por esta razón tan próximo al derecho natural, que Suárez pudo decir que en la realidad resulta ser una creación impulsada por la naturaleza (*instigante natura*).

Según el insigne jurista español, la idea fuerza del derecho internacional es el *bonum commune omnium nationum*,⁴² al que también denomina *bonum commune generis humani*.⁴³ De este principio dedujo el *doctor eximius* que al promover su bienestar, cada Estado debe actuar dentro del marco del bienestar de la humanidad. Suárez fue así el visionario de una posible organización de la comunidad de los pueblos, pues acentuó firmemente que los Estados, con apoyo en el derecho natural, son libres para renunciar a la guerra como procedimiento restaurador del derecho violado y sustituirla por una unidad de decisión supraestatal, dotada de poder coactivo.⁴⁴ Y en otro pasaje insistió en la misma idea diciendo que es imposible imaginar que el Creador del universo hubiera querido colocar los asuntos humanos en condiciones tales, que las diferencias entre los Estados soberanos no pudieran resolverse sino por acciones guerreras; semejante situación estaría en contradicción con la razón, con el bien común de la humanidad y con la justicia.⁴⁵

Lo que llevamos expuesto muestra que también Suárez distinguió dos aspectos en el orden ético universal (moral en sentido amplio): uno de ellos es la moral en sentido estricto, el otro es el derecho (derecho natural en sentido estricto y derecho humano). Revela además nuestra exposición que el derecho se identifica con la justicia externa (*externa justitia*).⁴⁶

El cardenal Robertus Franciscus Romulus Bellarmino (1542-1621), que igualmente pertenece a la corriente filosófica-jurídica de San Agustín y Santo Tomás, separó al derecho, que sirve para

⁴² *De legibus ac Deo legislatore*, II, cap. 20, n. 8.

⁴³ *De bello*, sect. 6, n. 5.

⁴⁴ *De legibus ac Deo legislatore*, II, cap. 9, n. 5.

⁴⁵ *De bello*, sect. 6, n. 5: "impossibile est auctorem naturæ in eo discrimine relinquisse res humanas... ut omnes lites inter principes supremos et republicas non nisi per bellum terminari debeant, est enim id contra prudentiam et bonum commune generis humani, ergo contra justitiam".

⁴⁶ *De legibus ac Deo legislatore*, Prooemium.

asegurar la conservación y la paz de la humanidad y que constituye la norma para la conducta externa de los hombres (*actus externos*), de la moral y de la religión, cuya materia son los actos *internos* de amor (*internos actus caritatis*).⁴⁷

Arnold cree encontrar, en relación con el concepto *bonum commune*, una posible diferencia entre Bellarmino y Santo Tomás, pues el cardenal, a diferencia del *doctor angelicus*, no parece considerar al *bonum commune* como algo supremo e independiente que reina sobre los hombres.⁴⁸ Pero en oposición a esta interpretación debe decirse que en este problema Bellarmino es un discípulo fiel de Santo Tomás, coincidiendo con él en la idea que anteriormente expusimos (*ver* pp. 127 y ss.) sobre el *bonum commune*, considerado como el bien común de todos los ciudadanos. La conformidad plena entre Santo Tomás y Bellarmino se deduce claramente de la circunstancia de que el segundo contempla a Dios como el *bonum communissimum*,⁴⁹ esto es, como el más alto bien común de todos los hombres. Esta afirmación excluye, sin género alguno de duda, cualquier interpretación del *bonum commune* diversa a la de Santo Tomás.

Resumiendo lo que llevamos expuesto hasta ahora, podemos decir que desde los primeros tiempos de la Patrística, hasta principios del siglo xvii, se desarrolló una teoría cristiana del derecho natural unitaria, ciertamente sacudida en un tiempo por el nominalismo y racionalismo, pero restaurada y aplicada a las nuevas condiciones del mundo por la teología moral española.

La filosofía cristiana del derecho natural sufrió sin embargo un eclipse de casi tres siglos, como resultado de la corriente antiaristotélica que se inició en la Época Moderna, y sólo al final del siglo pasado principió a dar muestras de un nuevo despertar.

⁴⁷ Cita tomada de ARNOLD (*ver* p. 146), de una obra aún no publicada.

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ *Idem*.