

308909

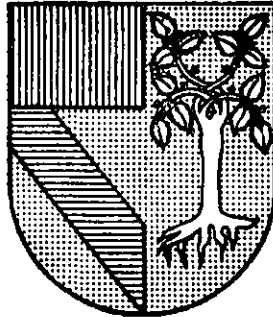
UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE DERECHO

Con estudios incorporados a la Universidad Nacional Autónoma de México

24

297967



INFLUENCIA DEL IUSNATURALISMO EN EL DERECHO

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADO EN DERECHO
P R E S E N T A
ROBERTO VEZ CARMONA

DIRECTOR DE TESIS:
DOCTOR JOSE LUIS SOBERANES FERNANDEZ

MEXICO, D. F.

2001



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

Intrucción	1
------------	---

CAPITULO I

Antecedentes de iusnaturalismo cristiano	3
--	---

CAPITULO II

Los orígenes del iusnaturalismo cristiano	9
---	---

CAPITULO III

La escolástica	29
----------------	----

CAPITULO IV

La segunda escolástica	45
------------------------	----

CAPITULO V

La decadencia escolástica de los Siglos XVII a XIX	57
--	----

CAPITULO VI

La neoescolástica	65
-------------------	----

Conclusiones	75
--------------	----

Bibliografía	77
--------------	----

INTRODUCCION

El derecho natural no es únicamente una postura filosófica - jurídica sino algo más, pues es una explicación de lo que es y de lo que representa el derecho en la vida gregaria, indicando igualmente su finalidad o fines específicos, descendiendo a la entraña misma de lo jurídico; pero no solamente se ha quedado en una doctrina. a lo largo de la historia, el iusnaturalismo ha servido de motor al cambio social; por otro lado, no podemos olvidar que la teoría del derecho tiene una base inminentemente ética, por lo tanto, sólo en la adecuación de la ley positiva a la ley natural, se justificará la existencia y la coerción de la ley positiva.

Si bien el derecho natural parte de principios inmutables - perennes - no es menos cierto que tales principios se tienen que ir adecuando a las necesidades sociales de cada época. Así, aunque la ley natural no cambie a lo largo de los siglos, sí cambian las perspectivas desde las cuales se enfoca, lo mismo que las necesidades y las realidades sociales que deben ser normadas e iluminadas por ese derecho. De ahí que si podemos hablar de una evolución en la historia y vigencia del derecho natural; no olvidemos la máxima ciceroniana: la historia es la maestra de la vida, por lo cual nos tenemos que asomar a la experiencia pretérita para conocer la forma en que los iusnaturalistas han planteado la respuesta a esa problemática social.

Este modesto trabajo no pretende otra cosa que dar una visión de conjunto general pero por ende no profunda, de esa evolución del iusnaturalismo a lo largo de la historia, desde la antigüedad clásica hasta nuestros días. Pensamos que la posible utilidad de este trabajo está en el esfuerzo de síntesis y presentación global de un tema complejo de importantes repercusiones en el campo del derecho y la formación de juristas. Esperamos cumplir con ese propósito.

CAPITULO I

ANTECEDENTES DEL IUSNATURALISMO CRISTIANO

Las primeras doctrinas del derecho natural son bastante más antiguas que el cristianismo. Ya con los sofismas griegos puede entreverse un cierto iusnaturalismo, primitivo y *sui generis*, que consiste en la apelación a la naturaleza y al orden prescrito por ella, para fundamentar las críticas contra las leyes humanas o “leyes convencionales”. Esta concepción es más bien pragmática e individualista, pues considera que, en general, las leyes convencionales son contrarias a las necesidades e inclinaciones de la naturaleza, y que sólo dando satisfacción a estas últimas se puede obtener el provecho personal y vivir verdaderamente bien.¹

Sófocles, en un pasaje ya célebre de su tragedia *Antígona*, expresa con toda claridad la noción de una especie de derecho natural de origen divino, que

¹ Abbagnano, Nicola, Diccionario de filosofía, trad. de Alfredo N. Galetti, 2a de., México, Fondo de Cultura Económica. 1974.

se opone a las leyes humanas injustas. Creón, tirano de Tebas, había prohibido que el cuerpo de Polinice, hermano de Antígona, recibiera sepultura. Ella acatando las leyes divinas, no tuvo miedo de provocar la ira del tirano y pasó por alto su absurda norma positiva.

Angel María Garibay resume muy acertadamente la visionaria concepción iusnaturalista de Sófocles, cuyas repercusiones habrían de prolongarse hasta nuestros días en la interminable lucha entre las pretensiones estatales de poder onnímido y los derechos inviolables de los gobernados.²

En Platón, la orientación iusnaturalista se manifiesta en el intento de superar el particularismo nacionalista de su maestro Sócrates, volviendo los ojos al contraste señalado por los sofistas entre las leyes humanas locales, que son relativas y cambiantes, y la ley natural, que se caracteriza por ser inmutable y universal. Se apoya igualmente en la antigua concepción helénica: la vinculación de las leyes a la justicia como fundamento del orden cósmico.

Para Platón, en consecuencia, la justicia es una virtud general que comprende a todas las demás, tanto en el ámbito individual como en el social. Tiene por objeto introducir orden y armonía -- a imagen y semejanza de los que reinan en el universo y en el mundo superior de las ideas-- entre los diversos elementos (racional, fogoso y apetitivo) del individuo y entre las distintas partes constitutivas de la sociedad (individuos, familias, clases sociales y gobernantes), con el fin de propiciar el desarrollo de la personalidad individual y, más importante aún, el bien común del todo social.

Las leyes del Estado, por su parte, deben a la vez corroborar y guiar las costumbres de la sociedad a la que están dirigidas (concepción genética

² Sófocles, *Las Siete tragedias*, trad. de Angel M. Garibay K., 2a de., México, Porrúa, 1993 (Introducción a *Antígona*), pp 185 - 186.

consuetudinaria del derecho), pero también deben basarse en la razón verdadera y recta que originariamente proviene de la divinidad, medida de todas las cosas.³

Sin embargo, no faltan intérpretes de Platón que encuentran en su concepto de justicia una fuerte dosis de formalismo, fundados en la tesis del maestro de la Academia, según la cual dicha virtud se orienta a la realización de cualquier clase de orden en la coexistencia humana, siempre y cuando ese orden permita a los miembros de un grupo conservar la unidad y obrar con una finalidad común, cualquiera que ésta sea. De acuerdo con esa interpretación, Platón aceptaría, por ejemplo, que son relaciones de justicia todas aquéllas que permitan una banda de asaltantes mantenerse unida y alcanzar sus criminales fines.⁴

Aristóteles, el más directo antecedente pagano de la filosofía escolástico-tomista, define por primera vez una noción madura y considerablemente clara del derecho natural. De las doctrinas del Estagirita, se desprende con toda certeza que el derecho no es técnica con fines meramente formales. El orden a cuyo establecimiento está destinado el derecho debe fundarse en una noción racionalmente objetiva de la justicia, y la esencia teológica de ésta consiste en crear y conservar, en todo o en parte, la felicidad de la comunidad política. Dicha felicidad, a su vez, sólo puede alcanzarse mediante la plena realización o perfección de la facultad más específicamente humana: la razón.

De acuerdo con estos conceptos, está claro que Aristóteles distingue adecuadamente entre el derecho natural y el derecho positivo o “derecho convencional - utilitario”. Este último puede variar en el espacio y en el tiempo

³ Cfr. Fraile, G., Historia de la Filosofía. Madrid, BAC, t. I, pp. 330 y 395-397.

(como sucede con las unidades convencionales de medida), mientras que aquél es igual en todas partes, independientemente de las distintas opiniones.⁵

La concepción aristotélica del derecho natural fue adoptada por los estoicos, que la desarrollaron hasta producir una teoría iusnaturalista más acabada y admirable que conoció la antigüedad clásica. Según esta doctrina, existe un orden universal de origen divino en el que los animales participan por medio del instinto, y los hombres por medio de la razón.

Estoicos como Zenón de Citio o Kitión y Crisipo de Soles, fundador y sistematizador de la *Stoa*, respectivamente, supieron captar toda la riqueza latente en la noción aristotélica de una justicia objetivamente racional como fuente de inspiración y objetivo esencial del mejor orden jurídico, y lograron patentizarla en forma explícita y brillante, al vincular la justicia y el derecho a la ley natural, cuyo conocimiento es accesible a todos los hombres a través de su recta razón, y al identificar dicha ley natural con una parte de la razón eterna o ley divina, absoluta, inmutable, immanente al mundo y a todas las cosas, rectora de toda la naturaleza y del orden cósmico universal.⁶

Por otra parte, el carácter primordialmente teocrático (aunque quizá en el fondo panteísta, propio del estoicismo), que se manifiesta en el iusnaturalismo ciceroniano, es confirmado plenamente por una multitud de pasajes en los que el Arpinate sostiene, por ejemplo, que los dioses inmortales gobiernan con su poder, inteligencia y voluntad toda la naturaleza;⁷ que el hombre es el único ser

⁴ Abbagnand, Nicola, Diccionario de filosofía, p. 299.

⁵ Cfr. Ibidem, pp. 299-300; y Fraile, G., *Historia de la filosofía*, t. I, pp. 531-532 y 548-550.

⁶ Cfr. Fraile, G., *Historia de la filosofía*, t. I, pp. 517-518 y 621; y Abbagnand, Nicola, *Diccionario de filosofía*, pp. 299 y 300.

⁷ Cicero, Marcus Tulio, *De legibus*, trad. de William Heinemann, Londres, The Loeb Classical Library, 1931, lib. I, cap. VII, núm. 21, pp. 318-320.

viviente a quien el Dios supremo creó dotado de razón, el atributo más divino de todos; que los hombres tienen en común con Dios no sólo la razón, sino la recta razón, y con ella la ley, porque la recta razón es la ley; que al compartir los hombres y los dioses una misma ley también se da entre ellos comunión de justicia y forman parte de una misma comunidad que obedece al Dios omnipotente; que el hombre está formado de un cuerpo mortal y una alma inmortal infundida por Dios, gracias a la que podemos decir que entre la divinidad y el hombre existe una relación de parentesco.

Si los filósofos de la Stoa fueron grandes en la realización de esta proeza del intelecto, no lo fueron menos en la deducción de sus lógicas consecuencias.

Así, no titubearon en proclamar, primero, que todos los hombres son iguales (en una época en que el etnocentrismo y los particularismos nacionalistas eran mucho más fuertes que en la actualidad), dado que la ley natural eterna se revela por igual a todos, en cuanto copartícipes de una naturaleza racional esencialmente igual, revolucionario postulado en el que se funda la enérgica condena estoica a la esclavitud, así como el sentimiento de fraternidad universal y el cosmopolitismo de aquellos en quienes está impregnada esta admirable corriente filosófica. Y en segundo lugar, que la ley natural, anterior y superior a cualquier Estado, es el principio y fundamento de todo derecho, de tal manera que las leyes promulgadas por los gobernantes no son verdadero derecho si se oponen a la ley natural.⁸

⁸ Cfr. Abbaagnand, Nicola, *Diccionario de filosofía*, p. 300; y Fraile, G., *Historia de la filosofía*.

CAPITULO II

LOS ORIGENES DEL IUSNATURALISMO CRISTIANO

Desde el punto de vista humano, uno de los principales factores que explican la prodigiosa difusión de la naciente religión cristiana un medio que le era hostil en otros aspectos fue la fecunda preparación de la cuasi - cristiana filosofía estoica en el plano ideológico –incluso en puntos tan fines como la dignificación de los humildes, sin excluir a los esclavos--. Esta influencia se manifiesta incluso en el concepto estoico de derecho natural que la Iglesia haría suyo más tarde.

Erasmus de Rotterdam, hablando irónicamente por boca de la locura, bajo el epígrafe de “la locura conduce a la sabiduría”, fustiga severamente a los estoicos por su autosuficiente soberbia; por su irrealista ideal de perfección, que busca evadirse de este mundo a través de la “apatía”, y por su desprecio a algo tan humano como los afectos y pasiones, entre ellos la piedad y el amor, en abierta oposición al ideal del auténtico humanismo cristiano, del que este pensador renacentista es, sin duda alguna, el mejor representante.

Asistidme, pues, hijas de Júpiter, e inspiradme para poder probar que nadie puede poseer ni sabiduría ni felicidad si no se deja guiar por la locura.

En primer término, es indudable que todas las pasiones pertenecen a la locura. El loco se diferencia del sabio en que está dominado por sus pasiones, mientras éste pretende menospreciarlas y obedecer los dictados de su razón. Esta es la causa de que los estoicos alejen al sabio de las pasiones, como si se tratara de enfermedades. Pese a esto, es cierto que ellas son los pilotos que llevan el pensamiento al puerto de la sabiduría, e inspiran el propósito de hacer el bien.

Séneca, el estoico por excelencia, opinó que el verdadero filósofo debe carecer de pasiones. Pero un sabio de este género no tendrá nada de humano; sería una especie de dios que no ha existido ni existirá jamás. En una palabra, sería semejante a una estatua inanimada.

Disfruten los estoicos de su quimera, amándola en paz sin rival alguno; más llévenla con ellos a la República de Platón, a la región de las ideas o a los jardines de Tántalo.

Quién no huiría, como de un monstruo o un fantasma, de un hombre sordo a los llamados del amor, a los dictados de la naturaleza, sin ninguna pasión, más inaccesible a la piedad que la más dura roca, como si estuviera labrado en mármol de Paros? Un hombre que todo lo comprende, que todo lo explica, que jamás se equivoca, conforme sólo con sí mismo, que se cree el único en todo, en la fuerza, en la prudencia, el poder, la salud, la libertad. En fin, que no tiene amigos ni lo es de nadie, que desprecia a los dioses y que critica y se burla de todos; tal es el prototipo de animal que los estoicos tienen como el perfecto sabio.¹

Más adelante, en el epígrafe o capítulo dedicado a demostrar la “afinidad de la religión cristiana con la locura”, el autor de *Moriae Encomium seu Stultitiae Laus* (Elogio de la Locura o Alabanza de la Estupidez) deja entrever, debajo de su fina ironía, una profunda admiración por el “loco” rechazo de la “sabiduría” característico en los auténticos cristianos, especialmente durante la etapa del cristianismo originario.

“Si se observa quiénes están siempre arrodillados ante los altares y gozan de la religión más que los demás, se verá que son los niños, las mujeres, los ancianos y los ignorantes, llevados todos de su instinto natural. Además, los fundadores de la religión católica fueron hombres de gran simplicidad y decididos enemigos de la sabiduría. Por último, es fácil comprender que no hay necios que hagan más locuras que quiénes están arrebatados por el ardor de la pasión cristiana; abandonan sus bienes, desprecian las ofensas, toleran ser engañados, no distinguen entre amigos y enemigos, aborrecen la voluptuosidad, se complacen con el hambre, la vigilia, las lágrimas, los pesares y los insultos; en fin, están hartos de la vida y desean ardientemente la muerte, pensando sólo en su salvación. No es todo esto una manifiesta locura? En verdad que no es de extrañarse que los apóstoles fueran tomados por borrachos y que San Pablo le pareciera un demento al juez Festo”.²

¹ Rotterdam, Erasmo de, Elogio de la Locura, 3a. de., México, Editores Mexicanos Unidos, 1990, p. 51.

² *Ibidem*, p. 129.

Se ha considerado que en esto consistió precisamente el más grande y original mérito del naciente cristianismo: en haber aprovechado y superado la sabiduría puramente especulativa e inoperante de los estoicos, y ponerla en acción de manera incontenible al dejarse arrebatar por la “demencial borrachera” del amor universal.

Villoro Toranzo examina este interesante proceso de asimilación y superación ideológica, resultado del contacto entre el estoicismo y el cristianismo, y hace notar que las ideas recibidas del primero por el segundo fueron transformadas por un nuevo espíritu religioso, muy superior a la religiosidad impersonal y difusa de los estoicos.

“La aportación original del cristianismo no se puede ni se debe medir por el número de nuevas teorías jurídicas. Tomados aisladamente, la mayor parte de los textos cristianos referentes a cuestiones jurídicas parecen ser meras repeticiones de lo que ya habían afirmado autores paganos, especialmente estoicos. Las palabras podrán ser las mismas, pero es un nuevo espíritu, una nueva cosmovisión, la que las anima. Esto se repetirá muchas veces en la historia; la Iglesia encuentra filosóficas, teorías, ideas que bien pueden haber brotado de mentes opuestas al cristianismo; las estudia y acepta en todo lo que tienen de constructivo y conforme a la doctrina del Evangelio; y las enriquece con una nueva valoración, de carácter religioso, como le corresponde. Este proceso es normal y de ningún modo debe escandalizar a quien quisiera ver siempre a la Iglesia en posiciones de vanguardia. Es normal que quien tiene por misión un fin espiritual, el religioso lo pronuncie, sobre las soluciones dadas a problemas surgidos de nuevas circunstancias históricas de la convivencia humana, cuando esas soluciones pueden llegar a afectar los fines espirituales de los hombres”.³

Considera Villoro que la innovación con que el cristianismo superó al estoicismo se produjo en los siguientes puntos doctrinales, que nos son ya familiares de alguna manera, por la atención que hemos prestados a las complejas y profundas relaciones entre ambos sistemas.

“El nuevo espíritu implantado por el cristianismo comprende, entre otras ideas fundamentales: la relación de cada hombre con Dios y la de la providencia amorosa de Dios respecto de sus criaturas, Como se ve, se refieren a los dos términos de toda relación religiosa: el hombre y Dios.

Se concibe al hombre como investido de una nueva dignidad: la de hijo de Dios. Dignidad de que gozan los cristianos y a la que están llamados todos los hombres; en ella se igualan el esclavo y el hombre libre, el varón y la mujer, el griego y el judío. El estoicismo no había hablado de la solidaridad que une a todos los hombres, pero era una solidaridad de forzados ante la cadena común: la naturaleza. Ahora el cristianismo da un nuevo valor a esa solidaridad: la hermandad de las personas humanas que nace de la paternidad divina. Las consecuencias jurídicas de la nueva valoración son enormes. El estoico se inclinaba con sentido fatalista ante las injusticias impuestas por las circunstancias. “Sin embargo, concedo -- escribe Cicerón en el más hermoso tratado de moral que nos legó la Roma pagana -- que debe emplearse la crueldad (*saevitia*) por quienes mantienen bajo su mando a los sometidos por la fuerza, como el amo con sus criados, en caso que no pueda reprimirlos por otra manera”. En contraste, San Pablo da la valoración cristiana: “Los amos dad a los siervos lo justo y equitativo, sabiendo que también vosotros tenéis Señor en el cielo”. Las instituciones humanas dirán lo que quieran, pero será siempre deber cristiano el amar a sus semejantes y tratarlos como a hijos de Dios”.⁴

Troyol considera que, a pesar de la continuidad existente entre la última etapa de la Antigüedad y la era cristiana, los nuevos valores aportados por esta última justifican tratarla por separado.

