

CAPÍTULO SEGUNDO

LA NOCIÓN ESCOLÁSTICA DEL DERECHO DE RESISTENCIA

¿Y yo, con más albedrío,
tengo menos libertad?

La vida es sueño

Pedro CALDERÓN DE LA BARCA

Suárez no es el primero ni el último en abordar la resistencia. Existe —entre obras literarias, teóricos y practicantes de la resistencia— una larga tradición al respecto. Sófocles, en su *Antígona*, plantea un argumento sobre la resistencia, que evidencia las recurrentes contradicciones entre el derecho positivo y el derecho natural. Ante tal contradicción, la resistencia se convierte —parece decirnos— en un imperativo moral. Con sus excepciones, la historia misma de las guerras civiles nutre la historiografía de la resistencia. En tiempos modernos, fray Bartolomé de las Casas, Henry David Thoreau, Gandhi, Martin Luther King y Rosa Parks constituyen figuras representativas de la resistencia. Y al nombrar a estos personajes estamos excluyendo sin duda a muchos otros: la política en sí misma supone la existencia de fuerzas encontradas, predominancias y resistencias ejercidas por los actores que componen una sociedad. Pero este libro no pretende estudiar la evolución de la resistencia a través de la larga historia de la humanidad. En la tradición cristiana, san Agustín, Tomás de Aquino y los escolásticos españoles se lanzaron a la reflexión del derecho de resistencia. Entre los españoles destacan los nombres de Vitoria, Suárez, Juan de Mariana y Domingo de Soto. No obstante, quizá sea sobre todo Juan de Mariana quien más resalte de ellos en la medida en que proclamó radicalmente la resistencia y el tiranicidio.

Además de la ruptura que significó para la Iglesia, la Reforma protestante contribuyó a forjar —junto con el descubrimiento de América, la imprenta y la revitalización del iusnaturalismo— el espíritu de la Edad Mo-

derna, en virtud de los valores de pluralidad y tolerancia que se fraguaron gracias a ella y que se ganaron, aunque a regañadientes y a sangre, para protestantes y católicos.

Esta división en el seno de la Iglesia trajo duras reacciones violentas a lo largo de Europa. Los hombres más sobresalientes de la resistencia protestante fueron Lutero y Calvino, y en las guerras de religión en Francia aparecen figuras como Hotman y De Bèze, y, en Escocia, John Knox y George Buchanan.

Si bien Lutero mantuvo un cierto respeto por la autoridad civil, Calvino sostuvo abiertamente que los funcionarios inferiores (“inferiores” por oposición a un alto funcionario, es decir, el rey) pueden realizar actos de resistencia. Hotman, por su parte, hizo un llamado a la historia medieval de Francia para demostrar que, supuestamente, el poder del rey siempre había estado, desde aquel entonces, limitado. De Bèze afirmó también que de ser necesario sólo ciertos funcionarios podrían resistir. Knox, en cambio, señaló que todo verdadero creyente podría castigar a un rey que rechazara la verdadera fe; y Buchanan desarrolló una teoría puramente secular del origen del poder.¹⁹¹ Asimismo, una obra emblemática fue el anónimo *Vindiciae contra tyrannos*, publicado hacia 1579, y que plantea estas mismas interrogantes propias de la época.

En muchas ocasiones, los enfrentamientos entre católicos y protestantes fueron brutales. Es posible que las guerras de religión en Francia (1562-1598) hayan sido las más sangrientas. Desde el bautizo de Clodoveo, hacia el año 496, el principio de catolicidad se mantuvo implícito en Francia. Una vez que tuvo lugar la escisión de la Iglesia entre católicos y protestantes, una serie de problemas agudizaron —en el marco de las guerras de religión— el conflicto entre unos y otros, poniendo incluso en tela de juicio al catolicismo como religión oficial de la Corona francesa.

Francisco II de Francia (rey entre 1559-1560), hijo y sucesor de Enrique II, fue un joven de quince años casado con la reina católica de Escocia, María I, de la dinastía Estuardo. El tío de María I, el duque Francisco de Guisa, dirigía *de facto* el gobierno, lo cual incomodaba a Antonio Borbón, rey de Navarra, y a su hermano Luis de Condé, familiares de la Corona francesa que fueron hechos a un lado en virtud de que eran protestantes. El rey francés murió en 1560 y lo sucedió su hermano de diez años, Carlos IX. Por su minoría, su madre Catalina de Médici habría de ejercer la regencia.

Carlos IX firmó el Edicto de Saint-Germain, que toleraba el culto protestante en las casas particulares. Sin embargo, el duque de Guisa masacró

¹⁹¹ Véanse los capítulos XIX y XX de Sabine, George H., *op. cit.*, pp. 281-312.

a un grupo de protestantes (la famosa masacre de Wassy en contra de los hugonotes) en 1562. Éste es el inicio de las guerras de religión.

Catalina de Médici casó a su hija Margot con el rey protestante, Enrique de Navarra, en 1572. Una semana después, sobrevino otra de las grandes masacres: la de san Bartolomé en París.

El rey Carlos IX murió en 1574, y su hermano Enrique III le sucedió. Así, dos movimientos se enfrentaron en el seno de este conflicto religioso: los “Políticos” (aquellos que colocaban el interés nacional por encima de los conflictos religiosos) y la “Santa Liga”, encabezada por Enrique de Guisa (hijo de Francisco de Guisa). El rey, al sufrir un atentado, tomó la decisión de asesinar al duque de Guisa. En 1588, Enrique III de Francia firmó el Edicto de la Unión consagrando oficialmente el principio de catolicidad. Fue asesinado en 1589 (siendo así el último rey de la dinastía Valois), luego de haber designado a Enrique IV (primer Borbón en Francia, rey de Navarra y protestante) como su sucesor en el trono de Francia, ya que era uno de sus parientes más cercanos. En 1593 se adoptó el Edicto Lemaistre¹⁹² y Enrique IV abjuró la fe protestante. Las guerras de religión llegaron a su fin con dicha abjuración y, más tarde, con el Edicto de Nantes sobre la libertad religiosa en 1598.¹⁹³

A diferencia de Francia, que consagró el principio de catolicidad, Alemania (o lo que es hoy Alemania) e Inglaterra adoptaron, a partir de la Reforma, la doctrina *cujus regio, ejus religio*, es decir, que los súbditos debían seguir la religión de su rey.

En este contexto religioso, en Inglaterra, el rey protestante Jacobo I obligó a sus súbditos a realizar un juramento de lealtad para excluir expresamente la autoridad del papa. Francisco Suárez, a su vez, habría de intervenir en esta disputa afirmando los casos y las formas en que un súbdito puede resistir los designios de la autoridad, en particular las órdenes de Jacobo I.

Si para Tomás de Aquino la obediencia se plantea como un deber casi incuestionable, para Suárez en cambio, ella admite claramente excepciones.

¹⁹² También llamado Edicto de la Ley Sálica. La sucesión, estrictamente hablando, correspondía a Enrique IV, pero dado que era protestante, la Santa Liga se opuso y buscó imponer a la infanta de España, Isabel Clara. Esto violaría, en cambio, el principio de masculinidad de la Corona francesa. Además, preocupaba el hecho de poner la Corona en manos extranjeras. Por lo tanto, para evitar someter un principio a otro, se optó por el respeto de todos ellos, de tal modo que Enrique IV se tendría que convertir al catolicismo. Esta decisión dirimió el conflicto y se consagró en el Edicto Lemaistre.

¹⁹³ La firma del Edicto de Nantes sería, para Europa, un ejemplo de tolerancia religiosa. Sin embargo, fue revocado por Luis XIV con el Edicto de Fontainebleau, en 1685, también llamado “Revocación del Edicto de Nantes”.

Los agravios de una ley injusta pueden ser deshechos mediante la resistencia. La función del derecho de resistencia es, por lo tanto, la corrección.

A partir de las distintas clases de leyes (la ley eterna —que regula al universo—, la ley natural —que es la ley eterna inscrita en la razón humana— y la ley positiva o humana —que regula los actos concretos—), Suárez reflexiona sobre las condiciones de validez del derecho; es decir, sobre la causa eficiente, la causa formal, la causa material y la causa final de la ley. La causa eficiente se identifica con la autoridad (ya sea monárquica o republicana). En cuanto a la causa formal, ésta se vincula a la forma en que la ley es creada. La causa material se corresponde con la justicia, y la causa final, con el bien.

En un primer momento, discutiremos tanto el derecho de resistencia como la validez de la ley humana (I). En un segundo momento, trataremos el derecho de resistencia como un derecho natural (II).

I. EL DERECHO DE RESISTENCIA Y LA VALIDEZ DE LA LEY HUMANA

Muy a menudo, la escolástica ha sido criticada por su supuesta falta de creatividad. Parece —dicen sus detractores— que sólo repitió las enseñanzas de los grandes maestros. Sin embargo, esto no es del todo cierto. Incluso en épocas tardías, a fuerza de golpear la misma piedra, la escolástica jurídica española hizo surgir ideas luminosas.

El derecho de resistencia, de acuerdo con Suárez, es un derecho natural, y presupone un problema de validez del derecho. Pero para afirmar que efectivamente se trata de un derecho natural, primero estudiaremos el derecho de resistencia tal y como fue desarrollado por Francisco Suárez (1) y, posteriormente, exploraremos la posibilidad de un orden de objetivo —el derecho natural—, como criterio esencial de validez del derecho (2).

1. *La posición suareciana*

La resistencia consiste en desobedecer a la autoridad. En especial, una ley o, en general, un mandato derivado de la autoridad. Sin embargo, la resistencia se distingue del mero desacato de las leyes: es más que un acto ilícito; la sola inobservancia de la ley no es suficiente para ser considerada como un acto de resistencia. Es un comportamiento deliberado. Tampoco lo es cualquier reacción violenta en contra del estado de las cosas. Se trata

de una operación más o menos reflexiva en la medida en que la resistencia responde a un criterio de consciencia que busca poner en duda la validez de la ley, y parte, además, de una noción sobre lo correcto, lo bueno o lo justo.

Admitir la existencia de un “derecho” de resistencia no sólo supondría la consagración de una justificación para que las personas eventualmente realicen actos de resistencia (como ocurrió con el artículo 2 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, que señalaba: “La finalidad de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Esos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión”), sino que también implicaría el reconocimiento expreso de una facultad moral del hombre, que consistiría en discernir lo justo de lo injusto, y corregir —a través de la resistencia— a la autoridad injusta o, mejor dicho, el mandato de esa autoridad: la ley injusta.

Podría establecerse una diferencia entre desobediencia y resistencia, en el sentido de que la desobediencia es un acto pacífico de inobservancia, mientras que la resistencia implica un acto deliberadamente activo e incluso violento. Creemos, sin embargo, que no hay tal distinción. En el ánimo de desobedecer está el ánimo de resistir: la desobediencia civil de Gandhi es un acto de resistencia también. No es violento, pero es igualmente resistencia.

Lo que sí debemos distinguir, de acuerdo con la época que nos ocupa, es entre: 1) la resistencia en tanto que desobediencia civil a una ley, y 2) la resistencia como acto tendiente al derrocamiento de una autoridad. En el mundo democrático de hoy, en el que impera la ley y el respeto de los derechos humanos, sólo cabe —diríamos— la resistencia no violenta. Pero el propio Suárez preveía esas dos opciones: la resistencia como desobediencia a la ley y como deposición de la autoridad a través del tiranicidio.

Veremos, a continuación, cómo la noción del derecho de resistencia suele partir de la idea de que el poder reside en el pueblo, lo cual se convierte en un presupuesto del derecho de resistencia (A). En segundo lugar, abordaremos el derecho de resistencia desdoblado en los dos aspectos antes mencionados: como mera inobservancia de la ley y como acto violento expreso contra la autoridad (B).

A. *El presupuesto de la resistencia: el poder popular*

A la teoría de la transmisión directa del poder de Dios a los reyes, Suárez opuso la teoría escolástica —y especialmente la teoría jesuita— de la

intermediación: el poder se transmite al príncipe por la intermediación del pueblo.

Si tomamos en cuenta que hablamos de una época en la que los pueblos estuvieron gobernados casi en su totalidad por reyes, las afirmaciones de Suárez y los suyos fueron, por lo tanto, muy controvertidas. De acuerdo con la tradición escolástica, el pueblo es el receptor originario del poder, que decide retransmitirlo luego por delegación. La resistencia, en consecuencia, es un derecho que el pueblo se reserva como verdadero titular del poder, una reintegración del ejercicio del poder público que reside originalmente en el pueblo.

Tomás de Aquino afirma que Dios dio el poder a la multitud.¹⁹⁴ En este mismo sentido, Suárez señala que el poder reside en el pueblo y, además, que la prerrogativa esencial de este poder es la facultad de legislar. Suárez dice, a propósito de esta facultad, que

...no reside en ningún hombre en particular, sino en el conjunto de todos los hombres. Esta tesis es general y verdadera. Se encuentra en Tomás de Aquino quien considera que el príncipe tiene el poder de hacer leyes y que este poder le fue transmitido por la comunidad. Esto es lo que las leyes civiles afirman y proclaman.¹⁹⁵

Este poder compartido es posible —señala Suárez— por la obvia razón de que los hombres nacen libres por naturaleza; por lo tanto, nadie tiene ni la jurisdicción ni el dominio sobre los otros.¹⁹⁶ A la libertad, Suárez añade la igualdad natural de los hombres. De acuerdo con él, los hombres “no son superiores a los demás, ni por naturaleza algunos poseen este poder más que otros”.¹⁹⁷

Sin embargo, esto no significa que podamos prescindir de la autoridad ni de la organización social y política. Suárez explica el origen de la sociedad indicando que la multitud humana “se reúne en un cuerpo político con un vínculo social para ayudarse mutuamente de cara a un fin político”.¹⁹⁸ En el marco de la igualdad y la libertad naturales, la creación de la sociedad implica la sujeción de los hombres al poder transmitido para que la sociedad logre funcionar. Entonces, los hombres no pueden, al mismo tiempo, organizarse y no vincularse a la organización: “En consecuencia, si

¹⁹⁴ Tomás de Aquino, *S. t.*, Ia, IIae, 90, 3.

¹⁹⁵ Suárez, Francisco, *De legibus*, III, 2, 3.

¹⁹⁶ *Idem*.

¹⁹⁷ *Ibidem*, III, 2, 1.

¹⁹⁸ *Ibidem*, III, 2, 4.

imaginamos que los hombres quieren estas dos cosas, es decir, reunirse de esta manera pero bajo la condición de no estar sometidos, esta actitud sería contradictoria y no podrían hacer nada”.¹⁹⁹

Para Suárez, la obediencia a la autoridad es una obligación. Desde el momento en que la sociedad es creada, no es potestad de los hombres decidir integrarse o no a ella ni aceptar o no su poder.²⁰⁰ La obediencia surge como una condición de la sociedad misma. Recordemos la referencia tradicional a san Pablo: “Que toda persona se someta a las autoridades superiores, pues no hay autoridad que no venga de Dios, y las autoridades que existen han sido instituidas por Dios. Es por ello que el que se resiste a la autoridad, resiste al orden que Dios ha establecido”.²⁰¹



Suárez, siguiendo a Aristóteles, reconoce tres formas básicas a través de las cuales la sociedad política se puede organizar: la monarquía, la aristocracia y la democracia.²⁰² Afirma que el poder y la prerrogativa de dictar la ley humana deriva de una ley superior, pero la consumación de la forma de

¹⁹⁹ *Idem.*

²⁰⁰ *Idem.*

²⁰¹ *Romanos*, 13, 1.

²⁰² Suárez, Francisco, *De legibus*, III, 4, 1.

gobierno, en el caso particular, es de derecho positivo, es decir, los hombres pueden, por lo tanto, elegir cualquiera de esas formas de gobierno.²⁰³

Además, para Suárez, los hombres se reúnen en sociedad naturalmente,²⁰⁴ pero el poder que ejercen —como hemos visto— viene a su vez de Dios.²⁰⁵ En suma, no pueden oponerse a esta jurisdicción (creada por ellos).²⁰⁶ De otro modo, la multitud podría oponerse al poder (dado que surge de ella: la multitud) y podría cancelar su propia creación al decidir no someterse a la ley. Pero eso no es posible en la medida en que el poder no viene en última instancia del pueblo, sino de Dios. Suárez se aleja así de las teorías del contrato social que explican la creación de la sociedad con fundamento en la sociedad misma. En Suárez, el pueblo se asocia naturalmente ejerciendo un poder de origen divino que, por lo tanto, no ha creado.

En toda comunidad hay siempre un poder soberano, pero para que el poder de la multitud pase a un gobernante o a un grupo de gobernantes es necesaria una delegación del poder: “Este poder, por su propia naturaleza, reside en la comunidad; entonces para que comience a residir en una persona, como un príncipe, es necesario que se le dé con el consentimiento de la comunidad”.²⁰⁷

El *De legibus* es muy claro: constantemente hace hincapié en la importancia del pueblo (a grado tal que parecería que se trata de un discurso casi democrático), mientras que el papel del príncipe se vuelve secundario. La transmisión del poder de la comunidad al príncipe (o a un grupo de gobernantes) es fundamental para el funcionamiento de la sociedad, porque “este cuerpo, en consecuencia, necesita una cabeza”.²⁰⁸

Desde Tomás de Aquino, en el siglo XIII, y todavía con Vitoria en el siglo XVI, estaba muy presente la idea de que el poder reside en el pueblo. Pero la reflexión escolástica no se limitó al origen del poder. Además, discutió sobre la idea de resistir a la autoridad. El pueblo debe su obediencia a la autoridad y a las leyes que emanan de la sociedad. Pero es una obligación sólo en principio, porque, en el seno del derecho positivo, el derecho de resistencia, en tanto que derecho natural, puede ser ejercido excepcionalmente.

²⁰³ *Idem.*

²⁰⁴ *Ibidem*, III, 1, 3.

²⁰⁵ *Ibidem*, III, 3, 2.

²⁰⁶ *Idem.*

²⁰⁷ *Ibidem*, III, 4, 2. Suárez reconoce, sin embargo, la posibilidad de una transmisión directa del poder en beneficio del príncipe en los casos de Saúl y David. Pero es, para él, una excepción a la regla (esto puede leerse ahí mismo: en Suárez, Francisco, *De legibus*, III, 4, 2. Véase también Suárez, Francisco, *Defensio fidei*, III, 2, 10).

²⁰⁸ Suárez, Francisco, *De legibus*, III, 2, 4. Véase también *De legibus*, I, 8, 9.

B. *La resistencia: de la invalidez al acto violento*

Suárez no dedicó un capítulo específico al tema de la resistencia en su *De legibus* (1612). Se encuentra más bien disperso a lo largo del libro. En cambio, es en el *Defensio fidei* (1613) donde Suárez aborda explícitamente la cuestión de la resistencia.

En el *De legibus*, Suárez discute principalmente la definición, naturaleza y validez de la ley. Pero ¿por qué no mencionó expresamente lo que debe hacerse ante una ley que por ser inválida no es de hecho una verdadera ley? Creemos que Suárez se ha ocupado del derecho de resistencia en el *De legibus*, pero sólo implícitamente (a), en tanto que análisis de las condiciones de validez del derecho, mientras que el derecho de resistencia se aborda explícitamente en el *Defensio fidei* (b), en tanto que acción en contra de la ley injusta. Asimismo, debemos tomar en cuenta que detrás del derecho de resistencia subyace la teoría del poder indirecto del papa (c) como verdadero propósito del *Defensio fidei*.

a. La resistencia en el *De legibus*: la validez de la ley humana

El *De legibus* se compone de diez extensos libros. Sólo nos interesaremos en este caso por los tres primeros. El libro I es una introducción a la naturaleza de la ley. El libro II trata de la ley eterna, de la ley natural y del derecho de gentes (es aquí donde Suárez hizo su principal contribución al derecho natural y al derecho internacional). El libro III es sobre la ley humana, y es el más interesante en lo que respecta a nuestro tema.

Suárez explica las causas de la ley de conformidad con Tomás de Aquino (quien a su vez las retomó de la teoría de las causas de Aristóteles); es decir, la causa eficiente, la causa material, la causa formal y la causa final.²⁰⁹

Francisco Larroyo ha señalado que “para Aristóteles todas las cosas se encuentran en constante cambio. Los seres que hoy envejecen, antes nacieron y se desarrollaron; los que hoy nacen, indefectiblemente morirán”.²¹⁰ Dos palabras nos ayudan a comprender estas transformaciones: potencia y acto; y Francisco Larroyo las ilustra diciendo que un huevo se convierte en polluelo y éste se convertirá en gallo: por lo tanto, el polluelo se encuentra en acto respecto del huevo, y en potencia respecto del gallo. Larroyo dice que “por

²⁰⁹ *Ibidem*, I, 13, 1.

²¹⁰ Larroyo, Francisco, “Estudio introductorio”, en Aristóteles, *Metafísica*, México, Porrúa, 1987, p. LV.

esta vía resuelve Aristóteles el problema capital de la filosofía teórica de los griegos: concebir en tal forma el ser que sea posible explicar por éste el devenir”.²¹¹

El polluelo que es un gallo en potencia, y esa potencia se transforma en acto por cuatro causas: la causa eficiente, la causa material, la causa formal y la causa final. Larroyo pone el ejemplo de una escultura. Una escultura es una escultura, pero antes no lo era. La causa material es aquello de lo cual algo nace (el material, en este caso el mármol). La causa formal es la idea de escultura (la forma presente en la mente del artista que la esculpirá). La causa eficiente es el principio del cambio o del movimiento (el escultor que labra a golpes la piedra). La causa final es el fin al que se dirige la escultura (la belleza).²¹²

En este afán de explicar cómo es que las cosas llegan a ser lo que son, Suárez indica que la causa eficiente de la ley humana (derecho positivo) es la autoridad “ya que la ley debe ser dada por alguien que tiene el poder y la jurisdicción”.²¹³ Si no es así, esa ley no es válida: por ejemplo, en México, la ley es válida sólo si es creada por el Congreso de la Unión, como lo establecen los artículos 71 y 72 de la nuestra Constitución. Esto concuerda con lo señalado por el iuspositivismo, es decir, si la autoridad lo dicta es derecho.

La causa formal es “la forma en que la ley debe hacerse y promulgarse”.²¹⁴ Esto también concuerda con otras versiones del iuspositivismo (pues no basta con que la autoridad lo dicte: debe cumplirse con el procedimiento formal preestablecido; por ejemplo, el procedimiento señalado en los artículos 71 y 72 de la Constitución mexicana).

Desde esta perspectiva, éste sería el punto débil del iuspositivismo, pues sus criterios de validez se limitan a estas dos primeras condiciones. Podemos decir, por lo tanto, que el problema del iuspositivismo consiste en que reduce el derecho a su forma y no considera otros criterios de validez del derecho. Son dos criterios que, por cierto —como veremos unos renglones más abajo—, el iusnaturalismo no niega (ni el mismo Suárez, sino como lo analizaremos aquí, por el contrario, él mismo los enuncia y exige). En suma, Suárez reconoce los criterios iuspositivistas como necesarios, pero no suficientes.

Los otros criterios de validez —que mencionaremos a continuación— son de carácter moral. Y precisamente son éstos los que causan resquemor en el espíritu iuspositivista: la causa material es la justicia, porque la ley “debe

²¹¹ *Idem.*

²¹² *Idem.*

²¹³ Suárez, Francisco, *De legibus*, I, 13,1.

²¹⁴ *Idem.*

consistir de una cosa honesta”.²¹⁵ Y por último, la causa final es el bien, porque “la ley debe ser creada para el bien común”.²¹⁶ Una ley que no incluya estos criterios, en realidad, no es una ley, y de ello se puede deducir que no es obligatoria. De hecho, Suárez dice: “Cada ley humana obliga a todas las personas que son miembros de la comunidad para la cual fue creada la ley si todas las demás condiciones se cumplen. Digo esto porque en la ley deben cumplirse con todas las demás condiciones para que la ley obligue”.²¹⁷

Ahora veamos a detalle lo que Suárez señala sobre estas condiciones de validez. Ya hemos mencionado que, de acuerdo con Suárez, la sociedad requiere de una autoridad. Y sólo porque la autoridad recibe su poder del pueblo, puede legislar. Por lo tanto, nos encontramos con una primera condición: quien pretenda crear una ley debe ser una autoridad.

