

EL METODO DEL DERECHO EN SANTO TOMAS DE AQUINO

POR

FRANÇOIS VALLANÇON

Prof. «agregé» de Filosofía del Derecho en la Universidad de París.

Al solicitar a un francés que hable en castellano delante de una asamblea de españoles, los organizadores de esta reunión me han hecho un gran honor, pero se han expuesto a un riesgo considerable: el de que no se me entienda a causa de mi mal acento. Por eso me permito, antes de empezar, pedir vuestra atención y vuestra indulgencia.

Al aceptar el ofrecimiento que me ha sido hecho para hablar del método del derecho en Santo Tomás de Aquino, me he expuesto a otro riesgo no menor que el primero: el francés es reputado, cartesiano, es decir claro, racional, metódico.

Ahora bien, Descartes, al iniciar su Discurso del método, afirmó que existía un método bueno, un método infalible, válido en sí mismo, independientemente de los hombres que lo emplean, independientemente de las circunstancias en que ellos lo apliquen, independientemente del fin que persigan. Descartes, pues, expresamente, contradijo la sensatez, a pesar de pretender que era la cosa del mundo mejor repartida, y contradijo también a Santo Tomás, para quien no puede existir método neutro, método puro.

¿Qué es, en efecto, un método sino un medio, un camino por el cual a partir de una situación dada —que en el terreno del derecho puede consistir en una infracción o en un conflicto— ciertos hombres —los juristas— quieren llegar a un cierto fin, con el intento de descubrir —en aquella situación— lo que es objetivamente justo?

Pero reconocer esto ya es admitir la pluralidad de dimensiones de una realidad cualquiera; ya es, por lo menos, estar en la vía de la doctrina llamada de las cuatro causas; ya es, en fin, percibir la inter-

dependencia de estas causas entre sí. Es lo que aceptaron Aristóteles y Santo Tomás. Es lo expresamente rehusado por Descartes.

Por eso tiene que ser rechazada la tentación, por vuestra parte, de esperar, y, por mi parte, de pretender presentaros un discurso del método del derecho según Santo Tomás, porque tal empresa no tiene sentido sino dentro de una filosofía, dentro de una metafísica no realista, que no corresponde al realismo de Santo Tomás.

Además, un discurso del método o sobre el método del derecho en Santo Tomás sería inevitablemente teórico, siendo así que el derecho es de suyo práctico; y si alguien ha trabajado para que adquiriera y conservase este carácter práctico, concreto, ha sido Santo Tomás. Tal discurso sería también inevitablemente sistemático, siendo así que ningún pensamiento es tan poco sistemático como el suyo. Por último, sería —lo que es más grave— en una larga medida un discurso construido por mí, puesto que Santo Tomás no fue un jurista sino un teólogo.

Para vencer todos estos obstáculos, e igualmente por una consideración pedagógica, me he decidido a leeros un pequeño artículo de la Suma Teológica, segunda parte de la segunda parte —en latín II^a II^{oe}—, cuestión sesenta y seis, artículo primero, sobre la posesión, y a comentarlo.

Así, tendremos una doble ventaja.

En primer lugar, podremos mirar en lo vivo, en acto, el pasado de su pensamiento, su itinerario, su método, a propósito de un tema referente al derecho, y veremos hasta qué punto la confrontación, la discusión dialéctica es un buen método en el ámbito del derecho como en el de la filosofía o de la teología.

Además, imitaremos así el ejemplo del mismo Santo Tomás; puesto que no solo no desdeñó sino que incluso se vio obligado a formarse comentando primeramente los grandes textos. Y si él, el maestro, ha pasado por esta labor, sus discípulos, o quienes pretenden pasar por serlo, no pueden avergonzarse de recorrer el mismo camino.

De esta manera, no haremos —en cierto sentido— tomismo, pero haremos como Santo Tomás, lo que es ciertamente preferible.

Antes de leerlos el texto de este artículo, conviene recordar rápidamente:

- cuáles fueron las circunstancias en las que Santo Tomás compuso su obra;
- cuál fue su intención al escribirla; y,
- el lugar de su desarrollo en que se inserta este artículo.