“El Cristianismo, por sus orígenes y sus primeras luchas, pertenece a la Antigüedad, aunque por su contenido espiritual alumbra un mundo de valores nuevos. Durante tres siglos va abriéndose paso con éxito creciente, y durante otros tres se consolida en calidad de religión oficialmente reconocida del Imperio romano, en espera de serlo también de los reinos germano románicos que sobre sus ruinas se erijan. No ha de olvidarse, pues, que en su fase inicial el pensamiento cristiano se desenvuelve paralelamente al pensamiento pagano en su fase postrera. Con respecto a aquellos siglos puede hablarse de una Antigüedad pagana por una Antigüedad cristiana, y cabría una exposición de sus filosofías respectivas sin solución alguna de continuidad.

No obstante, lo que en el cristianismo hay de nuevo y abierto al futuro, justifica la inclusión de la Antigüedad cristiana en una nueva unidad histórico-espiritual, juntamente con el cristianismo medieval”⁵

³ Villoro Toranzo, Miguel, Introducción al estudio del Derecho, 5a. ed., México, Porrúa, 1992, p. 37.

⁴ *Ibidem*, pp. 22-24 y 28-29

⁵ Troyol y Serra, A., Historia de la filosofía del derecho y del Estado, 7a de., Madrid, Alianza Editorial, 1982, 2 vols. Vol. I (De los orígenes de la baja Edad Media), pp. 248.

Bréhier, historiador de la filosofía medieval, niega que el cristianismo haya aportado algo significativamente nuevo en el terreno del pensamiento filosófico.

“No han faltado los autores que, como E. Bréhier consideran insignificante la influencia ejercida sobre la filosofía por el cristianismo en cuanto tal. A su juicio, el cristianismo no hizo sino reflejar las mismas inquietudes espirituales de la Antigüedad declinante y recorrer paralelamente la última etapa de su pensamiento (el “período religioso” en el esquema de Windelband) y adaptó pronto su doctrina a las categorías intelectuales de la filosofía preexistente. En una palabra, no cabe hablar en esta perspectiva, de una “filosofía cristiana”. Este punto de vista tiene mérito de llamar la atención sobre la continuidad profunda del pensamiento occidental en sus dos etapas, antiguo - pagana y cristiana. No en vano surgió el cristianismo en un mundo cultural helenizado, cuyos hábitos mentales hubo de compartir. Pero es de observar, por otra parte, que el helenismo se había impregnado, a su vez, de elementos religiosos orientales que preparaban el camino a la recepción del cristianismo por gentilidad.”⁶

Sin embargo, no obstante reconocerle su mérito, Truyol no está de acuerdo con lo más específico de la opinión de Bréhier, porque él sí cree firmemente que el cristianismo enriqueció con aportaciones radicalmente nuevas el caudal del pensamiento occidental.

“Ahora bien, el debido reconocimiento de la continuidad entre el pensamiento antiguo - pagano y el cristianismo (que encontraremos ya en los primeros apologistas del Siglo II) no puede hacer olvidar la radical novedad de la perspectiva religiosa del cristianismo, la cual no podía menos de repercutir sobre la filosofía cuya tesis nos referimos, cabe afirmar que la aparición del cristianismo es la divisoria decisiva en la historia de la filosofía, como lo es en la historia general de la cultura, por lo menos de la cultura occidental. Con razón se ha dicho desde entonces [que] todo modo de existir tiene algo que ver con el cristianismo, que “desde esa fecha el europeo ha sido muchas veces anticristiano o ex - cristiano, pero no ha sido más a - cristiano”.⁷

Enseguida se refiere Truyol a los elementos aportados por el cristianismo en los que se encuentra aspectos de auténtica novedad, ya en cuanto a la

⁶ Ibidem, pp. 247-248.

⁷ Ibidem, p. 248. (citado por Truyol y Serra, A.)

sustancia misma, ya en cuanto a perspectivas o matices importantes que no habían sido señalados por los estoicos.

El primer concepto filosófico, recibido del Antiguo Testamento, es el de un Dios personal, creador y gobernador del mundo y del hombre, con la relación de humilde dependencia que de ello se deriva y que contrasta con la autonomía y la autosuficiencia de que los estoicos se ufanaban por su semejanza absoluta (panteísta) con la divinidad.

El nuevo sentido de la dignidad de la persona humana, fundada en la convicción (sin resabios panteístas) de que el hombre, por su alma espiritual e inmortal (ya concebida así por el estoicismo), ha sido creado “a imagen y semejanza de Dios”, enfoca la atención de la persona humana hacia su propia intimidad y con ello traslada definitivamente el centro de gravedad de la vida moral a la integridad del sujeto. Así, el cristianismo supera la antropología clásica griega, que concebía al hombre integralmente fusionado con la naturaleza o con la sociedad, exteriorizada al máximo de su existencia.

Otro elemento que aporta el cristianismo es la idea de la paternidad divina con respecto a los hombres y de la consiguiente filiación de éstos con respecto a Dios (ya afirmada también por los estoicos), enriquecida con una nueva perspectiva en la que Dios (trascendente al mundo, a diferencia de la concepción estoica) ya no es Señor imponente ante todo, como en la tradición judía, sino Padre amoroso.

La convicción de que el mundo tuvo un comienzo y tendrá un fin se presenta como un punto clave de la filosofía cristiana. Entre estos términos absolutos, el hombre, con una gravedad irreconocible para el paganismo, se hace responsable decisiva e irrepitiblemente de su amor o desamor a Dios y de

la que depende su destino ultraterreno, por lo que la vida terrenal, en el espíritu más auténticamente cristiano, no debe ser despreciada, sino superada y trascendida como instrumento de salvación (gracias a lo cual E. Troeltsch exclama que “la moral de Jesús es más bien heroica que ascética”).

Otra gran aportación es el planteamiento dualista según el cual, a diferencia de lo que sucedía en la ciudad pagana, el Estado ya no engloba la religión como parte de la vida civil y política, sino que surge frente a él una sociedad específicamente religiosa, llamada Iglesia, que con su poder espiritual, distinto del temporal, implica una limitación de éste. El dualismo ha dado su peculiar impronta a la sociedad y a la cultura occidental cristiana.

El cristianismo superó el cosmopolitismo de los estoicos ⁸ mediante el llamamiento a una sociedad universal unificada por el culto al Dios verdadero, que ya no implica necesariamente una monarquía universal y es compatible con la pluralidad de pueblos, naciones y comunidades naturales. Así, el cristianismo superó también el universalismo de Israel, que carecía de una visión supranacional y nunca se desprendió de su nacionalismo, al plantearse la extensión del judaísmo como una simple absorción de los demás pueblos.

Se propuso la noción de una justicia equivalente a la santidad; perfección religiosa y moral, que resulta del cumplimiento de todos los deberes para con Dios, el prójimo y uno mismo. Ciertamente incluye las exigencias de la naturaleza humana racional, resumidas en el principio de la reciprocidad, pero va mucho más allá de lo meramente natural a través de lo que se conoce como “moral de consejo” (no de simple precepto).

⁸ Su ideal “cosmópolis” como su nombre lo indica, no era más que una extensión a la escala universal, con naturalista fatalismo, de la misma “polis”, comunidad estrictamente natural e independiente de la voluntad.

El cristianismo propone ideales de perfección heroica y minoritaria; éstos se manifiestan, por ejemplo, en las sublimes paradojas de ofrecer la otra mejilla a la ofensa ajena y amar a los enemigos. De esta manera, a la sola luz de la razón, las actitudes cristianas parecen locuras y desvarios. Se convierten así en “luz del mundo” y “sal de la tierra”.

Y, finalmente, la concepción organicista de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo tendría gran alcance doctrinal para la filosofía jurídica y política del futuro.

Truyol afirma que el eje central de la nueva religión es el amor, un amor cuya fuerza insuperable se basa en la idea de la paternidad de Dios y de la filiación divina de la humanidad. Puede parecer hasta cierto punto tendenciosa su intención de revestir de absoluta originalidad esta idea cristiana, pues pasa por alto las conclusiones a que llegaron los estoicos acerca de este parentesco entre el hombre y la divinidad.

La idea cristiana de la personalidad se enriquece con la noción de la filiación divina de los hombres, que también frente al Antiguo Testamento matiza su posición. Si, para el hebreo Dios era ante todo Señor, para el cristiano es ante todo Padre. Y si como Señor era poder, como Padre es amor. El amor es en el Nuevo Testamento el atributo divino por excelencia, que irradia sobre la criatura y se convierte a su vez en la exigencia primordial.

A la idea de la filiación divina de los hombre se debe la fuerza insuperable del amor cristiano al prójimo, que la amistad antigua sólo remotamente anunciaba. No es únicamente el hecho de la comunidad de origen y naturaleza del linaje humano el que fundamenta su esencial solidaridad; es también, y sobre todo, la común filiación divina, pues hace a todos los hombres, hermanos. El precepto de amar al prójimo como a uno mismo, se deriva inmediatamente del de amar a Dios sobre todas las cosas. La humanidad se convierte en una persona moral y adquiere conciencia plena de su destino único de una historia auténticamente universal.⁹

⁹ Ibidem, p. 249

La orientación más profunda y auténtica del cristianismo es trascendente (ultramundana), por lo que su propósito inmediato es una radical transformación moral que se concentra en la individualidad de cada persona y que sólo indirectamente y a largo plazo repercute en el cambio de las instituciones sociales y políticas.

[...] El reino de Dios en la predicación y en la actuación de Cristo no tiene carácter político, aún cuando haya de influir luego sobre la política. Frente a las esperanzas de restauración del reino judío como núcleo de la era mesiánica, alimentadas por ciertas interpretaciones del libro de Daniel y escritos apocalípticos judíos, entronca Cristo con la idea profética del Reino (especialmente vislumbrada en la segunda parte del libro de Isaías), dotándola de definitiva claridad.

Se trata de un reino no encuadrado por el espacio y por el tiempo, sino extendido en la eternidad, no fundado en la dominación sino en la comunión, no integrado por la subordinación sino por la participación, no existente primariamente en instituciones y actos externos (aunque manifestado en ellos) sino viviendo originariamente en la intimidad de cada uno, y no mantenido por el poder sino por la autoridad que se identifica con el servicio a la comunidad. Se trata de un reino salvador, pero cuya fórmula salvadora no consiste en una renovación política sino en una revolución religiosa y moral que transfigure la sociedad espacio - temporal con arreglo al orden del reino eterno y atemporal de los cielos.¹⁰

Del Vecchio sostiene puntos de vista sustancialmente idénticos respecto a la falta de propósitos sociales, jurídicos y políticos en el cristianismo original.

La doctrina religiosa y moral de Jesús Cristo se difundió en pocos siglos en gran parte del mundo civilizado y produjo una profunda transformación en la concepción del derecho y del Estado. Adviértase, empero, que originariamente la doctrina cristiana no tuvo significado jurídicos o político sino sólo moral. El principio cristiano de la caridad, del amor, de la fraternidad no se dirigió hacia el logro de mutaciones políticas y sociales, sino a reformar y purificar las conciencias. La libertad y la igualdad de todos los hombres, la unidad de la gran familia humana se siguen ciertamente como corolarios de la predicación evangélica, pero estas ideas no fueron levantadas directamente en el terreno político establecido. La misma esclavitud no fue combatida directamente en el terreno político, sino que se

¹⁰ García - Pelayo, M., *El Reino de Dios; Estudio sobre las formas políticas de la alta Edad Media*, Madrid, Editorial Revista de Occidente, 1959.

la toleró como institución humana, sin dejar, empero, de afirmar la igualdad de los hombres por la ley divina. Los Padres de la Iglesia llegaron a considerarla como una ocasión propicia para que los siervos se ejercitaran en la paciencia y obediencia con respecto a sus señores y éstos en la dulzura y benevolencia hacia los esclavos. En suma, no se sostuvo prácticamente la necesidad de abolir la esclavitud, sino que sólo se aconsejó el mitigarla merced al principio cristiano de la caridad y el amor. La doctrina de Cristo fue esencialmente apolítica. Todas las enseñanzas, aún aquéllas que después se usaron para justificar la denominación eclesiástica, tuvieron originariamente un sentido espiritual. Jesús dice: "No he venido para ser servido, sino para servir", "Mi reino no es de este mundo", "Dad al Cesar lo que es del Cesar y a Dios lo que es de Dios". Los tributos debían ser pagados al Estado y no a la Iglesia, porque a diferencia del Estado, la Iglesia no debe preocuparse de las cosas de este mundo.¹¹

El principio fundamental, el ideal del Cristianismo -- la fraternidad de los hombres en Dios - es más vasto que el dominio en la antigüedad clásica griega. Los griegos, en general, no habían visto más allá del Estado, de la pólis. El carácter cosmopolita sólo fue anunciado por la filosofía estoica, que en algunos aspectos prelude al cristianismo. Pero si el ideal cristiano, en cuanto divino factor histórico y principio de sistema político; como fuerza social no alcanzó el carácter de una efectiva universalidad, sino que vino a ser un término antiético de otras fuerzas. Políticamente, la Iglesia se afirmó en cierto modo como partido guelfo frente al gibelino, como un Estado frente a otros Estados.¹²

También Villoro está consciente de que el cristianismo, en sus orígenes, fue un poderoso movimiento de transformación exclusivamente religiosa y moral, sin pretensiones sociales, jurídicas o políticas, y que si más tarde produjo efectos trascendentales y profundos en estos aspectos, los hizo en forma indirecta.

El cristianismo no es una filosofía sino una religión; su fin es establecer una relación personal entre el hombre y Dios, de acuerdo con las verdades "reveladas" [...].

Basta un somero conocimiento del cristianismo para darse cuenta del enorme alcance que tienen las verdades reveladas no sólo en la moral sino también en el derecho. De las entrañas mismas del cristianismo se desprenden naturalmente la

¹¹ Del Vecchio, G., *Filosofía del derecho*, 5a de., Barcelona, Bosch, 1947, t. II (De la naturaleza de las cosas), pp. 25 - 26.

¹² *Ibidem*, p. 27

absurdidad de la esclavitud, la equiparación en dignidad de la mujer con el varón, la igualdad humana por encima de las razas y los pueblos, una nueva dimensión del matrimonio y de la obediencia a las autoridades. Estas y otras verdades se encuentran defendidas con mayor o menor explicitud en los escritos de los autores cristianos, pero hay que tomar en cuenta que su propósito no es político ni jurídico sino religioso. Quieren explicar y defender la doctrina cristiana, y estimular a fieles y catecúmenes en la práctica de la moral del Evangelio; de ningún modo se proponen introducirse en la esfera del Cesar. No será sino en forma indirecta, por el peso mismo de las ideas cristianas, que influirán en las leyes. No se propugna abiertamente, con el aparato brillante de la elocuencia, la abolición de la esclavitud, ni se incita a alcanzar por la fuerza la igualdad, sino que por una predicación constante, sin ruido ni estrépito, se prepara una revolución mucho más duradera y trascendental porque transformará la sociedad después de haber inducido a los hombres a reformarse a sí mismos, revolución sin violencias que sustituyó las instituciones y costumbres que hacían necesarias las esclavitudes por una mentalidad con la cual la existencia de la esclavitud era incompatible.¹³

En su primera etapa, la influencia social, jurídica y política del cristianismo fue indirecta. Después, esa influencia se volvió no sólo directa, sino definitivamente determinante y aún exclusiva.

No por ser indirecta, la influencia del cristianismo deja de ser real, tan real que -- como lo observa Christopher Dawson-- es, al mismo título que el Imperio Romano, una de las fuerzas básicas que dan origen al pensamiento jurídico de Occidente. La influencia es tímida en el Bajo Imperio, pero una vez que el monolítico sistema de la monarquía absoluta, implantado por Dioclesiano (284-305), se derrumba ante las oleadas de los pueblos bárbaros, la Iglesia Católica se convierte en la institución educadora y civilizadora por excelencia. Bajo su sombra crecen las nuevas naciones europeas y las jóvenes culturas se enriquecen con nuevas valoraciones ético - jurídicas. Ningún jurista que pertenezca a la tradición cultural de Occidente podrá negar esta influencia histórica, cuya presencia sigue manifiesta en tantas instituciones del derecho privado como del público.¹⁴

En síntesis, podemos concluir que si se quiere seguir considerando al cristianismo como un movimiento subversivo o revolucionario, sólo puede hacerse respecto de los aspectos religiosos y morales, no a las instituciones

¹³ Villoro Toranzo, Miguel, Introducción al estudio del derecho, pp. 35-36.

¹⁴ Ibidem, pp. 36-37.

sociales, políticas y culturales del mundo antiguo, que cayeron estrepitosamente por su propio peso, sin que la nueva religión hiciera directamente nada significativo por provocar la caída.

Sin embargo, no se puede negar que el cristianismo tuvo el gran acierto de desechar casi todos los elementos caducos del antiguo orden contra el que primero se levantó moralmente, al que después se alió y a cuya decadencia y desaparición finalmente logró sobrevivir. Aprovechando de él todo lo que era congruente con su nueva concepción del mundo y de la vida.

El nuevo edificio que surgió en la Edad Media para substituir al pagano, que fue más comprensivo del hombre y de su dignidad, se cimentó, como todos, hundiendo sus bases por debajo de la tierra,, en las catacumbas, en la caridad de las primitivas comunidades de cristianos, unida en solidaridad desafiante del mundo triunfador de entonces, y se elevó, con la invencible potencia del árbol robusto que crece, que rotura la tierra, que continúa ascendiendo vivificado por su savia interior y fresca, hasta dar sombra y abrigo a los restos del mundo que destruyó, conservando de él lo que era aceptable.

.....
Igualdad, libertad, caridad, destino incomparable, ley fincada en la naturaleza; Estado arraigado en la irrenunciable dimensión social de lo humano; dignidad y límites de la autoridad política; engarce de la familia con la ciudad y el Estado y el orbe. Lazo de parentesco de la humanidad bajo la mirada proveniente del Padre. Sin prójimo, ni semejante, imposible es hablar de Estado ni de derecho, como lo dijo Stammler.¹⁵

Si bien es cierto que, como ya vimos, el cristianismo no es en sí mismo una filosofía, sino una religión, es un hecho que muy pronto dio lugar en su seno a una teología y una filosofía propiamente dichas.

[...] El conjunto de verdades reveladas (o Revelación) puede ser sometido a un estudio de carácter racional; y entonces aparece la teología. También puede un cristiano, sobre todo al dirigirse a un pagano, exponer y defender su modo de pensar desde un punto de vista puramente racional, sin recurrir directamente a la Revelación; entonces tendremos una filosofía cristiana. Será "filosofía", porque

¹⁵ Kuri Breña, Daniel, *La filosofía del derecho en la antigüedad cristiana. Una curva del pensamiento filosófico*, 3a ed., México, UNAM, 1968 (Manuales Universitarios), pp. 71-72.

tanto los planteamientos como el desarrollo de los temas se hacen en un plano racional, sin recurso a la Revelación; será "cristiana" si las tesis defendidas racionalmente concuerdan y, en algunos casos, hasta corroboran las verdades de la Revelación cristiana.¹⁶

En las páginas anteriores, hemos podido comprobar que es mucho lo que el cristianismo -- tanto en sus manifestaciones existenciales y aún religiosas como en su pensamiento estrictamente filosófico-- heredó de la Antigüedad pagana, especialmente de la última de sus grandes escuelas o corrientes espirituales, la Stoa.