Por otro lado, Suárez presupone la igualdad y la libertad naturales de los hombres. Y en virtud de que son libres e iguales, si no hubiera autoridad, nadie podría obligar a los demás. Para esto, es necesaria, al crear la sociedad, la transferencia del poder a una persona o a un grupo de personas que obligue al resto. Suárez afirma:

No cualquier hombre puede dirigir a otro, de la misma manera que un igual no puede obligar a otro igual; es obvio porque no hay ninguna razón por la que uno esté obligado obedecer al otro, ni que éste obedezca a aquél. De otro modo, la guerra podría ser justa para ambas partes. Por lo tanto, es necesario un poder especial y superior para obligar válida y efectivamente.²¹⁸

Suárez señala que “la sola justicia de la acción prevista por la ley no es suficiente para que sea obligatoria”.²¹⁹ Según él, ni la simple justicia ni la participación de los consejeros del príncipe son suficientes; es necesario que la ley sea creada por la autoridad. La ley estaría incompleta, dice, “si carece de la voluntad de aquél que tiene el poder; el poder y la voluntad de los cuales la ley recibe su fuerza y su ser”.²²⁰

Hay que considerar también a la justicia como condición de la ley. Sólo puede llamarse ley a “la regla recta y honesta”.²²¹ Pues Suárez indica que,

²¹⁵ *Idem.*

²¹⁶ *Idem.*

²¹⁷ *Ibidem*, III, 31, 6.

²¹⁸ *Ibidem*, I, 8, 3.

²¹⁹ *Ibidem*, I, 8, 10.

²²⁰ *Idem.*

²²¹ *Ibidem*, I, 1, 6.

según Isidoro de Sevilla, “la ley debe ser honesta y justa”.²²² Así que la ley injusta “no es una ley”, dice Suárez, “sino que recibe el nombre de ley sólo por analogía, porque prescribe una determinada conducta”.²²³ Si la ley supone una obligación de obediencia, por lo tanto, una disposición que no es una verdadera ley no obliga.

Así, las disposiciones humanas pueden ser justas o injustas. Pero sólo las leyes justas son verdaderas leyes, y sólo ellas obligan a los hombres. La ley natural es siempre justa, y la ley humana deberá ajustarse a ella. Es por esta razón que Tomás de Aquino dice que la ley humana debe derivar de la ley natural y, si no es así, no será una ley sino la corrupción de la ley.²²⁴

Suárez señala aquí la posibilidad de desobedecer una ley. Si la ley humana es contraria a la ley natural, aquélla no debe ser obedecida, pues dos cosas opuestas no pueden observarse al mismo tiempo:

En primer lugar, porque el poder de crear la ley viene de Dios, entonces, las cosas que se derivan de Dios están bien ordenadas; por lo tanto, este poder fue dado para el bien y para la edificación, y no para el mal y para la destrucción. Luego, porque ningún subordinado puede obligar en contra de la ley y de la voluntad de su superior; así que la ley que obliga a una mala acción es contraria a la ley de Dios que lo prohíbe; entonces, no es obligatoria ya que es imposible para los hombres, al mismo tiempo, verse obligados a hacer y no hacer. Y si la mala acción está prohibida por la ley divina, la ley inferior no puede suprimir la obligación impuesta por la superior.²²⁵

Tomás de Aquino considera que la desobediencia es posible excepcionalmente si la autoridad no es justa, si sus órdenes son contrarias a la ley o si el poder ha sido usurpado.²²⁶ Habla claramente de resistencia. En cuanto a Suárez, dice abiertamente que no sólo no obligan, sino que debemos resistir a las leyes creadas por los hombres cuando son incompatibles con Dios.²²⁷

²²² *Ibidem*, I, 9, 13.

²²³ *Ibidem*, I, 1, 6.

²²⁴ Tomás de Aquino, *S. t.*, Ia, IIae, 95, 2. Luego de haber citado las palabras de san Agustín (“No parece que sea una ley la que no sea justa”), Tomás de Aquino dice efectivamente que “toda ley surgida de los hombres no tiene razón de ley que en la medida en que ella derive de la ley de la naturaleza. Si ella se desvía en algún punto de la ley natural, ya no es entonces una ley, sino una corrupción de la ley”. *Ibidem*.

²²⁵ Suárez, Francisco, *De legibus*, I, 9, 4.

²²⁶ Tomás de Aquino, *S. t.*, IIa, IIae, 104, 6, ad 3. Véase Suárez, Francisco, *De legibus*, I, 8, 2.

²²⁷ Suárez dice: “No obedezcamos en lo que sea contrario a Dios”. Véase Suárez, Francisco, *De legibus*, III, 31, 2.

También es necesario que la ley tenga por finalidad el bien común. Dado que el poder se transmite para el bien común, cuando se legisle hay que buscar ese bien común.²²⁸ Según Suárez, “la creación de las leyes es el acto principal por el cual se gobierna al Estado y, por lo tanto, las leyes deben tener como fin el bien común”.²²⁹ Así, el bien común es una condición más de validez de la ley, ya que “la ley que no es hecha para el bien común no es ley”.²³⁰

En conclusión, Suárez nos dice que la ley obliga sólo si cumple con las condiciones de validez (causa eficiente, material, formal y final).²³¹ De lo contrario, no obliga (y no debe obedecerse), pues en realidad no es una verdadera ley: se llama ley sólo por analogía.

Si el poder monárquico se obtiene con violencia (la tiranía por usurpación) —y no por la transmisión pacífica del poder— el rey no tiene una verdadera potestad legislativa.²³² Podemos decir que se mantiene la misma lógica: dado que es una usurpación, la condición de validez no se cumple (la autoridad como causa eficiente), y por lo tanto sus leyes no son verdaderas leyes, por lo que no obligan.

Suárez señala, en cambio, que si el rey recibió el poder del pueblo, no puede ser privado de este poder. Pero prevé una excepción: si degenera en tiranía (la tiranía por ejercicio), esto permitiría al pueblo llevar una guerra justa contra el rey.²³³ Esta forma de resistencia es discutida ampliamente por Suárez en el *Defensio fidei*.

b. La resistencia en el *Defensio fidei*: el paso al tiranicidio

El *Defensio fidei* responde, como hemos dicho, al conflicto entre el rey Jacobo I de Inglaterra y el papa Pablo V. Por orden del papa, Suárez desarrolló los argumentos para atacar tanto el juramento de lealtad que Jacobo I impuso a sus súbditos como las obras que publicó ese rey.

El *Defensio fidei*, compuesto de VI libros, refrenda las ideas señaladas en el *De legibus* (es decir, el poder que reside en el pueblo y las condiciones de validez del derecho). Pero en este caso aborda, además del derecho de resistencia, el tiranicidio en particular. Debido a esto, el *Defensio fidei* fue prohibido en Inglaterra.

²²⁸ *Ibidem*, I, 7, 5.

²²⁹ *Ibidem*, I, 8, 7. Suárez dice también: “El poder de jurisdicción, por su institución originaria, es concedida para el bien de la comunidad”. *Ibidem*, I, 8, 5.

²³⁰ *Ibidem*, I, 9, 13.

²³¹ Ya mencionado anteriormente, véase *ibidem*, III, 31, 6.

²³² *Ibidem*, III, 4, 4.

²³³ *Ibidem*, III, 4, 6.

terra y quemado ante la catedral de San Pablo (en Londres), y en Francia fue condenado por el Parlamento de París.²³⁴

El juramento de lealtad impuesto por Jacobo I obligaba asimismo a los católicos ingleses a rechazar “la doctrina y la proposición que afirman que los príncipes excomulgados o privados de sus derechos por el papa pueden ser depuestos y asesinados por sus súbditos o por cualquier otra persona”,²³⁵ Esta doctrina, que Jacobo I rechaza, es la doctrina jesuita del poder indirecto del papa (y que trataremos en el apartado siguiente).

Suárez retoma la clasificación clásica de los tiranos: el tirano por usurpación (el que toma el poder mediante la violencia y que, en realidad, “no es ni rey ni señor, sino que ocupa su lugar y lleva su sombra”)²³⁶ y el tirano por ejercicio (el rey legítimo que hace a un lado el bien común y es injusto con sus súbditos).

De conformidad con el Concilio de Constanza, Suárez rechaza la doctrina de Wyclif y Hus sobre la posibilidad de matar a un príncipe inmediatamente y sin formalidades. Suárez señala que en el caso de un rey legítimo, pero tirano en su ejercicio, en principio no debería ser asesinado por un individuo cualquiera.²³⁷ Sin embargo, reconoce dos excepciones en las que un tirano por ejercicio puede ser asesinado por un particular: en el caso de la defensa legítima y en defensa del Estado.²³⁸

El poder para castigar los delitos (por ejemplo, los de un tirano) no pertenece a cualquier persona, sino a los superiores (a quienes fue confiado el poder) o a la comunidad, ya que el castigo de los delitos se realiza por el bien común.²³⁹

Excepcionalmente, una persona cualquiera, dice Suárez, puede matar a un rey en defensa personal si su vida está en riesgo “porque el derecho a la defensa de la vida es muy grande”.²⁴⁰ En cambio, si solamente sus bienes están en peligro, el individuo no debe resistir matando al príncipe, ya que debería demandar, sin violencia, su restitución a través de los tribunales.²⁴¹

²³⁴ Pereña, Luciano, “Presentación”, en Suárez, Francisco, *De legibus* [libro III, capítulos 1-16 *De civili potestate*], Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1975, pp. VII - VIII.

²³⁵ Palabras de Jacobo I citadas por Suárez en *Defensio fidei*, VI, 4, 1.

²³⁶ *Idem*.

²³⁷ *Ibidem*, VI, 4, 2.

²³⁸ *Ibidem*, VI, 4, 4.

²³⁹ *Idem*.

²⁴⁰ *Ibidem*, VI, 4, 5.

²⁴¹ *Idem*.

Si se trata de defender al Estado, la resistencia e incluso el tiranicidio se justifican únicamente si el príncipe ataca la ciudad para destruirla injustamente y para matar a sus súbditos. Atacar el Estado, por otros medios menos graves, no merece la muerte del príncipe, pues el Estado no sufre una agresión tal que deba resistirse matando.²⁴²

Si se tratara, en cambio, de un tirano por usurpación, el tiranicidio puede ser efectuado por cualquier persona, y ello no representa ningún problema, pues el ladrón no es un verdadero príncipe; es más bien un enemigo de la república.²⁴³ Sin embargo, Suárez cree que debe cumplirse una condición: se efectuará sólo si no se puede recurrir a un superior que juzgue al tirano. Además, no se debe matar al tirano si existe un acuerdo o tregua que se haya firmado entre el tirano y el pueblo, y sobre todo si la ejecución del tirano busca un interés particular y no el interés de la comunidad.²⁴⁴ Si no se está ante ninguno de estos supuestos, entonces se puede ir a la guerra contra él y, si es necesario, privarlo de la vida.

Pero incluso respetando todas estas consideraciones, de cualquier modo, el tirano por usurpación deberá, para purgar su pena, ser ejecutado por su delito de usurpación. La condena, dice Suárez, debe ser dictada por un superior, bien asesorado, en virtud de que el castigo es un acto de jurisdicción propia de un superior. El consentimiento tácito de la república no es suficiente: es necesario que se dicte una resolución.²⁴⁵

Suárez se pregunta quién puede dictar tal resolución. Según él, es el propio Estado, o bien el papa. Suárez afirma así la teoría del poder indirecto del papa para deponer a los reyes. Si bien el *Defensio fidei* responde a un conflicto entre el rey Jacobo I de Inglaterra y el papa, también responde a la polémica sobre el poder indirecto del papa. A continuación situaremos este problema en el pensamiento político del siglo XVI y analizaremos lo que Suárez indica al respecto.

c. La teoría del poder indirecto del papa

Sobre el origen del poder y de la organización de la sociedad, podemos distinguir dos teorías: la que señala que deriva de un contrato social (sin necesidad de recurrir a Dios) y la que afirma que proviene de Dios. De la segunda se desprenden, a su vez, como hemos visto, dos teorías, que son

²⁴² *Ibidem*, VI, 4, 6.

²⁴³ *Ibidem*, VI, 4, 7.

²⁴⁴ *Ibidem*, VI, 4, 9.

²⁴⁵ *Ibidem*, VI, 4, 12.

claramente indistinguibles hacia el siglo XVI: la teoría del poder divino depositado *en el pueblo* y la teoría del poder divino depositado *en los reyes directamente*.

Entre los que afirman la teoría del poder popular, encontramos principalmente a los católicos (desde la Edad Media con Tomás de Aquino, como ya lo habíamos mencionado, hasta el siglo XVI con los jesuitas), así como a ciertos grupos surgidos de la Reforma (por ejemplo, los calvinistas y monarcómacos protestantes en Francia).

De acuerdo con George H. Sabine, tanto los protestantes como los católicos tienen un discurso similar sobre la resistencia y una misma herencia cristiana en lo que se refiere a la argumentación.²⁴⁶

Sabine dice que “para los miembros de las iglesias nacionales [por ejemplo, la Iglesia galicana, es decir, la Iglesia nacional de Francia], calvinista y jesuita pareciesen como dos nombres la misma cosa. Ambos defendieron la primacía y la independencia de la autoridad espiritual y el uso del poder secular para poner en práctica los juicios de aquélla en materia de ortodoxia y disciplina moral”.²⁴⁷ Sin embargo, Sabine sostiene que los jesuitas desarrollaron teorías intelectualmente más avanzadas que las protestantes. De hecho, dice que “la exposición de la teoría antimonárquica hecha por los jesuitas se encuentra probablemente, en conjunto, en un nivel intelectual superior al de las exposiciones protestantes de la misma doctrina”.²⁴⁸

En Suárez encontramos, en cada argumento, un ejercicio lógico y retórico muy riguroso y sistemático, propio de la escolástica. La teoría de la resistencia de Suárez, basada en el poder popular, parece ser un todo coherente. La idea de que el poder reside en el pueblo está tan arraigada y estructurada —al igual que la libertad y la igualdad—, como noción rectora del resto de ideas planteadas por Suárez, a grado tal que por momentos pensaríamos que se trata de un teórico incipiente de la democracia, o bien un representante germinal del liberalismo, por su énfasis en limitar el poder del monarca. Quizá sea una afirmación desmedida (Suárez demócrata y liberal: no, no lo era), pero hay que tomar en cuenta —en primer lugar— que la limitación del poder es el espíritu de esos tiempos y —en segundo lugar— que Suárez pertenece a ese espíritu, si bien en el momento más inicial; son las preocupaciones de la Edad Moderna, a las que Suárez se suma, y que no habrán de florecer realmente sino un siglo después, en el siglo XVIII.

²⁴⁶ Sabine, George H., *op. cit.*, p. 305.

²⁴⁷ *Idem*, p. 287.

²⁴⁸ *Idem*, p. 304.

A pesar de lo anterior, la teoría del poder indirecto del papa constituye una excepción, pues se trata de una noción escasamente desarrollada en Suárez. Aquí, el argumento de autoridad revela sus límites. Para nuestros ojos modernos, la mera afirmación de que algo “es”, porque la autoridad eclesiástica así lo “declara”, resulta insuficiente. La autoridad desmedida de la Iglesia revela el endeble espíritu liberal de Suárez. En la teoría del poder indirecto del papa de Suárez no encontramos argumentos con el mismo rigor racional que en otros casos, por lo que su reflexión política parecería revelarse francamente como la sirviente de los intereses eclesiásticos.

El propósito de la reflexión científica —y en este caso, en los esfuerzos que los juristas y teólogos del siglo XVI realizaban por hacer ciencia jurídica y ciencia política— es hallar racionalmente respuestas a cuestiones cuya solución nos es desconocida; en eso consiste la generación del conocimiento, para así descubrir y sistematizar datos de la realidad que nos permitan entrar en contacto con ella y tener una mejor comprensión del mundo. Suárez, en cambio, al reflexionar sobre el poder indirecto del papa, ya conoce la respuesta de antemano, y sólo trata de revestir con argumentos racionales una respuesta que fue aceptada previamente.

Los jesuitas intentaron desarrollar una teoría moderada de las prerrogativas del papa. Para el siglo XVI, el antiguo poder del papa se estaba reduciendo notablemente. Por lo tanto, proclamar una postura radical habría sido inútil. Los jesuitas reconocieron que todo poder temporal pertenecía al rey, mientras que los asuntos espirituales estaban reservados al papa.

La forma en cómo marcharon las cosas es bien conocida: por ejemplo, en Francia, la monarquía se fortaleció después de las guerras de religión (que enfrentaron a católicos y a protestantes, y los primeros terminaron en la posición dominante) y se reafirmó la teoría del derecho divino de los reyes, que establece que el poder es transmitido directamente al monarca por Dios (descartando, por lo tanto, la intervención temporal del papa). Las obras publicadas por Jacobo I de Inglaterra son un reflejo de la teoría del derecho divino. Asimismo, tuvo lugar una consolidación de las iglesias nacionales en detrimento de las prerrogativas papales.

Si los asuntos espirituales estaban reservados a la Iglesia, el papa tenía, no obstante, de acuerdo con los jesuitas, excepcionalmente un poder indirecto sobre los asuntos temporales con fines espirituales. En eso consiste la doctrina del poder indirecto del papa.

Suárez dice —cosa que ya habíamos abordado— que en el caso de enfrentarnos a un tirano por usurpación, éste debe ser depuesto a través de una resolución. Sin embargo, esta resolución puede ser dictada, dice Suá-

rez, por la comunidad o por el papa.²⁴⁹ Si la deposición resulta insuficiente, entonces se puede recurrir al tiranicidio. En cualquier caso, la decisión de la deposición debe incluir un acuerdo público y común de las ciudades del reino.²⁵⁰ Y esto es posible porque es lícito rechazar la fuerza con la fuerza y también porque el acto por el cual la comunidad ha transmitido su poder al príncipe prevé esta excepción para la preservación del propio Estado.²⁵¹

El papa, por lo tanto, puede corregir a los reyes directamente en los asuntos espirituales e indirectamente en los asuntos temporales.²⁵² Por ejemplo, si el rey comete una herejía (falta espiritual), el papa puede deponerlo.²⁵³

Si las faltas recaen en asuntos temporales, en tanto que pecados, el papa puede corregir dichos pecados con su autoridad directa; en tanto que perjudiciales al bien temporal de la república cristiana, podrá por lo menos castigar las faltas indirectamente porque el gobierno tiránico de un príncipe temporal siempre es malo para la salvación de las almas.²⁵⁴

Suárez agrega, por otro lado, que el poder del papa se limita a las repúblicas cristianas. Pero el hecho de que estén excluidos los indígenas americanos y los musulmanes no significa que éstos no tengan el derecho de resistir a los tiranos. No están sometidos al papa, pero los cristianos sí lo están:

A pesar de que una república, considerada desde el punto de vista de la naturaleza de la cosa, como ocurría entre los gentiles y como ocurre ahora entre los paganos, tenga el poder para defenderse del rey tirano y, si es necesario, para deponerlo, los reinos cristianos están de alguna manera subordinados al papa.²⁵⁵

Una vez que la propia república o el papa haya tomado la resolución de deponer al rey, la persona a quien se le encomendó la ejecución de la resolución podrá privar al rey de su reino, incluso matándolo, si es necesario o si la resolución prevé la pena de muerte.²⁵⁶ Así que no cualquiera puede matar

²⁴⁹ Suárez, Francisco, *Defensio fidei*, VI, 4, 15.

²⁵⁰ *Idem*.

²⁵¹ *Idem*.

²⁵² *Ibidem*, VI, 4, 16.

²⁵³ *Idem*.

²⁵⁴ *Idem*.

²⁵⁵ *Ibidem*, VI, 4, 17. Suárez cita igualmente los ejemplos de los reyes Childerico de Francia, bajo el papa Zacarías, y Sancho II de Portugal, bajo el papa Inocencio I, en cuyos casos los papas fueron consultados o solicitados para la deposición de estos reyes. Véase *idem*.

²⁵⁶ *Ibidem*, VI, 4, 18.

al rey, exceptuando los casos antes señalados, y salvo la persona que deba ejecutar la resolución, porque opera con una autoridad pública, y no con un poder privado. Por ejemplo, si el papa decide deponer a un rey, pero sin dar una explicación más detallada sobre la aplicación de la resolución, ello no faculta a cualquier príncipe a hacer la guerra en su contra.²⁵⁷

Siguiendo esta misma lógica del poder, Suárez cree que el rey Jacobo I de Inglaterra no puede condenar el Concilio de Constanza, ya que es una prerrogativa que no le corresponde. Asimismo, Jacobo I no puede obligar a sus súbditos a prestar un juramento de lealtad que les haga repudiar ese concilio, pues es una usurpación del poder espiritual.²⁵⁸ En conclusión, el rey temporal no debe tener prioridad sobre las cosas espirituales, y, por lo tanto, los súbditos están obligados a resistir al juramento.²⁵⁹

Dicho lo anterior, pasaremos ahora a revisar parte del arsenal conceptual que era común en los tiempos de Suárez, y que, quizá a nosotros nos parezca ajeno. Nos referimos con esto a conceptos tales como la obediencia, la objetividad, el ser, el valor, la verdad, la belleza, el bien y la inmutabilidad.

2. Obediencia ciega versus objetividad del derecho natural

El derecho de resistencia responde a una convicción de que una norma del derecho positivo no es válida en virtud de que es injusta. Una persona que resiste sostiene que el orden social debería regirse, en cambio, por una norma distinta: una norma objetiva y justa.

En el pensamiento suareciano, el derecho de resistencia implica la existencia de un derecho natural (justo) frente a un derecho positivo (eventualmente injusto en la medida en que éste no se adecue a aquél).

El derecho natural, en su versión moderna del siglo XVI, supone un orden independiente y objetivo en comparación con el orden cambiante del derecho positivo. Este orden se deriva de la naturaleza. Y, en tanto que autoridad normativa, esta naturaleza se considera como un producto de Dios. Otras versiones del derecho natural, en cambio, prescinden de Dios y enfatizan la razón.

A continuación, abordaremos, en primer lugar, el problema que la resistencia implica para el principio sobre el que se cimienta todo sistema jurídico y político, es decir, el principio de obediencia (A) y, en segundo lugar,

²⁵⁷ *Ibidem*, VI, 4, 19.

²⁵⁸ *Ibidem*, VI, 4, 20 y 21.

²⁵⁹ *Ibidem*, VI, 4, 22.

estudiaremos los rasgos de objetividad e inmutabilidad que definen al derecho natural moderno (B).

A. *Fuerza y obediencia*

La existencia del derecho y la existencia del Estado suponen el deber de obediencia. Como dice Suárez, según hemos visto antes, “si imaginamos que los hombres quieren estas dos cosas, es decir, reunirse de esta manera pero bajo la condición de no estar sometidos, esta actitud sería contradictoria y no podrían hacer nada”.²⁶⁰

De acuerdo con Jaime Cárdenas Gracia, el tema de la obediencia al derecho está ligado

...con el de la legitimidad de los sistemas políticos y jurídicos. El problema de la obligación política radica en las preguntas: ¿por qué debo obedecer al Estado? ¿Por qué debo obedecer al derecho? La primera pregunta entraña la legitimidad o justificación del Estado, y la segunda, íntimamente relacionada, nos conduce a la cuestión de la fundamentación de las normas jurídicas, de si debemos siempre obedecerlas, y cuáles son las razones para esa obediencia o desobediencia.²⁶¹

De hecho, Cárdenas Gracia distingue tres razones comunes por las cuales se aduce la obligación de obediencia al derecho: las razones legales, prudenciales y morales. Las razones legales, es decir, que hay que obedecer una ley porque es una ley, son autorreferenciales —señala Cárdenas Gracia—, y no responden a nuestra pregunta; por ello, la respuesta debe buscarse fuera del sistema jurídico, pues de otro modo “se genera un problema semejante al de la concepción de la legitimidad de la teoría positivista que reduce la legitimidad al orden jurídico sin importar sus contenidos”.²⁶²

Las razones de oportunidad —o prudenciales, como las llama Cárdenas Gracia— se basan en cálculos de menores perjuicios y mayores beneficios, costos y desventajas, como la amenaza de la sanción o la sanción misma, lo cual se identifica también con algunas teorías positivistas que hacen hincapié en el aspecto coactivo del derecho como elemento esencial de él.