Sin embargo, en este importante proceso de transculturación, particularmente la idea del derecho natural, intervino un imprescindible factor de enlace cuya decisiva e insoslayable participación no siempre ha sido justamente atendida y valorada; me refiero a la máxima expresión del genio nacional de Roma: la jurisprudencia.

En efecto, es ya común tachar a Roma de pueblo excesivamente pragmático y falto de creatividad original en las más altas manifestaciones del espíritu. Se ha llegado incluso a definir a Roma como un "pueblo de soldados y de abogados, el de los Romanos".

Sin Roma, el genio creador de los griegos no habría ejercido influencia más allá de la propia Grecia y del área de difusión del helenismo. Roma tuvo la grandeza de saber aquilatar y absorber a fondo la preciosa cultura de sus vasallos helenos, hasta el grado de convertirse gustosamente --algo a lo que quizá ninguna otra nación imperialista ha logrado-- de conquistadora en conquistada.

Con su austeridad y su tesón originales, con su carácter inteligentemente práctico y con un sentido de la perspectiva política que jamás tuvieron los

¹⁶ *Ibidem*, p. 144.

griegos, los incontenibles romanos construyeron un Estado grande y fuerte que no tardó en expandirse y convertirse en un enorme Imperio cuya *paz romana* puso en contacto y unificó sólidamente durante al menos siete siglos a casi todo el mundo conocido de su tiempo. Se transmitieron por todo el Imperio las creaciones culturales del genio helénico con prodigalidad y penetración tales, que gracias a la acción de Roma -- campeona efectiva del cosmopolitismo y maestra universal del derecho-- la civilización occidental cristiana fue heredera del maravilloso *pensamiento griego*.

Del Vecchio rinde merecido tributo, con ecuánime elocuencia, al inapreciable papel que la *jurisprudencia clásica romana, imbuida de la doctrina estoica del derecho natural*, con lúcido sentido de lo práctico; con su connatural sensibilidad a las exigencias lógicas de la realidad, que eran expresadas mediante la creación y la aplicación de un derecho positivo justo, y con su técnica formal impecable, desempeñó como puente de comunicación entre el mejor iusnaturalismo de la Antigüedad pagana --el estoico-- y la primera filosofía cristiana que, después de algunos retoques, no dudó en incorporarlo a su sistema.

Roma no tuvo una filosofía original. Así como en Oriente el objeto supremo de la actividad espiritual fue la religión y en Grecia la filosofía, en Roma fue el derecho. Y en éste, la sabiduría romana fue excelsa. En Roma se produjeron ciertamente corrientes filosóficas, pero fueron derivaciones de las griegas. Puede decirse que todas las escuelas griegas tuvieron en Roma representantes propios; así por ejemplo, el epicureísmo fue expuesto por Lucrecio Caro en su poema *De rerum natura*; el estoicismo fue sostenido por Séneca, Marco Aurelio, etcétera.

Corresponden a Cicerón (106-43) A. de C.) el mérito de haber hecho popular la filosofía en Roma. El fue el intermediario típico del pensamiento griego en la latinidad. Sus obras, dotadas de un gran esplendor de forma y de elocuencia, ofrecen un contenido casi enteramente griego.

Cicerón no pertenece propiamente a ninguna escuela, sino que recibió la influencia de varias, empezando por la estoica, a la cual pertenece su maestro Posidonio. Fue más bien ecléctico. Los títulos y la forma de algunas de sus obras tienen sabor platónico, pero en su contenido hay elementos aristotélicos y estoicos.

En ellas encontramos expuestos y reunidos los conceptos fundamentales de la mejor filosofía griega expresados en forma elegante y clara, de modo que los hace bien asequibles al pueblo romano. Cicerón apela a menudo al buen sentido natural, a la persuasión común de los hombres, etcétera, dando a su discurso un carácter popular.

Los juristas romanos tuvieron, en general, una cultura filosófica. El estoicismo fue, entre todos los sistemas de la filosofía griega, el que alcanzó una mayor fortuna en Roma, porque era el que se compadecía mejor con la índole austera y con el carácter templado del ciudadano romano. Ya el ideal cosmopolita de los estoicos encontraba cierta verificación positiva en el creciente dominio de Roma. El concepto de una ley natural, común a todos los hombres, deviene familiar a los juristas romanos, y llega a ser como una creencia implícita y sobreentendida en su noción misma del derecho positivo. El fundamento de éste es cabalmente la *naturalis ratio*, que no significa la mera razón subjetiva individual, sino aquella racionalidad que está inscrita en el orden de las cosas, y que por éste es superior al arbitrio humano. Hay, pues, una ley natural, inmutable, no hecha artificialmente, sino existente ya, innata; ley no sujeta a mutaciones por obra de los hombres (*ius naturale est quod semper bonum et aequum est*); eterna y con carácter uniforme.

Los juristas romanos no alcanzaron una gran altura en las abstracciones teóricas de las ideas puramente filosóficas; pero en la transfusión de éstas a la práctica del derecho positivo, en su aplicación, satisficieron siempre con genial acierto las exigencias lógicas y las necesidades mudables de la realidad. Aun teniendo los juristas romanos el mayor respeto por las formas tradicionales e históricas de las instituciones y no rompiendo jamás bruscamente la continuidad de su desarrollo, no perdieron nunca de vista la vida concreta y la naturaleza de las cosas, y supieron hacer progresar continuamente el derecho, según el contenido de las nuevas exigencias, y esto siguiendo una técnica formal perfecta. En esto estriba su máxima gloria. Nuestra disciplina tiene como fuentes clásicas la filosofía griega y la jurisprudencia romana.¹⁷

Puntos de vista básicamente iguales a los del gran maestro italiano, pero en tono menos laudatorio, nos ofrece Villoro con relación a los distintos caminos por los que los griegos y romanos, conforme a sus contrastantes idiosincrasias nacionales, arribaron respectivamente, a la idea y a la vivencia del derecho natural.

En tanto que el pensamiento griego -- como lo hemos visto-- llegó a la noción del derecho natural, partiendo de las más elevadas especulaciones filosóficas, los romanos, pueblo práctico se hay alguno, la descubren como el criterio que el sentido común (el sólido y, si se quiere, hasta pedestre sentido

¹⁷ Del Vecchio, G., *Filosofía del derecho*, t. II (De la naturaleza de las cosas), p. 25.

común de un pueblo de soldados-campesinos), impone soluciones que día con día hay que ir encontrando a los problemas jurídicos. Es, sobre todo en el terreno práctico de las soluciones judiciales, donde aparece para los romanos el derecho natural. Como se ve, es bajo la sombra de los pretores y, más tarde, de los *jurisprudentes* o “prácticos del derecho”, como se perfecciona el derecho romano.¹⁸

Para los especialistas en metodología jurídica reviste un enorme interés la forma en que la idea del derecho natural de que estaba hondamente impregnada la jurisprudencia romana, que actuaba a la vez como criterio inspirador y como meta orientadora, contribuyó al incesante desarrollo del sistema del derecho positivo más perfecto que ha conocido la historia.

Queda fuera de toda posible discusión que los juristas romanos hicieron uso en sus construcciones del *ius naturale*, constituyendo para ellos una meta hacia la cual tendían en aras de la perfección del derecho positivo; hasta el punto de que -- advierte Pacchioni-- no hay parte alguna del sistema del derecho privado que no acuse la influencia innovadora y renovadora del *ius naturale*. En nombre de él se libran las primeras batallas contra la esclavitud, a él se debe el reconocimiento del parentesco de sangre, bajo su influencia es reducido y abolido el formalismo antiguo, aumentan los modos de adquirir la propiedad, se asientan sobre otras bases las sucesiones, etcétera. He aquí, pues, el valioso cometido que, en lo tocante al método jurídico, vino a desempeñar la noción del derecho natural en el sistema romano.¹⁹

Truyol, al igual que Del Vecchio, reconoce la gran labor de los grandes juristas romanos, no sólo de los llamados “clásicos” que florecieron durante la época imperial, aproximadamente del 120 al 230 D. de C. (P. Juvencio Celso, Salvio Juliano, Gayo, Emilio Papiniano, Domicio Ulpiano, Julio Paulo, Herenio Modestino, etcétera), sino también de los antiguos o “viejos”, cuya obra se sitúa entre los siglos I A. de C.V. y I D. de C. (principalmente, Q. Mucio

¹⁸ Villoro Toranzo, Miguel, *Introducción al estudio del derecho*, p. 35.

¹⁹ Hernández Gil, A., *Metodología del derecho*, Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado, 1949 p. 89, citado en idem.

Escévoła, el propio M. Tulio Cicerón, discípulo del anterior, M. Antistio Labeón y Masurio Sabino).²⁰

El mayor mérito de estos genios de la jurisprudencia consiste en haber adoptado ideas filosóficas ajenas, principalmente el iusnaturalismo estoico, y haber sabido utilizarlas magistralmente para construir algo muy original y de mucho más eficacia social que las especulaciones que los animaron.

Entre estas ideas sobresale un derecho positivo profundamente justo y flexiblemente práctico a la vez, desarrollado hasta un grado tal de perfección material y formal que no sólo satisfizo plenamente las necesidades del Estado romano original como *ius civile o ius civitatis* (derecho civil o derecho de la ciudad), sino que logró la grandiosa hazaña --nunca antes vista y jamás repetida después-- de convertirse en el derecho común de un enorme Imperio multinacional y, más tarde, de todo un mundo cultural. Sus dos veces milenaria influencia llega hasta nuestros días, a través de la supervivencia de casi todos sus principios doctrinales y de muchas de sus normas e instituciones en los numerosos sistemas jurídicos de tradición románica.

La aportación de los romanos a la filosofía jurídica radical, como a la filosofía en general, tenía que ser escasa, dado su carácter más inclinado a la acción que a la especulación. En general, los romanos se limitaron a adoptar doctrinas helénicas simplificándolas muchas veces. Pero sería injusto desconocer el hecho de que supieron imprimir su sello a no pocas de las nociones recibidas principalmente en el campo de la ética. Su originalidad se halla ante todo en aquella sabiduría jurídico -positiva sin igual, que le permitió edificar piedra sobre piedra, en magnífica continuidad, un derecho que la posteridad equipararía, por su perfección, a la razón escrita”.

Ya hemos mencionada que el eco del epicureísmo encontró en Roma en la obra de Lucrecio Caro. Para la influencia dominante fue la del estoicismo, recibido

²⁰ Cfr. Truyol y Serra, A., *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*, vol. I (De los orígenes de la baja Edad Media), pp. 210-212.

principalmente a través de Panecio y Posidonio. A su lado actuaron también otras corrientes, lo cual condujo en no pocos casos al eclecticismo.

Aún cuando conocemos los posibles precedentes de un cultivo científico del derecho en el mundo helenístico, es indudablemente un mérito imperecedero de los jurisconsultos romanos, el haber transformado el rígido derecho civil primitivo de su ciudad en un sistema flexible, capaz de convertirse en el derecho común de un imperio multinacional y, más allá de su ámbito temporal, en el de todo un orbe cultural. Un insigne romanista moderno, cuyas fórmulas lapidarias aparecen a menudo arrancadas de antiguos mármoles Rodolfo Sohm, pudo decir (*Instituciones del derecho romano privado. Historia y sistema*) que en sus obras “triumfa y cobra belleza el ‘sentido jurídico’ de la vida social”.

Para ello, pusieron al servicio de su sentimiento jurídico los instrumentos intelectuales de la filosofía griega, con inclusión de la retórica y la gramática. Sus aciertos son, en particular, el testimonio viviente de la influencia bienhechora del pensamiento estoico sobre el derecho romano, y asimismo, de la eficacia de la reelaboración ciceroniana.²¹

Truyol expresa en forma sintética las razones de la eficacia social de la jurisprudencia romana y las vicisitudes por las que atravesó para ir paulatinamente incorporándose al sistema del “derecho positivo”.

La sabiduría jurídico - positiva que, como al comienzo de este capítulo apuntamos, constituye la hazaña intelectual más original de Roma, se manifestó con proyección doctrinal en la obra de sus grandes jurisconsultos. Constituyen éstos un conjunto de especialistas del derecho orientados hacia la práctica, y que por ello elaboraron sus conceptos y clasificaciones sin divorciarse de la realidad viva. Su eficacia social hubo de verse acentuada por el hecho de que fuesen asociados en calidad de consejeros a la actividad de los magistrados encargados de la administración de justicia (*pretor, princeps o emperador*), llegando los más destacados a recibir el *ius respondendi*, o sea, el derecho de emitir dictámenes obligatorios. En todo caso, la doctrina jurídica encerrada ya en tratados generales (*Digesta*), ya en manuales para estudiantes (*Instituta*), o finalmente expuesta en forma de *responsa* sobre casos concretos, llegó a considerarse como parte integrante del *ius*. El valor del parecer de los autores más eminente como fuente del derecho, sería consagrado más tarde en repetidas ocasiones, por ejemplo, en la famosa Ley de citas de Valentiniano III del 426. Pero es de lamentar que, por haberse perdido (con la excepción de las *Instituciones* de Gayo), tales escritos los conozcamos esencialmente en la medida en que fueron acogidos fragmentos suyos en el *Corpus Iuris* de Justiniano, en el que vino a desembocar toda la literatura anterior.²²

²¹ Ibidem, p. 211.

²² Ibidem, pp. 210-211.

La influencia de la jurisprudencia romana en la cultura del mundo occidental tuvo un alcance verdaderamente extraordinario. En primer lugar, de manera inmediata en la época de su florecimiento, y después, en la alta y baja Edad Media y aún en nuestros días, a través de la compilación bizantina patrocinada por Justiniano y la meritoria obra de los estudiosos boloñeses que propiciaron un fecundo renacimiento de la ciencia del derecho.

Difícilmente puede exagerarse la influencia ejercida por la jurisprudencia romana en el pensamiento jurídico posterior. Su sabiduría jurídica, acrisolada por el tiempo y enriquecida, a partir del siglo IV, por el cristianismo, fue incorporada al *Corpus iuris civilis*, promulgado en 529-534 por el emperador Justiniano (527-565), nutriendo los cincuenta libros del *Digesto o Pandectas*, y asimismo, las *Instituciones* redactadas, bajo la dirección de Triboniano, por Teófilo y Doroteo, sobre la base de obras similares anteriores (en especial la de Gayo). De la mitad oriental del Imperio, pasó a Occidente siglos después a través de Italia con la propia compilación justiniana, principalmente a partir de la llamada recepción del derecho romano y del renacimiento de los estudios jurídicos iniciados en Bolonia (glosadores, postglosadores, *usus modernus pandectarum*), hasta hoy. El derecho romano fue, así con la filosofía griega y la religión cristiana, piedra angular en la construcción del mundo occidental.²³

Como ya quedó suficientemente claro por lo expuesto hasta este lugar, la primera filosofía cristiana, derivada de la nueva religión surgida en los albores del Imperio romano, tuvo su origen mucho antes del inicio de la Edad Media, gracias a la labor de una pléyade de apologistas, teólogos y filósofos que se nutrieron de la sabiduría pagana, principalmente de la corriente que dominó en las postrimerías de la Antigüedad grecolatina, el estoicismo, y tuvieron la habilidad de adaptarla al espíritu, creencias y sentimientos de su religión y enriquecerla notablemente.

²³ *Ibidem*, p. 215.

Estos pensadores, conocidos como los Padres de la Iglesia (padres orientales, predominantemente griegos y Padres Occidentales o latinos), configuran y dan nombre al primer período de la filosofía cristiana, la Patrística, que florece del siglo II al VIII (hasta los tiempos de Carlomagno) y tiene su máximo representante, sin duda alguna, en San Agustín de Hipona (354-430), cuyas ideas, vigorosamente plasmadas en un impecable latín tardío, reflejan claras influencias platónicas recibidas a través del neoplatonismo de Plotino.²⁴

Del Vecchio hace un excelente resumen de los lineamientos fundamentales del pensamiento jurídico - político agustiniano.

En su obra *De civitate Dei* desarrolló sus teorías en torno al Estado y al derecho. En ninguna otra obra puede observarse mejor la antítesis entre el concepto griego clásico del Estado y el cristiano. San Agustín dibuja un contraste absoluto entre Iglesia y Estado, considerando al segundo no como una necesidad natural, sino como efecto del pecado, como una mal derivado de la culpa original. Antes de ésta no existían ni señoríos, ni juicios, ni propiedad, etcétera. La *civitas terrena* (o sea el Estado) lleva, pues, en sí, la mancha del origen: los fundadores de Estados son a menudo fraticidas (Caín, Rómulo). El Estado existe en cuanto que los hombres están alejados de la fe y por esto habrá de ser sustituido por la *civitas Dei* o *civitas caelestis*, que al fin ha de reinar ella sola. Por *civitas Dei* entiende San Agustín la comunión de los fieles, que constituyen como una especie de ciudad divina: porque los fieles están predestinados a participar eternamente en el reino de Dios.²⁵

Considera Del Vecchio que San Agustín, por la difícil época que le tocó vivir y por su agitada vida personal, fue el iniciador de la línea “dura” en el pensamiento cristiano, tanto en cuestiones de teología dogmática y moral como en la doctrina jurídico - política. Predomina en sus concepciones una visión catastrófica de la historia en la que los valores humanos son sacrificados en aras de la vida trascendente.

²⁴ Cfr. Fraile, G., *Historia de la filosofía*, t. I-II (El cristianismo y la filosofía patrística. Primera escolástica), pp. 191-229.

²⁵ Del Vecchio, G., *Filosofía del derecho*, t. I-II, pp. 27-28.

El Estado terreno tiene ciertamente un fin laudable, en cuanto se propone mantener la paz entre los hombres; pero esto debe hacerlo siempre de un modo subordinado a la Iglesia. El Estado puede justificarse sólo relativamente, en cuanto sirva de instrumento a la Iglesia (que es el verdadero Estado), en vista a que éste consiga sus fines -(así, pues, debe reprimir la herejía)--. Finalmente el Estado terreno desaparecerá para hacer lugar al restablecimiento del reino de Dios. Esta concepción hosca y catastrófica de las cosas humanas, se explica, en parte, por las experiencias políticas del tiempo de San Agustín (que vio el Imperio invadido por los bárbaros) y por sus mismas vicisitudes personales. En general, San Agustín elaboró la doctrina cristiana en todas las partes más duras de ella (predestinación, condenación eterna de la mayoría de los hombres, etcétera). La filosofía política de San Agustín representa el triunfo de la ascética; en tal concepción, que tiende a desvalorar al Estado, son exaltadas las aspiraciones ultramundanas, el detrimento de los valores humanos. Notemos además que el libro *De civitate Dei* es el primer ensayo de filosofía de la historia desde el punto de vista cristiano. San Agustín contempla en la historia el cumplimiento de los designios de la Divina Providencia. Así considera, por ejemplo, la conquista de Roma por los bárbaros como un preámbulo del Juicio Divino.

Si analizamos de forma más específica el pensamiento de San Agustín acerca del derecho, y muy particularmente del derecho natural, caeremos en la cuenta de que sus ideas han sido casi totalmente calcadas de los estoicos, sobre todo en su versión cicerónica,²⁶ retocadas con algunas pinceladas platónicas y con oportunas adaptaciones al dogma católico, que se encontraba en pleno proceso de consolidación.

En efecto, para San Agustín el *derecho natural* o *ley natural* se deriva, por participación, de la *ley eterna divina*, a la que concibe como la *razón y la voluntad de Dios*, que manda la conservación del orden, instituido en su creación y prohíbe su destrucción.

La ley natural es una participación de la ley eterna en el hombre, a través de su razón, ya que se encuentra “transcrita en el alma racional”. Las *leyes humanas (derecho positivo)*, para ser genuinas leyes, deben inspirarse en la ley natural, única fuente de la verdadera justicia, la que San Agustín concibe en un

²⁶ *Ibidem*, p. 28.

sentido muy amplio (recordemos su filiación platónica), pues incluye la virtud de la piedad, orientada a darle a Dios lo suyo.

El papel del derecho positivo (leyes humanas) consiste en conservar coactivamente el orden y la paz en la comunidad de los hombres, organizada bajo la inspiración del amor.

Finalmente, quizá lo más genial de la filosofía jurídica agustiniana sea su concepción del *derecho natural* como un orden *absoluta*, pero a la vez *adaptable* a las cambiantes situaciones y circunstancias de la vida, pues distintas circunstancias o situaciones deben ser reguladas por distintas normas de derecho natural, previsto de antemano por la Mente Divina en la ley eterna. Francisco Suárez ampliaría y sistematizaría brillantemente esta doctrina doce siglos más tarde.²⁷

²⁷ Recasens Siches. *La filosofía del derecho de Francisco Suárez*, 2a ed., México, JUS, 1947.

CAPITULO III

LA ESCOLASTICA

Tras tocar su fin la semibarbarie de la alta Edad Media (siglos V - X) en la que sólo brillaron, como luces excepcionales, primero la patristica y luego el efimero renacimiento carolingio de finales del siglo VIII y principios del IX,¹ la recuperación de la obras de Aristóteles a fines del siglo XII fue un factor decisivo para el desarrollo y consolidación de lo que se conoce como primera escolástica o escolástica medieval del apogeo.

Este poderoso movimiento renovador de la filosofía cristiana alcanzó su máximo esplendor en el siglo XIII y tuvo como su principal representante a Santo Tomás de Aquino (1225-1274), autor de una de las más grandiosas, sistemáticas y originales síntesis filosóficas de la historia del pensamiento universal. Santo Tomás aprovechó y desarrolló, con sentido crítico e independencia, elementos de casi todos los sistemas precedentes, pero muy particularmente del de Aristóteles.

Ante el *doctor angélico*, verdadero coloso del pensamiento no sólo cristiano, sino universal, palidecen los demás protagonistas de la escolástica del siglo XIII, entre los que se cuentan, por mencionar a unos cuantos, pensadores de la talla de San Alberto Magno (maestro de Santo Tomás en París y en Colonia), San Buenaventura, Roger Bacon, Raimundo Lulio y Juan Dens Escoto.

¹ Carlomagno, hijo de Pipino el Breve y nieto de Carlos Martel, nació en 742, reinó sobre los francos a partir del 768, fue coronado emperador del Sacro Imperio Romano - Germánico en 800 por el Papa San León III y murió en 814.

Generalmente cuando se habla de escolástica, sobre todo la del período que ahora se analiza, sus partidarios suelen calificarla como modelo de perfección casi absoluta, al contrario que sus detractores. El profesor Del Vecchio opta por una postura intermedia entre éstos y aquéllos y nos ofrece de la escolástica una visión crítica muy centrada.

Con la escolástica se da un retorno parcial a la filosofía clásica, en la segunda mitad de la Edad Media, varias obras --especialmente de la filosofía griega-- que en el oscuro período precedente, ora se habían perdido, ora habían permanecido ignoradas, fueron reencontradas y obtuvieron de nuevo los merecidos honores. Sin embargo, se estudiaron con el prejuicio dogmático, queriendo ponerlas de acuerdo, a toda costa, con los dogmas cristianos. Este es el carácter fundamental de la filosofía escolástica. Aristóteles deviene el maestro por excelencia, pero estudiando e interpretando desde tal punto de vista, no siempre fue expuesto en su auténtico sentido. Así acontece, que cuando después de la filosofía del Renacimiento (por ejemplo Telesio, Bacon) reaccionó contra la escolástica, se declaró también aristotélica. Pero Aristóteles efectivamente fue violentado y dogmatizado por la escolástica. Los escolásticos realizaron verdaderos milagros de ingenio en la reelaboración de los dogmas y en el esfuerzo de ponerlo en armonía con la filosofía clásica. Su agudeza y su habilidad dialécticas, especialmente en el distinguir y subdistinguir, no han sido superadas. Aun conservando el carácter dogmático, la filosofía escolástica trató de desarrollar los dogmas cristianos mediante un análisis racional, en cuanto lo permitían los límites impuestos por la fe. La influencia del pensamiento clásico es, sin embargo, bien visible.²

Del Vecchio considera a Santo Tomás el principal representante de la escolástica y cabeza doctrinal del catolicismo, y resume su doctrina acerca de la ley eterna, la ley natural y la ley humana o derecho positivo.

Santo Tomás dotó al pensamiento cristiano de las más orgánica de sus sistematizaciones. Resumirá aquí sólo la parte que concierne a nuestra disciplina. El fundamento de la doctrina jurídica y política de Santo Tomás radica en la distribución de tres órdenes de leyes: *lex aeterna*, *lex naturalis*, *lex humana*. La *lex aeterna* es la misma razón divina que gobierna al mundo y la voluntad de Dios comunicada por la revelación y que debe ser aceptada por la fe. La *lex naturalis* es cognoscible por los hombres, mediante la razón, y es una copia imperfecta y parcial de la *lex aeterna*: es, en suma, aquella parte de la ley eterna que se refiere a la conducta humana y puede ser racionalmente conocida por la conciencia. La *lex humana* es producto del hombre (*les ab hominibus inventa, secundum quam in*

² Del Vecchio, G., *Filosofía del derecho*, t. II (De la naturaleza de las cosas), p. 29.

particulari disponuntur quae un legae naturae continentur) es, o mejor dicho, debe ser, una aplicación particular de la ley natural. Puede derivar de la ley natural *per conclusionem* o *per determinationem*, según que la ley humana represente la resultante de premisas de la *lex naturalis*, como conclusión de un silogismo, o bien constituya una ulterior especificación de aquello que está afirmado *in genere* en la ley natural. Se plantea el siguiente problema práctico, ¿debe ser obedecida la ley humana, cuando se halle en contradicción con la ley eterna o la ley natural? Esto es, ¿hasta qué punto debe el ciudadano obedecer las leyes del Estado? Según la doctrina tomista, la *lex humana* debe ser obedecida aun cuando vaya contra el bien común, es decir, aunque constituya un daño, por razón de la conservación del orden (*propter vitandum scandalum vel trubationem*), pero no debe, en cambio, ser obedecida, cuando implique una violación de la *lex divina* (*contra del mandatum*). Tal sería, por ejemplo, una ley que impusiere un culto falso”.³

Como puede verse, está presente en Santo Tomás, y lo seguirá para siempre en el iusnaturalismo cristiano como piedra angular de toda filosofía del derecho, la concepción de las relaciones entre la razón divina, la ley eterna, el derecho natural y el derecho positivo.

Hay que señalar que Del Vecchio ha expuesto de manera muy simple el problema práctico de la obediencia o desobediencia al derecho positivo injusto que define Santo Tomás. De tal modo que se presta a ser interpretado como que la ley humana contraria al bien común debe ser obedecida, porque su desobediencia provoca *siempre* escándalo y una injustificable perturbación del orden público.

Y no es ésta la doctrina del Aquinate. Afirma que las leyes humanas injustas (que pueden ser porque no se ordenan al bien común, sino a satisfacer la ambición y las ansias de gloria del gobernante, porque contrarían a la ley natural, son dictadas sin estar facultado para ello, o porque distribuyen una carga en forma inequitativa entre los miembros de la comunidad) sólo podrían obligar en conciencia y deberían ser obedecidas en caso de que su desobediencia provocara escándalo o grave alteración del orden público, de tal

³ *Ibidem*, pp. 29-30.

manera, que acarreará males mayores que los que trataba de evitar (y la obediencia constituyera, por lo tanto, un mal menor).

Pero en principio, dichas “leyes” ni siquiera merecen el nombre de tales, y no obligan en conciencia ni deben ser obedecidas. Es muy importante hacer esta aclaración porque Del Vecchio parece atribuir a Santo Tomás un carácter exclusivamente conservador.

A pesar de lo que insinúa Del Vecchio, la posición de Santo Tomás ante el eterno problema del derecho positivo injusto no sólo no es conservadora, sino que se ubica en un plano verdaderamente revolucionario. Con toda claridad, Santo Tomás sostiene el derecho de resistencia pasiva y activa contra las leyes injustas del usurpador (tirano en cuanto al título, o gobernante con ilegitimidad de origen, como dirían después los clásicos españoles de la escolástica renacentista). En cuanto a las leyes injustas del auténtico gobernante, indudablemente considera lícita la resistencia pasiva (desobediencia de leyes). Las más recientes investigaciones demuestran con casi completa seguridad que en situaciones extremas también admite la licitud de la resistencia activa (recurso a la violencia). Llegando incluso a defender – en ciertos casos y con determinadas condiciones – el mismo tiranicidio.

Realizar una investigación directa y detallada sobre el tratamiento que da Santo Tomás a estas cuestiones excedería con mucho los objetivos de esta tesis, por lo que presentamos una síntesis de la brillante exposición que a este respecto nos ofrece el maestro Recaséns.

La ley que por razones en materia, de competencia o de forma es injusta no obliga en conciencia, salvo que su desobediencia pudiera ocasionar gran desorden social. Sin embargo, ni siquiera en este último caso debe ser obedecida si manda algo deshonesto.

La teoría del derecho a la resistencia contra la autoridad injusta no es para Santo Tomás un elemento accidental, sino una pared maestra de su sistema jurídico – político.

La diferencia entre tirano en cuanto al título y tirano en cuanto al régimen no se encuentra en forma expresa, pero sí está implícita con suficiente claridad en su doctrina. Si un usurpador o invasor se apodera del gobierno violentamente contra la voluntad de los ciudadanos, o les arranca un falso consentimiento por medio de la coacción es indudablemente lícita la resistencia activa (revolución) del pueblo en su contra, porque la situación de ese pseudogobernante no se funda en la justicia ni en el derecho, sino en la violencia o el simple poder *de facto*. Por consiguiente, si cualquier persona puede lícitamente recuperar lo que contra derecho le fue quitado, también el pueblo o cualquiera de sus miembros está moralmente facultado para reconquistar la libertad que le fue robada. Si no se puede recurrir a otro medio, es lícito incluso matar al tirano, sin que se necesite para ello una delegación por parte de la comunidad. Quien así actúe con el fin de libertar a la patria merece ser alabado y recompensado.

El *doctor angélico* establece implícitamente el concepto de tirano en cuanto al régimen o conducta gubernativa (gobernante con legitimidad de origen, pero con ilegitimidad de ejercicio) al referirse al que, sin ser un usurpador o invasor, no busca el bien del pueblo a través de sus actos de gobierno, sino su ventaja particular. Cae así en la tiranía, crimen mucho más grave que el de los ladrones, asesinos y traficantes de esclavos, porque hace lo mismo que ellos, pero en escala mucho mayor.

La exhaustiva investigación del profesor Tischieder ha resuelto la vieja controversia entre los intérpretes de Santo Tomás acerca de su posición frente

al derecho de resistencia, principalmente la activa, contra esta forma de tiranía. Como ya se dijo, el Aquinate establece como regla general que las leyes injustas impuestas por el gobernante legítimo no obligan en conciencia, e incluso es un deber desobedecerlas cuando, además de ser injustas, imponen una conducta deshonesta.

En cuanto a la resistencia activa a revolución contra el mismo,⁴ Tischieder establece que, según Santo Tomás, no comete el pecado de sedición quien se levanta en armas contra el príncipe tirano, aunque no se trate de un usurpador.

Funda su interpretación en los siguientes razonamientos: en primer lugar, porque el aseverar lo anterior el Aquinate habla en forma general, y cuando quiere referirse específicamente al usurpador suele emplear el término *hostis extraneus* (enemigo, extraño), y la resistencia activa contra el mismo no la llama sedición sino *bellum justum* (guerra justa).

En segundo lugar, porque al referirse al levantamiento contra el príncipe tirano, Santo Tomás considera que la opinión del pueblo suele dividirse, ya que una parte quiere conservarlo y otra derrocarlo. Por eso no presupone una usurpación súbita y violenta, sino un período anterior de gobierno normal.

Y en tercer lugar, porque no menciona el hecho de la usurpación, sino que únicamente comenta el hecho del apartamiento del bien común.

El *doctor angélico* afirma expresamente que merecen alabanza quienes libran del poder tiránico a la multitud, aunque con ello se produzca inevitablemente una cierta división en el pueblo, y tacha de mayor

⁴ Sobre este aspecto de la teoría tomista existían dudas entre los investigadores.

revolucionario al tirano, puesto que por su ambición contraria el bien común, provoca la discordia y el motín de su pueblo.

Sublevarse contra un régimen así, por lo tanto, no es un acto inmoral de insumisión, sino de legítima defensa, y sólo podría ser un deber moral soportar la tiranía cuando la revolución hubiera de ocasionar a la comunidad mayores daños que aquélla; por ejemplo, cuando la insurrección no ha sido debidamente preparada o se carece de la capacidad realista para llevarla a buen término.

Solamente en un caso reconoce el gran escolástico con toda claridad el derecho de resistencia activa a un particular cuando el gobernante pretenda despojarlo injustamente de algo por medio de la fuerza, ya que ésta acción se equipara al asalto de un camino, y con esto el príncipe se degrada a la categoría de bandido contra el que puede ejercerse la legítima defensa. Se exime de este derecho cuando esta acción pudiera tener consecuencias tan graves que resultara de ella un mal mayor del que se trataba de evitar, en cuyo caso hay que atenerse al principio de cordura que aconseja tolerar temporalmente la tiranía moderada, antes de exponerse a peligros más graves que la tiranía misma.

En cuanto al gobernante con título legítimo, pero convertido en tirano por su conducta contraria a la justicia y el bien común, Santo Tomás prohíbe de manera expresa y terminante que se lleve a cabo por autoridad privada; permitirlo sería altamente peligroso para el pueblo y sus dirigentes, habida cuenta de que los malhechores estarían de ordinario dispuestos a hacerlo con el fin de apoderarse del gobierno.

De acuerdo con la teoría tomista, concluye Recaséns que, ya se trate de usurpador o del príncipe tirano, la resistencia activa debe verse como un último

recurso; es decir, sólo es lícita cuando no exista otro medio o instancia a la que apelar.⁵

Volvamos a los comentarios del profesor Del Vecchio acerca de la teoría del Estado de Santo Tomás.

“En la doctrina del Estado resulta todavía más visible la influencia de Aristóteles; y se acusa también la mayor diferencia entre la teoría de Santo Tomás y la de San Agustín. Para Santo Tomás, el Estado es un producto natural y necesario destinado a la satisfacción de las necesidades humanas; deriva de la naturaleza sociable del hombre; y existiría aún independientemente del pecado. El Estado tiene la misión de garantizar la seguridad de los hombres asociados y de promover el bien común, es una imagen del reino de Dios. Con esto se da una rehabilitación del concepto del Estado, en contraste con la teoría de San Agustín. Sin embargo, en otro sentido no se varía la concepción fundamental de éste, pues también Santo Tomás concibe el Estado como subordinado a la Iglesia, de la cual es vasallo; y a la cual debe siempre obedecer ayudándola para la consecución de sus fines. Un Estado que se resiste a la Iglesia no es legítimo; no debe existir. El Papa, como representante del Poder Divino, tiene el derecho de castigar a los soberanos, y puede dispensar a los súbditos del deber de obediencia a éstos, desligándolos del juramento de fidelidad. Esto tiene gran importancia en la historia política de la Edad Media.”⁶

Recaséns critica a su maestro por presentar de manera tajante y sin matices esta interpretación del concepto tomista del Estado como absolutamente teocrático, al señalar los distintos puntos de vista desde los que se debe examinar la cuestión si se quiere proceder con verdadero rigor científico y hacer justicia al pensamiento del Aquinate.

“Fundamenta, pues, Santo Tomás la autoridad del Estado, de un modo exclusivamente filosófico, exento de contactos con el dogma revelado y ajeno a los principios de la teología. El poder político es algo exigido por la naturaleza del Estado. Ninguna intrusión teológica implica el principio *omnis potestas a Deo*, sino la expresión de la teoría metafísica, que ve en Dios la fuente y sostenimiento de todo orden ético (empleando esta palabra en su más lato sentido).

Cuestión harto interesante es la que gira en torno a las relaciones del Estado con la Iglesia y el poder civil con el Papa y el Episcopado, según el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Interesante lo es este problema no sólo por la significación de la teoría tomista, sino de un modo especial por haberse planteado en torno a las mismas apasionadas discusiones, en las que jugaron muchas veces

⁵ Cfr., Recaséns Siches, L., *La filosofía del derecho de Francisco Suárez*, p. 107.

⁶ Del Vecchio, G., *Filosofía del derecho*, t. II (De la naturaleza de las cosas), pp. 30-31.

decisivo papel los prejuicios. Aparte de la rémora que en la tarea científica hayan podido significar éstos. La causa de que la discusión se haya prolongado durante largo tiempo, y esté hoy todavía en curso, fue el no distinguir previamente los puntos de vista desde los cuales tal problema puede ser estudiado. Las relaciones de la Iglesia con el Estado, de la religión con la política, pueden ser objeto de diversos estudios; considerarlas desde un punto de vista sociológico, es decir, fundándose en hechos reales; atender a ellas, fijándose en las teorías puramente filosóficas sobre dicho problema; enfocarlo partiendo de la dogmática teológica,; o mirarla sólo a través de las leyes y doctrina conónicas. El carácter sintético de las obras del saber medieval dificulta ciertamente la separación de estos puntos de vista; pero trabajando con rigor mental cabe deslindar en el pensamiento de un autor estas diversas [parcelas]. Siguiendo este método impuesto por un deber de pulcritud mental y probidad científica, cabe afirmar que desde el punto de vista exclusivamente jurídico y político Santo Tomás funda el poder civil independientemente de la jurisdicción eclesiástica, y opera sólo con los conceptos de autoridad y ciudadano y no con nociones teocráticas y distinciones entre creyentes y no creyentes. Los contenidos religiosos que se atribuyen al Estado dimanar de puntos de vista dogmáticos, canónicos, morales y políticos, pero no de la estricta teoría sobre el Estado.