²⁶⁰ Suárez, Francisco, *De legibus*, III, 2, 4.

²⁶¹ Cárdenas Gracia, Jaime, *Introducción al estudio del derecho*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM-Nostra Ediciones, 2009, p. 314.

²⁶² *Idem.*

Por último, las razones morales son a las que nuestros escolásticos españoles hacen referencia —y que a lo largo de estas páginas seguiremos desarrollando—. En este sentido, analizaremos si el derecho de resistencia no está más bien asociado a ley del más fuerte (*a*), y si no pondría en riesgo la existencia del orden jurídico e incluso de la sociedad misma (*b*).

a. El derecho de resistencia y la ley del más fuerte

Podemos entender a la sociedad como una multiplicidad de actores en tensión que se oponen los unos a los otros. Habría quienes podrían concebir la resistencia no como un derecho, sino sencillamente como una fuerza ejercida por aquel que tiene el suficiente poder para oponerse a la autoridad. Fuerza y poder serían así las marcas de identidad del derecho.

De hecho, de acuerdo con la teoría positivista del derecho, la ley es creada por aquel que tiene una posición de superioridad. Y la obediencia de la ley se debe a ello. Existe, por lo tanto, una concepción del poder y del derecho asociada a la ley del más fuerte. Y no sólo eso: versiones maquiavélicas del poder sugieren que sólo aquel que tiene el valor y la audacia de cuestionar a la autoridad y de romper las leyes merecerá el título de héroe y logrará imponerse a su vez como nueva autoridad. Sólo el revolucionario es capaz de vencer los obstáculos. Por naturaleza, un hombre así es un transgresor, por lo que el resto de nosotros, incapaces de aplastar a los demás, no somos sino seres minúsculos.²⁶³

En la *República* de Platón, Trasímaco dice a Sócrates que la justicia corresponde al interés del más fuerte. Antonio Gómez Robledo explica que, a pesar de esta regla (*might is right*) es compartida por Trasímaco (*República*) y Calicles (*Gorgias*), podemos encontrar una diferencia entre ambos: mientras que para Calicles el derecho del más fuerte es el reflejo de una superioridad natural, para Trasímaco es un reflejo del poder del gobierno constituido; así, en Trasímaco, la justicia (la fuerza y la ley) coincide con el derecho positivo.²⁶⁴ El diálogo se desarrolla como sigue:

Trasímaco: ¿Acaso no sabes que las ciudades se gobiernan unas monárquicamente, otras democráticamente y otras aristocráticamente?

²⁶³ “Piojos”, decía Raskolnikov, protagonista de *Crimen y castigo*. En su célebre confesión a Sonia, sobre por qué mató a la anciana usurera y a Lizabeta, habla de esa figura del héroe transgresor y utiliza como modelo a Napoleón. Véase Dostoyevski, Fiódor, *Crimen y castigo*, quinta parte, capítulo IV.

²⁶⁴ Gómez Robledo, Antonio, “Introducción”, en Platón, *La República*, México, UNAM, 2000, pp. XXXVII, XLIV y XLV.

Sócrates: ¿Cómo no lo voy a saber?

Trasímaco: El gobierno, por tanto, ¿no es el que tiene la fuerza en cada ciudad?

Sócrates: Ciertamente.

Trasímaco: Pues entonces, cada gobierno establece las leyes en su propio interés: las leyes democráticas en la democracia; las leyes monárquicas en la monarquía, y así en las otras formas de gobierno; y una vez que las han puesto en vigor, declaran ser justo para los gobernados lo que en realidad es en interés de los gobiernos, y al transgresor de este orden lo castigan como violador de la ley y la justicia. He aquí, mi admirable amigo, lo que yo afirmo que es, de manera uniforme, la justicia en todas las ciudades: el interés del gobierno constituido. Pero como este gobierno es el que detenta el poder, resulta que, para todo aquel que reflexione, la justicia es lo mismo que el interés del más fuerte.

Si la justicia corresponde al interés del más fuerte, por lo tanto, la justicia, en realidad, es la injusticia que infligimos a los otros en nuestro beneficio —sostiene Trasímaco—. Se trata, pues, de una concepción subjetivista de la moral. Y, si acaso vivimos un acto que consideramos injusto, es sólo porque sufrimos un acto que para otro resulta conveniente para sí mismo, y nosotros somos incapaces de resistir. Antonio Gómez Robledo señala también que Trasímaco habría de ser así un temprano expositor de la *Teoría pura del derecho* de Kelsen, dado que si, en todo caso, lo “correcto” o válido coincide con el derecho positivo, la “moralidad” de la ley no sería sino un elemento metajurídico, como también lo ha dicho Kelsen.²⁶⁵

Por lo tanto, si es así como opera el Estado y el ejercicio del poder (tan sólo por la ley del más fuerte), está claro que el derecho de resistencia desarrollado por Suárez solamente obedece a los intereses de los más débiles. El pensamiento de Suárez se basa en la noción del bien y, en el caso particular de las leyes, en la del bien de la comunidad, y en una concepción objetivista de la moral. Más allá de la ley del más fuerte y más allá del acatamiento de la ley, “porque la ley es la ley”, más bien —como señala Cárdenas Gracia— hay que indagar las razones por las cuales decidimos obedecer o, más aún, en este caso, desobedecer las leyes.

b. Los riesgos del derecho de resistencia

El derecho de resistencia, dirían algunos, es un riesgo para el principio de legalidad y de obediencia, postulados elementales de la existencia de

²⁶⁵ *Ibidem*, p. XLV.

cualquier sociedad. Creonte, por ejemplo, en la tragedia de Sófocles, proclama obediencia absoluta y dice:

No hay desgracia mayor que la resistencia: ella destruye las ciudades, conmueve y vacía los hogares; en el combate, rompe las lanzas y promueve las derrotas. Mientras que la obediencia es la salvación de todos aquéllos que son disciplinados. Así pues, hemos de dar nuestro brazo a lo establecido con vistas al orden.²⁶⁶

Creonte hace hincapié en el papel de la autoridad. De acuerdo con Suárez, según hemos visto, la autoridad es la causa eficiente de la ley, y la obediencia es una condición necesaria, pero no suficiente, de toda sociedad. Así, para Suárez, la ley no se reduce a la autoridad como elemento esencial de validez, por lo que las excepciones son posibles. En cambio, Creonte no admite ninguna excepción: “Es necesario obedecer a todo aquél que la ciudad designó como amo, en las cosas grandes o pequeñas, justas o injustas”.²⁶⁷

Detrás de esta afirmación se encuentra el peso que la ciudad (la *polis*) tenía entre los antiguos. En el mundo griego, la *polis* no sólo es el lugar en donde vive el hombre, sino que gracias a ella, gracias a la ciudad (a la sociedad), el hombre puede vivir. Leopoldo Zea señala que “el griego es ante todo un ciudadano. Aristóteles define al hombre como un animal político, como un animal ciudadano”.²⁶⁸ Para el hombre griego, la ciudad es su razón de ser, su amor y su orgullo. Probablemente, la mayor exaltación de esta concepción de la *polis* y de sus leyes está en el *Critón* de Platón. Condenado a muerte, y rechazando la posibilidad de escapar, Sócrates cree que no se puede disfrutar de los beneficios de la *polis* y, al mismo tiempo, negarla cuando algo nos resulta inconveniente. El respeto de las leyes constituye una virtud; la grandeza de la *polis* y de los ciudadanos provienen de esa observancia de las leyes. Estas leyes, dice Sócrates, no limitan nuestra libertad de abandonar la *polis*, pero si nos quedamos en ella debemos respetarlas. Por lo tanto, no podemos desobedecer la ley bajo la pena de ser injusta. Su cumplimiento es obligatorio aun cuando la ley sea incorrecta. Sócrates responde así a la propuesta que Critón le plantea para huir:

Veamos si de este modo lo entiendes mejor. Si a nosotros que tenemos la intención de escapar de aquí, o como sea conveniente nombrar a esto, llegaran

²⁶⁶ Sófocles, *Antígona*, 672 y 673.

²⁶⁷ *Ibidem*, 667 y 668.

²⁶⁸ Zea, Leopoldo, *Introducción a la filosofía*, México, UNAM, 1981, p. 38.

las leyes y el Estado y, colocándose delante, nos preguntaran: “Dime, Sócrates, ¿qué tienes proyectado hacer? ¿No es cierto que, con esta acción que intentas, proyectas destruirnos a nosotras las leyes y a toda la ciudad, en lo que de ti depende? ¿Te parece a ti posible que pueda aún existir sin arruinarse una ciudad en la que los juicios que se pronuncien no tienen ningún poder, sino que son destruidos por particulares y resultan nulos?” ¿Qué responderemos, Critón, ante estas preguntas y otras de tal naturaleza? Muchas razones podría dar cualquiera, especialmente un orador, en favor de esta ley que nosotros intentamos destruir, que establece que los juicios sentenciados tengan plena autoridad. ¿Acaso les diremos: “La ciudad nos ha tratado injustamente y no ha realizado el juicio correctamente”? ¿Les diremos esto o qué?²⁶⁹

La postura de Sócrates parecería derivar de un deber ciego de obediencia. Sin embargo, el argumento de Sócrates no es parecido al de Creonte. Mientras que Creonte afirma este deber en virtud de un interés político egoísta, Sócrates lo hace por una genuina convicción sobre el valor que la sociedad tiene para el hombre. El amor y respeto que los griegos tienen por la *polis* y por las leyes que de ella emanan, el ideal de participación en la vida pública por igual —limitado, claro, a los ciudadanos—, concebido como una obligación, a grado tal que aquel que no contribuyera en los asuntos públicos era considerado un ciudadano inútil, y la certeza de que se es libre mientras sea la ley la que impere, hizo posible que cristalizara uno de los pilares sobre los que se sustentan las ideas políticas y jurídicas de Occidente. Pues como señala George H. Sabine, a propósito de los griegos, “en el estado libre, la ley y no el gobernante es soberana, y la ley merece el respeto del ciudadano, aunque en algún caso particular lesione sus intereses”.²⁷⁰ Y tal es el caso de Sócrates, que precisamente acepta la pena de muerte decretada por la *polis*.

He aquí, no obstante, un punto de inflexión que debemos subrayar. En efecto, la obediencia de la ley es un deber y una virtud en Occidente. Sabine incluso señala que el Estado de derecho es la consecuencia necesaria de considerar seriamente las opiniones de Platón sobre la ley. Para Platón, la ley es una condición de la vida moral y civilizada.²⁷¹ Quizá sea desmedido hablar de Estado de derecho en plena Edad Antigua, pues habrá que esperar hasta el siglo XVIII, el siglo de la Ilustración, para comenzar a hablar de un Estado cuyo poder está limitado, que se autocontiene y ejerce sus actividades en el marco de las leyes respetando las libertades individuales. De he-

²⁶⁹ Platón, *Critón*, 50a-50b.

²⁷⁰ Sabine, George H., *op. cit.*, p. 42.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 93.

cho, Sabine indica que en Platón y Aristóteles está ausente “la concepción de ciudadanos dotados de derechos privados y de un Estado que, por medio del derecho, protege a los ciudadanos y exige de ellos el cumplimiento de las obligaciones requeridas para esta finalidad”.²⁷² Y esto es lo que justamente queremos subrayar. No podemos esperar otra actitud de Sócrates, pues la concepción de las libertades individuales tendrá lugar sólo hasta la Edad Moderna.

A los escolásticos españoles debemos —lo hemos dicho reiteradamente— el surgimiento del derecho internacional y del derecho natural modernos, el arraigo del pueblo como fuente de la soberanía, la idea de la propiedad privada como un derecho, y la existencia de los derechos subjetivos. Las libertades individuales defendidas por los ingleses, estadounidenses y franceses en el siglo XVIII no podrían explicarse sin esos derechos subjetivos, entendidos como derechos inherentes a los seres humanos, que conceptualmente desarrollaron los escolásticos.

La soberanía popular, el derecho de propiedad y los derechos humanos constituyen unos de los fundamentos de los sistemas jurídicos modernos. Otro fundamento es el Estado liberal (o también llamado Estado de derecho o Estado constitucional) respetuoso de las libertades individuales. El liberalismo no es, de ningún modo, obra de nuestros escolásticos españoles, sino de los pensadores y políticos liberales e individualistas del siglo XVIII. Sin embargo, la noción de libertad individual no habría sido posible, insistimos, sin los derechos subjetivos y sin el derecho natural proclamados por los escolásticos.

La obediencia aparentemente ciega de la ley, en Sócrates, no es tal. Presupone la concepción griega de la ley como un valor de la vida en sociedad, y que habría de florecer en la Edad Moderna con el Estado derecho, en donde no sólo el ciudadano debe respetar la ley, sino también el Estado mismo. El derecho exige su obediencia; sin embargo, sólo en el marco del respeto de nuestras libertades inherentes. He ahí una razón para desobedecer el derecho y que estaba ausente en Sócrates, pero no en Suárez.

B. *La “irracionalidad” del derecho natural: la ley que flota en el cielo*

El problema del iusnaturalismo, al parecer, es que hace referencia a un orden que no vemos y que no conocemos. Para los iuspositivistas, no es más que una especie de arcoíris que los iusnaturalistas pretenden presentar

²⁷² *Ibidem*, pp. 40 y 41.

como fuente del derecho positivo. De acuerdo con los iuspositivistas, de este modo se explica algo que es cierto (el derecho positivo) a partir de algo que es incierto (el derecho natural).

En las páginas siguientes no presentaremos argumentos en contra del iuspositivismo. Presentaremos, una serie de nociones fundamentales en las que ciertos iusnaturalistas creían. Abordaremos, por un lado, el objetivismo, el subjetivismo y el relativismo (a), y, por otro lado, las nociones de *physis* y *nomos* (b).

a. Objetivismo, relativismo y subjetivismo

La ley del más fuerte presupone una noción subjetivista, o incluso amoral, de la justicia. Ante cualquier debate, ante cualquier dilema, en boca de la gente suele escucharse que no hay soluciones objetivas a los problemas, pues —se dice— que “lo que puede estar bien para usted, puede estar mal para mí”, que “todo es subjetivo” y que “todo depende del cristal con que se mire”.

Platón nos ha revelado irreversiblemente la noción de que existe algo que llamamos “ideas”, las cuales son —según el filósofo— objetivas. Imaginemos a una estudiante llamada María, a quien le cortamos el cabello. María sin su cabello sigue siendo María. Triste y lamentablemente ella pierde un dedo, una pierna o un brazo. Sin ese dedo, pierna o brazo, María sigue siendo María. Además de los aparentes objetos de la realidad, además de la materia que constituye nuestro cuerpo, existe nuestra alma, nuestro espíritu; nuestro ser es, por lo tanto, también una idea, a la que se le asignan el nombre y apellido que llevamos. Somos seres complejos: somos sensuales, pero también intelectuales; somos materia, pero también espíritu; reales, pero también ideales. Y existen seres exclusivamente en tanto que ideas. La envidia es inmaterial, pero existe de igual modo. Ocurre lo mismo con las matemáticas, con algunos juegos, con la música, la vergüenza o la nostalgia.

Detrás de los objetos materiales hay ideas o conceptos: todos los triángulos —diría Platón— los reconocemos bajo la idea de triángulo; todos los árboles son distintos, unos altos, otros bajos, frondosos, secos, excepcionales en su unicidad, todos ellos hermanados por la idea de árbol. Los objetos de la realidad son —principio de identidad— lo que son, y no son otra cosa, y tal o cual objeto pertenece o no a una categoría del ser si coincide con los rasgos indispensables de esencia de la categoría. De este modo, las personas identificamos y clasificamos la realidad. No obstante, el propio Aristóteles criticaría, no esta verdad, sino su prelación: ¿por qué para explicar los objetos de la realidad recurrimos —como Platón— a la

existencia de ideas, esencias o conceptos que anteceden a los primeros?²⁷³ Algo similar haría, muchos siglos después, Jean-Paul Sartre al preguntarse: ¿qué es primero? ¿La esencia o la existencia?²⁷⁴

Por otra parte, Platón, según su teoría de las ideas, considera que los sentidos no pueden conducirnos a un verdadero conocimiento. Lo que debemos a los sentidos no es conocimiento, sino una simple opinión. Por lo tanto, se puede distinguir el verdadero conocimiento de aquello que parece ser conocimiento. Cuando observamos el sol, podemos equivocarnos y tener la opinión de que gira alrededor de la Tierra o, por el contrario, podemos conocer —es decir, objetivamente— que la Tierra se mueve alrededor del sol.

Éste es el sentido que posee la palabra “opinión” (*doxa*) y la palabra “conocimiento” (*episteme*) en Platón. Contemplar las ideas que se esconden detrás de los objetos es conocer. En *La República*, Platón diferencia la noción de *doxa* y *episteme* del siguiente modo: la persona que, por ejemplo, cree ver la belleza en una escultura, en realidad no ve la idea de belleza (la belleza en sí misma), sino solamente su reflejo. Bajo la pluma de Platón, Sócrates dice a Glaucón:

Sócrates: ¿Pero aquél que cree, por el contrario, que lo bello existe en sí mismo, que puede contemplarlo en su esencia, que jamás toma las cosas bellas por lo bello, ni lo bello por las cosas bellas, aquél te parece que vive despierto o dormido?

Glaucón: Despierto, sin duda.

Sócrates: ¿Entonces no diríamos con razón que el pensamiento de éste es conocimiento, puesto que conoce, mientras que el pensamiento del otro es opinión porque juzga sobre las apariencias?

Glaucón: Ciertamente.²⁷⁵

Lo anterior se asocia a otra de las nociones fundamentales de Platón, que afirma que la virtud es el conocimiento.²⁷⁶ Esta concepción platónica del conocimiento como virtud implica que las cosas pueden ser conocidas —objetivamente—. De ser así, entonces la ciencia no puede ser abando-

²⁷³ “En una palabra”, acusa Aristóteles, “es el fin propio de la filosofía el indagar las causas de los fenómenos, y precisamente es esto mismo lo que se desatiende. Porque nada se dice de la causa que es origen del cambio y para explicar la esencia de los seres sensibles se recurre a otras esencias”. Véase Aristóteles, *Metafísica*, A9, 992a10-28.

²⁷⁴ Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 2009, p. 27.

²⁷⁵ Platón, *La República*, 476 d.

²⁷⁶ Platón, *Menón*, 87 c.

nada al subjetivismo como lo suelen hacer algunos. Tampoco pueden ser abandonados en ese sentido los valores morales ni los artísticos.

El subjetivismo se convierte en un lugar común que sirve para evadir respuestas y para justificar posturas. Llevado esto hasta sus últimas consecuencias, el subjetivista —en un ignorante esfuerzo de congruencia— puede defender lo indefendible, pues “todo es subjetivo”. En el caso de los argumentos que, por ejemplo, alimentan la ignorancia o los prejuicios, vale la pena preguntarse si están fundados en *doxa* o *episteme*. Aquel que en nombre del subjetivismo afirma con desdén que —para él o para ella— no es arte la *Ofelia* de Millais, *Las tres gracias* de Rubens, *Muerte sin fin* de Gorostiza o *Los bastardos* de Amat Escalante, no se expresa sino por *doxa*, o, en el peor de los casos, es más bien la voz de la ignorancia quien en realidad está hablando.

O bien, imaginemos un grupo de personas que pretenden ofrecer la descripción correcta de un fenómeno natural o social, y que las distintas hipótesis que plantean entre ellos sean contradictorias; pues bien, no todas pueden ser válidas simultáneamente, ni es aceptable suspender el debate bajo el pretexto de que, de cualquier modo, todo es subjetivo.

Los hombres pueden, así, tener toda clase de *opiniones* posibles a propósito de todas las cosas. Pero, a diferencia de *doxa*, *episteme* (o, mejor dicho, *aletheia*: la verdad) no cambia según la convención o la costumbre. *Episteme* tiene un carácter permanente. Y captar la naturaleza de algo —lo permanente y no lo cambiante— es lo que distingue al conocimiento de la opinión. Por lo tanto, debemos conocer las cosas por su esencia y no por sus variaciones aparentes y accidentales.²⁷⁷

Entre los antiguos y los escolásticos, el reto es, pues, discernir lo cierto de aquello que es aparente; lo permanente de aquello que es mutable; la verdad de aquello que se cree conveniente por mero acuerdo social; *episteme* de aquello que es *doxa*; lo objetivo de aquello que es subjetivo. Desde la antigüedad se piensa que una sociedad puede construirse sobre errores y, sobre esos errores, crear leyes erróneas. Y también desde entonces se cree que podemos distinguir un derecho justo y objetivo y que podemos conocer el derecho por su naturaleza y no por sus variaciones y accidentes.

Desde esta óptica, por lo tanto, el relativismo y el subjetivismo son un error. No negamos la existencia y la necesidad del relativismo y del subjetivismo. Está claro que nuestro gusto por las peras, en lugar de las manzanas, es subjetivo, y que el tiempo es relativo, o bien que el tamaño de la Tierra, en relación con otros planetas, es igualmente relativo. Es innegable

²⁷⁷ Platón dice precisamente que “el saber, por ende, se refiere por naturaleza al ser, para conocer cómo es el ser”. Platón, *La República*, 477 b.

que nuestro contacto con el mundo lo hacemos en tanto que sujetos, y es inevitable que nuestras percepciones sean inicialmente subjetivas; pero ello no impide que intentemos trascender esa subjetividad. La historia del conocimiento es, de hecho, ese esfuerzo de trascendencia. Existen en particular ciertos campos —que la gente suele precisamente condenar al subjetivismo— tales como la ciencia, la moral y el arte, en los que justamente no cabe ni el subjetivismo ni el relativismo.

Johannes Hessen explica que el subjetivismo y el relativismo afirman que no hay verdades universalmente válidas; el subjetivismo limita la validez de la verdad al sujeto que conoce y juzga, mientras que el relativismo —negando igualmente toda verdad universal válida— restringe el criterio de verdad a factores externos al ser humano.²⁷⁸

El subjetivismo y el relativismo, indica Hessen, son contradictorios cuando sostienen que no existe una verdad universalmente válida; afirman que las verdades sólo son parciales. Esto, según Hessen, no es posible, pues dice:

La verdad significa la concordancia del juicio del sujeto con la realidad objetiva. Si esta correlación existe, no hay necesidad de limitarla a un número determinado de individuos. Si existe, existe para todos. El dilema es: o bien el juicio es falso y, por lo tanto, no es válido para nadie; o bien, es verdadero y, por tanto, válido para todos, universalmente válido.²⁷⁹

Hessen señala que, en cambio,

...de acuerdo con el objetivismo, el objeto es el factor decisivo entre los dos miembros de la relación epistemológica [sujeto y objeto]. El objeto determina al sujeto. Este último se rige por el primero. El sujeto toma las cualidades del objeto y las reproduce. Esto supone que el objeto —en tanto que algo ya definido— se enfrenta a la consciencia que realiza el acto de conocimiento. Ésta es la idea central del objetivismo.²⁸⁰

El iusnaturalismo parte de una concepción objetivista —tanto epistemológica como axiológicamente—, porque cree que el derecho no depende de factores variables ni de accidentes, sino de referentes ideales, objetivos y

²⁷⁸ Hessen, Johannes, *Teoría del conocimiento*, trad. de José Gaos, Buenos Aires, Losada, 2006, pp. 46 y 47.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 48.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 79. Aquí valdría, no obstante, tan sólo mencionar la distinción de Kant entre noúmeno y fenómeno.

universales. El derecho a la libertad (o a la igualdad) no depende de un régimen político que reconozca o no esos derechos: éstos existen de manera inherente en nosotros. Señalemos, como ejemplo, el caso de la bula *Sublimis Deus*, de 1537, del papa Pablo III. Con el descubrimiento de América y la conquista de las culturas prehispánicas, el imperio español extendió su poder por casi todo el mundo. De modo simultáneo a la conquista, la consciencia de los españoles —como hemos dicho antes— comenzó a sacudirse. Hubo quienes pretendieron considerar a los indígenas como bestias salvajes. Se decía que, como carecían de racionalidad, no eran seres humanos y, por lo tanto, no eran libres. Someterlos como animales era la consecuencia natural.