[...] Basta hacer constar que Santo Tomás elaboró una doctrina del Estado desde un punto de vista puramente filosófico, sirviéndose sólo de las luces naturales de la razón; sin que esto le impidiera profesar, desde otro punto de vista, doctrinas de tipo teológico. Y es necesario dejar bien sentado esto, si se tiene en cuenta los ligeros juicios que algunos autores han emitido sobre la labor filosófica - jurídica y política del gran dominico motejándola de mera concepción teocrática, dictamen que ha sido engendrado a veces por prejuicios, a veces también por haber procedido con harta superficialidad".⁷

Tanto Recaséns como Del Vecchio tienen parte de razón. El primero, porque con su enfoque nos brinda la oportunidad de aprovechar al máximo la estupenda teoría del Estado de Santo Tomás desde un punto de vista estrictamente racional, simplemente depurándola de todos los aspectos y conclusiones que no procedan del racionamiento natural; así, se pierde el inconveniente de su carácter teocrático, tan molesto para la mentalidad de nuestros días.

⁷ Recaséns Siches, L., *La filosofía del derecho del Francisco Suárez*.

Y el segundo, porque no deja de ser cierto que es puramente metodológica la posibilidad de separar en la teoría del Aquinate las conclusiones de inspiración dogmática – religiosa de la validez filosófica, ya que dicha separación es imposible en la integridad vital de su pensamiento: como todos los verdaderos escolásticos, Santo Tomás antepone su calidad de teólogo a la de filósofo y no puede ni siquiera soltar las amarras de su especulación natural, por lo que muchas veces su libertad de pensamiento tiene que ceder ante la imposición del dogma, so pena de aventurarse en los peligrosos terrenos de la herejía.

Esta es la razón por la que, independientemente de todas las posibles distinciones teóricas, en la práctica la concepción estatal tomista influyó en su época y en la posteridad por sus tendencias marcadamente teocráticas. Y sirvió de apoyo doctrinario a lamentables intrusiones y abusos de poder por parte de la Iglesia, que motivó – y en esto estamos completamente de acuerdo con Del Vecchio – una violenta y justificada oposición al tomismo político y a quienes lo usaban como pretexto para la satisfacción de ambiciones personales que poco o nada tenían que ver con los fines esencialmente espirituales de la Iglesia.

Además de las repercusiones negativas que los aspectos dogmáticos de la doctrina tomista del Estado tuvieron históricamente en el terreno práctico, Del Vecchio encuentra en la filosofía jurídico – política de Santo Tomás considerada en general, un defecto teórico que resulta grave para su mentalidad neocriticista y liberal.

“Esta es en resumen, la teoría tomista. Tiene un defecto teórico: el hablar mucho más de autoridad que de libertad. El individuo es considerado como pasivo, frente a la autoridad que domina el mundo. El hombre ya no es el centro, el autor de las

leyes, sino su objeto; ya no le es reconocida su autonomía, no en el orden teórico (como sujeto de conocimiento), ni en lo práctico (como sujeto de acciones). Por el contrario, domina la heteronomía”.⁸

Nótese el sentido kantiano con que plantea Del Vecchio el problema de la dignidad y la libertad del hombre, como oposición drástica entre autonomía y heteronomía de la voluntad. Por otra parte, Del Vecchio exagera la significación de la heteronomía que según él predomina en la doctrina de Santo Tomás. Injustamente parece atribuirle un carácter represivo y totalitario, sin tomar en cuenta la profunda vocación libertaria en que se inspiran su abierta defensa de la resistencia pasiva y activa contra los tiranos y su teoría de la soberanía popular, que lo convierte en uno de los más importantes precursores de la moderna democracia representativa. Esta última faceta del grandioso pensamiento aquiniano es iluminada por Recaséns en los siguientes párrafos.

“Que el Estado posea una magnitud propia, distinta de la de los individuos que lo forman, trae consigo la consecuencia de que el poder de hacer las leyes no pueden pertenecer a una esfera privada, sino que ha de estar en manos de la autoridad pública. Como quiera que al fin de la Ley es el bien común, sólo es capaz de elaborarla, o bien toda la comunidad, o bien la persona oficialmente delegada por ésta. El uso de la coacción para hacer cumplir la Ley es función exclusivamente pública. La autoridad monopoliza, pues, la coacción jurídica.

La afirmación de que el poder del Estado tiene un carácter supraprivado lleva necesariamente a la consecuencia de que no puede corresponder por título propio a ninguna persona individual ni colectiva como tales. Puesto que el poder del Estado encuentra su justificación en el fin específico de la comunidad política, o sea en el bien común, sólo puede ser atribuido al todo social. Según el derecho natural, la comunidad es titular del poder público. Santo Tomás se pregunta: *Cujus es ordinare ad bonum commune?* A lo cual contesta: *Ordinare aliquid in bonum commune est totius multitudinis; quae et in omnibus aliis ordinare in finem est ejus cujus este proprius ille finis.* Así como toda persona individual disfruta de la capacidad y del derecho de dirigirse al cumplimiento de su fin, así también la comunidad política no sólo es objeto del poder público, sino sujeto del mismo imperio de la ley natural.

Ahora bien, el que la comunidad política posea en sí misma el poder inminente de dirigirse con autonomía hacia su fin, no impide que el todo social pueda hacerse representar por una o varias personas individuales, siempre que esto

⁸ Del Vecchio, G., *Filosofía del derecho*, t. II (De la naturaleza de las cosas), p. 31.

no suceda en méritos de un libre contrato (llamado *pactum politicum* o *subjectionis*), el cual jamás implicará una renuncia de ese derecho de la comunidad a ser ella sola titular primario del poder, cosa que se deriva de la dignidad que le corresponde esencialmente, como organismo mortal. El poder de dar leyes puede atribuirse a un individuo o grupo de ellos, sólo en calidad de representante o delegado de la comunidad, y jamás en méritos de un título personal propio. Originariamente, sólo el todo social es el titular de dicho poder. La condición y fundamento jurídico del ejercicio del mismo por otras personas distintas de la comunidad política entera, puede radicar sólo en una libre decisión de ésta; y las personas a quienes se confiere el poder público actúan como *gerentes vicem totius multitudinis*, esto es, como delegados o administradores de este derecho del pueblo.”⁹

Aun cuando el derecho natural no prescribe como obligatoria ninguna de las formas puras de gobierno en particular, puesto que todas son potencialmente lícitas, Santo Tomás se inclina de hecho por una especie de monarquía aristocrático – democrática.

“Santo Tomás estima que la prudencia aconseja como preferible una constitución política mixta sobre la base de monarquía efectiva. Junto al rey y subordinado al mismo, conviene que haya un Senado aristocrático; y que se dé entera al factor democrático confiando al pueblo el derecho de elección de monarca y del Senado”.¹⁰

En esta exposición del iusnaturalismo tomista, no se puede pasar por alto la magnífica síntesis que de él nos ofrece Villoro, quien empieza por encomiar las cualidades del *doctor angélico* como erudito y pensador de talla universal.

“Mente clara y vigorosa, profunda y sistemática, a la vez equilibrada y atrevidamente audaz en sacar las conclusiones implícitas en las premisas, el *doctor angélico* construye la obra más amplia, coherente y robusta que nos ha legado pensador alguno. Se trata fundamentalmente de una obra teológica, como lo implica su principal tratado: la *Suma Teológica*. Es también una obra de síntesis, donde queda incorporado lo más fecundo del pensamiento anterior, tanto pagano como cristiano, desde el concepto del ser de Parménides hasta las visiones míticas de San Agustín, pasando por la lógica aristotélica y la moral estoica. Desde las alturas de su fe cristiana, Santo Tomás todo lo mide y lo pondera, todo lo sujeta al análisis de su razón poderosa, pero sin olvidar nunca que se obra no es más que un

⁹ Recasens Siches, L., *La filosofía del derecho de Francisco Suárez*, pp. 40-41.

¹⁰ *Ibidem*, p. 41

instrumento para explicar Dios al hombre y para ayudar a “el movimiento de la criatura racional hacia Dios”.¹¹

En marcado contraste con el punto de vista de los juristas actuales, la noción del derecho de Santo Tomás es de índole esencialmente moral, como lo demuestra el hecho de que para él, en las relaciones de analogía que se establecen entre las diversas acepciones del término “derecho”, el analogado principal no es el derecho objetivo (sistema de normas), sino la *cosa justa* que dichas normas regulan.

“Por “derecho” (jus) Santo Tomás entiende “la misma cosa justa”, en tanto que “la ley es una constitución escrita; y de ahí que la ley no se el derecho mismo, propiamente hablando, sino cierta razón del derecho”, es decir el “derecho” es la cosa misma ordenada según justicia, es el orden objetivo metafísico, del cual la ley es sólo una formulación. Las leyes y todas las modalidades del orden normativo han de ser determinadas desde el objeto, a partir de la *res iusta*. Lo justo no es, por consiguiente, para Santo Tomás un ideal lejano; es una exigencia inmediata del orden de las relaciones de los hombres. Lo justo no puede ser lo imposible, por hermoso que éste sea; es una exigencia que debe realizarse ahora y aquí (*hic et nunc*), de acuerdo con las posibilidades permitidas por las circunstancias.

Santo Tomás nos explica así – y mejor que ningún otro – la noción moral (ontológica) del derecho. Para él, el analogado principal de esta palabra no es el derecho objetivo sino “lo justo”. Las normas jurídicas valen principalmente porque formulan exigencias de justicia que brotan del orden objetivo metafísico de los seres y sólo en segundo lugar por la autoridad de quien las promulga. Es decir, el derecho se buscaba primeramente en las facultades y exigencias morales que tenía una persona sobre otra u otras, o sobre una cosa; sólo después se consideraba lo que decía la autoridad sobre el caso.

El modo de pensar de Santo Tomás, que es también el de toda la tradición jurídica hasta la aparición de otra mentalidad jurídica como consecuencia de las ideas de la Revolución francesa, ya no suele ser entendido por la mentalidad moderna. El jurista de hoy en día se preocupa principalmente por el derecho objetivo promulgado por la autoridad y la consideración de la justicia, cuando se da, ocupa un segundo plano.

Por esto dijimos que, para nuestro modo de pensar moderno, el analogado principal de la palabra “derecho” es el derecho objetivo; para la mentalidad antigua (entra la que se encuentra la de los juristas romanos), tan bien expuesta por Santo Tomás, lo era “lo justo” y el derecho objetivo no es más que una constitución escrita por lo que la autoridad exige [que] se cumpla lo que es justo¹²

¹¹ Villoro Toranzo, M., *Introducción al estudio del derecho*, p. 39.

¹² *Ibidem*, p. 40.

Villoro sintetiza la concepción tomista de la ley, que se caracteriza no sólo por su admirable rigor sistemático, sino también por su coherente y exhaustiva grandiosidad.

El *doctor angélico* llama “ley” a lo que nosotros llamamos “derecho objetivo”, y la entiende como una formulación del orden objetivo de lo justo – a lo que llama “derecho” propiamente dicho – con miras al bien común, producida por la razón de un legislador (divino o humano).

Clasifica los distintos tipos de ley, y empieza, naturalmente, por la *ley eterna*, que es la misma Esencia Divina, en cuanto que constituye eternamente el fundamento lógico y ontológico del orden universal (o sea de todo orden, real o posible) y en cuanto que eternamente prevé un plan providencial para la creación.¹³

La misma Esencia Divina (razón y voluntad de Dios), en cuanto que de hecho dirige en el tiempo la ejecución del plan de la creación, se llama *ley temporal*.

Ahora bien, los seres creados pueden estar sujetos a esta ley de dos maneras: o participando de ella a modo de acción o de pasión, en cuanto que la reciben como principio intrínseco motor;¹⁴ o bien participando de ella mediante el conocimiento racional, y entonces tenemos la ley en sentido estricto o ley en

¹³ Cabe aclarar que la Esencia Divina equivale a lo que antropomórficamente concebimos como la razón y la voluntad de Dios, algo así como la *ratio aeterna* o *lex divina* de los estoicos.

¹⁴ Se trata de los apetitos o tendencias innatas impresas por el Creador en la naturaleza de cada ser, o sea las que actualmente llamamos leyes físicas, naturales o cosmológicas, en sentido óptico y operativo, pertenecientes al mundo del ser, que al ser científicamente conocidas y descritas por la mente humana dan lugar a las leyes físicas, naturales o cosmológicas en sentido gnoseológico epistemológico, y a las cuales están sujetos los seres irracionales y el mismo hombre, en todo lo que tiene en común con éstos.

sentido normativo (perteneciente, como decimos hoy, al mundo del deber ser), a la que sólo el hombre está sujeto, en cuanto criatura racional.

La ley en sentido normativo, que se manifiesta en la conciencia intuitivamente o como conclusión necesaria de un razonamiento sobre las exigencias objetivas de la naturaleza racional del hombre, es la *ley natural* o *ley moral*, en la que está incluido el *derecho natural*. Está producida o puesta en el mundo inmediatamente por un acto de la voluntad (también mediante la razón): es la *ley positiva*, que a su vez se subdivide en *divina* (Antiguo Testamento y Nuevo Testamento) y *humana* (derecho positivo civil o estatal, de gentes y eclesiástico o canónico).

Consiste esta última en conclusiones y determinaciones de los principios generales de la ley natural (y de la ley positiva divina, tratándose del derecho canónico) a casos particulares, siempre con miras al bien común, por lo que la ley humana jamás deberá contradecir a la natural, so pena de dejar de ser ley y convertirse en corrupción de la ley.

Los siglos XIV y XV presenciaron la decadencia de la filosofía escolástica, que vio dramáticamente acentuadas sus divisiones internas y acabó por caer bajo el dominio casi absoluto de la poderosa corriente nominalista agitada por el controvertido Guillermo de Ockham y los demás autores de la llamada “vía moderna”, que tuvo sin duda aspectos interesantes y hasta positivos. Pero finalmente degeneró en una complicada verborrea y en una “tempestad de Sofismas”, como la calificara el insigne Domingo de Soto que, siendo estudiante en Alcalá de Henares y en París, tuvo que sufrir los “oprobiosos” excesos de esta pseudofilosofía, penoso espectáculo de nacistas malabarismo dialéctico – retórico, “inaccesibles para los estudiantes” y “vergüenza para todos”.

CAPITULO IV

LA SEGUNDA ESCOLASTICA

Esta luminosa etapa de renovación de la filosofía católica, que comprende todo el siglo XVI y parte del XVII, se inició en Italia gracias a la obra de comentaristas y pensadores como Francisco Silvestre de Ferrara (1474 – 1526) y el cardenal dominico Tomás de Vio (Cayetano) (1496 – 1534) y alcanzó su máximo esplendor con los grandes teólogos – juristas españoles, principalmente los dominicos Francisco de Vitoria (1492 – 1546) y Domingo de Soto (1495 – 1560), y el jesuita Francisco Suárez (1548 – 1617), a los que en verdad corresponde, entre muchos otros méritos, la gloria de la creación del moderno derecho internacional, aunque exista una irritante tendencia al menosprecio sistemático de la cultura hispánica y católica que se ha empeñado en encontrar su origen en otros autores.

“Se había sostenido por largo tiempo que la doctrina del derecho internacional había nacido con el holandés Hugo Grocio (Hugo Van Groot) (1583 – 1645), en el siglo XVII. Pero las investigaciones de Barcia Trelles, de Brown Scott, de Le Fur y de otros destacados tratadistas modernos pusieron bien claro desde hace unos años que la gloria de haber sido fundadores de la ciencia de derecho de gentes, corresponde a los llamados juristas teólogos españoles de los siglos XVI XVII, y particularmente que el mérito de iniciador indudable toca al fraile dominico Francisco de Vitoria (1483? – 1540). Es inexplicable que durante tanto tiempo se regateara a estos pensadores su indiscutible virtud de fundadores y menos [sic] cuando que en los mismos textos de Grocio se encuentra referencia constante y nutrida a los autores españoles, Seguramente ello es un resabio de la postura antihispana y anticatólica de siglos anteriores.

El hecho de ser teólogos [sic] no le quita valimiento a esos hombres. El concepto de teología por esas épocas era el de ciencia que también estudiaba la conducta humana, y por ello fueron también juristas en el mejor sentido del

término. El monopolio de la cultura, por otra parte, estaba en manos de los clérigos y fue natural que ellos se aplicasen el examen de los problemas que creaba la presencia de ese nuevo orden jurídicos. Además la España de esos años irradiaba cultura por todas partes, y era el centro del pensamiento más selecto. Todo ello, junto con el Renacimiento, los descubrimientos geográficos hispanos y la conquista de América, motivó que en ese país viese la luz la teoría jusnaturalista internacional.¹

Es precisamente en este momento histórico cuando el iusnaturalismo escolástico, genialmente desarrollado y vigorosamente proyectado por la España pensadora y conquistadora, entra a formar parte de nuestra historia, como uno de los principales factores genéticos de la esencia de México.

Ninguna conquista es justificable. El propio Vitoria, en sus celebérrimas *Relecciones de Indis*, haciendo gala de una admirable honestidad, deja a su patria prácticamente desnuda de títulos legítimos de conquista. Pero esto no impide que, por simple comparación, con un análisis desapasionado de la historia, se concluye con la aceptación de que España fue la conquistadora menos mala de su tiempo y, en algunos aspectos, quizá la menos mala de todos los tiempos.

España fue, en efecto, la primera que, a la luz del derecho natural internacional, hizo de lo que hasta entonces se había considerado prerrogativa indisputable de las naciones poderosas un problema de conciencia: el supuesto derecho de conquista. Este autocuestionamiento tuvo su ejemplo más dramático en la sonada controversia entre Ginés de Sepúlveda, por una parte, y los padres Vitoria y Las Casas, por la otra.

“Vitoria, burgalés de origen, catedrático de prima teología de la famosa Universidad de Salamanca, nace en 1480, 1483 o 1492 y muere en 1540. De confirmarse la última fecha, Vitoria nació con América, bajo un signo feliz. Perteneció a la orden de los dominicos y tal vez esa circunstancia provocara la

¹ Sepúlveda, César, *Curso de derecho internacional público*, 4ª ed., México, Porrúa, 1960, pp. 13 - 14.

orientación definida de este teólogo hacia ciertos problemas en que esta selecta orden de monjes tomó activa y denodada participación, i. E., en la cuestión de los indios. La llamada “polémica indiana”, iniciada por el vibrante fray Bartolomé de las Casas, y como Vitoria, dominico, en un banco, y en el otro, Juan Ginés de Sepúlveda, el cronista regio cordobés, se desenvolvió en torno a los derechos de los naturales de América, y a los llamados “justos títulos” de la conquista. Los dominicos sostuvieron con firmeza, desde la Junta de Teólogos de Valladolid, que no era lícito, y contrario al derecho natural, desposeer a los indios.

En las *Relecciones de India*, el maestro de Burgos se pronunció favorablemente hacia Las Casas. Tal vez hubo contacto entre ambos frailes, pero Vitoria tenía que formar en el bando dominico. Es en esta cuestión de la conquista del Nuevo Mundo donde aparece la gran ortodoxia del fundador de la filosofía del derecho de gentes. Repugnó a Vitoria, como teólogo, como jurista y como clérigo, el abuso que se hacía con los indios. ¿Cuáles son los títulos del monarca sobre los [indígenas]? se preguntaba el maestro. Acaso, decía la doctrina imperante, se derivan de la donación pontifical. La Bula de Alejandro VI (Borgia) de 4 de mayo de 1493, *Inter Caetera*, expresaba: “Te doy, concedo y asigno para ti y tus herederos y sucesores, para siempre, todas las tierras descubiertas y por descubrir [...]”. Pero, decía Vitoria, el Papa no puede dar tierras porque carece de potestad o dominio civil, en sentido propio, y sólo la tiene para cosas espirituales, y a lo más, podría considerarse esa Bula como una encomienda de evangelización (*Relecciones*, pp. 376 – 377, *Vid.* Gómez Robledo, Antonio, Política de Vitoria). De ahí hace derivar el dominio de los demás títulos ilegítimos.

En cambio, fundado en el *ius communicationis*, encuentra Vitoria justificado que los españoles comercien y hagan tráfico con los naturales, radicarse en tales tierras y viajar por ellas. De ahí va a derivar también el fraile salmantino el principio de la libertad de los mares. Precisamente de las enseñanzas de Vitoria surgieron en España leyes más templadas, las de Indias, que infortunadamente no habrían de ser aplicadas sino en escala pequeña.”²

Tal vez no sea indispensable aclarar que el *ius communicationis* (derecho de comunicación) no sea visto por el padre Vitoria en absoluto como el justo título de conquista, sino tan sólo confería a sus compatriotas el derecho de viajar, comerciar y hasta establecerse en las naciones americanas, pero simplemente como extranjeros pacíficos, no como amos y señores.

Como es de sobra sabido, la voz de alarma y de protesta más enérgica se levantó para advertir al mundo del genocidio que se estaba cometiendo en

² *Ibidem*, pp. 14 – 16.

América desde los últimos años del siglo XV y durante la primera mitad del XVI. Fue la de fray Bartolomé de las Casas, a quien se ha acusado de haber dado pábulo a la leyenda negra contra su patria, creada principalmente por las naciones anglosajonas y germánicas, pues ciertamente incurrió en exageraciones y con frecuencia adoptó un tono que hoy se calificaría de “amarillista”. Pero en lo que haya errado, tiene en su descargo la circunstancia de haberse equivocado por amor y a favor de los débiles.

“Cierto es que en esta *Brevisima relación de la destrucción de las Indias* el fraile dominico se excede en la descripción y en el juicio, pero no es vituperable que, en la emoción del ímpetu con que los pechos nobles reclaman la vindicación de la justicia, se rebasen los límites del justo y mezquino término medio y prudencial con que se ponderan y aquilatan las cosas sin vida, sin dolor, sin movimiento y sin pasión.”³

No está de más leer algunas de las denuncias que el polémico misionero escribió en su *Brevisima relación*, aunque sólo sea para conocer unas cuentas muestras de su incendiario estilo y hacernos una idea aproximada de lo que por entonces sucedía en nuestro continente. Después de describir a los naturales de las Antillas como gente apacible y buena, adornada de muchísimas virtudes, afirma:

“En estas ovejas mansas y de las calidades susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas entraron los españoles, desde luego que las conocieron, como lobos y tigres y leones crudelísimos, de muchos días hambrientos. Y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte hasta hoy, y hoy en este día no hacen sino despellazadas, matallas, angustiallas, afigillallas, atormentallas y destruillas, por las extrañas y nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad [...].

Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado, que se llaman cristianos, en extirpar y raer de la haz de la tierra aquellas miseradas naciones. La una por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras. La otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o suspirar o pensar en libertad o en salir de los tormentos que padecen, como son todos los señores naturales y los hombres varones; porque comúnmente no dejan en las guerras la vida, sino los mozos y mujeres, oprimiéndolos con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestos. A estas dos

³ Cosío, F.C. de, *Nota preliminar a la Brevisima relación de la destrucción de las Indias*.

maneras de tiranía infernal se reducen y se resuelven o subalternar como a géneros todas las otras diversas y varias de asolar aquellas gentes, que son infinitas.

Las causas porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días y subir a estados muy altos y sin proporción de sus personas, conviene a saber, por la insaciable codicia y ambición que han tenido, que ha sido mayor que en el mundo ser pudo, por aquellas tierras tan fáciles de sujetarlas, a las cuales no han tenido más respeto, ni de ellas han hecho más cuenta y estima (hablo con verdad, con lo que sé y he visto todo el dicho tiempo) no digo que de bestias, porque pugliera a Dios como bestias la hubieran tratado y estimado, pero como y menos que estiércol de las plazas.

Así han cuidado de sus vidas y de sus ánimas, y por eso todos los números y cuentos dichos han muerto sin fe y sin sacramentos. Y esta es una muy notoria y averiguada verdad que todos, aunque sean los tiranos y matadores la saben y la confirman, que nunca los indios de todas las indias hicieron mal alguno a cristianos, antes los tuvieron por venidos del cielo, hasta que primero muchas veces hubieron recibido ellos o sus vecinos muchos males, robos, muertes, violencias y vejaciones ellos mismos”.⁴

En el último de los memoriales del heroico obispo de Chiapas, que, según de Cosío fue presentado ante el Consejo de Indias hacia 1562 o 1563 y contiene una síntesis de lo que en forma muy amplia demostró en sus obras mayores (la *Historias de las Indias* y la *Apologética Historia*), aparece una serie de conclusiones en las que late todavía la conmovedora pasión por la justicia de un anciano casi nonagenario que se encuentra a tres años de la muerte.

“La primera, que todas las guerras que llamaron conquistas fueron y son injustísimas y de propios tiranos.

La segunda, que todos los reinos y señoríos de las Indias tenemos usurpados.

La tercera, que las encomiendas o repertimientos de indios son iniquísimos, y de *per se* malos, y así tiránicas, y la tal gobernación tiránica.

La cuarta, que todos los que las dan pecan mortalmente, y los que las tienen están siempre en pecado mortal, y si no las dejan no se podrían salvar.

La quinta, que el rey nuestro señor que Dios prospere y guarde, con todo cuanto poder le dio no puede justificar las guerras y robos hechos a estas gentes, ni los dichos repartimientos o encomiendas, más que justificar las guerras y robos que hacen los turcos al pueblo cristiano.

⁴ Casas, Bartolomé de las, “Cuentos”, en *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, México, Distribuciones Fontana, 1984, núms. 15-17, pp. 22-24.

La sexta, que todo cuanto oro y plata, perlas y otras riquezas que han venido a España, y en las Indias se trata entre nuestros españoles, muy poquito sacado, es todo robado; digo poquito sacado por lo que sea de las islas y partes que ya habemos despoblado.

La séptima, que si no lo restituyen los que lo han robado y hoy roban por conquistas y por repartimientos y encomiendas y los que de ellos participan, no podrán salvarse.

La octava, que las gentes naturales de todas las partes y cualquiera de ellas donde habemos entrado en las Indias, tiene derecho adquirido de hacernos la guerra justísima y traernos de la haz de la tierra, y este derecho les durará hasta el día del juicio”.⁵

De Cosío comenta emocionado la encendida denuncia del gran apóstol de los indios, y le atribuye justamente un carácter profético y dimensión universal.

“Duras palabras que nos recuerdan las admoniciones bíblicas, las de este profeta no sólo de América, sino del mundo todo, que condenan todas las usurpaciones de todos los tiempos y de todos los espacios. *Vox clamantis in deserto*, pero que resuena acusadora en la tragedia de ayer y de hoy; que alienta en todos los pechos oprimidos por una falsa superioridad que, si en los tiempos pretéritos pudo haber sido también de los valores del espíritu, en éstos de hoy pretende imponerse por el solo peso de la brutalidad y de las armas”.⁶

Fray Bartolomé de las Casas (1474? – 1566) y, como él, todos los ilustres españoles que – cada quien a su manera – lucharon denodadamente por la justicia en nuestro continente, con su palabra y con su ejemplo, merecen la veneración de nuestra memoria histórica, independientemente de que su acción haya fracasado en lo exterior al ser arrollada por los grandes intereses de su época.

“Antorcha y resonancia es Bartolomé de las Casas, ilustre americano. Sus luces muestran el camino de la justicia; y es un soberano y único privilegio para nuestros pueblos de América el que en sus vastos y multiformes horizontes, valles y montañas, haya trepido voz tan potente cuanto amorosa, tan firme cuanto reivindicadora, que todavía vivifica y ennoblece el pensamiento y la doctrina

⁵ Casas, Bartolomé de las, *Memorial de 1562 – 1563*.

⁶ Cosío, F.C. de, *Nota preliminar a la Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, p. 13.

internacional que hoy y siempre México defiende y propala en el concierto de las naciones del mundo”.⁷

La fuerza brutal de los hechos acabó por sobreponerse a la razón, de cierto, pero me parece injusto olvidar que tan españoles fueron los que alzaron su voz y aún arriesgaron su vida en defensa de la verdad y la justicia, como los que se mancharon de sangre corriendo desaforadamente tras el señuelo del oro y del poder.

En vano buscaremos en la historia de otras conquistas los Franciscos de Vitoria, los Bartolomé de las Casas, los Bernardinos de Minaya, los Julianos Garcés, los Mártires de Valencia, los Bernardinos de Sahagún, los Motolinías, los Vascos de Quiroga, los Juníperos Serra y aun los Antonios de Mendoza, Luises de Velasco, Condes de Revillagigedo y Antonios María de Bucareli que representan, entre muchos otros de nombre quizá menos famosos, pero de conducta no menos ejemplar, la quintaesencia de aquella España luminosa, cuya inmortal figura destaca limpidamente y, por contraste, con una nitidez perfecta, sobre el oscuro fondo de la España sórdida de la violencia, el pillaje y la opresión, tan a tono con su época.

Si los crímenes de España lo fueron más del tiempo, sus acciones ejemplares en favor de los derechos humanos fueron muy suyas y se adelantaron en siglos a la historia. La conciencia iusnaturalista y cristiana, preclara, no obstante las impetuosas corrientes de codicia y desenfreno contra las que se vio forzada a nevar, no quedó del todo reducida a la impotencia, y a ello se debe que la gran nación ibérica consagrara formalmente en su legislación la inviolable dignidad humana de sus conquistados y, en la práctica – aunque las leyes protectoras invariablemente se “acataran” pero muchas

⁷ Ibidem, pp. 13 - 14

veces no se cumplieran --, les dieran un trato mucho menos inhumano que el que sus hermanos de raza recibieron de los rubios conquistadores del norte.

Cuando España irrumpió inconteniblemente en América lo hizo no sólo con el empuje de sus ambiciones y osados conquistadores, sino también con la energía espiritual de sus mejores hombres, que se nutrieron en las mejores fuentes del Renacimiento humanista y cristiano y lo llevaron hasta su apogeo.

No obstante las graves imperfecciones de que adoleció en su efectiva aplicación, el iusnaturalismo español de la segunda escolástica desempeñó un papel muy importante en la configuración material y espiritual de aquel Imperio, semillero de nuevas naciones.

“El mejor Renacimiento, el español de los siglos XVI y XVII, aprovechó lo mejor de la cultura medieval ya cuajada, madura, deslumbrante, adulta, que era como seleccionar lo más excelente de la antigüedad pagana vivificada por el cristianismo y el ímpetu renovador y no desvirtuado de un renacimiento fecundo que floreció en teología, en derecho, en filosofía, en literatura, en política y se vació modelando las ciudades, los reinos, la trama costumbrista, las instituciones jurídicas, la concepción social de Iberoamérica, teniendo como foco la condensación a nuestro país.”⁸

La figura cumbre de la escuela española del derecho natural, Francisco Suárez, no tuvo la oportunidad de participar en la célebre y trascendental “polémica indiana”, simplemente porque ésta se dio por terminada a los tres años de su nacimiento.

Suárez vino al mundo en la ciudad andaluza de Granada, en 1548, dos años después de la muerte de Francisco Vitoria. Era un joven de dieciocho años cuando, en 1566, murió el anciano fray Bartolomé de las Casas; y apenas tenía veinticinco años, en 1573, cuando falleció el formidable adversario del padre Las Casas, el también sacerdote Juan Ginés de Sepúlveda.

⁸ Kuri Breña, Daniel, *La filosofía del derecho en la Antigüedad cristiana*, p. 72.

Fueron otras las circunstancias históricas que sirvieron de escenario y ocasión para que el *doctor eximio* produjera su magna obra y llevara la escolástica renacentista hasta su punto máximo de desarrollo en todas las áreas de la filosofía, pero muy especialmente en metafísica y en filosofía jurídica. Aunque no es pertinente incluir aquí un estudio sobre la extraordinaria personalidad intelectual de Suárez.

Con la muerte de Francisco Suárez, a principios del siglo XVII, se cierra definitivamente la gloriosa etapa de la escuela española del derecho natural. ¿Qué fue lo que sucedió después? ¿Cómo fue posible que un pensamiento tan rico en amplitud, en profundidad y en originalidad se perdiera casi por completo en los siglos posteriores?

Es cierto que no hay acuerdo entre los historiadores en esta cuestión y que cada vez es mayor el número de los que, estudiándola más a fondo que los demás, se han dado cuenta de que el influjo de esta poderosa corriente sobre el pensamiento del resto de Europa fue mucho mayor de lo que se venía suponiendo.

Así, por ejemplo, Fraile hace notar que la influencia de Suárez fue muy extensa y profunda hasta mediados del siglo XVIII en una pléyade de filósofos europeos de primera y segunda línea, y puede percibirse todavía en pensadores no escolásticos de nuestro siglo como Heidegger, aunque en forma cada vez más lejana y desvirtuada.

Tenemos que admitir, sin embargo, que por el extraordinario grado de perfección que alcanzó, la escolástica renacentista estaba llamada a desempeñar en el pensamiento europeo de siglos posteriores un papel mucho más importante y decisivo que el que realmente tuvo. Así, habría colocado al desarrollo y fortalecimiento de los innegables logros filosóficos y científicos

que después de obtuvieron, así como a la prevención de las desviaciones positivas que en el siglo XIX tan gravemente obstaculizaron el avance de la filosofía, en general, y de la filosofía del derecho, en particular.

Por desgracia no fue así. Es un hecho que las generaciones de genios españoles que prodigiosamente se superaban unas a otras y culminaron con Francisco Suárez parecieron de repente volverse estériles y se quedaron sin sucesión. Al mediar el siglo XVII no había en toda Europa – y lo que es más sorprendente, no lo había en toda España – un solo seguidor con la estatura necesaria para continuar dignamente la obra de aquellas luminarias. Fue como si una tormenta inesperada hubiera instantáneamente sofocado un gran incendio que daba señales de seguir propagándose a todas partes y por mucho tiempo.

No puede dejar de asociarse la extinción de este gran movimiento espiritual con la penosa decadencia de España, fenómeno de tan profundas y enmarañadas raíces, que resultaba verdaderamente desconcertante y aún no ha sido objeto de una explicación plenamente satisfactoria por parte de los estudiosos, que durante ya más de un siglo, principalmente a partir de las brillantes, pero apasionadas apologías de Menéndez y Pelayo, han estado enfrascados en una interminable polémica que todavía no rinde frutos confiables y en la que revolotean con gran desorden y agitación los fantasmas de la leyenda negra.

Por algún designio misterioso – que no equivale necesariamente a un fatalismo pesimista – cada pueblo, cada cultura, cada etapa de la historia lleva en sus entrañas el germen de su propia decadencia; lo único que cambia son las formas o estilos de decaer. En unos casos, como el de España y de otras naciones católicas, la frustración del desarrollo adopta la forma de atraso

científico, tecnológico, cultural, socioeconómico y político, conservando una madurez espiritual que no siempre esta tan profunda y general como parece.

En otros casos, como el de los industrializados países del norte protestante, la frustración del auténtico desarrollo humano se da paradójicamente bajo la forma de un impresionante progreso tan sólo superficial que desemboca fatalmente en el vértigo de un consumismo materialista y enajenante que en su afán de dominio de lo exterior acaba por desaparecer al hombre y empobrecerlo interiormente, provocándole al final un sentimiento de desencanto – desencanto de la razón secularizada y sus fascinadoras promesas, desencanto del sentido mismo de la existencia – y obligándole cada vez más al suicidio individual y cultural.

Volviendo al tema específico de la decadencia escolástica posterior a Suárez, invoco ahora la opinión de Villoro Toranzo, quien explica lo que él considera “el poco influjo inmediato” de la escuela española del derecho natural de la siguiente manera:

“Por qué ideas tan excelentes como las propuestas por Suárez y demás teólogos españoles no llegaron a influir en la cultura europea de los siglos XVII y XVIII? Creemos que ya para entonces se había iniciado el divorcio entre la cultura eclesiástica y la de los laicos. Estos esperaban respuestas filosóficas que estuvieran en conexión con los nuevos descubrimientos científicos. Y los teólogos españoles, aunque ofrecían planteamientos que podían coordinarse con esos descubrimientos, no dieron el paso hacia las ciencias modernas y siguieron usando un lenguaje y unos enfoques que aún ahora parecen brotar de la Edad Media. Correspondía a la cultura eclesiástica tratar de entender, acercarse e incorporar lo constructivo de la nueva cultura laica. La teología debe enriquecerse con lo aportado por las otras ciencias y no permanecer encerrada en su lenguaje, planteamientos y problemática heredados de la tradición.

En último término, la falta de repercusión del pensamiento de los grandes juristas españoles se debe a que los adelantos en el terreno de la teología y la filosofía del derecho no tuvieron un equivalente, en el suelo español, en las otras ciencias. No basta ahondar en los principios filosóficos del derecho para que éste progrese. El progreso filosófico queda incompleto si no es continuado en un

progreso en los estudios de la realidad jurídica, ya sea sociológica, ya económica, ya histórica. A fines del siglo XVIII y a principios del XIX, era este último género de progreso científico el que estimulaba el [*sic*] interés de los juristas. Para entonces la escuela española del derecho natural había perdido su vigor y tenía muy poco que ofrecer en la clase de estudios que ocupaban el primer plano. Pero hoy los aciertos de esta escuela están siendo reconocidos y ya sirven de inspiración a no pocos juristas”.⁹

Parecen muy válidas las consideraciones del padre Villoro. Pero, a pesar de la opinión de Villoro, la escolástica renacentista española de hecho influyó y tuvo repercusiones en la cultura europea de los siglos XVII y XVIII, y hasta hace poco, pero no llegó a influir en el grado y en la forma que sus extraordinarias realizaciones y sus enormes potencialidades prometían.

Mientras más grandes aparecen ante los ojos de los investigadores actuales que no se dejan vencer por los lugares comunes, las realizaciones y las potencialidades de aquella España del humanismo y del Renacimiento, más hiriente y deplorable resulta la comprobación de su vertiginosa decadencia.

El jesuita español Luis Martínez Gómez es uno de esos estudiosos que en nuestros días cuestionan las tradicionales y estrechos conceptos de humanismo y de Renacimiento que se han venido utilizando como razón o pretexto para declarar a España excluida sin más de aquellos grandes movimientos culturales que transformaron radicalmente a España y a todo el mundo occidental.