De acuerdo con el positivismo jurídico, si queremos entender el derecho, debemos estudiarlo por lo que “positivamente” es (por lo que de hecho es), no por lo que debería ser, ni por lo justo o injusto que pueda ser. Si el derecho debe comprenderse “por lo que de hecho es”, históricamente —dirían algunos— el derecho ha sido la ley del más fuerte. Quien tiene el poder se convierte en autoridad y dicta las leyes. *Might is right*, dice breve y estupendamente la frase en inglés. Desde personajes como Trasímaco (*República*) y Calicles (*Gorgias*) de Platón hasta Raskolnikov (*Crimen y castigo*) de Dostoievski se portan defensores de esta postura.

Sin embargo, el mismo descubrimiento de América provocaría también un arsenal de posiciones opuestas y maravillosas. El encuentro de los dos mundos, como hemos dicho, dio luz a la Edad Moderna y trajo consigo un florecimiento de la cultura española que se vio reflejada en su literatura y en su filosofía. Cimbró a una pléyade de pensadores españoles, que se vieron en la necesidad de enfrentar esta concepción del poder y del derecho. Hurgaron en la consciencia española, en la filosofía, en la religión y en el derecho, para responder lo que para nosotros resulta evidente: que los indígenas son seres humanos y que no basta con que la autoridad los considere como bestias salvajes, irracionales y privadas de libertad para que sean tales; que la verdad existe de manera objetiva, y que, por lo tanto, los indígenas no son una especie inferior, sino la misma, iguales a nosotros y libres como nosotros; que la ley del más fuerte no basta para dictar lo contrario; que esas cualidades —libertad e igualdad— son independientes de las disposiciones que dicte el poder; que existen de modo inherente en nosotros; que existe, por lo tanto, una dimensión objetiva por encima del derecho que dicta la autoridad; que la verdad no puede ser subjetiva; que el subjetivismo es contradictorio; que debemos conocer las cosas objetivamente y que los dilemas pueden y deben responderse objetivamente.

La bula *Sublimis Deus* reconoce la racionalidad de los indígenas, y por consecuencia resuelve el problema de su libertad y de su derecho a disponer de sí mismos y de sus propiedades.²⁸¹ En la bula se señala:

...deseando saciar su codicia, algunos se atreven a afirmar que los indios occidentales y meridionales y otras gentes que en estos tiempos han llegado a nuestro conocimiento, con el pretexto de que ignoran la fe católica, deben ser dirigidos a nuestra obediencia como si fueran animales y los reducen a servidumbre urgiéndolos con tantas aflicciones como las que usan con las bestias. [...Que] como verdaderos hombres que son... determinamos y declaramos por las presentes letras que dichos indios, y todas las gentes que en el futuro llegasen al conocimiento de los cristianos, aunque vivan fuera de la fe cristiana, pueden usar, poseer y gozar libre y lícitamente de su libertad y del dominio de sus propiedades, que no deben ser reducidos a la servidumbre y que todo lo que se hubiese hecho de otro modo es nulo y sin valor.²⁸²

Imaginemos que viniera una segunda autoridad que anulara lo planteado por la primera, y después una tercera autoridad que a su vez anulara a la segunda y reestableciera el criterio de la primera. Los indígenas no dejarían de ser seres humanos, no volverían a serlo, y tampoco dejarían nuevamente de serlo, de acuerdo con los vaivenes de las autoridades. La naturaleza humana de un indígena no depende de una autoridad. De creerlo así, adoptaríamos una postura subjetivista.

Además de la ciencia, el subjetivismo también se traslada al terreno los valores morales. El positivismo jurídico exige una teoría subjetivista de los valores. A preguntas como qué es lo “justo”, según Kelsen, sólo existen respuestas subjetivas, pues lo “justo” para una persona siempre será lo injusto para alguien más.

En su obra *¿Qué es la justicia?*, Kelsen analiza distintas teorías de la justicia, para concluir que es imposible encontrar, con medios racionales, una norma de comportamiento justa con validez absoluta. Kelsen dice: “la razón puede solamente concebir valores relativos”.²⁸³ Según él, en lugar de valores morales objetivos, sólo hay intereses humanos y, por lo tanto, sólo hay

²⁸¹ Como dijimos antes, aunque la bula resolvió el asunto, tiempo después se retomó de algún modo a través de una disputa mucho más célebre, conocida como la *Controversia de Valladolid*, que se sostuvo en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, entre Juan Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapas, en 1550.

²⁸² MacNutt, Francis Augustus, *Bartholomew de las Casas: his Life, his Apostolate and his Writings*, Nueva York, G. P. Putnam's Sons, 1909, p. 427.

²⁸³ Kelsen, Hans, *¿Qué es la justicia?*, México, Gernika, 2009, p. 85.

conflictos de intereses. Esta teoría no concibe, evidentemente, la existencia de valores morales universales que permitan llegar a soluciones justas.²⁸⁴

No es ociosa oposición a Kelsen. Creemos que existe una visión muy estrecha de la moral y de los valores morales. Cuando en nuestras facultades se nos enseña la visión iuspositivista de que el derecho y la moral son órdenes normativos distintos, se nos está diciendo en realidad que el derecho es amoral, lo cual es una necesidad, porque se quiere sustraer al orden jurídico —en tanto que sistema normativo del comportamiento— de la esfera de la moral, cuyo fin es precisamente el de la regulación del comportamiento. Es decir, si el derecho —como señala Kelsen— es el orden coactivo de la conducta humana, no podemos apartarlo del campo que de igual modo regula la conducta y que llamamos moral. De hecho, Dworkin dice: “no sólo el derecho y la moral interactúan, sino que el derecho es parte de la moral”.²⁸⁵ El derecho es, en consecuencia, un sistema insertado dentro de otro sistema más amplio. Y sí, cuenta con diferencias específicas. Y quizá sea la forma más elevada que hemos desarrollado para regular nuestro comportamiento.

Esto no implica que no debemos reconocer el valor de las aportaciones de Kelsen. Con su *Teoría pura del derecho*, Kelsen intentó liberar al derecho de las impurezas que impedían comprender lo que realmente, efectivamente y positivamente es. Sólo se podría estudiar científicamente al derecho a través de la información derivada de la experiencia sensorial, según se sostenía, eliminando todo argumento irracional. El iuspositivismo kelseniano ofreció, y con muchos aciertos, un escepticismo moral (incluso metafísico). Eso es lo fundamental. De ahí deriva la noción de que el derecho natural no es sino algo que flota intangiblemente por los aires. Y es cierto, hay corrientes dentro del iusnaturalismo que condicionan la validez del derecho positivo al respeto del derecho natural y, éste a su vez, del derecho divino. Pero existen otras teorías iusnaturalistas que, por un lado, no pretenden establecer ninguna base metafísica de este tipo ni, por otro lado, ser necesariamente conservadoras. Dworkin es un buen ejemplo de ello.

Cuando el subjetivismo invade a la moral, todo está —técnicamente— permitido. No hay ni bien ni mal objetivo, no hay ni arriba ni abajo, ni consenso alguno. Todo se vale. Lo justo depende de cada quien; el más fuerte hallará sus actos justos para él. Sin embargo, la frase “todo es subjetivo” es

²⁸⁴ Kelsen dice que “El problema de los valores es un problema de conflicto de valores. Este problema no puede ser resuelto a través del conocimiento racional. La respuesta a este problema es siempre un juicio que en última instancia está determinado por factores emocionales y, por lo tanto, tiene un carácter eminentemente subjetivo. Eso quiere decir que es válido sólo para el sujeto que formula el juicio y, en este sentido, es relativo”. *Ibidem*, pp. 20 y 21.

²⁸⁵ Dworkin, Ronald, *From Justice in Robes to Justice for Hedgehogs*, *cit.*, DVD conferencia.

contradictoria, en la medida en que está pensada para ser válida más allá del sujeto que la pronuncia. Si fuera verdadera, dejaría de ser subjetiva. Y, más aún, si fuéramos rigurosos y lleváramos esa afirmación hasta sus últimas consecuencias, tendríamos que justificar toda conducta en nombre del subjetivismo.

Si los valores morales son subjetivos y todos ellos igualmente válidos para el sujeto que emite el juicio, entonces todo sería —por fuerza— posible, y sin punto alguno de referencia, ¿cómo juzgar los actos de las personas? ¿Es posible no emitir juicios morales? Además del ser, existe también el valor, y aunque sea una realidad interior humana, es inseparable de nuestras vidas. El verdadero problema es cómo identificar —cosa que abordaremos más adelante— juicios morales objetivos.

Se suele decir, como prueba del subjetivismo moral, que no existe, por ejemplo, ningún tabú universal. La muerte o matar es un tabú, porque la vida es valiosa para todos, y a pesar de los accidentes, los transgresores y las variaciones que significan las guerras, los genocidios, los rituales de sacrificio y el menosprecio brindado por otros —a pesar de ello—, la vida y su misterio serán siempre valiosos ante la angustia de morir; morir en el drama personal que es la existencia de cada uno de nosotros. Existe un apego instintivo en nosotros por la vida. El que arranca la vida a otro, incluso violentamente por desdén o por un bien mayor, o bien el que se sacrifica, lo hace mediando la entrega de algo que se considera valioso: la vida.

Las mismísimas nociones de lo bueno y de lo malo, aunque aparentemente varían en contenido según cada lugar, están siempre presentes en todas las culturas. Incluso las explicaciones más amorales de la propia moral —que afirman que toda moral es subjetiva— necesitan y parten de las nociones del bien y el mal: explican a la moral como una teoría del juego en la que sus reglas dictan que lo bueno es lo más conveniente para obtener mayores y mejores resultados en nuestras interacciones sociales.

Los pueblos que realizan sacrificios humanos no desdeñan el valor de la vida, como afirman los defensores del relativismo cultural; por el contrario, el sacrificio sólo es tal en la medida en que se ofrenda algo sumamente valioso. El homicida, como Raskolnikov, o el genocida, no arrebatan la vida solamente por desdén, sino que hace suyo algo que consideramos como un valor superior. El homicidio o el incesto no son demostraciones del relativismo moral, son faltas a órdenes morales dados, del mismo modo que la comisión de un delito no significa el derrumbe del sistema jurídico.

En el terreno del arte, los valores tampoco son subjetivos. Quizá nos resulte difícil comprender el arte, en general, o una pintura abstracta en lo

particular. Pero no debemos confundirnos: los juicios que emitimos sobre el arte son, efectivamente, subjetivos (“no me gustan las pinturas de Picasso” o “prefiero las obras de los prerrafaelitas a las de los impresionistas”); pero el valor del arte, en sí mismo, es objetivo. Una obra de arte es arte cuando aprehende la realidad y descubre algo nuevo. De hecho, la filosofía, la religión, la ciencia y el arte comparten ese mismo afán: la aprehensión de la realidad, descubrir y conocer el mundo.

El arte no depende del “ojo que lo mira”, como vulgarmente se suele decir. No basta con que una obra de arte nos guste o no para que sea o deje de ser arte. Y a la inversa, los juicios morales que, por ejemplo, Diego Rivera emite en sus pinturas a propósito de la historia de nuestro país —por ciertos que sean algunos cuantos de esos juicios— no se traducen necesariamente en que sus obras sean valiosas. El valor del arte en sí mismo es objetivo. Y tiene que ver con otra cosa enteramente distinta. Como dijimos, una obra de arte es arte cuando aprehende la realidad y, con ello, nos descubre algo nuevo. Ése es el criterio que determina su valor. Tal es el caso, por ejemplo, cuando se nos descubre el conflicto humano que representa la tensión entre el libre albedrío y la marcha torrencial de las cosas, plasmado en *Edipo rey* de Sófocles; o bien el caso, retratado en *En busca del tiempo perdido* de Proust, a propósito de nuestra experiencia de vivir atados ilusoriamente a un tiempo presente, que es fugaz y que nos mueve a una vida compuesta de recuerdos sumidos en la imprecisión, la inmensidad, la oscuridad y la añoranza; o bien la interrogante sobre qué es lo real que ofrece *El Quijote* de Cervantes.²⁸⁶ Sin menospreciar la importancia del subjetivismo y del relativismo, es necesario subrayar, en suma, el carácter objetivo del conocimiento, la moral y el arte.

b. Las nociones de *physis* y *nomos*

Antonio Gómez Robledo afirma que “la consolidación de la idea griega de derecho natural, en la época de los filósofos presocráticos, fue posible gracias a la oposición entre naturaleza y convención (*physis* y *nomos*)”.²⁸⁷ Hubo, efectivamente, una oposición entre estas ideas, pero debemos mencionar que también hubo una complementariedad entre ellas. Esta oposición-complementariedad depende de la interpretación que se haga de las nociones de *physis* y de *nomos* (*nomoi* en plural).

²⁸⁶ A propósito de la obra de arte como una forma de conocimiento, véase Kundera, Milan, *L'art du roman*, cit., p. 20.

²⁸⁷ Gómez Robledo, Antonio, *Fundadores del derecho internacional*, cit., p. 74.

Esta dualidad podría entenderse como una divergencia entre lo permanente y lo cambiante; lo natural y lo artificial, lo objetivo y lo subjetivo. O bien, complementariamente, como la ley (*nomos*) que lo gobierna todo: la ley que gobierna tanto a la naturaleza (*physis*) como a la propia sociedad (*polis*).

A propósito del primer sentido, Leopoldo Zea hace hincapié en que el mundo griego estaba interesado en examinar el carácter inmutable del ser. Dice Zea que “el ser está escondido en el cambio, las cosas no son sino simples signos de lo que es el ser, de lo que es el todo. El griego le dio al todo el nombre *physis*, *naturaleza*”.²⁸⁸ Detrás del primer rostro (la fachada) de la naturaleza (es decir, el movimiento), encontramos la eternidad, la naturaleza en sí misma. Lo mismo podría decirse de los escolásticos. Lo que explica lo permanente es la ley que rige al cambio. Leopoldo Zea afirma también que “la ley es un concepto que se aplica tanto al mundo natural como al mundo social. Hay leyes naturales y leyes sociales. Pero, ¿de dónde proviene este concepto? ¿Del mundo natural o del mundo social?”.²⁸⁹

Entre los griegos, el orden natural y el orden divino eran un reflejo del orden social. Los hombres y los elementos que componen a la naturaleza podían alejarse de la observancia de la ley. El deber de la justicia, por lo tanto, consistía en poner las cosas en su lugar. Luis Villoro explica que en los presocráticos, *Diké* (la justicia)

...era la cualidad de la ciudad bien ordenada, pero este orden se proyectaba a la totalidad del cosmos: *Diké* era la guardiana del orden. Ella establece la norma, la medida necesaria en la que cada parte del universo cumple su función adecuada en el tiempo y en el espacio. Si un elemento no está de acuerdo con el orden, el primero debe reducirse a este último. Tal es la obra de la justicia cósmica.²⁹⁰

Hasta aquí hemos descrito la noción de *physis* como permanencia, verdad y objetividad. Tomemos ahora en cuenta el sentido complementario: las *nomoi* de la *physis*, es decir, las leyes de la naturaleza. La noción de *nomos* entonces puede entenderse como lo que es artificial, convencional, cultural o civilizado. Richard McKirahan señala que, de acuerdo con esta acepción, para los antiguos, “sin *nomos*, la vida sería insoportable y la civilización

²⁸⁸ Zea, Leopoldo, *op. cit.*, p. 28.

²⁸⁹ *Idem*, p. 35.

²⁹⁰ Villoro, Luis, *De la idea de justicia* [conferencia], México, UNAM, 5 de mayo de 2006. De la serie “*Grandes Maestros UNAM*”, y disponible en <http://www.descargacultura.unam.mx>, consultada en 2010.

inexistente; las *nomoi* elevan la vida humana por encima de los animales”.²⁹¹ McKirahan explica que la palabra *nomos* está relacionada con el verbo *nomizo* (“pensar”, “creer”, “practicar”), que significaba lo que la gente creía o practicaba; es decir, sus costumbres, en particular las que tenían fuerza de ley, y que no se limitan únicamente a una mera creencia, sino a una creencia de lo que es bueno o correcto.²⁹² De esta acepción, podemos desprender otra más: *nomoi* como cambio. Dado que las costumbres, creencias y prácticas son diferentes entre los pueblos, “las *nomoi*, en el sentido del derecho positivo de un Estado, eran para los atenienses el producto del trabajo humano, capaz de ser creado, abolido o modificado por la Asamblea. Así, incluso para un solo pueblo, las *nomoi* eran diferentes en momentos diferentes”.²⁹³

Detrás de las nociones de *doxa* y *episteme*, de *physis* y *nomos*, hay una búsqueda de un orden inmutable. Esta preocupación no es exclusiva del mundo griego. Francisco Suárez se unió a esta indagación en el campo del derecho.

II. EL DERECHO DE RESISTENCIA: UN DERECHO NATURAL

Entre las transformaciones podemos vislumbrar —oculto— el elemento constante. Y de este mismo modo, así como encontramos una oposición entre la naturaleza y la convención, también se erige la distinción entre la ley natural (o divina) y la ley humana: una inmutable, la otra variable.

George H. Sabine indica que, entre los griegos, “esta identificación de la naturaleza con la ley de Dios y el contraste de la convención con lo verdaderamente justo, estaban destinados a convertirse casi en una fórmula acuñada utilizable para la crítica de todos los abusos, papel que la ley natural ha desempeñado repetidas veces en la historia posterior del pensamiento político”.²⁹⁴

En realidad, en la cultura griega había dos interpretaciones opuestas sobre la naturaleza, y una de ellas ha sido la predominante a lo largo de la historia. Sobre este propósito, Sabine señala:

Una de ellas concebía la naturaleza como una ley de justicia y rectitud inherente a los seres humanos y al mundo. Esta postura se apoyaba necesariamente en el supuesto de que el orden es inteligente y benéfico; podía criticar los

²⁹¹ McKirahan, Richard, *Philosophy before Socrates: an Introduction with Texts and Commentary*, Indianápolis, Hackett Publishing, 1994, p. 403.

²⁹² *Idem*, p. 391.

²⁹³ *Idem*, pp. 391 y 392.

²⁹⁴ Sabine, George H., *op. cit.*, p. 50.

abusos pero era esencialmente moral y, en último término, religiosa. La otra concebía la naturaleza como no moral y creía que se manifestaba en los seres humanos como autoafirmación y egoísmo, deseo de placer o de poder. Esta concepción podría desarrollarse en forma análoga a la doctrina de Nietzsche, en sus formas más moderadas, como una especie de utilitarismo.²⁹⁵

La interpretación predominante, entre los escolásticos, es la primera, y por ello la función de la ley natural o divina es moral. Esta idea se encarna en la *Antígona* de Sófocles. En esta tragedia, se aborda la idea de la existencia de una ley inmutable, de una ley que es legítima porque es moralmente superior, porque es justa. Luego de la desgracia de Edipo y de sus descendientes, un nuevo rey —Creonte— llega al poder en Tebas. Creonte prohíbe los funerales del hijo de Edipo, Polinices, que murió en una guerra fratricida, culpable de traición. Antígona, hija de Edipo y hermana de Polinices, se resiste a la ley de Creonte y decide realizar los ritos funerarios establecidos por las leyes divinas. Cuando Creonte pregunta a Antígona por qué no respetó los edictos que prohibían el funeral de Polinices, Antígona responde:

Es que no es Zeus quien los ha hecho, ni la justicia que sesiona ante los dioses del inframundo. Y no creí que tus edictos pudieran reinar sobre las leyes no escritas e inmutables de los dioses, puesto que no eres sino un mortal. No es de hoy ni de ayer que ellas son inmutables, sino que son eternamente poderosas y nadie sabe desde hace cuánto tiempo fue que nacieron.²⁹⁶

Nuestra heroína, Antígona, introduce así la noción de una ley inmutable, que es, en sí misma, justa. Sobre estos héroes épicos, Octavio Paz ha dicho:

Ni Aquiles ni El Cid nunca dudan de las ideas, creencias e instituciones de sus mundos... El acto heroico tiende generalmente a restablecer el orden ancestral, violado por una falla mítica. Éste es el significado del regreso de Odiseo, o en la tragedia, de la venganza de Orestes. La justicia es sinónimo del orden natural. En cambio, la duda del héroe novelesco sobre sí mismo también se proyecta en la realidad. ¿Lo que Don Quijote y Sancho ven son molinos o gigantes?²⁹⁷

De acuerdo con la tradición antigua y escolástica, el derecho de resistencia es visto no sólo como una manera de restaurar la ley natural, sino

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 52.

²⁹⁶ Sófocles, *Antígona*, 450-456.

²⁹⁷ Paz, Octavio, *El arco y la lira*, 3a. ed, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 226.

como un derecho natural en sí mismo. Las razones, como veremos a continuación, para obedecer y desobedecer las leyes son morales. Pero para ello, discutiremos, en un primer momento, la estructura moral de la ley humana, de acuerdo con la escolástica y, en particular, con la tradición tomista (1). En un segundo momento, abordaremos la oposición entre el libre albedrío y la predestinación divina (2) como parte del debate que tuvo lugar en los albores de la Edad Moderna —aunque también en la antigüedad y en el medievo—, y que se desprende de la relación entre la libertad, la responsabilidad y la moral.

1. *La estructura moral de la ley humana en la escolástica*

El escritor mexicano José Gorostiza publicó en 1939 —disculpe la digresión, estimado y anónimo lector— un poema titulado *Muerte sin fin*, cuyo tema central es la inteligencia. Pero se trata particularmente de una inteligencia muy limitada, la del hombre que busca —además del placer— vivir y entrar en contacto con el mundo y aprehenderlo. El poema tiene un personaje, que es quien lo narra: un hombre angustiado y cegado por la realidad aparente. Una realidad que es obra de un dios inasible.

Abandonados de la mano de Dios, lanzados como seres finitos a un espacio infinito, y como resultado de una fricción entre la realidad y nuestro ser, los sentidos nos permiten conocer sin intermitencias esa realidad hasta agotar nuestras vidas. Pero ese conocimiento es confuso, y la realidad se vuelve demasiado luminosa y, por momentos, cegadora.

Es curioso que otro de los grandes poemas en lengua española —por cierto, también mexicano— tenga por objeto el mismo tema. Nos referimos al *Primero sueño* de sor Juana Inés de la Cruz, publicado en 1692, y que desde entonces constituye uno de los grandes legados del Siglo de Oro español. El *Primero sueño* también aborda la voluntad incesante del ser humano por conocer.

Sin embargo, como lo ha dicho Evodio Escalante, el personaje de *Muerte sin fin* es un *eíron* que a través de la apocatástasis logra vencer la muerte.²⁹⁸ Es decir, mientras el personaje del *Primero sueño* podría identificarse con un *alazón*, el *eíron* de *Muerte sin fin* va de menos a más al emprender, con éxito, un viaje —la apocatástasis— de retorno a Dios.

²⁹⁸ Escalante, Evodio, *José Gorostiza, entre la redención y la catástrofe*, México, Juan Pablos-UNAM-UJAT-IMACD, 2001, pp. 154, 155 y 266-270.

De hecho, *Muerte sin fin* cuenta con tres epígrafes tomados de los *Proverbios*, y uno de ellos dice: “Con él estaba yo ordenándolo todo; / y fui su delicia todos los días, / teniendo solaz delante de él en todo tiempo” (*Proverbios*, 8, 30).²⁹⁹ El poema es una versión invertida de la creación, es una restitución o implosión, en la que todas las cosas devienen en otras todavía más elementales hasta —vertiginosamente— fundirse todas ellas, convirtiendo, por lo tanto, a la totalidad de lo creado, ya licuado, en un líquido creador, en un “fecundo río de enamorado semen”, dice el poema, que regresa a la boca del creador. El poema hace referencia a una “muerte niña”. Ésa que traemos dentro mientras vivimos cada día, y que se gesta poco a poco desde que nacemos: el morir que es vivir. Pero, para el personaje, la muerte deja de ser posible y se reconcilia con ella, vencéndola, al retornar y unirse a Dios, como lo señala el epígrafe.

Mencionamos este regreso a Dios porque no sólo forma parte de la tradición cristiana, sino que, en particular, es un producto de la escolástica. Ese retorno suponía para los escolásticos, problemas teológicos, filosóficos, jurídicos y morales, como lo veremos en las siguientes páginas.

Para comprender el rol que juega la ley natural como fuente de la ley humana, de acuerdo con la concepción escolástica del derecho, primeramente trataremos el acto humano y la explicación ética del derecho planteada, en especial, por el tomismo (A), y posteriormente abordaremos la libertad como fundamento de la moral (B).

A. Acto humano y ética del derecho en Tomás de Aquino

Sostenemos que toda concepción moral del derecho —como la de Suárez, Dworkin o cualquier iusnaturalista— requiere de una explicación sobre la naturaleza del libre albedrío y sobre la vinculación de éste con la moral. Para ello, describiremos algunos planteamientos básicos de la ética tomista a la cual se sumaba Suárez.

Durante el acto de la creación del universo, en un primer movimiento, Dios puso en marcha el cosmos y a sus criaturas: Dios es la causa eficiente. Sin embargo, un segundo movimiento mueve a las criaturas para que regresen a él: por lo tanto, también es la causa final. Se trata de una suerte de explosión y de implosión.

²⁹⁹ Hay que señalar, sin embargo, que quien habla en realidad en esos proverbios es la inteligencia misma. Los otros dos son *Proverbios*, 8, 14 y *Proverbios*, 8, 36.

Étienne Gilson —un autor fundamental para el estudio del tomismo y a quien seguiremos a continuación— explica que, de acuerdo con la teoría tomista del acto humano, el hombre está dotado de libre albedrío; esto implica que está dotado de inteligencia y de voluntad.³⁰⁰



Los seres de la naturaleza, privados de libre albedrío, no requieren hacer nada para regresar a Dios; les basta sólo con ser. En cambio, el hombre, ejerciendo su libre albedrío, debe dirigirse voluntariamente hacia su fin, y la ley es el medio. Es decir, dado que el hombre es libre, él mismo decide acercarse o alejarse de Dios, y por lo tanto, puede desviarse de su camino. La ley es el medio en tanto que acota su comportamiento para encauzarlo de nuevo a su fin.

La voluntad humana tiende así hacia un objeto. Este movimiento hacia el objeto recibe el nombre de intención. Pero es el intelecto el que orienta la voluntad presentándole su objeto. Y el objeto del intelecto, que dirige la voluntad, es el ser y la verdad universal. Por lo tanto, el movimiento de la voluntad se lleva a cabo por el intelecto.³⁰¹

³⁰⁰ Gilson, Étienne, *Le thomisme*, París, Éditions Librairie Philosophique J. Vrin, 1997, p. 314.

³⁰¹ *Ibidem*, p. 315.

Si éstos son los elementos del acto humano (libertad, voluntad, intención, intelecto y verdad), veamos ahora cómo opera. Gilson señala que la acumulación de experiencias, de actos pasados, se denomina *habitus*; para Tomás de Aquino, el hábito es una cualidad, y, como tal, determina la manera en la que el hombre realiza su propia definición. El hábito, entonces, no es la esencia del hombre. Por lo tanto, en tanto que cualidad, el hábito influye en la distancia en la que el hombre se encuentra de su propio fin. Si los hábitos lo acercan a su fin, son buenos; son malos, en cambio, si lo desvían.³⁰²

La virtud es un hábito que permite al hombre realizar buenas acciones. Dado que el hábito sitúa al individuo más cerca o más lejos de su propio fin, hay que distinguir entre los hábitos convenientes y los hábitos inconvenientes. Aquellos que son convenientes y lo acercan son, como ya se mencionó, las virtudes o los buenos hábitos. En cambio, los que no son inconvenientes o lo alejan son los vicios o los malos hábitos.³⁰³

Pero ¿cómo determinar lo que es bueno? Tomás de Aquino dice que todo acto conforme a la razón es bueno.³⁰⁴ El bien en el hombre se da, por lo tanto, cuando hay concordancia con la razón.

Étienne Gilson dice: “es porque quiero el fin que quiero los medios, que delibero, que elijo, que actúo; tal será entonces la intención, tal será también el acto que engendra, bueno si ella es buena, malo si ella es mala”.³⁰⁵ Hay, además, virtudes intelectuales, y virtudes morales. Nos centraremos en las virtudes intelectuales y en particular en la virtud intelectual, que recibe el nombre de inteligencia (entre las virtudes intelectuales, encontramos la inteligencia, la ciencia, la sabiduría y la prudencia).

La verdad puede ser alcanzada ya sea directamente —por ser evidente—, ya sea indirectamente. Señala Gilson.³⁰⁶

...si es conocida por sí e inmediatamente, la verdad juega el rol de principio [“axioma”, diríamos hoy en día]. El conocimiento inmediato de los principios al entrar en contacto con la experiencia sensible se convierte en el primer hábito de la inteligencia y su primera virtud; es la primera disposición que contrae, y la primera perfección, la cual se enriquece; la inteligencia es, por lo tanto, la virtud que habilita al intelecto al conocimiento de las verdades inmediatamente evidentes o principios.

³⁰² *Ibidem*, p. 319.

³⁰³ *Ibidem*, p. 322.

³⁰⁴ Tomás de Aquino, *S. t.*, Ia, IIae, 18, 5, ad *Resp.*

³⁰⁵ Gilson, Étienne, *op. cit.*, p. 324.

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 326.

Según dijimos antes, los animales y las cosas siguen automáticamente ciertas reglas, en busca de ciertos fines. Sin embargo, el hombre —dotado de libre albedrío— puede cumplirlas o no voluntariamente. Entre esas reglas, la regla de Dios, que gobierna el universo, es la ley eterna: fuente de todas las otras leyes.³⁰⁷

Es decir, el resto de seres, que carecen de libre albedrío, regresan automáticamente a Dios. En cambio, el ser humano debe, en ejercicio de su libertad, hacer el bien para arribar a su fin. Y para ello, como dijimos ya, la ley cumple entonces la función pedagógica de conducir la marcha del ser humano.

El derecho reduce las opciones de comportamiento (con prescripciones o prohibiciones). Si la razón es el principio detonante —aunque no siempre— de muchas de nuestras acciones, la ley, que prescribe o prohíbe, debe cumplir con las exigencias de la razón. El bien —señala Suárez, según vimos, siguiendo a Tomás de Aquino— es la causa final de la ley: hacer buenos ciudadanos y contribuir al bien común. Y la ley es buena cuando se corresponde con la razón, es decir, cuando se libra de toda contradicción racional.

Gilson dice que, de acuerdo con Tomás de Aquino, “las prescripciones de un tirano irracional pueden usurpar el título de leyes, pero no lo serían tales; ahí donde la razón esté ausente, no hay ni ley ni justicia, sino pura y simplemente iniquidad”.³⁰⁸ Lo mismo, recordemos, dice Suárez, al señalar que esa clase de disposición se llama ley sólo por analogía; por lo que Suárez sigue también en este sentido y en muchos otros —como buen integrante de la Escuela de Salamanca— a Tomás de Aquino.

Hay, pues, una ley eterna, una ley natural, y hay, además, leyes humanas. El hombre como criatura debe observar la ley eterna, y esta observancia no es imposible debido al hecho de que ella está inscrita en la sustancia misma del hombre. Y puesto que éste es una criatura razonable, ejerciendo su libertad, el hombre debe identificarla.

La ley eterna inscrita en nuestra naturaleza recibe el nombre de ley natural. Una de las prescripciones fundamentales de la ley natural, que se impone al hombre como ser racional, es la búsqueda de todo lo que es bueno de acuerdo con el orden de la razón.³⁰⁹ Étienne Gilson explica que

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 330.

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 329.

³⁰⁹ *Ibidem*, pp. 330 y 331.

...entre los principios universales de la ley natural y los actos específicos que deben adaptarse a aquélla, un abismo se traza, que ninguna reflexión individual es capaz de superar sola, y que ésa es la misión que ley humana tiene precisamente por lograr. Al legislar, los príncipes o los Estados no hacen sino deducir, de los principios universales de la ley natural, las consecuencias concretas indicadas por la vida en sociedad.³¹⁰

Si la ley humana prescribe los actos específicos que la ley natural impone, podemos deducir, por lo tanto, que en Tomás de Aquino (y también en Suárez) las leyes humanas obligan solamente si coinciden con la ley natural, es decir, si son justas. Sin embargo, la diferencia entre Tomás de Aquino y Francisco Suárez se encuentra en que para el *Doctor Angelicus* si son injustas “puede haber la obligación temporal de observarlas para evitar un desorden escandaloso. [Pero] en cuanto a aquéllas que se opongan de cualquier modo al derecho de Dios, de ninguna manera debemos obedecerlas”.³¹¹ En cambio, el *Doctor Eximius* proclama claramente, en tales situaciones, no sólo no obedecerlas pasivamente, sino activamente ejercer el derecho de resistencia, e incluso el tiranicidio.

Es evidente que la teoría tomista del derecho —así también la suareciana— se enmarca en un ámbito teológico, y tiene, en última instancia, por fundamento y por finalidad a Dios. Sin embargo, nos gustaría subrayar también que —en virtud de lo que hemos analizado hasta ahora— si hiciéramos a un lado estas menciones divinas y nos detuviéramos un peldaño antes de llegar a ellas, limitándonos al estudio de la ley humana y de la ley natural, veríamos que el iusnaturalismo de Tomás de Aquino y de Suárez se basa firmemente en la razón, ofreciendo para ello un arsenal intelectual.

A diferencia de Ulpiano, que señala que el derecho natural es aquel que se comparte entre los animales y los hombres, Suárez indica lo contrario, no es ésa la cualidad del derecho natural: no es compartido por animales y hombres. Es exclusivo de los hombres. La ley natural responde a la razón natural. Es decir, si la razón es exclusiva del hombre, el derecho natural es exclusivo —dice Suárez— del hombre, ya que “la ley natural se deriva del juicio de la razón natural”.³¹² Suárez agrega: “En efecto, la ley natural no se regula por su conformidad con la naturaleza sensitiva sino con la naturaleza racional”.³¹³

³¹⁰ *Ibidem*, pp. 331 y 332.

³¹¹ *Ibidem*, p. 332.

³¹² Suárez, Francisco, *De legibus*, II, 17, 5.

³¹³ *Ibidem*, II, 17, 6.

Suárez, siguiendo a Tomás de Aquino, dice que la ley natural se deriva de la ley eterna. Sin embargo, la verdadera esencia de la ley natural consiste, a riesgo de ser repetitivo, en su coincidencia constante con la razón. En cambio, la justicia o injusticia de la ley humana estará en esa conformidad o no con la razón.

Pues como lo señala Vidal Abril, “el iusnaturalismo suareciano opera antes que nada como una norma constitutiva de moralidad objetiva”.³¹⁴ Y la determinación del bien y del mal también depende, por lo tanto, de su conformidad con la razón humana. Vidal Abril además explica que “lo justo o lo injusto corresponde jurídicamente, de acuerdo con Suárez, a lo que en última instancia está de conformidad o en contradicción con el derecho natural”.³¹⁵

En suma, la ley natural corresponde, antes que nada, con la razón. Y funge como un enlace entre la ley humana y la ley eterna. Así, la tradición tomista, de la cual Suárez formó parte, basó su concepción del derecho en la idea de que la ley —eterna, natural o humana— se convierte en el medio para orientar al hombre hacia el bien que es Dios.

Hemos descrito anteriormente las condiciones de validez de la ley humana. Entre estas condiciones, hemos señalado a la justicia como causa material de la ley. Y hace un momento afirmamos que habrá justicia en la medida en que haya una coincidencia entre el acto humano y la razón humana. Y si la razón es la esencia del derecho natural; por lo tanto, el derecho positivo debe ajustarse al derecho natural, lo cual evidencia el esfuerzo escolástico por la racionalidad.

El propósito de la ley natural y de la ley humana es hacer buenos a los hombres para que puedan regresar a su origen. Si dicho propósito es el bien, entonces —en tanto que causa final de la ley positiva— la ley “debe darse para el bien común”.³¹⁶ Y así lo sostiene Suárez:

Sin embargo, hay que decir que el fin que busca la ley consiste en hacer buenos súbditos y éste es el fin último de la ley. Esta idea es sostenida por Santo Tomás, quien es seguido por todos los demás autores. Del mismo modo, Aristóteles dice que los legisladores hacen buenos ciudadanos habituándolos. La razón de Santo Tomás es que el bien del súbdito consiste en someterse a la determinación del superior, como lo dice también Aristóteles; entonces,

³¹⁴ Abril, Vidal, “Perspectivas del iusnaturalismo suareciano”, en Suárez, Francisco, *De legibus* [libro II, capítulos 1-12, *De lege naturali*], Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1974, pp. LXII y LXIII.

³¹⁵ *Ibidem*, p. LXIV.

³¹⁶ Suárez, Francisco, *De legibus*, I, 13, 1.

el mayor determina al súbdito a través de la ley; por lo tanto, el súbdito será bueno si se somete a la misma. Una confirmación de esta idea: la ley, para ser ley, debe ser justa; entonces, para ser justa, es necesario que tienda a un fin bueno ligado con el bien común y a través de un medio honesto; en consecuencia, aquél que observa la ley, actuará en el sentido de la honestidad por el bien común; en consecuencia, en virtud de la ley él será bueno.³¹⁷

No es que la ley natural sea buena y la ley humana sea necesariamente mala. Suárez subraya que la ley humana es normalmente justa, y sólo excepcionalmente injusta. En el carácter variable de la ley humana se encuentran los errores y las injusticias. Suárez dice acerca de ese carácter de las leyes humanas: “Esto es confirmado por San Agustín: porque toda ley humana es mutable y es susceptible de defecto y de error; por lo tanto ella supone necesariamente una ley inmutable que le dé estabilidad”.³¹⁸

Una vez estudiada la relación entre la ley natural y la ley humana, en el contexto del acto humano y de la explicación ética —y tomista— del derecho, ahora nos centraremos en la libertad como fundamento de la moral y del derecho.

B. La libertad como fundamento de la moral

Del Siglo de Oro español surge una larga lista de autores, pensadores y artistas portentosos. Nombres como Lope de Vega, Francisco de Quevedo, Juan Luis Vives, san Juan de la Cruz, santa Teresa de Jesús, fray Luis de León, Luis de Góngora, Miguel de Cervantes, sor Juana Inés de la Cruz, Juan Ruiz de Alarcón, Tirso de Molina, Inca Garcilaso de la Vega, Carlos de Sigüenza y Góngora, Francisco Suárez, Luis de Molina, Francisco de Vitoria, Diego Velázquez, Bartolomé Esteban Murillo, Francisco de Zurbarán y José de Ribera, son sólo algunos de los más visibles.

Con la irrupción de la Reforma protestante (a partir de 1517, cuando Lutero clavó sus noventa y cinco tesis en la iglesia de Wittenberg), tuvo lugar una respuesta en el seno de la Iglesia católica, que se hallaba inmersa en la crisis. En esta respuesta, la contrarreforma, el Concilio de Trento (entre 1545 y 1563), en tanto que reunión de los principales cargos de la Iglesia, jugó un papel importante no sólo como una medida para contrarrestar la Reforma protestante, sino que también fijó posturas sobre muchos asuntos de la fe cató-

³¹⁷ *Ibidem*, I, 13, 3.

³¹⁸ *Ibidem*, II, 1, 3.

lica; asimismo, el concilio habría de ser decisivo en la formación de una nueva manera de interpretar el mundo y de expresar el arte: el barroco.

El barroco —si bien fue un arma de la propaganda católica— estableció un lenguaje propio que lo distinguió del arte del Renacimiento. En la pintura, el barroco determinó desde el uso de los colores hasta las formas de representación de las figuras religiosas. De igual modo sucedió en la arquitectura y en la escultura. En la literatura, se asentaron temáticas, así como el uso de un lenguaje muy característico, en ocasiones criticado por ser rebuscado o “afectado”, de ornamento recargado, y en otros casos, encomiado por su ingenio y por el esfuerzo intelectual que reclamaba su carácter críptico.

Al igual que el Renacimiento, el barroco nació en Italia, y después se esparció por otros países, entre ellos España. De entre las obras teatrales barrocas que ofreció este periodo español destaca *La vida es sueño* de Pedro Calderón de la Barca. El tema principal es el libre albedrío, y trata la vida de Segismundo, príncipe e hijo de Basilio, rey de Polonia. Ante las funestas profecías sobre su hijo, Basilio lo encierra en una torre. Segismundo, estando recluso, hace una interesante distinción entre el libre albedrío y la libertad, y dirigiéndose al cielo, con el afán de “apurar” (aclarar, entender, vislumbrar, discernir), hablando consigo mismo, pronuncia este célebre monólogo:

¡Ay mísero de mí, y ay infelice!
Apurar, cielos, pretendo,
ya que me tratáis así,
qué delito cometí
contra vosotros naciendo.
Aunque si nací, ya entiendo
qué delito he cometido;
bastante causa ha tenido
vuestra justicia y rigor,
pues el delito mayor
del hombre es haber nacido.
Sólo quisiera saber
para apurar mis desvelos
—dejando a una parte, cielos,
el delito del nacer—,
¿qué más os pude ofender,
para castigarme más?
¿No nacieron los demás?

Pues si los demás nacieron,
¿qué privilegios tuvieron
que no yo gocé jamás?
Nace el ave, y con las galas
que le dan belleza suma,
apenas es flor de pluma,
o ramillete con alas,
cuando las etéreas salas
corta con velocidad,
negándose a la piedad
del nido que dejan en calma;
¿y teniendo yo más alma,
tengo menos libertad?
Nace el bruto, y con la piel
que dibujan manchas bellas,
apenas signo es de estrellas
—gracias al docto pincel—,
cuando, atrevido y cruel,
la humana necesidad
le enseña a tener crueldad,
monstruo de su laberinto;
¿y yo, con mejor instinto,
tengo menos libertad?
Nace el pez, que no respira,
aborto de ovas y lamas,
y apenas bajel de escamas
sobre las ondas se mira,
cuando a todas partes gira,
midiendo la inmensidad
de tanta capacidad
como le da el centro frío;
¿y yo, con más albedrío,
tengo menos libertad?

Octavio Paz señala que, además de las comedias de enredos y de crítica de las costumbres,

...hay una porción del teatro español —sin duda la más original y, al mismo tiempo, la más universal— que tiene por tema central la libertad del hombre y la gracia de Dios. En obras como *La vida es sueño*, *El mágico prodigioso* o

El condenado por desconfiado, el teatro español funde una concepción dramática nacional con la defensa e ilustración de la doctrina católica del libre albedrío. Y aquí debe decirse que nuestro teatro es el único en Occidente que merece realmente el adjetivo de filosófico, al menos hasta Goethe. Frente a Calderón, el pensamiento de Racine o el de Shakespeare es mero balbuceo.³¹⁹

De acuerdo con Paz, los espectadores españoles de la época seguían con pasión “aquellas largas tiradas barrocas sobre la libertad, la gracia y el pecado”.³²⁰ Para nosotros, lectores modernos, el lenguaje de Calderón o de Tirso de Molina resulta incomprensible —dice Paz—, no sólo porque nuestro español es pobrísimo, sino porque además para aquellos españoles ese teatro respondía a una serie de preocupaciones muy latentes, en su tiempo, sobre la gracia y la oposición entre el libre albedrío y la predestinación divina, el amor y la fe.³²¹

A diferencia de Edipo, quien —entre los griegos— dice “sí” finalmente al destino, según explica Paz, los héroes españoles responden “no”.³²² Ello revela, en el caso griego, la participación del hombre en el orden cósmico, y la insignificancia del hombre, en el español.³²³ Sin embargo, en ambos casos, el tema común es el sacrilegio.³²⁴

Por otro lado, “el lugar que ocupan Dios y el libre albedrío en el teatro español, la libertad y el Destino en el griego, [en cambio] lo tiene en el inglés la naturaleza humana”, dice Paz.³²⁵ El teatro inglés se rebela contra la legalidad cósmica y contra Dios:

Tamerlán, Macbeth, Fausto y el mismo Hamlet pertenecen a una raza blasfema, que no tiene más ley que sus pasiones y deseos. Y esa ley es terrible porque es la de una naturaleza que ha abandonado a Dios y se ha consagrado y ungido a sí misma. Los isabelinos acaban de descubrir al hombre. La marea de sus pasiones arroja a Dios de la escena la queja de la joven Julieta la pueden repetir la duquesa de Malfi y el viejo Lear, pero no Antígona ni Agamenón. La ambigüedad del hombre y su naturaleza es de orden distinto a la de las divinidades antiguas. A Segismundo y a Edipo no los engañan hombre o mujer alguno, sino los dioses. De ahí que su queja posea una resonancia sobrehumana. Los héroes de Shakespeare y Webster están solos, en el senti-

³¹⁹ Paz, Octavio, *El arco y la lira*, cit., p. 209.

³²⁰ *Idem*.

³²¹ *Ibidem*, pp. 209 y 210.

³²² *Ibidem*, p. 211.

³²³ *Idem*.

³²⁴ *Idem*.

³²⁵ *Ibidem*, p. 213.

do más radical de la palabra, porque sus gritos se pierden en el vacío: Dios y el Destino han deshabitado sus cielos. Con la desaparición de los dioses el cosmos pierde coherencia e irrumpe el azar. La necesidad griega y la gracia divina de los españoles son misterios impenetrables pero dueños de una lógica secreta. Apenas el acontecer humano pierde sus antiguas referencias sagradas, se convierte en una sucesión de hechos sin sentido y que también pierden conexión entre sí. El hombre se vuelve juguete del azar. Es verdad que Romeo y Julieta son víctimas del odio de sus familias y el drama podría explicarse como una consecuencia de las rivalidades de casta. Pero también es cierto que habrían podido salvarse de no intervenir una serie de circunstancias que ningún poder, excepto la casualidad, ha congregado. En el mundo de Shakespeare, el azar reemplaza a la necesidad.³²⁶



En este sentido, Shakespeare es, dice Paz, absolutamente moderno.³²⁷ Sin embargo, ello no significa que Calderón sea premoderno. Cervantes o Suárez tampoco lo son. Por el contrario, todo ello es sintomático de la transición de unos tiempos a otros. Cabe recordar, además, que *La vida es sueño* es una comedia, y no una tragedia, y más que una negación, es —sobre todo— una defensa del libre albedrío del ser humano ante Dios. Edipo es derrotado y

³²⁶ *Idem.*

³²⁷ *Ibidem*, p. 216.

Segismundo resulta victorioso. De hecho, la libertad entendida como libre albedrío dejará de ser un problema durante la Edad Moderna y se afianzará a tal grado que, en cambio, se plantearán otra clase de conflictos con mucha más viveza que el problema del libre albedrío: en particular, durante el siglo XVIII, las libertades políticas e individuales.

Esto supone, por lo tanto, que distingamos dos tipos de libertad que Calderón señala con claridad cuando dice: “¿y yo, con más albedrío, tengo menos libertad?”. Como indica Giovanni Sartori, para ser mejor comprendida, la libertad puede concebirse en un sentido político y en un sentido filosófico. Esta distinción puede ahorrarnos confusiones, y se la debemos a Locke, dice Sartori,³²⁸ aunque podríamos agregar —a pesar de que sólo la prefigurara poéticamente— que también Calderón la reconoce.

La libertad política se entiende como la no opresión por parte de algún poder, como librarse de la esclavitud, del autoritarismo, de la arbitrariedad, de las limitaciones que no permiten votar a la gente de color, que no permiten elecciones libres, que no permiten el aborto, que no permiten el matrimonio gay.

La libertad filosófica, en cambio, no se refiere al sometimiento de una voluntad humana a otra, sino al problema de si el espíritu humano goza o no de libre albedrío, es decir, de una expresión genuina de la voluntad que no esté predeterminada ni por Dios ni por el destino.

Entre los que niegan el libre albedrío, podemos indentificar a los fatalistas y a los deterministas. Jean Wahl afirma que:

...según los poetas trágicos griegos, las acciones que parecen ser el producto de la voluntad humana están realmente determinadas por un poder divino. Esto es fatalismo más bien que determinismo. Para el fatalista hay una causa universal que cumple su propia voluntad independientemente del hombre. Para el determinista, en cambio, está toda acción humana determinada por hechos particulares.³²⁹

Fatalismo y determinismo niegan, pues, la libertad filosófica. Y debemos rechazar ambas posturas, por dos razones. En primer lugar, porque aunque estamos relativamente determinados por series causales —físicas o psicológicas—, no estamos determinados de modo absoluto. Es verdad que las dudas brotan fácilmente: ¿cómo saber si este impulso aparentemente genuino y personal de quedarme sentado o ponerme de pie, escoger esta palabra o

³²⁸ Sartori, Giovanni, *op. cit.*, p. 184.