“Si ampliamos nuestra visión del complejo fenómeno renacentista. Si hacemos al Medioevo menos medieval y a la Edad Media menos moderna de los que se acostumbró a hacer en el pasado siglo; si ponemos el acento más en la renovación que en la ruptura; son con ese criterio ensanchado como miramos el papel destacado de España en el nacer de la Europa moderna, abriendo nuevas rutas al mundo conocido, y llevando la delantera en un estilo nuevo de política europea, con sus luces y sobras; si advertimos que es Alcalá la primera universidad renacentista de Europa creada con la refleja intención de renovar y modernizar el saber, y que la vieja Salamanca se constituye ahora en el centro de una llamada

⁹ Villoro Toranzo, M., *Lecciones de filosofía del derecho*, México, Porrúa, 1973, p. 204.

revolución de métodos y doctrinas dentro de la escolástica, que trasciende a Europa y América; si concedemos que la Orden ignaciana, de inspiración fundamentalmente española, es el cause principal de humanismo en la enseñanza escolar europea de los siglos XVI y XVII; si al mismo tiempo proyectamos el fervor religioso de la Contrarreforma, o verdadera Reforma (en tan gran parte española), en su dimensión positiva, no como mero dique de contención temporal de lo nuevo, sino como una potente vida interna que lleva la especulación abstracta de la escolástica postridentina a informar una vida cultural, literaria, poética, artística, impregnada de desbordante religiosidad (el barroco) y que necesita los desahogos de una vida y de una literatura mística sin parar antes ni después; si se tienen en la mano todos estos elementos y muchos más de fácil catalogación, será forzoso reconocer que el hecho histórico global del llamado Siglo de Oro español nos deja la impresión de un renacer definido y vigoroso.

Sería simplificar unilateralmente los hechos con traer el concepto de Renacimiento al renacer literario y artístico de Italia o a la manera erasmiana o a la fórmula de Leonarda Da Vinci. Lo problemático que va resultando, a la luz de las recientes experiencias históricas, aquel espíritu supuestamente europeo, contradistinto del español, nos prepara cada vez más para admitir un "humanismo" de más ancha base, en el que cabe cómodamente España.

Se ha negado a ésta un Renacimiento, como se ha llegado a negar un Medievo (Mort, Klemperer). La realidad histórica es que España, en una posición ciertamente singular, no rompió nunca los lazos con Occidente (Roma, París) y la lucha secular que sostuvo en su suelo en el Medievo y prolongó después por Europa es el mejor índice de su fidelidad histórica a los ideales de Occidente.

En cuadro de honor de este período renacentista corresponde a la escolástica española; de ella da justa valoración el autor de esta historia en su debido lugar y por ello prescindiremos de este capítulo en este apéndice. Pero lo que queda no es despreciable. El Renacimiento en general salvo aquella excepción española, es pobre en personajes filosóficos, si bien rico en iniciativas. En ese cuadro general no queda mal representado lo español y aun en algunos aspectos se podrá considerar a España como creadora. Vives puede ponerse al lado de Erasmo y de Tomás Moro como representante del Humanism, y en comprensión filosófica, aun siendo limitada, supera a los otros humanistas. La facultad de artes de Alcalá suscita un movimiento aristotélico independiente de no menos vigor y demás equilibrio doctrinal que los de Padua y Florencia. Nuestro célebres médicos se anticipan con sus concepciones audaces de un pensar tradicional, en el que por lo común se mueven, pero si sienten toda la inquietud de lo nuevo, signo del tiempo, y saltan briosamente las barreras de unos métodos rutinarios que les resultan angostos." ¹⁰

¹⁰ Ibidem, pp. 133 – 134.

CAPITULO V

LA DECADENCIA ESCOLASTICA DE LOS SIGLOS XVII A XIX

Así pues, tras el radiante período de la segunda escolástica, en el que la España renacentista desempeñó un papel mundialmente señero ¹ a través del genio universal de sus inmortales filósofos y teólogos - juristas (Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto, Fernando Vázquez de Menchaca, Domingo Báñez, Baltazar de Ayala, Luis de Molina, Gabriel Vázquez, Francisco Suárez, etcétera), la filosofía católica entró en prolongado período de decadencia que duró casi todo el siglo XVII, la totalidad del XVIII y gran parte del XIX.

Si en cuestiones como ésta cabe hablar de culpables, podemos decir que la mayor responsabilidad de la decadencia recayó, naturalmente, sobre los propios cultivadores de la filosofía escolástica, cuya fanática cerrazón a las nuevas formas de conocimiento los hizo caer en una actitud rutinaria y conformista, dominada por un conceptualismo cada vez más divorciado de la realidad y de aquellos que con nuevos métodos y nuevas inquietudes la buscaban fuera de los claustros eclesiásticos.

¹ Se ha manifestado, incluso en aparente demasía, la reivindicación de los ultrajados derechos de nuestra cultura hispánica.

Y mientras la revolución copernicana sacudía los cimientos de la antigua seguridad y lanzaba a los hombres de ciencia en busca de nuevas explicaciones del mundo físico, y a los filósofos en busca de nuevas concepciones del hombre y de la vida, los representantes de la tradición, encerrados en sus claustros clericales y refugiados en la falsa seguridad de sus viejas ideas se negaban neciamente a pensar siquiera en la posibilidad de la apertura y del cambio, y desperdiciaban de manera irresponsable sus fuerzas intelectuales en discusiones inútiles y en pugnas sectarias.

Las distintas manifestaciones de la filosofía moderna, surgida a partir del siglo XVII bajo el impulso de las nuevas ciencias naturales, tuvieron en común su violenta oposición a la filosofía tradicional, representada por una escolástica en plena decadencia, pero luego se dividieron profundamente en dos grandes corrientes también opuestas entre sí.

Por una parte, un racionalismo espiritualista, al estilo de Giordano Bruno y René Descartes, y por la otra una tendencia materialista que se inició con el empirismo inglés y tardó un tiempo considerable en manifestarse abiertamente.

Ya quedó claro que la principal responsabilidad de la decadencia escolástica es imputable a sus propios cultivadores, pero también los partidarios del racionalismo espiritualista tuvieron su parte de culpa, por la incongruencia en que incurrieron al repudiar de forma indiscriminada y absoluta --con su propia dosis de fanatismo-- al acervo filosófico tradicional, en el cual seguramente habrían podido encontrar valiosos elementos de apoyo para la meritoria lucha por la renovación del espiritualismo.

Esta culpabilidad no se puede atribuir, por lo que a incongruencia se refiere, a los seguidores de la línea materialista que con inigual fanatismo se lanzaron a la destrucción de la escolástica.

El siglo XVII, con su gran turbulencia política, bélica y religiosa de ninguna manera brindaba un ambiente propicio para la tolerancia y la serena confrontación de las ideas, y, sin embargo, en esas circunstancias tan adversas para los genuinos intereses de la verdad, que deberían ser siempre el norte de toda discusión, le tocó ser una de las etapas más cruciales en la evolución del pensamiento occidental.

Durante este período amplios e influyentes sectores de la intelectualidad europea abandonaron de forma absoluta, definitiva y sin la suficiente ponderación una tradición filosófica, producto de una reflexión que ya para entonces era dos veces milenaria, lo cual debió haberse visto como garantía de que, junto a sus innegables vicios y errores, tenía que contar también con grandes aciertos.

Pero parece que, paradójicamente, la tolerancia a la auténtica apertura, la serenidad y la ponderación no han sido casi nunca las notas dominantes en las confrontaciones intelectuales de las que han surgido las distintas escuelas y corrientes filosóficas de la historia.

En la vital transición del siglo XVII hubo incompreensión de parte de todos, pero la inconcebible actitud de los custodios de la tradición, que rayó en la ceguera y hasta en la pereza mental, hizo que la balanza, al menos en aquél momento clave, se inclinara a favor de los innovadores, no obstante que sus planteamientos y soluciones implicaban toda una serie de conclusiones negativas no previstas ni queridas, que después fueron tomadas por otras generaciones de filósofos y cuyo efectos todavía se resienten en la actualidad

Ciertamente, el racionalismo moderno no nace dentro de la línea general de respuesta de sello materialista. Al contrario, es una reacción contra esas posibles respuestas y a nombre de la espiritualidad del ser humano. Pero, a diferencia del ambiente de cerrazón predominante en los círculos eclesiásticos, esta reacción pretende valientemente ser una respuesta a la nueva problemática científica. El que de hecho no haya realizado esa pretensión es otra cuestión que, por cierto, se escapa a los admiradores del racionalismo. Lo que ahora nos interesa destacar es que no se podrá entender el nacimiento del racionalismo, primero, si no lo situamos en la línea de las respuestas espiritualistas, y segundo, si no vemos en él una reacción que pretende asimilar los datos nuevos de las ciencias. Ya, por el solo hecho de no haber querido enterrar su cabeza en el suelo al modo del avestruz, como lo hicieron las organizaciones eclesiásticas que le fueron contemporáneas, merece nuestra simpatía. Por esto, la mayor responsabilidad de los errores racionalistas recae sobre aquellos que tenían la misión no sólo de conservar y transmitir la tradición cultural sino también de mantenerla viva; es decir, con significado abierto a los nuevos problemas y no únicamente a los viejos. Claro que estamos simplificando, buscando las grandes líneas maestras de un proceso cultural de una complejidad enorme, de las que formaban parte las terribles guerras de religión, así como el escepticismo general introducido por el principio protestante del libre examen y por la proliferación de sectas de ideas de todos los pelambres. No es de extrañar, por lo tanto, que en ese ambiente caldeado de pasiones y de ataques personales, se endurecieran las posiciones y se careciera de la serenidad necesaria para asimilar ideas que tampoco se presentaban con la frialdad debida a las afirmaciones científicas, sino que más bien eran arrojadas sobre la tradición a modo de proyectiles destinados a destruirla.²

En cuanto a las corrientes de la filosofía moderna que optaron por la línea materialista, sus gérmenes se encuentran ciertamente en las diversas manifestaciones del empirismo inglés de los siglos XVI y XVII, representadas principalmente por Francis Bacon (1561-1626), Thomas Hobbes (1588-1679) y John Locke (1632-1704). También está representado --paradójicamente-- por el llamado empirismo o sensualismo del también inglés George Berkeley (1685-1753), que es más bien un perfeccionismo radicalmente espiritualista, pues niega la existencia del mundo material.

² Villoro Toranzo, Miguel, Lecciones de filosofía del derecho, pp. 210-211.

Sin embargo, tuvo que pasar mucho tiempo (hasta la segunda mitad del siglo XVIII) para que estos gérmenes “maduraran” y la filosofía materialista se atreviera a expresarse en forma inequívoca y resuelta. Se debió, en parte, al enorme peso de una larga tradición espiritualista, tanto filosófica como religiosa, pero también en buena parte a que toda concepción materialista tiene que luchar contra la íntima, intuitiva y existencial convicción de que la generalidad de los seres humanos tienen su propia espiritualidad y trascendencia.

“[...] Hasta entonces las tradiciones espirituales, especialmente las religiosas, habían pesado tan fuertemente sobre el medio ambiente que sólo permitían manifestaciones de escepticismo. Pero no fue únicamente el peso de la tradición lo que impidió que antes del siglo XVIII, la organización en el sistema de las respuestas de la línea del materialismo. Estas debían encontrar la natural resistencia del espíritu humano a ser considerado como una mera partícula material del universo. Lo sepa o no justificar científica y filosóficamente, el hombre de todos los tiempos vive --por lo menos intuitivamente-- la dimensión espiritual de su ser, que en alguna forma le proclama que no es pura materia; su ansia de absoluto así como la percepción de sus facultades racionales le están gritando que trasciende la materia en medio de la cual se halla inmerso”.³

Fue David Hume (1711-1776) el primero que captó y expresó en plenitud las consecuencias de materialismo que se deducen del empirismo. Llegó incluso a negar la existencia del yo como un ser substancial permanente, y sostuvo, al menos en el plano teórico, un escepticismo absoluto.

Pero Hume, moderado y pragmático como buen inglés, cuando tuvo la valiente franqueza de enfrentar su teoría a la realidad, aceptó la inevitable repugnancia entre ambas y optó por la evidencia existencial de la vida. Afirmó que al íntimo contacto con ésta experimentaba la sincera convicción de que su escepticismo era postura que ni él ni ninguna persona mantenía sincera y

³ Ibidem, pp. 185-188.

constantemente, y que al volver de las sencillas y agradables vivencias de su existencia cotidiana a sus especulaciones, éstas le parecían tan frías, forzadas y ridículas que no se sentía con ánimo de seguir las adelante.

De esta manera, pues, mientras la escolástica se hundía en la más oprobiosa decadencia y el racionalismo espiritualista fracasaba en su loable intento de poner el pensamiento filosófico en consonancia con la ciencia moderna, la línea de respuestas materialistas entró por fin con resolución a la lid y se apoderó del campo de batalla, que dominaría bajo diferentes formas y manifestaciones hasta principios del siglo XX, con una pasajera intervención en la primera mitad del siglo XIX.

La enorme influencia ejercida por el idealismo espiritualista kantiano -- uno de sus más saludables efectos-- a partir de 1781 (año de publicación de *la Crítica de la Razón Pura*), así como los excesos cometidos por la Revolución francesa sofocaron los alientos del empirismo materialista durante los últimos años del siglo XVIII y la primera mitad del XIX. Pero no tardó demasiado en cobrar nuevos bríos y reorganizarse para el contraataque, esta vez bajo el nombre de “positivismo”, encabezado por Augusto Comte (1798-1857).

En la segunda mitad del siglo XIX, la propagación del “furor antifilosófico del positivismo” (como le llama Recaséns) fue nefasta no sólo para la filosofía escolástica, sino para toda forma de pensamiento filosófico.

Durante esta época iconoclasta, se puso en evidencia con mayor claridad que la oposición a toda forma de iusnaturalismo acaba por degenerar en una negación de la misma filosofía del derecho.

No obstante los embates de la euforia positivista en todos los terrenos, la filosofía escolástica siguió cultivándose, pero sus fuerzas e influencia estaban tan menguada que se vio reducida a la condición de un sistema sostenido casi

exclusivamente por el apoyo oficial de la Iglesia e incapaz, por sí solo, de arrancar de raíz la mala hierba del positivismo.

El positivismo, por fortuna, no podía durar para siempre. Como a todo lo humano, le llegó su decadencia. En esta ocasión, sin embargo, el triunfo del sano espiritualismo no se debió primordialmente --como había sucedido en otras épocas-- a la filosofía católica. En el último cuarto del siglo XIX se inició en los medios no escolásticos un influyente movimiento de retorno a la filosofía, en general, y a la filosofía del derecho, en particular, gracias, entre otros factores, a la labor de intelectuales de la talla de Rudolf Stamler (1856-1938). “La aparición de los primeros trabajos de Stamler representa un impulso decisivo para la de demolición del empirismo jurídico ya iniciada por las infidelidades que con él cometieron algunos de sus eximios secuaces [...]”⁴

Los efectos restauradores de este movimiento fueron relativamente lentos y se necesitó el transcurso de varias décadas para que, ya bien entrado nuestro siglo, se despejara por completo la niebla de la prevención contra las preocupaciones filosóficas en los campos del derecho y del conocimiento humano en general.

En el terreno jurídico a los trabajos agrarios de Stamler se sumaron los de Gustav Radbruch, Leonard Nelson, Julius Binder, M.E. Meyer, Emil Lask, Fritz Muenach, Giorgio del Vecchio, Benedetto Croce, etcétera.⁵

⁴ Cfr. Recaséns Siches, Luis, *Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico (la filosofía del derecho en el siglo XX)*, México, Editora Nacional, 1974. p. 16.

⁵ *Ibidem*, pp. 16-17

Como ha sucedido en todas las etapas de la historia, también en esta etapa en el fondo no fue más que una nueva elaboración de la vieja visión materialista del mundo y del hombre, tuvo sus raíces más cercanas en el empirismo inglés y el materialismo francés de los siglos XVII y XVIII, se erigió en su digno sucesor y, como tal, adoleció de las graves contradicciones internas que padecieron sus antecesores.

Como es inevitable en toda concepción del hombre que incurra en la ceguera de mutilar su esencia, rechazando su dimensión espiritual (paradoja de paradojas), le vedó el acceso a los valores y lo rebajó a nivel de la pura material.

Con el positivismo culminó una reacción, hasta cierto punto explicable, en contra de los innegables excesos de un espiritualismo tan parcial como él, aunque más noble. Fueron necesarias las catástrofes bélicas de nuestro siglo para que el espíritu humano retomara conciencia de sí mismo, liberara de nuevo su mal reprimido, anhelo de valores, y el péndulo iniciara otro curso de retorno.

CAPITULO VI

LA NEOESCOLASTICA

El pujante renacimiento filosófico-jurídico producido en el último cuarto del siglo XIX propició que la escolástica, cuya flama había languidecido pero no muerto, se consolidara como un vigoroso movimiento de renovación que se conoce como “neotomismo” o, más propiamente, “neoescolástica”. En realidad, este movimiento ya existía con una personalidad claramente definida desde principios de ese siglo.

Si bien el término fue creado más tarde por el cardenal Mercier, es generalmente admitido que dicho movimiento renovador fue iniciado al principio del XIX, se desarrolla sobre todo en su segunda mitad y obtiene pleno florecimiento en toda la primera mitad de este siglo. En tal movimiento la dirección más fiel a las doctrinas de Santo Tomás es llamada neotomismo, como la tendencia más importante. De hecho, la neoescolástica viene a coincidir con el neotomismo, aun por razones históricas, ya que comenzó como movimiento de retorno a Santo Tomás. Se alarga, no obstante, el concepto de neoescolástica, incluyendo las diversas direcciones o escuelas variantes (escuela franciscana, escotista, suareziana, etcétera), y las mismas direcciones inspiradas en el “augustinismo” (espiritualismo cristiano). Las diferencias entre

éstas no son en el fondo sustanciales, y todas ellas se comprenden dentro de la filosofía cristiana.¹

Italia, gracias a la monumental obra de Tomás de Aquino, había sido escenario de la primera o alta escolástica. Lo fue también del surgimiento de la neoescolástica, pues es opinión común considerar como iniciador de este movimiento de restauración al canónigo Vincenzo Buzzetti (1771-1824).

Sus pasos fueron seguidos por sus compatriotas Luigi Taparelli d'Azeglio (1793-1862), los hermanos Domenico (1790-1880) y Serafino (1793-1865) Sordi, Carlo Maria Curci (1810-1891), Matteo Liberatore (1810-1892), Gaetano Sanseverino (1811-1865), Salvatore Tongiorgi (1820-1865), Domenico Palmieri (1829-1909), Giovanni Cornoldi (1822-1892), Giacinto De Ferrari (1805-1874), el cardenal Tommaso Maria Zigliara (1833-1893), Ferreti, Costa Rosetti, etcétera.

En España, los principales representantes de la neoescolástica durante el siglo .XIX fueron Felipe Puigserver (+ 1821), Francisco Xarrié (+ 1866), Narciso Puig (+ 1865), Andrés de Guevara (sacerdote mexicano que residió en España en el primer cuarto del siglo XIX), Francisco Alvarado (1756-1814), Jaime Balmes (1810-1848),² el cardenal Ceferino González (1831-1895), Alejandro Pidal y Mon (1846-1913), Eduardo Hinojosa (1852-1919), Antonio J. Pou y Ordinas (1834-1900), Antonio Hernández y Fajarnés (1851-1909), Juan Manuel Ortíz y Lara (1826-1904), Manuel Polo y Peyrolón (1846-1918),

¹ Urdanuz, Teófilo, *Historia de la filosofía*, Madrid, BAC, 1975, p. 600.