³²⁹ Wahl, Jean, *Introducción a la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 145.

aquella otra, tomar el lápiz o no, tomar esta calle o aquella, no es sino parte de las series causales que desconozco? ¿Cómo no sé que aquello que llamo libre albedrío en realidad no es sino la ignorancia de todo lo que me determina?

Imaginemos a un hombre, atrapado en el drama de su vida personal y cercado por la angustia de su circunstancia. Las causas pueden ser —supongamos— alguna de estas: una amante, la muerte, la violencia, el accidente, la adicción o la derrota. ¿Las cosas ocurrieron así porque “tenían” que ocurrir de ese modo? ¿Acaso los hechos consumados —propios de esa pasión, muerte o violencia— no pudieron encadenarse de otro modo? ¿Acaso no pudo existir otra versión de lo mismo? ¿Fue inevitable? ¿Hubo una especie de necesidad insalvable? ¿Cómo sortear el desastre si la cascada de causas-efecto es gigantesca e incontrolable?

Tomemos el caso de un accidente. Es cierto que la lesión se habría podido evitar si se hubiera modificado ese día el itinerario o si, caminando, hubiera yo girado en la esquina a la derecha y no a la izquierda; o se habría evitado la muerte si se hubiera vivido en otro contexto familiar o social.

Sin embargo, dentro de ese ya reducido repertorio de posibilidades, somos capaces de decidir entre varias opciones. Sí, como seres humanos, estamos insertos en una torrente de fenómenos que desencadenan, a su vez, otros. Algunos son tan poderosos que son inevitables. Pero hay otros que podemos sortear y, que al hacerlo, esto puede tener consecuencias igualmente intensas, favorables o desfavorables.

El libre albedrío no es una ilusión construida por la ignorancia. Diríamos más bien que es al revés: la necesidad (o el destino, *ananké*, en griego) es el refugio de la ignorancia, en un espíritu que además ha perdido toda esperanza. El único triunfo posible frente al destino radica en conocer las causas de los fenómenos. Es por ello que, como dice Platón, la virtud es el conocimiento.³³⁰ Es decir, si la ignorancia es un vicio que no nos permite ver lo que debemos hacer ni nos permite conocer las causas de los fenómenos, de las enfermedades o de las razones del comportamiento propio o ajeno, por lo tanto, la búsqueda y, sobre todo, el descubrimiento de la verdad, da libertad. “Conócete a ti mismo” conminaba la célebre máxima griega antes de solicitar al oráculo que revelara nuestro destino. Conocer nos permite ver qué es lo que debemos hacer, nos hace más libres y más dueños de nosotros mismos. “No quieras derramarte fuera”, dice san Agustín, “ve hacia dentro de ti mismo, porque en el interior del hombre reside la verdad”.³³¹

³³⁰ Platón, *Menón*, 87 c.

³³¹ San Agustín, *De la verdadera religión*, 39, 72.

De ahí la tríada platónica y de todos los tiempos: verdad, bien y belleza. El conocimiento de las verdades nos permite actuar para hacer lo correcto. Así, además de que la virtud es el conocimiento, el bien es —entre los anti-guos y los escolásticos— la belleza máxima.

Debemos rechazar, en segundo lugar, el determinismo y el fatalismo, porque la libertad es el fundamento último de la moral. Dicho de otro modo, la negación del libre albedrío significaría la cancelación de la moral, pues sin él seríamos incapaces de optar entre varias posibilidades, unas con implicaciones morales positivas y otras negativas, unas buenas y otras malas. Sin libertad y, por lo tanto, sin moralidad, nuestra conducta sería tan amoral como el movimiento de los astros.

En ocasiones, las palabras “moral” y “ética” parecen confundirse, incluso en el ámbito académico. Popularmente, la gente suele entender la moral como las normas que dicta una sociedad sobre lo que se estima correcto o bueno, y la ética, como una norma que yace en nuestro fuero interior. Comprender las etimologías de moral y ética tampoco nos proporciona mucha más ayuda. “Moral” proviene del latín *mores*, que está relacionado con las costumbres y con la forma de actuar y hacer de la gente. “Ética” viene del griego *ethos*, y del mismo modo está relacionada con el comportamiento y la actuación de la gente.

Podemos comenzar distinguiendo dos tipos de moral. En primer lugar, la moral (o, mejor dicho, las morales): las costumbres y las tradiciones de lo que se considera correcto, bueno o conveniente para una sociedad determinada. Por lo tanto, estamos hablando, en este caso, de los distintos contenidos morales que podemos encontrar en diferentes sociedades.

En segundo lugar, frente a la infinidad de variaciones en los contenidos de la moral de cada sociedad, debemos distinguir *otra* moral, la *gran* moral: aquella que tiende hacia la universalidad, y recoge lo universal de nuestro comportamiento. O bien, para otros, lo que sería objetivamente correcto, es decir, la verdad en la moral.

La ética, por su parte, no dicta los contenidos sobre cómo debemos comportarnos —como sí lo hace la moral—, sino que estudia cómo funciona la moral. La ética es la rama de la filosofía que explica, por lo tanto, la forma o estructura de la moral. Es —digamos— una ciencia que tiene por objeto de estudio a la moral. Encontramos estas explicaciones, por ejemplo, en los imperativos categóricos de Kant o en la estructura moral del acto humano que nos brinda Tomás de Aquino. La inmoralidad es, en cambio, lo que contradice a una moral particular o a la gran moral. Y la amoralidad es lo que no tiene ninguna relación con la moral. Por ejemplo, según decía el

escolástico, el viento que mueve la espiga de trigo es moralmente irrelevante. El movimiento de los astros y la naturaleza son absolutamente amorales. La moral reside en los seres humanos: los seres humanos somos seres eminentemente morales.

Tanto la libertad filosófica como la libertad política son de interés para el derecho. La libertad política se traduce en libertades jurídicas, y la libertad filosófica da sentido a la existencia del derecho. Es decir, el derecho presupone el goce del libre albedrío para tomar una decisión (por ejemplo, cometer o no el delito de homicidio), reduciendo —si se quiere concebir así— nuestras opciones de comportamiento a través de una sanción, con el afán de que no nos matemos los unos a los otros, y salvaguardar un bien o valor. Y no obstante, la opción no queda cancelada: siempre seremos capaces de matar. Si no, no seríamos responsables de nuestros actos. Somos responsables nosotros; no Dios ni el hado.

2. *La libertad ante Dios y la revolución conceptual de la escolástica*

Más allá de *La vida es sueño* de Calderón de la Barca, la obra que quizá retrate mejor aún el problema del libre albedrío es *Edipo rey* de Sófocles, pues transmite de manera insuperable la sensación de la vida como una fatalidad. A pesar de todos sus esfuerzos para escapar del destino, Edipo cumple los presagios: mata a su padre y desposa a su propia madre y la hace su amante.

Edipo es mucho más que un hombre preso por los caprichos de los dioses; es más que una persona derrotada por la cadena de causas-efecto; es un hombre con un libre albedrío ilusorio, y privado, por lo tanto, de libertad. *Edipo rey* es interesante incluso en su estructura dramática: se trata de una narrativa no lineal cuyos fragmentos se van uniendo poco a poco, de tal manera que los hechos, al reconstruirse, acentúan nuestra condición irredimible de encontrarnos en medio de una avalancha de sucesos; arrasados por el alud, nuestra voluntad es insignificante.

Los hombres antiguos acudían a santuarios, conocidos como oráculos, para conocer sus designios a través de las sibilas, mujeres que en éxtasis —e infundidas por los dioses— pronunciaban mensajes, a veces incomprensibles, y que, por ello, requerían ser descifrados por los profetas. Los antiguos creían así en la existencia de leyes eternas que no podían ser eludidas ni siquiera por los dioses, pues *Diké*, la justicia, se encargaba de colocar cualquier elemento anómalo de vuelta a su lugar. El destino o necesidad echaba por tierra la sensación de los hombres de ser dueños de su propia suerte. De

hecho, la grandeza de los héroes antiguos consistió siempre en ir en contra de los designios del hado, afirmando así su libertad, al luchar contra el destino, pero las Moiras —personificaciones de la necesidad— revelaban la verdadera condición de los héroes, reducidos a su humanidad, por lo que no representaban —ni siquiera ellos mismos— ninguna excepción ante el destino.

Nuestra concepción científica y moderna del mundo ha esfumado casi por completo estas creencias. Nos consideramos dueños de nuestros actos y de nuestro futuro. Sin embargo, en muchas personas permanece aún la noción de necesidad, sobre todo ante lo inexplicable, ante el universo y ante el curso, en ocasiones, de la vida propia. La gente todavía reza, pide milagros, se resigna ante los “designios” de Dios y es supersticiosa. Además, cuando vemos la discrepancia, a veces abismal, entre lo que un hombre piensa prudentemente y lo que realmente desea, o más aún, entre lo que razona y —siendo presa de sus propias pasiones— lo que hace, es imposible no reparar en lo poco dueños que somos de nosotros mismos.

Aunque el problema del dominio de nuestras pasiones quizá sea una confirmación de la existencia del libre albedrío, es verdad que debemos matizar las certezas que creemos tener sobre el control de nuestra vida y nuestro futuro. Y si bien solemos pensar, por otro lado, en el peso que tiene la racionalidad en la conducción de nuestra voluntad, en muchas ocasiones descubrimos que lo que a las personas nos mueve son principalmente las creencias y las debilidades, y no las razones. Así las cosas, el carácter supersticioso de los antiguos no debería extrañarnos del todo.

Luego de la Edad Antigua, y con la consolidación del cristianismo en Europa, se planteó la dificultad de conciliar la predestinación, la omnisciencia y la omnipotencia del dios cristiano con el libre albedrío, lo cual nos parecerá en principio un debate eminentemente medieval. Pero no es así de sencillo.

Si, como dice Paz, Shakespeare es absolutamente moderno al prescindir de Dios, entonces el hecho de que Francisco Suárez se ocupara de estos asuntos teológicos sobre Dios y el libre albedrío parecería mostrar un carácter medieval en él; no obstante, no es así. Por el contrario, como señala Enrique Dussel, Suárez es un vivo ejemplo de la “Primera Modernidad”,³³² uno de los primeros pasos sin los cuales los tiempos modernos no habrían sido posibles, y no son pasos tímidos, sino firmes. Suárez habla del libre albedrío, pero para defenderlo apasionadamente.

³³² Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 34.

“Apenas existe laberinto más inexplicable”, dijo Erasmo en respuesta a Lutero, “que aquél que trata del libre albedrío”.³³³ Al igual que Erasmo, Suárez sostuvo la existencia del libre albedrío y lo concilió, según veremos a continuación, con la predestinación divina (A). Más adelante, intentaremos establecer un puente entre esta libertad y una de las aportaciones fundamentales de la escolástica: su crítica a la noción romana de *regula* (B), que permitió desarrollar la idea de que el derecho se basa y parte de “principios”.

A. *El libre albedrío en las Disputaciones metafísicas*

A lo largo de estas páginas hemos hecho patente una concepción del derecho ligada a la moral. Ahora hablaremos sobre el libre albedrío —en los términos que preocupaban a Francisco Suárez—, pues “el fundamento de todo el orden moral”, apuntó Suárez, “es la libertad”.³³⁴ En las *Disputationes metaphysicae*, y particularmente en las disputaciones XIX a XXII, Suárez aborda el debate de la libertad en relación —como bien advierte Francisco León Florido— con los órdenes causales.³³⁵ El lector observará el interés y, a la vez, la complejidad y la dificultad de los planteamientos de Suárez, lo que pasan de ser una discusión teológica a convertirse en un debate epistemológico y ético.

Varios son los puntos de partida de esta discusión teológica. Uno de ellos es medieval, y fue explorado por Duns Escoto y Guillermo de Ockham.³³⁶ Aunque también podrían hallarse precedentes mucho tiempo antes, desde la confrontación, por ejemplo, entre Pelagio y san Agustín.

Otro punto de partida se sitúa en la Reforma protestante, en el siglo XVI, que negaba el libre albedrío. Si somos libres y si Dios existe, ¿cómo conciliar la libertad humana con el poder divino? ¿Qué determina nuestra salvación: la voluntad humana o la gracia divina? Mientras Lutero negó la libertad y consideró que nada se puede hacer para lograr la salvación, en cambio, la Escuela de Salamanca —de tradición, recordemos, tomista—

³³³ Erasmo de Rotterdam, *Discusión sobre el libre albedrío*, trad. de Ezequiel Rivas, Buenos Aires, El Cuenco de Plata-Hojas del Arca, 2012, p. 23.

³³⁴ Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas*, XIX, V, 21.

³³⁵ León Florido, Francisco, *op. cit.*, p. 49.

³³⁶ *Idem*. Asimismo, León Florido señala la distinción que Escoto y Ockham hicieron entre “la potencia absoluta (*absoluta*) de Dios y la potencia ordenada (*ordinata*)”, la cual “es un lugar común en la filosofía medieval, desarrollada al hilo de los comentarios de las *Sententiae* de Pedro Lombardo”. Véase *idem*.

fue crucial para lograr esa conciliación, pues Tomás de Aquino sostuvo una compatibilidad (un equilibrio) entre el libre albedrío de la criatura humana y la absoluta potencia divina.³³⁷

Además, en esta misma época, pero por otro flanco —aunque, en realidad, en el seno mismo de la Escuela de Salamanca—, se suscitó también este debate impulsado por el jesuita Luis de Molina, quien, respondiendo a las críticas del dominico Domingo Báñez, combatió el determinismo y defendió la libertad humana como causa concurrente parcial de la gracia divina.³³⁸ Este debate entre Báñez y Molina es conocido como la polémica *De auxiliis*. La gracia de Dios es, según explica León Florido, una causa primera total, pero no destruye la causalidad de la voluntad humana, que es igualmente total, pero segunda.³³⁹

Otro hecho que debe considerarse para contextualizar la intervención de Suárez en estos debates, como ya lo dijimos, es el conflicto con Jacobo I de Inglaterra, que aunque fue de carácter político, es importante tomarlo en cuenta para ubicar a Suárez como un defensor de la libertad, ya sea ésta política o filosófica. De hecho, no deberíamos perder de vista que la postura, por ejemplo, de Lutero —a propósito del nulo papel que, de acuerdo con él, juega la voluntad en la salvación humana— tiene no sólo el trasfondo de un conflicto teológico, sino también, e inevitablemente, político: el choque entre el protestantismo y el catolicismo. León Florido en este respecto señala lo siguiente:

Naturalmente, del éxito de este intento dependía, en buena medida la justificación de la Iglesia católica como intermediaria para la salvación, frente a la anulación luterana de ese papel, considerado innecesario por la existencia de una relación inmediata entre Dios y el hombre. El contexto próximo de la discusión de Suárez es el debate entre Domingo Báñez y Luis de Molina sobre la cuestión *de auxiliis*, sobre el modo en que la gracia divina concurre con el libre albedrío en el acto humano. Si se podía atribuir a Báñez una posición “voluntarista”, Molina, del que Suárez es fraternalmente solidario frente al teólogo dominico, trata de buscar el equilibrio en un cierto “intelectualismo” al proponer la existencia de una “ciencia media” en Dios.

Es evidente la preocupación de los católicos: sin libertad y sin modo alguno de influir en la salvación humana, ¿qué sentido tiene el papa y la Iglesia católica? En la disputación XIX, sección II, Suárez comienza pa-

³³⁷ *Ibidem*, p. 52.

³³⁸ *Idem*.

³³⁹ *Idem*.

sando revista a las posturas que pretenden negar la existencia del libre albedrío. Desde las que señalan que la causa primera (Dios) obra por necesidad, y, por lo tanto, las causas segundas (nosotros, los seres humanos) también obramos por necesidad, hasta aquellas que sostienen que la causa primera actúa libremente, pero no así las causas segundas, o bien aquellas que afirman que si “toda causa que obra privada de razón obra por necesidad”,³⁴⁰ esto nos haría concluir que una inteligencia creada, como el hombre, goza por lo tanto de libre albedrío, y, sin embargo, señalan los detractores, las inteligencias segundas pueden conocer, pero no ser necesariamente libres, pues de lo contrario —dicen— “los movimientos no serían necesarios ni inevitables y las inteligencias creadas podrían invertir el orden del universo a su arbitrio”.³⁴¹

Suárez explica, por su parte, que sin conocimiento no es posible hablar de voluntad, “según consta por el libro III de la *Ética*, c. 1, y en Santo Tomás en I-II, q. 6, a. 1 y 2”.³⁴² Hablamos de libre albedrío, dice Suárez, cuando la acción está libre de toda necesidad e implica no sólo conocimiento, sino también deliberación interior, pues si bien no todas las acciones humanas son libres, sí lo serán aquellas que son justas. En suma, son libres las acciones que son deliberadas y buenas.

Habría quien podría argüir que el mal puede practicarse también deliberadamente, y sí, en principio así es, lo cual confirma la existencia del libre albedrío incluso en el ejercicio de las malas acciones; además, sólo así la acción mala sería moralmente reprochable, es decir, cuando se es libre para actuar, bien o mal. Pero a ello podríamos replicar, conciliando lo dicho por Suárez, que quizá alguien que concienzudamente realiza un acto egoísta está obrando en realidad con motivo de una pasión o vicio que nubla su entendimiento y lo hace prisionero de sí mismo.

Una mala acción es, en sentido amplio, una manifestación del libre albedrío. Pero, para Suárez, en sentido estricto, una mala acción es muestra de libertad, pero no de genuina libertad. Así pues, las acciones humanas son libres —dice Suárez— cuando “son honestas y únicamente se realizan por deliberación y apetito de rectitud y de justicia”.³⁴³

El hombre, por otra parte, si bien es libre, no todas sus acciones lo son. De esto no hay duda, dice Suárez, y tampoco hay duda de que exista una voluntad genuina y espontánea en el hombre; más bien el problema es otro:

³⁴⁰ Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas*, XIX, II, 3.

³⁴¹ *Ibidem*.

³⁴² *Ibidem*, XIX, II, 8.

³⁴³ *Ibidem*, XIX, II, 9.

En este último sentido, y propísimo, se llama acción libre a la que es verdaderamente libre de aquella necesidad que en su obrar tienen las cosas naturales e irracionales, como se ha explicado en la sección anterior. Y de esta libertad o no necesidad tratamos propiamente en la presente cuestión; y en este sentido fue tratada siempre por los filósofos antiguos, pues nunca dudó ninguno, ni pudo dudar, de si los hombres, en muchas de sus acciones, obran espontáneamente y moviéndose y aplicándose a la obra por propia voluntad, previo el conocimiento, sino que lo sometido a controversia fue si en este mismo voluntario se mezcla la necesidad y la determinación a una sola cosa.³⁴⁴

La cuestión es, pues, si ambas concurren o no. Ya antes hemos distinguido entre fatalismo y determinismo, entendiendo el primero como una causa universal que ha establecido de antemano todo lo que ha de suceder, y el segundo no como una causa universal, sino como una serie de fenómenos concebida a la manera de una cadena de causas-efecto insalvable. Así, Suárez, concentrándose en el fatalismo, señala:

En esta cuestión hubo un antiguo error de algunos filósofos, los cuales afirmaron que todos los efectos y acciones de las causas del universo, incluso de las voluntades humanas, provenían de cierta necesidad fatal, nacida de la conexión de todas las causas y del influjo de los cielos y de las estrellas. Así lo refiere S. Agustín, en el lib. IV de las *Confesiones*, c. 3 y en V *De civitate Dei*, c. 1, donde Luis Vives cita a Demócrito, Empédocles y Heráclito en favor de esta sentencia, que suele también, aunque sin razón, atribuirse a los estoicos.³⁴⁵

Refiriéndose a los protestantes, Suárez señala que “el mismo error han suscitado en la actualidad los herejes”, que han negado la libertad humana absolutamente o bien en distintos grados.³⁴⁶ Y en otra parte dice: “Los herejes contemporáneos dicen que no obramos libremente, ya que se nos impone necesidad por parte de Dios mismo”.³⁴⁷ “Afirmo pues que es evidente”, responde Suárez, “por la razón natural y por la misma experiencia de las cosas que el hombre, en muchos de sus actos, no se deja llevar por la necesidad, sino por su voluntad y libertad”.³⁴⁸

Haciendo uso del recurrente argumento de autoridad, cual escolástico que es, y a raíz de esta última afirmación, Suárez cita abundantemente a una diversidad de filósofos. Se detiene en Aristóteles, y particularmente en

³⁴⁴ *Idem.*

³⁴⁵ *Ibidem*, XIX, II, 10.

³⁴⁶ *Idem.*

³⁴⁷ *Ibidem*, XIX, IV, 5.

³⁴⁸ *Ibidem*, XIX, II, 12.

su *Ética*, para hacer hincapié en la libertad como base de la moral, en la medida en que sin esa libertad interna, sin esa potencia racional del hombre, no podríamos optar entre el bien y el mal, y realizar actos buenos y malos. Suárez reconoce, pues, que la *Ética* es la obra en donde se “establece esta libertad como fundamento de toda doctrina moral”.³⁴⁹

La existencia del libre albedrío, explica Suárez, puede percibirse incluso a través de la experiencia misma, en el momento en que hacemos u omitimos algo, así como en el “modo corriente de obrar y de gobernar las acciones humanas por medio de consejos, leyes y preceptos, exhortaciones y repreciones, promesas de premios y amenazas de castigos, todo lo cual sería superfluo si el hombre obrase por necesidad natural y no por su libertad”.³⁵⁰

Admite, sin embargo, que muchos críticos sostienen que las opciones a las que se enfrenta el hombre —con las cuales deliberamos y elegimos— no son sino ilusorias. Ello en virtud —dirían aquellos críticos— de que, al deliberar, nuestro juicio no es libre, y más bien el juicio deriva de causas externas; incluso cuando nuestro juicio es muy complejo, éste se basa a su vez en un juicio más simple, y este último deriva de causas externas: estamos determinados de origen por condiciones que nos circundan; lo que vivimos sería similar a lo que ocurre con los seres “brutos”, que son condicionados en su conducta por estímulos tan elementales como el castigo.³⁵¹ Más aún, dice Suárez, hay quienes afirman que el hombre, aunque dotado de razón, es obligado en su voluntad por Dios, de tal manera que el hombre, aunque creyera actuar libremente, en realidad “no dispondría de ningún principio para conocer la necesidad que Dios le habría infundido extrínsecamente; así pues”, termina Suárez reconociendo y corrigiendo, “de la sola experiencia no puede colegirse suficientemente la existencia de operaciones libres en el hombre”.³⁵²

Por lo tanto, a pesar de que la experiencia nos muestre que “depende de nuestra voluntad sentarnos o estar de pie, marchar por este camino o por aquél”,³⁵³ de ello no puede inferirse que gozamos de esa libertad interna que llamamos libre albedrío. Como lo dijo antes el propio Suárez, el problema de la libertad filosófica es mucho más que la mera expresión o no de

³⁴⁹ *Ibidem*, XIX, II, 12. En este largo recorrido de autores, Suárez cita a Aristóteles (libro IX de la *Metafísica*, capítulo 1, y III de la *Ética*), Platón (*Gorgias* y último libro de la *República*), san Agustín (libro V de la *Ciudad de Dios*, así como *De libero arbitrio*, donde discute contra Pelagio), Vives en relación con Plutarco (libro I de *De placitis*) y Cicerón (*De divinatione* y *De natura deorum*).

³⁵⁰ *Ibidem*, XIX, II, 13.

³⁵¹ *Ibidem*, XIX, II, 14.

³⁵² *Idem*.

³⁵³ *Ibidem*, XIX, II, 15.

una voluntad espontánea, sino que consiste en que si la libertad —en su entera complejidad— está sometida a predeterminaciones y, más importante, en este caso que nos ocupa, si está impedida o no por alguna necesidad divina.

Las acciones humanas moralmente malas no pueden atribuirse a Dios, dice Suárez, sino que éstas proceden de nuestra libre determinación, pues de otro modo “sería injustísimo si [Dios] impusiese necesidad” para obrar mal.³⁵⁴ Y si antes Suárez ha subrayado que el libre albedrío es la base de la moral, ahora precisa que la cancelación de la libertad implicaría la cancelación de la inmoralidad:

En consecuencia, incluso aquéllos que niegan el libre albedrío, al llevar mal las injurias que les causan otros hombres y tratan de vengarlas, están confesando, quieranlo o no, que les han sido inferidas libremente; porque si aquéllos no hubieran tenido potestad de causar tales daños, en ese caso no habría ningún motivo de injuria ni de justa ira o venganza. Por eso también Damasceno, lib. II *De fide*, c. 7, dice que no hay virtud ni vicio en aquello que se hace por necesidad, cosa que también enseñó con graves razones Dionisio, c. 4 *De divinis nominibus*; y S. Agustín, lib. *De vera relig.*, c. 13 y 14, y en la *Carta XLVI*, diciendo que, eliminado el libre albedrío, queda eliminado el juicio y el castigo justo, e incluso la reprensión; y Crisóstomo, en *Homil. LX in Math.* y en los sermones sobre la providencia; y Clemente Alejandrino, Lib. I *Stromaton*, y otros muchos.³⁵⁵

Por lo tanto, el mal no es una necesidad impuesta por Dios, sino que nosotros decidimos actuar mal y es, entonces, el fruto de nuestro libre albedrío. Ahora bien, Suárez ha dicho, según hemos visto, que sólo las acciones justas son auténticamente libres. Quizá esto parezca una contradicción en la medida en que las acciones injustas no serían libres ni, en consecuencia, producto de nuestro libre albedrío. Hay que repetir, en primer lugar, que aunque somos libres no todas nuestras acciones son libres, y en segundo lugar, que sí es posible obrar deliberadamente mal en ejercicio de nuestra libertad. Sin embargo, cualquiera que haya sido preso de un vicio propio sabrá que en el terreno de la libertad lo importante es cuán libre se es. Actuar mal no engrandece esa potencia del alma; al contrario, la disminuye y nos hace menos libres. Digámoslo de otro modo. Exceptuando condicionamientos claramente externos, como los de carácter económico, político, social, geográfico, educativo o familiar, un hombre siempre será más libre, por un lado, entre más busque la verdad y sea más fiel a ella, y por otro lado, entre

³⁵⁴ *Ibidem*, XIX, II, 16.

³⁵⁵ *Idem*.

más tienda a edificar su ser por la vía moral. Podremos mentir, robar o ser egoístas deliberadamente —libremente—, pero eso no nos hará más dueños de nuestro propio ser. Por el contrario, nos hará más esclavos de nosotros mismos. Ello equivale a ser libres y ejercer el libre albedrío, pero sólo para usarlo, en todo caso, en nuestra contra, para disminuirnos y cegarnos, como le sucede —víctima de sí mismo— al caprichoso, al colérico o al narcisista.

Imaginemos lo siguiente. Estamos sentados incómodamente, durante una comida, con un amigo y una amiga, “incómodamente”, pues somos testigos de una escena en la que se involucra el hecho de que se han liado en una relación amorosa, y sin embargo, tienen pareja, cada uno, por su cuenta. Días más tarde, uno de ellos dos molesto, y en un arranque, contactará a la pareja del otro y le hará saber todo lo que está pasando. Peor aún, ya desatado el conflicto, a pesar de haberse dicho lo contrario, tendrá por debilidad seguir buscando a su amante sin poder alejarse, infundiendo a la vez dolor, venganza y mentiras para todos. Lo que llamará más nuestra atención, es su carácter. El o ella, es decir, quien desató el escándalo, es una persona apasionada y, por lo tanto, se halla dominada por sus pasiones. Con frecuencia hiere a las personas o las castiga; suele imponer y levantar penas, de hecho, a veces ella ni siquiera nota que los demás desconocen el castigo que les ha impuesto, sólo observan actitudes groseras. Miente, sistemáticamente engaña a los demás y se engaña a sí misma. Quizá haya una cierta insatisfacción bovarista en ella, pero lo cierto es que si su carácter llama nuestra atención se debe a su capacidad (o incapacidad) de discernir sus propios actos.

El otro de ellos, en cambio, siente que todas las personas del mundo son una misma. Está convencido de que cuando ama a una las ama a todas. Y cree que le es imposible querer una a la vez. La seducción es su vicio y la devoción que le profesa a cada persona es voluble. “Nuestra ordinaria manera de vivir”, dice Montaigne,

...consiste en ir tras las inclinaciones de nuestros instintos; a derecha e izquierda, arriba y abajo, conforme las ocasiones se nos presentan. No pensamos lo que queremos, sino en el instante en que lo queremos, y experimentamos los mismos cambios que el animal que toma el color del lugar en que se le coloca. Lo que en este momento nos proponemos, olvidámoslo en seguida; luego volvemos sobre nuestros pasos, y todo se reduce a movimiento e inconstancia.³⁵⁶

³⁵⁶ Montaigne, Michel de, “De l’inconstance des nos actions”, *Essais*, París, P. Rocolet, 1657, p. 236.

Apenas se ilusiona y las quiere intensamente, cuando de pronto no siente nada por ellas y las deja. Su “vicio no es más que desarreglo y falta de medida y, por consiguiente, es imposible suponerle constancia”, agrega Montaigne.³⁵⁷ La inconstancia en cada amor que experimenta lo lleva a la doble vida, al arrebató sensual, a la búsqueda de la oportunidad, al arranque que nubla su juicio y que le hacen discernir con confusión —al interior de su pensamiento— las incompatibilidades que hay entre los dictados de su razón y los de sus deseos, y que luego le provocan remordimiento. Su infidelidad le hace sentir un malestar moral, por su actuar, a veces irreflexivo, a veces calculado.

¿Cómo hacemos, pues, para discernir? ¿Cómo es que los seres humanos logramos establecer categorías del mundo externo y, sobre todo, del mundo interno: es decir, ese mundo interno que es la vida humana? ¿Cómo logramos hacer distinciones tales como lo bueno y lo malo? Y existiendo esas distinciones, ¿qué es lo que nos permite discernir en cada caso concreto? ¿Qué es lo que nos permite juzgar nuestros potenciales actos y cómo logramos elegir un camino para actuar? ¿De dónde proviene esa prudencia? ¿Está ligada al libre albedrío?

Mientras algunos equiparan la prudencia a la razón (y a la ciencia y al conocimiento, como por ejemplo Tamayo y Salmorán),³⁵⁸ en cambio, André Comte-Sponville indica sobre la prudencia lo siguiente:

Los estoicos la consideraban una ciencia (“la ciencia de las cosas que hacer y que no hacer”, decían), lo que Aristóteles refutó con razón, porque sólo hay ciencia de lo necesario y prudencia de lo contingente. La prudencia supone la incertidumbre, el riesgo, el azar, lo desconocido. Un dios no la necesitaría, ¿pero cómo podría un hombre prescindir de ella? No es una ciencia; hace sus veces cuando la ciencia falta. Sólo se delibera allí donde hay opción.³⁵⁹

Sin libertad, no hay moralidad. Sin opción, no hay deliberación. Y más aún, sin conocimiento, tampoco hay libertad alguna. Según señala Suárez, “la libertad nace de la inteligencia”, y ésta permite a la prudencia hacer sus tareas de discernimiento. En este sentido, Suárez dice:

...la libertad nace de la inteligencia, ya que el apetito vital sigue al conocimiento, por lo cual un conocimiento más perfecto va acompañado de un apetito más

³⁵⁷ *Idem.*

³⁵⁸ Tamayo y Salmorán, Rolando, *Razonamiento y argumentación jurídica*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013, p. 17.

³⁵⁹ Comte-Sponville, André, *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, trad. de Pierre Jacomet, Barcelona, Andrés Bello, 1997, p. 39.

perfecto; luego también el conocimiento universal e indiferente a su modo va seguido asimismo de un apetito universal y perfecto que percibe la razón propia del fin y de los medios y puede considerar en cada uno la bondad o malicia, la utilidad o desventaja que tiene; también qué medio es necesario para el fin, y cuál es indiferente, por haber posibilidad de emplear otros; por lo tanto el apetito que sigue a este conocimiento tiene esta indiferencia o perfecta potestad en la apatición, de suerte que no apetezca necesariamente todo bien o todo medio, sino cada uno según la razón de bien que ha juzgado en él: luego el bien que no se juzgue necesario, sino indiferente, no se ama necesariamente, sino libremente; y en este sentido —como declaramos antes— a la deliberación racional sigue la elección libre. Se confirma, pues Dios es un agente libre porque quiere libremente los bienes que no le son necesarios; luego también las criaturas que participan del grado intelectual y, en cierto modo, coinciden en él con Dios, participan asimismo del modo libre de obrar.³⁶⁰

El libre albedrío requiere entonces, como dice Suárez, de conocimiento para deliberar y guiar la voluntad sobre lo no necesario o, dicho de otro modo, lo contingente. Volvamos a los amigos antes mencionados. Uno de ellos es una persona particularmente cultivada, y sus conocimientos (datos, cifras y fechas) le permiten resolver gran cantidad de problemas. Sin embargo, hay algo que nubla su juicio que no le permite discernir sus actos. Quizá porque la prudencia es una clase de conocimiento que —aunque más elemental— es de naturaleza mucho más específica. Son los actos que realizamos de manera habitual los que terminan por definirnos; la prudencia es una virtud, y por lo tanto, un hábito, lo cual implica que se puede ser más prudente, o bien menos prudente. Y dado que aprendemos las virtudes por vía del hacer, en conclusión, la prudencia se aprende.

La prudencia comienza —en la niñez— por no existir. Al aprenderse, se engendra y es pequeña. Al crecer y cultivarnos moralmente, se afianza. Venimos al mundo, dice Comte-Sponville, sin vicios ni virtudes. La virtud nace en nosotros mediante el aprendizaje de una virtud que en realidad no es una virtud, pero sí la fuente de todas ellas: la cortesía.³⁶¹ Reprensiones infantiles, etiqueta básica, agradecer, pedir algo diciendo “por favor”; luego de la cortesía, la prudencia —que sí es una virtud— nos permite hacer una pausa y valorar, y como dice Suárez, nos da la oportunidad de distinguir los apetitos y las razones, los pros y los contras, los fines y los medios.

Se puede ser menos prudente por vicio o por pasión. Si la imprudencia es un vicio por hábito, la pasión, en cambio, no es un hábito, sino que reside

³⁶⁰ Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas*, XIX, II, 15.

³⁶¹ Comte-Sponville, André, *op. cit.*, p. 19.

en nosotros de manera natural. La pasión es naturaleza no domada, pero igual obstaculiza el buen juicio. En el caso de mis amigos, en uno de ellos, como en casi todos los seres humanos, su debilidad es el impulso sexual (el cual, en sí, es amoral, pero en sociedad puede ser objeto de consecuencias morales). En el caso del otro de ellos, su debilidad es creerse mejor de lo que realmente es, y lo cree genuinamente, por lo que sus aspiraciones chocan con su realidad. Como Emma Bovary, siente pasión por sí, en su egolatría. Y al ser su propia pasión, es una persona menos libre, ciega de sí, y en última instancia, participa menos de la inteligencia y delibera menos en virtud de sus arranques y caprichos. Aunque dotada de inteligencia, y a pesar de que es libre, no todos sus actos son libres. Si bien, como dijo antes Suárez, “la criatura que participa del grado intelectual participa también de la libertad”, por otro lado, siempre podremos ser también menos libres que otros seres humanos.



Contraria a la acción, la pasión es —por definición— pasiva, se sufre, se padece. Mientras que “esta facultad [la libertad], en cuanto libre, no puede ser sino activa”, señala Suárez, “la pasión en cuanto pasión no puede ser libre...; luego la libertad no se da formal y precisivamente en una potencia

paciente en cuanto tal, sino en una potencia agente”.³⁶² El libre albedrío es por naturaleza activo. En resumen, el individuo se enfrenta a diversas opciones de comportamiento, con implicaciones morales, en unos casos, positivas y, en otras, negativas. Estas implicaciones las va asimilando progresivamente como parte de un aprendizaje socialmente compartido. Transita así de la amoralidad al mundo de la moralidad. Y mediante la experiencia de actos repetidos, éstos se vuelven un hábito, ya sea en forma de virtud o de vicio, en función de dicho aprendizaje social. De este modo, se le presenta al individuo un objeto —digamos el éxito—, así como los medios o vías para alcanzarlo. El sujeto advierte las opciones y las sopesa; juzga los medios y sus fines, y de igual modo sus implicaciones. Su voluntad lo empuja hacia el objeto que quiere pero el intelecto habrá de guiar la voluntad. Si es prudente, si es virtuoso, operará un proceso racional de discernimiento: verá los costos y los beneficios de los medios y los fines, así como la bondad y la malicia de unos y otros. A esta libre deliberación interior se sigue la elección libre y concreta. Y versará siempre sobre cuestiones no necesarias, pues de haber necesidad no habría opción. Es decir, sin opción no habría deliberación ni libertad; sin libertad, no habría moralidad; pero más importante todavía es que un ser sólo tendrá la oportunidad de encarar opciones en tanto que esté dotado de raciocinio. Si el sujeto se enfrenta a su objeto —el éxito según dijimos por ejemplo— y cede, sin discernir, dejándose llevar por un arranque de su apetito, aplastando a quien sea necesario, no obstante, será igualmente responsable y libre, pero menos dueño de sí y menos libre que otros. Ignorancia, pasión y capricho se hallan en un bando; conocimiento de las causas y de sí mismo, acción e intelecto, se encuentran en el otro bando.

Esperamos que el lector no vea estas palabras como un discurso moralizante. Por el contrario, son producto del contacto con uno mismo. ¿Cómo podría ser posible interesarse en la ética sin haber vislumbrado la existencia de una vida interior? ¿Cómo no leer ávidamente la ética suareciana sin haber conocido los excesos propios? “El camino del exceso”, dice William Blake, “conduce al palacio de la sabiduría. La prudencia es una vieja solterona rica y fea cortejada por la incapacidad... Nunca sabrás lo que es suficiente a condición de que sepas lo que es *más que suficiente*... Antes asesina a un niño en su cuna, que nutras deseos que no ejecutes”.³⁶³ El autoconocimiento es un ejemplo más de nuestro irredimible afán por el saber. En suma, el acto libre, dice Suárez, es “el movimiento de la voluntad realizado en

³⁶² Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas*, XIX, II, 18.

³⁶³ Blake, William, *The Marriage of Heaven and Hell*, Nueva York, Dover Publications, 1994, pp 31, 33 y 34.

virtud de un juicio de la razón”, y por ello enfatiza que, entonces, “toda la libertad de la voluntad nace del juicio de la razón”.³⁶⁴ Entonces, solamente los agentes racionales, y exclusivamente ellos, son capaces de ser libres. Pues, señala, “todas las cosas carentes de razón carecen también de libertad”, y agrega que, por lo tanto, forzosamente “debe decirse que todos los agentes creados que poseen entendimiento poseen también libertad”.³⁶⁵

Suárez indica —del mismo modo que Tomás de Aquino— que los seres tienden a un cierto fin (un ejemplo, y el más importante de todos, es Dios como fin absoluto de todas las cosas). Así, hay seres que obran por necesidad en algunos sentidos, pero libremente en otros. Por ejemplo, dice Suárez, “las inteligencias que mueven los cielos, aunque sean libres en otras, al mover los cielos pueden ser llevadas por alguna necesidad, ya en virtud de la moción e imperio de un agente superior, ya en virtud de un fin preconcebido, al que aman y al cual tienden de manera inmutable”.³⁶⁶ Los seres humanos, entonces, aunque libres, no hacen todo libremente, y entre otras causas, sucede que hay cosas en las que Dios puede intervenir, y ello no implica la cancelación del libre albedrío, pues hay necesidad en algunos sentidos, pero libertad en otros.

Igualmente pasa con los fenómenos naturales (no sólo con Dios) que pueden limitar nuestras opciones, pero no cancelan la existencia del libre albedrío. También ocurre lo mismo cuando se abole la libertad política: un esclavo, quien a pesar de ser esclavo mantiene viva, en su fuero interior, esa potencia espiritual que es la libertad filosófica. Suárez dice:

...las almas inmateriales son inmateriales en sí y tienen libertad en cuanto son inmateriales y obran mediante una potencia inmaterial, por lo que la influencia de los cielos no pueden impedir a los hombres el uso de la libertad, aunque indirectamente, por medio del cuerpo y de sus afecciones, pueda inclinarlos más o menos a una u otra parte; pero el hombre puede, con su libertad, vencer esta inclinación.³⁶⁷

Es el caso del esclavo luchando, desobedeciendo y conquistando su libertad. Es la historia de las conquistas y de las libertades humanas. Las formas, estrictamente no materiales son formas espirituales. Si todas las formas estrictamente materiales operan sin inteligencia y sin razón, éstas han de obrar, por lo tanto, de manera natural y por necesidad; en cambio, si

³⁶⁴ Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas*, XIX, IV, 3.

³⁶⁵ *Ibidem*, XIX, V, 1.

³⁶⁶ *Idem*.

³⁶⁷ *Idem*.

partimos de la premisa de que la acción libre es racional, el alma debe ser, por lo tanto, inmaterial —dice Suárez—.³⁶⁸ Así, el libre albedrío tiene por principio una sustancia espiritual; el libre albedrío no es un hábito, sino una potencia del alma. Dado que “el hombre posee libre albedrío incluso cuando nada obra”, como ocurriría —si volvemos al mismo ejemplo— en el caso de un esclavo que esté sometido, recluido e inmovilizado, “consiguientemente, el libre albedrío no puede consistir en un acto; luego, tal potencia será el libre albedrío”.³⁶⁹ La libertad política es una autonomía para actuar; la libertad filosófica es una potencia del alma.

Estas reflexiones de Suárez, que parecerían incomprensibles malabares intelectuales, no son descabelladas. Para Suárez, el libre albedrío es posible gracias a la inteligencia y, por lo tanto, gracias a la razón, y el libre albedrío proviene entonces del conocimiento y, *ab ovo*, de un conocimiento innato. Es así como logramos deliberar. Sin embargo, la prudencia, que solemos asociar a una forma de conocimiento, en realidad es —como dijimos antes— una virtud, y, con ello, un hábito. En conclusión, “lo único necesario con respecto al objeto que se ha de querer es que sea conocido previamente; que ese conocimiento tenga su origen aquí o allá es accidental”.³⁷⁰

Además de la tendencia de nuestro cerebro para ir aprehendiendo inductivamente el mundo (la inducción como una de las formas más elementales del conocimiento), lo anterior expresa la importancia de los axiomas: proposiciones evidentes en sí mismas y cuya verdad nuestro cerebro no puede evitar. Suárez dice: “el entendimiento está determinado, por su naturaleza, a asentir a la verdad y disentir de la falsedad; y si no hay en el objeto ninguna de estas dos razones, o el entendimiento no la capta, no puede realizar ningún acto porque no puede obrar sin objeto”.³⁷¹ El primer acto realizado libremente procede forzosamente, señala Suárez, de un acto del entendimiento natural, es decir, “suponiendo algún conocimiento actual del entendimiento que poseyó innato”.³⁷² Y agrega: “como no se puede querer nada que no se haya conocido previamente, antes de cualquier volición, debe darse algún juicio; por lo tanto, el juicio que precede a la primera volición no puede proceder de la voluntad”.³⁷³

Suárez, además, afirma que si bien el libre albedrío tiene su raíz en la razón y no puede concebirse sin el entendimiento, la libertad, como facul-

³⁶⁸ *Ibidem*, XIX, V, 2.

³⁶⁹ *Ibidem*, XIX, V, 4.

³⁷⁰ *Ibidem*, XIX, V, 6.

³⁷¹ *Ibidem*, XIX, V, 14.

³⁷² *Ibidem*, XIX, V, 6.

³⁷³ *Ibidem*, XIX, V, 5.

tad del alma, está ligada a la voluntad. Para ello, distingue entre el objeto último del entendimiento —que es la verdad— y el objeto último de la voluntad —que es el bien—:

...el objeto formal del entendimiento es la verdad; ahora bien, en un mismo objeto no puede haber verdad y falsedad, ya que la verdad es esencialmente indivisible, según se ha tratado arriba, por lo cual el entendimiento, esencialmente y en cuanto depende de los méritos del objeto, siempre está determinado a una sola cosa en lo concerniente a la especie del acto; por tanto, si alguna vez no es determinado suficientemente, sólo se debe a que el objeto no se le propone o aparece de manera suficiente, pero no al interno poder y dominio del mismo entendimiento sobre su acto. En cambio, el objeto de la voluntad es el bien; y un mismo objeto puede ser a la vez bueno y malo, es decir, conveniente o inconveniente en orden a cosas diversas o bajo diversas razones, por lo cual, aun cuando se dé una perfecta proposición o un perfecto conocimiento del objeto, la potencia apetitiva puede quedar indiferente, en cuanto a la especificación, para tender hacia ese objeto o rechazarlo; por consiguiente, la indiferencia de especificación no se halla formal y esencialmente en el entendimiento, sino en la voluntad.³⁷⁴

Repetimos: aun cuando se dé un perfecto conocimiento del objeto, la potencia apetitiva puede quedar indiferente, dice Suárez. ¿Por qué? ¿Por qué cuando sé que mi mujer es la persona más noble que he conocido y que más me conviene —de entre las que conozco—, a quien además por fidelidad y por cuidado de sus sentimientos le debo más respeto, no obstante, me olvido de ella y, en cambio, deseo a otras? ¿Es por eso que, a veces, en una misma circunstancia, aunque conozcamos la verdad, deseamos el mal? No porque desee deliberadamente el mal ni porque quiera infligir daño a otros, sino porque a pesar de ser malo para mí —y ésa es una verdad innegable que todos experimentamos— lo deseo intensamente en un momento de flaqueza. Como diría Suárez, el acto voluntario en su origen es “realizado por algún apetito vital”.³⁷⁵ Y aunque ello me haga menos libre —vivir sometido a mis propias pasiones o debilidades—, ese acto será parte del ejercicio de mi libertad: de hecho, Suárez dice que es imposible “la existencia de pecado sin lo voluntario”.³⁷⁶

Volviendo al punto, respecto a la concurrencia entre la voluntad humana y la gracia divina (esto es, la conciliación entre los órdenes causales), Suárez dice:

³⁷⁴ *Ibidem*, XIX, V, 16.

³⁷⁵ *Ibidem*, XIX, V, 18.

³⁷⁶ *Ibidem*, XIX, V, 25.

...el Concilio de Trento, ses. VI, c. 5, habiendo enseñado que cae bajo el poder del hombre cooperar con la gracia o resistir a ella, declara expresamente que el hombre hace eso *por voluntad libre*, ya sola, si se resiste, ya ayudada por la gracia de Dios, si coopera. Y, finalmente, por esta razón los Padres antiguos llaman muchas veces al libre albedrío *voluntad libre*, según puede verse en San Agustín, lib. III *De lib. arb.*, c. 1 y ss.; y en Damasceno, lib. II *De fide*, c. 25; y hay también ocasiones en que lo llaman libre albedrío de la voluntad, como es patente en San Agustín, *De civitate Dei*, lib. V, c. 9, y en San Ambrosio, lib. II *De fide*, c. 3.³⁷⁷

Suárez concluye la disputación XIX afirmando que la voluntad tiende hacia los apetitos, pero que la razón puede dirigir la voluntad. Pues, podríamos agregar, existen no sólo apetitos viciosos, sino también, por fortuna, apetitos ilustrados. “La voluntad, que es como ciega”, dice, “necesita la regla o dirección del entendimiento; ahora bien, como tiende a su objeto por una inclinación voluntaria perfecta, es capaz de libertad; y en esto puede aventajar relativamente al entendimiento, aunque absolutamente sea inferior en perfección”.³⁷⁸

En la disputación XXII se aborda finalmente —como advierte León Florido— “el modo en que la acción divina se ejerce sobre las acciones de las criaturas, particularmente en el caso del ser humano, pues ello afecta a la decisiva cuestión de la libertad”.³⁷⁹ Son posibles, señala León Florido, dos soluciones desde el punto de vista metafísico (el intelectualismo y el voluntarismo):

El intelectualismo afirma que el conocimiento determina absolutamente el acto de la voluntad. Esto supone que el bien es el objeto de un conocimiento verdadero y que, por ello, la voluntad, que debe estar orientada a ese bien, no puede sino cumplir con su fin propio que es ese bien conocido *a priori*. Esto implica que Dios no es libre, pues no puede sino seguir con su Voluntad lo que su propia Inteligencia le propone como el Bien. Pero, igualmente se deduce que no existe libertad humana, pues todo acto futuro está ya determinado desde toda la eternidad por el conocimiento de ese acto que ya posee Dios antes de que, de hecho, se lleve a cabo en el tiempo. El intelectualismo es, por tanto, una posición metafísica que se aproxima a la noción del fatalismo y el determinismo que, como hemos visto, caracterizaba a la filosofía antigua pagana. La posición metafísicamente contraria es la representada por

³⁷⁷ *Ibidem*, XIX, V, 24.