² No faltan críticos que le nieguen el calificativo de neoescolástico, y le acusan de excesiva heterodoxia en diversos puntos de su ecléctica doctrina. Pero que es, sin lugar a dudas, el máximo pensador de la restauración filosófica cristiana en España, y el de más influencia y prestigio a nivel internacional.

José Mendive (1803-1906), Juan José Urráburu (1844-1904), Francisco Fernández Henestrosa, etcétera.

En Alemania, la restauración escolástica contó con paladines como Franz J. Clemens (1815 – 1862), Herman Ernst Passman (1817 – 1864), Joseph Kleutgen (1811 – 1883), Emanuel Ketteler (1811 – 1877), Albert Stückl (1823 – 1895), Karl Wirmer (1821 – 1881), Tilmann Pesch (1836 - 1899), Theodor Meyer, J. Mausbach, etcétera.

En Francia, la neoescolástica del siglo pasado tuvo entre sus principales cultivadores a Charles B. Jourdain (1817 – 1886), Pierre C. Roux – Laverge (1802 – 1874), Herni – Dominique Lecordaire (1802 – 1861), Maurice d’Hulst (1841 – 1896), Bouvier, Grandclaude, Chastel, Dupont, entre otros.

El más destacado promotor de la renovación escolástica en Bélgica fue el cardenal Desiderio Mercier (1851 – 1926), quien acuñó el término “neoescolástica” para calificar a todo este movimiento.

No se puede dejar de mencionar, en un acto de elemental justicia, lo mucho que el resurgimiento de la escolástica en el siglo XIX debió a un gran pensador no escolástico, el alemán Dolf Trendelenburg (1802 – 1872), que con sus profundas investigaciones filosóficas e histórico – filosóficas rescató y actualizó los elementos perennes de la filosofía platónico – aristotélica.

Llamó la atención sobre lo peligroso que resultan para la verdad los desmedidos deseos de originalidad de los pensadores, cuyo valor supremo parece ser la construcción de filosofías totalmente novedosas, ignorando inconsciente o incluso premeditadamente errores y anacronismos, contiene logros irrenunciables que pueden ser desarrollados y perfeccionados mediante una investigación cada vez más profunda de sus conceptos fundamentales y sus aspectos particulares.

Esto resulta de gran utilidad en el mantenimiento de un estrecho y constante diálogo entre la metafísica y las modernas ciencias empíricas.

Los encomiables trabajos de Trendelenburg ejercieron una profunda y saludable influencia en todas direcciones, incluida la neoescolástica, y a ello también contribuyeron considerablemente los fecundos esfuerzos desplegados por sus discípulos Franz Brentano, J. Von Hertling, O. William, G. Telchmüller y Rudolf Eucken.

Ya en nuestro siglo, de entre los numerosos cultivadores de la filosofía neoescolástica, muchos de los cuales han dirigido sus reflexiones al problema del derecho natural, podemos mencionar los nombres de pensadores y divulgadores tan valiosos como Geysler, Frübes, Lindworsky, Gemelli, Maritain, Engert, Nink, Brunner, De Vries, Siewoerth, van Steenberthen, Bauer, Maréchal, Descoqs, Hellin, Feuling, Lotz, Przywara, Demps, Rosenmüller, Guardini, Mendizabal, López Quintas, etcétera.

Entre los neoescolásticos mexicanos de nuestro siglo destacan Oswaldo Robles, Agustín Basave, Fernández del Valle, Rafael Preciado Hernández, Daniel Kuri Breña, Miguel Villoro Toranzo, Héctor González Uribe, Antonio Gómez Robledo, Gabriel García Rojas, Francisco Javier González Díaz Lombardo, Juan Sánchez Navarro, Manuel Ruiz Daza, José Fuentes Mares, entre otros.

Fue tal el impulso alcanzado desde los inicios del siglo XX por la renovación escolástica general, que ya en 1929 el joven Luis Recaséns Siches, que ocupaba la cátedra de filosofía del derecho en la Universidad de Santiago de Compostela, con la honestidad intelectual que le caracterizaría durante toda su vida, se proclamó respecto del nuevo iusnaturalismo escolástico.

Del florecimiento de la neoescolástica en nuestros días es testimonio fehaciente el prestigio internacional de sus centros de investigación y de docencia, así como la cantidad y calidad de los libros y artículos que incesantemente publican sus innumerables cultivadores en todo el mundo.

La supervivencia de la escolástica puede explicarse, pero sólo en parte, por su carácter de filosofía oficial de la Iglesia católica. Más importante que esta sanción institucional es su profunda vinculación con la recta razón natural, que postula, como condición *sine qua non* para la búsqueda de la verdad, precisamente la existencia en sí de una verdad objetiva y absoluta, asequible de alguna manera – aunque sea imperfecta – a la mente humana.

No hace falta ser católico para adherirse a este sano postulado, del que se derivan la posibilidad y la realidad de una filosofía duradera, con un fondo de adquisiciones estables y una actitud de apertura hacia los nuevos problemas constantemente planteados por las transformaciones de la realidad y los avances de la ciencia.

En una filosofía, en fin, que no reniega del pasado no se cierra al futuro, que conserva lo más valioso de la tradición y abraza todo lo que de auténtico valor aporta la modernidad, sin caer en el error, tan frecuente en otros sistemas, de obtener una mal entendida originalidad y del afán de cambio por el cambio mismo de la razón de su existencia.

En las postrimerías de nuestro convulsionado siglo XX, el mundo lleva la vergüenza a sus espaldas de dos guerras mundiales entre las que medió una precaria paz de apenas veintiún años. La ferocidad y la barbarie de todos los contendientes llegaron a extremos que ofenderían la conciencia de los antiguos bárbaros, inconcebibles entre las naciones que se dicen civilizadas y cristianas. Esta mancha se trató inútilmente de lavar con la farsa de unos juicios que en

nombre del derecho natural pisotearon los más fundamentales principios del derecho, y en los cuales los criminales vencedores juzgaron a los vencidos.

A todo esto se puede añadir sus desgarradoras guerras civiles desatadas más de una vez en el nombre de Dios y de la religión; sus incesantes explosiones de violencia terrorista y bélica a todo lo largo y ancho del planeta; sus guerras petroleras mundialmente ovacionadas bajo el grosero disfraz de cruzadas democráticas en defensa de la autodeterminación de los pueblos, el derecho internacional y la paz.

Sin embargo, se creó la Organización de las Naciones Unidas que se servidora de los intereses de las superpotencias mediante el eufemismo de su “Consejo de Seguridad”.

Los contrastes entre los hombres, los grupos sociales y los pueblos son cada vez más chocantes e injustos de opulencia y miseria.

Otro motivo de vergüenza es la frenética carrera armamentista, en la que ya también se inscriben con monstruosa inconsciencia ridículos aspirantes a potencias tercermundistas, en las que se desperdician cuantiosos recursos en la producción y almacenamiento de instrumentos de destrucción cada vez más perfecta, que podrían aliviar el hambre crónica de los más desvalidos de la tierra, y sentar las bases de un progreso generalizado y sostenido.

La apertura comercial, impuesta desde arriba para la garantía de avasalladores intereses transnacionales, obligan a los gobiernos material y moralmente inferiores a firmar a espaldas de sus pueblos las hipócritas formalidades de tratados internacionales.

Hemos asistido al estrepitoso fracaso de los experimentos nacionales de marxismo explícitamente violatorio de la dignidad humana, alegremente manipulado en Occidente para la santificación de un capitalismo que todavía se

encuentra lejos de renunciar por completo a su originaria vocación de explotación del hombre por el hombre. Además, la pérdida casi repentina del equilibrio de fuerzas ha dejado el campo libre a nuevas e irresistibles formas de hegemonía mundial monopólica.

Este final de siglo se caracteriza por los vertiginosos avances científicos y cambios tecnológicos que, inspirados en una mística esencialmente consumista, degradan la naturaleza y se sirven del hombre en vez de servirle.

La sociedad está atrapada por la marea creciente de materialismo, de hedonismo desenfrenado y de vicios que parecen diseñados especialmente para la destrucción física y moral de la juventud; proliferan los estímulos que de todas las maneras imaginables impiden el éxtasis creativo, que inducen a la experiencia de vértigo promisorio y engañoso que no hace sino aturdir la conciencia y vaciar la personalidad.

En suma, en este momento de fin de siglo, que muchos encuentran desalentador, la filosofía iusnaturalista tiene ante sí a uno de los más formidables retos de su historia como fuente de inspiración y factor de orientación para el genuino desarrollo del hombre y el auténtico progreso de las naciones.

Frente a la compleja problemática sociocultural, jurídica y política de nuestro tiempo, el desafío es verdaderamente descomunal, porque en los Estados contemporáneos, por radicales vicios de carácter institucionales y estructural que provocan estatización creciente, masificación de la vida y alineación del individuo, la dignidad humana es en todas partes objeto permanente de ataques graves en el presente y de amenazas peores para el futuro.

Este proceso de alineación de la individualidad por la sociedad masificadora tiene sus orígenes a finales del siglo XVIII, a raíz de la Revolución Industrial y de la Revolución francesa. Ya en el siglo XIX algunos importantes intelectuales dieron la voz de alarma, o incluso protestaron enérgicamente por el atentado que las nuevas sociedades estaban perpetrando en nombre del progreso y de la democracia en contra de la dignidad humana.

A las voces de alarma y de protesta del siglo pasado se han sumado de manera unánime en el actual, las de eminentes científicos, filósofos de todas las ideologías, teólogos y dirigentes espirituales.

“En nuestro siglo han sido también las voces que han señalado el peligro para el hombre y sus derechos por parte de la sociedad enajenante. Desde Freud hasta Fromm, en el campo psicoanalítico, desde Pareto hasta Marcus y Adorno, en el campo sociológico, desde Gramsci hasta Althusser y Adam Schaff en el ámbito del marxismo contemporáneo; desde Jaspers y Marcel hasta Max Muller y Rahner, en el campo del existencialismo filosófico y teológico; desde Maritain y Mounier hasta el Papa Juan Pablo II; en terreno del humanismo cristiano, todos han estado de acuerdo en que, por debajo y más allá de las violaciones concretas de los derechos humanos, está la gran alineación del hombre en la sociedad contemporánea. Y son precisamente los grandes psicólogos y educadores – como Caruso y Frankl, en Austria, Carl Rogers y Patterson en Estados Unidos – lo que más claro han advertido la grave lesión que al desarrollo cabal de la personalidad humana ocasiona la contaminación mental y moral de la sociedad en nuestros días”.³

Es obvio que la solución de problemas tan graves, tan generalizados y tan extremadamente complejos como los que aquejan a nuestra confundida generación no puede esperarse en el corto ni en el mediano plazo, y sería una ingenuidad pensar que algún día se resolverán con el solo conjuro de un sistema filosófico, como éste, cuyo estudio en perspectiva histórica está a punto de concluir, por muy noble, sólido y perenne que sea.

³ González Uribe, Héctor, “El tema del hombre como preocupación central de la filosofía jurídica y social de nuestros días”, en *Hombre y Estado*. Estudios político – jurídicos, México, Porrúa, 1988, p. 41.

Ni siquiera en el supuesto ideal de buena voluntad de la mayoría de los hombre de este mundo puede creerse que una filosofía por sí sola provoque cambios apreciables en la situación: tantos son los factores implicados y tantas las acciones que hay que tomar.

Desgraciadamente, todo indica que a la afligida humanidad todavía le queda mucho por caminar hasta la tierra prometida, y todavía mucho que padecer en el camino. Y todo indica también que en ese largo peregrinar arderá incansablemente, para la inspiración – y también, por qué no, para el consuelo – de los que sigan sintiendo la necesidad de buscar la luz, la renovada flama del iusnaturalismo escolástico, que tiene su perennidad asegurada por su firme adhesión a los más altos ideales de justicia y a los más inmovibles principios del derecho natural, cuya extraordinaria vitalidad proclamara el gran Del Vecchio.

“Las viejas teorías y las tendencias nuevas, impugnadoras del eterno ideal de justicia, no han logrado extinguir jamás los principios indelebles, ni los efectos permanentes de la doctrina del derecho natural. Y aquellas teorías, que ciertas escuelas habían declarado, con evidente error, muertas y desaparecidas, han recobrado nuevo vigor, mostrando de una manera indudable su maravillosa vitalidad frente a las deficiencias, a la relatividad y a la inestabilidad e inconstancia de las leyes positivas y de las relaciones humanas”.⁴

⁴ Vecchio, G. del. *Filosofía del derecho*, pp. 77 – 78.

CONCLUSIONES

Primera. Desde la antigüedad clásica encontramos el origen de la teoría del derecho natural.

Segunda. El pensamiento cristiano encontró en los estoicos un firme aliado en sus concepciones filosóficas.

Tercera. Quizá el concepto cristiano de la dignidad humana sea la aportación más importante de la teoría iusnaturalista.

Cuarta. Los aportes del derecho romano son fundamentales para estructurar la teoría del derecho natural.

Quinta. El padre del derecho natural fue Santo Tomás de Aquino.

Sexta. En la escolástica quedan precisados los conceptos de razón divina, ley eterna, derecho natural y derecho positivo y derecho de resistencia, pilares del pensamiento iusnaturalista, así como la relación de subordinación y complemento que ha de darse del derecho positivo al derecho natural.

Séptima. La segunda escolástica de los siglos XVI y XVII tuvo su origen en Italia (Ferrara y el cardenal Cayetano), pero su esplendor se dio en España, con Vitorio, Soto y Suárez.

Octava. El derecho internacional tuvo su origen durante la segunda escolástica, con Francisco de Vitoria.

Novena. Durante los siglos XVIII y XIX, el pensamiento iusnaturalista experimenta una gran decadencia debido al auge del positivismo.

Décima. En el siglo XX, asistimos a un nuevo renacimiento iusnaturalista, requerido para dar eficacia, en un complejo marco de relaciones interpersonales y confusión respecto de la que el hombre es ya lo que tiende, a los derechos humanos o dimensión jurídica de la persona humana.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de filosofía*, trad. de Alfredo N. Galleti, 2ª. Ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1974, 1.180 pp.

CAMBARA, L., *El derecho natural, su doctrina y las escuelas posteriores*. Barcelona, Granada y Cía., 126 pp.

CASAS, Bartolomé de las, "Cuentos", en *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, núm. 15-17, 2ª., Ed., México, Distribuciones Fontamara, 1984, 200. pp.

CARPINTERO BENITEZ, Francisco, *Del derecho natural medieval al derecho natural moderno: Fernando Vázquez de Menchaca*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1977, 307 pp.

CICERO, Marco Tulio, *De legibus*, trad. de William Heinemann, Londres, The Loeb Classical Library, 1931.

CORTS GRAU, José, *Historia de la filosofía del derecho*, Madrid, Editora Nacional, 1952, 340 pp.

COSIO, F.C. de, *Nota preliminar a la Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Diccionario Enciclopédico Esparza.

DIEZ ALEGRIA, José María, *El desarrollo de la ley natural en Luis de Molina y en los maestros de la Universidad de Évora de 1565 a 1591*, Barcelona, Gráficas Marina, 1951, 285 pp.

FRAILE, G., *Historia de la filosofía*, Madrid, BAC, 6 vols.

GALÁN Y GUTIÉRREZ, Eustaquio, *Los naturae*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1954, 652 pp.

GARCIA MAYNES, Eduardo, *El derecho natural en la época de Sócrates*, México, JUS, 1939.

GARCIA PELAYO, M., *El reino de Dios, arquetipo político; Estudio sobre las formas políticas de la alta Edad Media*, Madrid, Editorial Revista de Occidente, 1959, 228 pp.

GONZÁLEZ URIBE, Héctor, “El tema del hombre como preocupación central de la filosofía jurídica y social de nuestros días”, en *Hombre y Estado. Estudios políticos – jurídicos*, México, Porrúa, 1988.

HAZARD, Paul, *La crisis de la conciencia europea*, Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado, 1949, 399 pp.

LEON, Luis de, *De legibus o tratado de las leyes*, Madrid, CSIC, 1963, 148 pp.

KURI BREÑA, Daniel, *La filosofía del derecho en la antigüedad cristiana. Una curva del pensamiento filosófico*, 3ª., ed., México, UNAM, 1968, 76 pp.

MARIN Y MENDOZA, Joaquín, *Historia del derecho natural y de gentes*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1950, 69 pp.

RABASA, Emilio, *La evolución histórica de México*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1986, 361 pp.

RAMIREZ, Santiago, *El derecho de gentes*, Madrid, Studium, 1955, 230 pp.

RODRIGUEZ MOLINERO, Marcelino, *Derecho natural e historia en el pensamiento europeo contemporáneo*, Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado, 1973, 454 pp.

ROJAS GARCADUEÑAS, José, *Vitoria y el problema de la conquista en el derecho internacional*, México, Bajo el Signo de Abside, 1938, 94 pp.

RECASÉNS SICHES, L., *La filosofía del derecho de Francisco Suárez*, 2ª ed., México, JUS, 1947, 219 pp.

RÖTTERDAN, Erásmo de, *Elogio de la locura*, 3ª ed., México, Editores Mexicanos Unidos, 1990.

SANCHEZ DE LA TORRE, A., *Los griegos y el derecho natural*, Madrid, Tecnos, 1962, 344 pp.

ESTA TESIS NO SALIÓ
DE LA BIBLIOTECA

SEPÚLVEDA, César, *Curso de derecho internacional público*, México, Porrúa, 1960, 372 pp.

SÓFOCLES, *Las siete tragedias*, trad. de Ángel M. Garibay K., 23ª ed., México, Porrúa, 1993 (*Introducción a Antígona*).

STAHL, Federico, *Historia de la filosofía del derecho*, Madrid, La España Moderna, 688 pp.

TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*, 7ª ed. Madrid, Alianza Editorial, 1982, 2 vols.

URDANUZ, Teófilo, *Historia de la filosofía*, Madrid, BAC, 1975.

VECCHIO, Giorgio del, *Filosofía del derecho*, 5ª ed., Barcelona, Bosch 1974, 547 pp.

VILLEY, Michel, *El derecho. Perspectiva griega, judía y cristiana*, Buenos Aires, Gherzi Editor, 1978, 191 pp.

-----, *Los fundadores de la escuela moderna del derecho natural*, Buenos Aires, Gherzi Editor, 1978, 83 pp.

-----, *Compendio de filosofía del derecho, definiciones y fines del derecho*, Pamplona, EUNSA, 1979, 2 vols.

VILLORO TORANZO, Miguel, *Instrucción al estudio del derecho*, 9ª ed., México, Porrúa, 1990, 506 pp.

-----, *Lecciones de filosofía del derecho*, México, Porrúa, 1973, 538 pp.

ZAVALA, Silvio, “Hernán Cortés ante la justificación de su conquista”, en *Revista de Historia de América*, México – Caracas, núm. 92, julio – diciembre de 1981, pp. 49 – 69.