³⁷⁸ *Ibidem*, XIX, V, 25.

³⁷⁹ León Florido, Francisco, nota introductoria a la disputación XXII, en Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas*, cit., p. 203.

el voluntarismo. Así es el querer el que determina al conocer. Teológicamente, esto significa que la Voluntad divina, en su ejercicio efectivo, determina absolutamente a la Inteligencia, es decir, que el Bien ya no es aquello conocido por el Intelecto divino como tal, sino aquello que es querido por la Voluntad y llevado a cabo por el poder creador divino, que debe ser aceptado como bueno por el conocimiento.

Parecería así que el saber de Dios determina su poder, y en consecuencia, su propia libertad; o por el contrario, que su poder es superior a su saber, y por lo tanto, no es sabio.³⁸⁰ El intelectualismo cancela la libertad humana, y el voluntarismo, aunque implica la superioridad de la espontaneidad divina ante el orden de su sabiduría, no significa necesariamente que el hombre sea libre, sino que la voluntad divina se impone a él.³⁸¹ Los luteranos, en su negación del libre albedrío, abrazaron esta tesis voluntarista.³⁸²

Suárez señala que la causa primera —Dios— presta su concurso a las causas segundas. Es decir, que concurre con ellas, tanto con las causas que obran necesariamente como con las que obran libremente, pues Dios mismo determinó “desde su eternidad el producir estas cosas y no otras, y en este tiempo, y con ese orden, y con estos movimientos, etc., y no de otra manera”.³⁸³ Sin embargo, dicho concurso tiene lugar de modo distinto entre unas y otras causas segundas. El concurso de Dios y de las causas segundas que obran de manera necesaria no ocurre de manera casual, sino esencial, para producir la acción, “lo cual proviene en grado sumo del modo de obrar de la causa primera”.³⁸⁴ Ello resulta comprensible si se considera que dichas causas segundas no son agentes libres, sino que obran por necesidad al no estar dotadas de razón. “Ahora bien, las cosas que hemos dicho encierran una gravísima dificultad en el caso de los agentes libres”, dice Suárez.³⁸⁵ Y agrega:

Los agentes naturales están determinados por su naturaleza al ejercicio de sus acciones; por ello, como decía antes, la causa primera, acomodándose a ellos, les determina absolutamente su concurso; en cambio, los agentes libres no están así determinados por su naturaleza al ejercicio de sus acciones; consiguientemente, como Dios da a cada uno su concurso de manera acomodada

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 204.

³⁸¹ *Idem*.

³⁸² *Idem*.

³⁸³ Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas*, XXII, IV, 4.

³⁸⁴ *Ibidem*, XXII, IV, 5.

³⁸⁵ *Ibidem*, XXII, IV, 6.

a su naturaleza, también ofrece su concurso a estos agentes sin una absoluta determinación para el ejercicio.³⁸⁶

Los seres humanos, en suma, estamos determinados no absolutamente, sino sólo relativamente. Y menos aún, si —como en nuestro caso lo creemos así— Dios no existe, difícilmente podríamos decir que estamos relativamente determinados por Él. No obstante, sí podemos compartir que el libre albedrío está acotado de modo no absoluto, sino por condiciones naturales, o bien por razones económicas, políticas, sociales o familiares que, aunque esa potencia del alma reste intacta, sí limitan nuestro repertorio de opciones en los casos concretos.

Dios determina relativamente y no de manera absoluta a los seres humanos. De otro modo, esta clase de causa segunda no sería un agente libre:

...si Dios ofreciese su concurso con una voluntad absoluta y eficaz, físicamente determinativa y productiva de tal acto, necesariamente arrastraría consigo a la causa segunda; y esa necesidad sería absoluta con respecto a tal causa, pues, aunque se diese en virtud de alguna suposición, aquélla, sin embargo, sería por completo antecedente y de tal manera eficaz que la causa inferior no podría en modo alguno resistir a ella.³⁸⁷

Además, esto ayuda a explicar los actos malos de la voluntad creada.³⁸⁸ Si Dios ejerciera esa determinación de manera absoluta, también querría los actos malos de las causas segundas, pero no es así; al ser relativa, los seres humanos, en ejercicio de su libertad, llevan a cabo actos malos; no es que Dios quiera esos actos, sólo los permite.³⁸⁹ Y de ello deriva —podríamos agregar— el privilegio que es ser responsables de nosotros mismos.

En conclusión, y citando a Tomás de Aquino, Suárez dice: “Por eso, en I-II, q. 89, a. 1, ad. 3, dice que la voluntad de Dios es el principio universal del movimiento humano interior, pero que la determinación para tal acto malo procede directamente de la voluntad humana”.³⁹⁰ Dios nos quiere, pa-

³⁸⁶ *Ibidem*, XXII, IV, 15.

³⁸⁷ *Ibidem*, XXII, IV, 16.

³⁸⁸ *Ibidem*, XXII, IV, 18.

³⁸⁹ *Idem*.

³⁹⁰ *Ibidem*, XXII, IV, 24. Y Suárez dice también: “Dios no quiere simple y absolutamente que estos males se realicen, ni se complace absolutamente en los que prevé que han de suceder, porque esto repugna a su bondad; aunque tampoco quiere en absoluto que tales actos no se lleven a cabo, sino que quiere permitirlos, como dijo acertadamente santo Tomás, I, q. 19, a. 9, ad 3. Y, cuando prevé que han de suceder, se complace de ellos en cuanto proceden de Él, lo cual sólo es complacerse en el concurso que presta para ellos”. *Ibidem*, XXII, IV, 30.

recería decirnos Suárez, responsables de nosotros mismos. Hasta aquí este panorama —que ofrecemos al lector— sobre las disputaciones suarecianas relacionadas con el libre albedrío. Quizá sólo baste hacer unos últimos comentarios y, en particular, compartir algunas de las opiniones de León Florido a propósito de las *Disputaciones metafísicas*.



En primer lugar, León Florido subraya la dificultad que puede representar esta obra para el lector de hoy, tanto por su lenguaje como por su arsenal teológico-conceptual, ajenos a nosotros, rebuscados y extraños para nuestro tiempo. Se trata de “un compendio monumental y farragoso”, dice León Florido, que además de la dificultad que encierra el texto en sí mismo, “hay que añadir la extraordinaria erudición del autor, que introduce continuas referencias a los filósofos y teólogos escolásticos medievales y modernos en una estructura argumentativa marcada por el debate, haciendo justicia al título: *Disputaciones*”.³⁹¹

De la lectura de las disputaciones, es posible observar que Suárez procede sistemáticamente a identificar las objeciones que se le podrían plantear y, luego, a darles respuesta. Aunque ello implica una cierta estructura, las disputaciones suarecianas no corresponden ya a los comentarios escolásticos

³⁹¹ León Florido, Francisco, *op. cit.*, pp. 15 y 16.

medievales ni al orden y contenido de la *Metafísica* de Aristóteles, sino que obedecen a una organización propia.³⁹²

Suárez se mueve en el terreno especulativo y teológico. Por un lado, el lenguaje especulativo de la filosofía se contrapone al lenguaje demostrativo de la ciencia. Por otro lado, la teología se caracteriza por sostener la validez de una conclusión que en realidad se ha admitido de antemano como verdadera, como por ejemplo la existencia de Dios, lo cual contraviene al espíritu científico. Así, Suárez llena sus páginas con afirmaciones sobre lo que Dios decretó, determinó y deseó (lo cual no deja de resultar curioso para un lector actual). Por inconveniente que —hoy en día— nos parezca el lenguaje especulativo, sería absurdo prescindir de Suárez solamente por ello y, más aún, lanzar por la borda siglos de pensamiento filosófico. Asimismo, sería un error desdeñar la filosofía de las obras de Tomás de Aquino o de Suárez por el simple hecho de que están supeditadas a fines teológicos. “Digo bien: filosofía”, afirma Gilson,

...porque insistiendo en el carácter esencialmente teológico de su doctrina, sostengo más que nunca que esta teología incluye, no solamente de hecho sino necesariamente, una filosofía estrictamente racional. Negarlo equivaldría a negar que las piedras son auténticas piedras con el pretexto de que sirven para construir una catedral.³⁹³

“Eso es precisamente lo que ofrecen las *Disputaciones*”, señala León Florido, “el compendio de lo que un mundo clásico antiguo y medieval han legado a la modernidad como herencia y un instrumento imprescindible para reemprender la empresa de la racionalidad humana”.³⁹⁴

B. La regla romana y el giro metodológico de la escolástica española

Hemos hecho hasta aquí bastantes alusiones al fundamento moral del derecho. Hemos señalado también que, a su vez, este sustrato moral sólo se explica —como lo indica Suárez— a partir de la existencia del libre albedrío. A continuación, abordaremos otra de las aportaciones de la escolástica y de la cual Suárez fue igualmente partícipe. Más allá de la concepción iuspositivista, que reduce el derecho a un sistema de normas, los escolásticos

³⁹² *Ibidem*, p. 22.

³⁹³ Gilson se refiere, con estas palabras, a la obra de Tomás de Aquino y no a Suárez, pero bien valen también para el pensador español. Véase Gilson, Etienne, *op. cit.*, p. 7.

³⁹⁴ León Florido, Francisco, *op. cit.*, p. 17.

estudiaron muy anticipadamente la existencia de principios en el derecho. Se trató de un planteamiento visionario, y los escolásticos fueron de los primeros en dar un lugar preponderante a los principios, entendidos éstos como normas morales que forman parte de los sistemas jurídicos. Se trató, además, de una tendencia dominante por siglos, que sólo fue eclipsada por el positivismo jurídico del siglo XIX y parte del XX, y que sería readmitida gracias —entre otros— a Ronald Dworkin. Pero, como veremos, es ante todo una contribución cuyos orígenes podemos hallar en la escolástica, y que está asociada, de nueva cuenta, al reconocimiento de las relaciones entre el derecho y la moral.

De acuerdo con Jean-Marie Carbasse, los jurisconsultos romanos no consideraban que una *regula* —o principio— existiera de antemano ni por sí misma. Es decir, una *regula* no era un principio preestablecido que se imponía a la realidad, sino que la mecánica era justamente la opuesta: a partir de las situaciones jurídicas reales se deducían, con posterioridad, los principios jurídicos.³⁹⁵

Del mismo modo, Rolando Tamayo y Salmorán señala que, para los romanos, los primeros principios del derecho no son revelados o descubiertos.³⁹⁶ Estos primeros principios reciben el nombre de *regulae*. Por el contrario, según indica Tamayo y Salmorán, las *regulae* se extraen del derecho positivo y son válidas únicamente con relación a él.³⁹⁷

Carbasse menciona que fue Labeón, contemporáneo de Augusto, quien formuló, antes que cualquier otro jurisconsulto, las *regulae*.³⁹⁸ Asimismo, tanto Carbasse como Tamayo y Salmorán citan la definición de Paulo, contenida en el Digesto, que dice:

La *regula* es la breve descripción de lo que una cosa es. No es por la *regula* que el derecho es creado; es del derecho de donde la *regula* se obtiene. La *regula* hace una descripción sucinta de las cosas y, como lo afirmaba Sabino, tanta es ésa su razón de ser que si sufre de alguna imprecisión, pierde su función.³⁹⁹

Es decir, los romanos desarrollaron generalizaciones a partir de la observación de sus instituciones positivas, explica Tamayo y Salmorán. Estas generalizaciones (las definiciones y los conceptos generales) eran la cúspide

³⁹⁵ Carbasse, Jean-Marie, *op. cit.*, p. 62.

³⁹⁶ Tamayo y Salmorán, Rolando, *Los publicistas medievales y la formación de la tradición política de Occidente*, cit., p. 146.

³⁹⁷ *Idem.*

³⁹⁸ Carbasse, Jean-Marie, *op. cit.*, p. 62.

³⁹⁹ D. 50, 17, 1.

del sistema teórico; sin embargo, para los romanos, las *regulae* no estaban por encima del derecho positivo. El derecho no se deriva de las *regulae*; por el contrario, ellas dependían del derecho positivo.⁴⁰⁰

El giro, no obstante, vino con los escolásticos. Rolando Tamayo y Salmorán explica que

...los juristas medievales del siglo XII transformaron las *regulae* en principios universales atemporales... No sólo intentaron organizar el sistema jurídico, sino que también asumieron que podían demostrar, con la razón, la verdad universal de los textos romanos. Dado que estos textos son racionalmente demostrados, constituyen *maximae propositiones* para apodícticamente deducir de ellas nuevas soluciones. Pero como estos textos contenían *lacunae*, *ambiguitates* y *contradictiones*, fue necesario recurrir al razonamiento dialéctico para superarlas.⁴⁰¹

Así, Tamayo y Salmorán subraya el uso del razonamiento apodíctico y dialéctico en la escolástica. El razonamiento apodíctico es aquel que deriva de premisas que son tenidas como verdades necesarias, mientras que el razonamiento dialéctico es aquel que deriva de premisas generalmente aceptadas.⁴⁰² Por lo tanto, en este giro metodológico realizado en las *regulae* romanas, los escolásticos hicieron uso del razonamiento apodíctico.

Este problema se asocia con otra noción: la de los derechos subjetivos. La cuestión es si un derecho subjetivo existe sólo de acuerdo con lo que dicta una norma de derecho positivo o si, en cambio, existe de acuerdo con un principio moral o una facultad moral inherente al ser humano. Bajo la influencia del positivismo jurídico, se suele estimar que el “derecho subjetivo” existe sólo de acuerdo con el “derecho objetivo”. En este caso, cuando hablamos de derecho objetivo no se trata del derecho inmutable al que hemos hecho referencia anteriormente. Ahora hablamos del binomio compuesto por el derecho subjetivo y objetivo. En este sentido, el derecho subjetivo se entiende, actual y habitualmente, como la prerrogativa derivada de la norma, mientras que el derecho objetivo es el conjunto de normas que permiten o prohíben conductas específicas.

De acuerdo con Eduardo García Máynez,

...el derecho subjetivo es una función del derecho objetivo. *Este último es la norma que permite o prohíbe; la primera es la permisión derivada de la norma.* El derecho

⁴⁰⁰ Tamayo y Salmorán, Rolando, *Los publicistas medievales y la formación de la tradición política de Occidente*, cit., p. 146.

⁴⁰¹ *Ibidem*, p. 147.

⁴⁰² *Ibidem*, p. 144.

subjetivo no se concibe sin el derecho objetivo, ya que al presentar la posibilidad de hacer (u omitir) lícitamente algo, supone lógicamente la existencia de la norma que da a la conducta permitida la marca positiva de ser un acto lícito.⁴⁰³

A propósito de esta concepción iuspositivista del derecho, Daniel Gutman hace notar que “el derecho subjetivo parece reducirse a una prerrogativa individual concedida a un sujeto de derecho. Se contrapone en esto al derecho llamado «objetivo», el cual está constituido por reglas de derecho que permiten al sujeto actuar”.⁴⁰⁴

El derecho es, según Tamayo y Salmorán, una reducción de las opciones del comportamiento.⁴⁰⁵ Antes de la imposición de tal reducción —explica—, la conducta es opcional. El sujeto es libre de realizarla u omitirla. A ello, Tamayo y Salmorán da el nombre de permisión, en un sentido amplio, ya que el comportamiento no está prohibido. Pero también distingue la existencia de una permisión propiamente dicha: el comportamiento está permitido en razón de un derecho establecido para ese propósito. La permisión propiamente dicha recibe el nombre de “derecho subjetivo”.⁴⁰⁶

Por esta razón, Rolando Tamayo y Salmorán dice que

...si a alguien se le concede el derecho de \emptyset quiere decir que antes de dicha concesión (antes de tener derecho) *no podía jurídicamente* \emptyset . Cuando se otorga un derecho, con ello jurídicamente se permite. De lo anterior se sigue que el derecho subjetivo presupone, siempre, *una fuente que lo establece*. Sobre el particular permítaseme señalar lo siguiente: un derecho (subjetivo) existe si, y sólo si, hay una *fuentes* que determine su contenido y existencia.⁴⁰⁷

Podemos ver que —según estos autores— un derecho cuyo contenido corresponda a lo que se denomina “derecho subjetivo” no es una prerrogativa inherente al ser humano. Tanto para los teóricos iuspositivistas contemporáneos como para los juristas de la antigua Roma, un derecho existe únicamente gracias al derecho objetivo.

Sin embargo, como Rolando Tamayo y Salmorán ya lo ha mencionado, una concepción opuesta fue desarrollada. El propio Tamayo y Salmorán in-

⁴⁰³ García Máynez, Eduardo, *Introducción al estudio del derecho*, Mexico, Porrúa, 1984, p. 36.

⁴⁰⁴ Gutmann, Daniel, “Droit subjectif”, en Alland, Denis y Rials, Stéphane, *Dictionnaire de culture juridique*, cit., p. 530.

⁴⁰⁵ Tamayo y Salmorán, Rolando, *El derecho y la ciencia del derecho. Introducción a la ciencia jurídica*, cit., p. 25.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 66.

⁴⁰⁷ *Ibidem*, p. 68.

dica que el derecho no sólo debe ser concebido como un orden imperativo que impone obligaciones (y sanciones), sino que también puede ser entendido en términos de derechos.⁴⁰⁸

Si el giro a la noción romana de *regula* fue realizado por la escolástica en el siglo XII, en cambio, la noción de derecho subjetivo, propiamente dicha, fue concebida por primera vez también por la escolástica, pero en el siglo XIV, por Guillermo de Ockham.⁴⁰⁹ Y posteriormente fue desarrollada por la escolástica española, así como por Grocio y Pufendorf. John Doyle afirma que “en el contexto de los debates medievales sobre el juramento de pobreza, Ockham y otros autores franciscanos conciben el derecho como un poder legítimo que reside en el ser humano de cara a la autoridad a la cual está sometido”.⁴¹⁰

De acuerdo con Samuel Antonio González Ruiz,

...originalmente el derecho subjetivo se correspondía con lo que pertenecía al individuo y, por lo tanto, con lo que podía defender legítimamente. Grocio y Pufendorf, siguiendo esta tendencia, estimaron el derecho subjetivo como una ‘prerrogativa moral’ basada en el individuo y en el contrato social; si el hombre tuvo que compartir sus derechos con la sociedad para vivir en comunidad, se reserva ciertos derechos que le permiten exigir moralmente el cese de cualquier abuso. En el iusnaturalismo, el argumento según el cual los derechos subjetivos surgen de normas de un orden superior, y que el orden jurídico positivo debe protegerlos so pena de no ser obligatoria, es clásico.⁴¹¹

Desde la perspectiva iusnaturalista, el derecho objetivo depende de los principios que subyacen en los derechos subjetivos. Esos derechos, inherentes al ser humano, son la encarnación de principios con un valor moral, tales como la justicia, la dignidad, la libertad o la igualdad. En Suárez, el derecho subjetivo recibe el nombre de “facultad moral”. De hecho, al abordar el concepto de derecho (*ius*), lo distingue en dos sentidos: por una parte, como un conjunto de normas de un sistema jurídico y, por otra parte, como una facultad moral. Suárez dice:

De acuerdo con este último y estricto significado, *ius* es rigurosamente hablando la facultad moral que tenemos sobre lo que es nuestro o lo que se le

⁴⁰⁸ *Ibidem*, p. 67.

⁴⁰⁹ Doyle, John, “Francisco Suárez, S. J. on Human Rights”, en Wegmann, Konrad *et al.*, *Menschenrechte: rechte und Pflichten in Ost und West*, Munster, Lit. Verlag, 2001, p. 116.

⁴¹⁰ *Idem*.

⁴¹¹ González Ruiz, Samuel Antonio, “Derecho subjetivo”, *Diccionario jurídico mexicano*, México, UNAM, 1982, t. III, p. 206.

debe. Por lo tanto, el propietario de una cosa tiene derecho sobre la cosa y un empleado tiene derecho al salario, y por ello afirmamos que merece su retribución.⁴¹²

En este ejemplo que señala Suárez, el derecho de propiedad o el derecho al trabajo (con su salario respectivo) son una facultad moral e inherente. La facultad moral (derecho subjetivo) no deriva su existencia, en Suárez, del derecho positivo. Asimismo, Suárez explica que los dos sentidos de la palabra “derecho”, como facultad moral (derecho subjetivo) y como conjunto de normas (derecho objetivo), pueden ser nombrados de otro modo. Al derecho subjetivo se le puede llamar derecho “útil”, y al derecho objetivo, derecho “legal”. Ambos se dividen, a su vez, en derecho natural, en derecho de gentes y en derecho civil. Sostiene así lo siguiente: “Se denomina derecho natural útil cuando se da por la naturaleza misma o cuando viene con ella: la libertad, así, tiene sus raíces en el derecho natural”.⁴¹³

Así pues, encontramos en Suárez una idea muy presente: el ser humano cuenta con facultades morales, con derechos subjetivos. Estos derechos no derivan de ningún derecho positivo. Y existen con antelación a cualquier ordenamiento en tanto que están asociados a ciertos valores morales o principios inherentes a la naturaleza humana. De hecho, los textos de Suárez están colmados de principios. Volvamos al ejemplo señalado por Suárez sobre la libertad. Suárez dice que la esclavitud deriva del derecho de gentes (como institución de derecho positivo compartida por la mayoría de los pueblos). No es una institución del derecho natural, pues somos libres por naturaleza: “el hecho de estar libre de la servidumbre es una propiedad natural del hombre y por eso decimos que es un derecho natural”.⁴¹⁴ Además, Suárez sostiene que somos libres en razón de “la dignidad natural del hombre. Porque el hombre, creado a imagen de Dios, ha sido creado independiente, y sujeto sólo a Dios, y por lo tanto no parece que pueda ser reducido a la esclavitud por otro hombre”.⁴¹⁵

La libertad política del hombre, ligada a su vez a la libertad filosófica, tiene su raíz última, según hemos visto, en la razón. Existe en el hombre, por lo tanto, una inclinación natural hacia la indagación racional del bien. Esto supone la obligación en cada ser humano, de acuerdo con Suárez, de corregir la ley injusta a través de la resistencia. Pues el derecho de resistencia

⁴¹² Suárez, Francisco, *De legibus*, I, 2, 5.

⁴¹³ *Ibidem*, II, 17, 2.

⁴¹⁴ *Ibidem*, III, 3, 7.

⁴¹⁵ Suárez, Francisco, *Defensio fidei*, III, 1, 2.

es, para Suárez, un derecho natural que debe ser ejercido en caso de que nuestros derechos sean violados. “El hecho de rechazar la fuerza con la fuerza”, concluye Suárez, “no debe ser clasificado como un derecho de gentes sino como un derecho natural”.⁴¹⁶

La originalidad del pensamiento de Suárez y, en general, de la escolástica española (el derecho como facultad moral, la soberanía enraizada en el pueblo, el iusnaturalismo, el derecho internacional) ha sido injustamente desacreditada, como indica Marie-France Renoux-Zagamé, por su sujeción a Dios, “esta modernidad, puesto que está enclavada en una reflexión que concibe al derecho humano primeramente en su relación con Dios, conserva, como hemos dicho, un carácter tradicional”.⁴¹⁷ Creemos que se trata, por el contrario, de un marco teológico que más bien hizo posible cada logro de la escolástica española. Es decir, ese marco no fue un obstáculo, sino —como hemos visto— su fundamento.

⁴¹⁶ Suárez, Francisco, *De legibus*, II, 17, 6.

⁴¹⁷ Renoux-Zagamé, Marie-France, *op. cit.*, p. 1399.