Acerca de las circunstancias, baste decir que la enseñanza de los siglos XI y XII estaba basada, ante todo, en la lectura de la Sagrada Escritura —en latín “lectio divina”— y de los comentarios que habían hecho los Padres y los Doctores de la Iglesia, comentarios, a veces, condensados en “cánones” o decretos pontificios, que se coleccionaban y se concordaban en todas las cuestiones importantes, y en los cuales éstas encontraban respuesta en su apelación a una de estas autoridades.

En caso de duda o de laguna, se hacía referencia a las costumbres. En general, se tenía horror a las novedades.

Esta situación no tenía demasiados inconvenientes mientras se mantuvieran las mismas condiciones de vida y permaneciera la unidad de la fe y de la cultura.

Las dificultades se acrecentaron cuando las nuevas condiciones económicas hicieron más difícil el recurso exclusivo a las autoridades o a las costumbres y más aún cuando se propagó la práctica de la argumentación racional, de la que eran ejemplo las filosofías de Platón y Aristóteles recién redescubiertas entonces, y que muchos maestros usaban como un arma para disolver la fe, destruyendo sus bases naturales o criticando su autoridad sobrenatural.

Lo que se ventilaba era de una importancia que no se puede subestimar. No se trataba, pues, de nada menos que de saber: en la esfera teológica, si era posible preservar la supremacía de la fe sin renunciar al ejercicio natural de la razón, y si era posible preservar el ejercicio natural de la razón sin atentar contra la supremacía de la fe; y, en la esfera jurídico-económica, planteaba: ¿cómo abandonar algunas soluciones tradicionales sin caer en el desorden y, por consiguiente, aumentar el mal?; ¿cómo preservar el orden y la paz sin negar los nuevos datos socio-económicos?

En este punto, hace falta poner especial cuidado: no podemos imaginarnos que, plenamente consciente de aquel dilema y de sus consecuencias, Santo Tomás hubiera hecho el papel del filósofo que, por afán de acoger las realidades de su tiempo, se hubiera "comprometido", como decimos ahora, o que hubiese pretendido ser el doctrinario de cualquier alta política o, incluso, que en una alquimia, más perfecta que la de sus predecesores, hubiera buscado y conseguido combinar los elementos más heterogéneos.

Atribuirle tales intenciones sería condenarnos a no comprenderle, pues estaríamos ubicándole en una mentalidad específicamente moderna.

Su única intención —y de ello Santo Tomás ofrece una explicación en varios lugares, y especialmente en el Prólogo de la Suma Teológica— fue la de contemplar de una manera metódica y desinteresada lo real del mundo objetivo, la naturaleza exterior, los seres concretos.

La intención de Santo Tomás era, pues, la de contemplar los seres que caían dentro del campo de su experiencia y el Ser por excelencia que necesariamente es la fuente de todo; y, si bien él contemplaba por sí mismo, su finalidad ulterior era la de transmitir el fruto de su contemplación. Esta intención de comunicarse hace que Santo Tomás trabaje en la redacción de su Suma Teológica con el fin de proporcionar a los "principiantes" los principales elementos de su contemplación personal (1).

Contemplar los seres, contemplar el Ser por excelencia, contemplar por uno mismo, y para los demás, es, para Santo Tomás, contemplar dentro de la fe —no se debe olvidar jamás que Santo Tomás es antes que nada un teólogo cristiano— y con las fuerzas de su razón. Dios es, pues, el principio y el fin de todas las cosas y, especialmente, de la criatura racional que es el hombre. Pero el hombre, tanto para alcanzar el fin sobrenatural como para realizar su propia naturaleza, tiene necesidad de poner en juego sus energías y disposiciones permanentes en él que se llaman virtudes. Y como la adquisición o el ejercicio de una virtud no se consigue sin luchar contra su contrario

(1) Sum. Theol. Prol.

—que toma el nombre del vicio—, al estudio de cada virtud deberá corresponder el estudio del vicio negador de cada una de ellas. Por tanto, después de haber tratado de una de estas virtudes: la justicia, y del derecho (2) en tanto en cuanto éste es el objeto de la justicia, Santo Tomás pasa a tratar de su contrario: la injusticia.

Esta injusticia puede provenir de una persona que atente contra cualquier otra, por ejemplo el homicida, o que atente contra los bienes exteriores, como por ejemplo con el robo.

Pero antes de saber si el robo es injusto, debemos establecer si es posible concebir una apropiación que sea justa (3). Para ello es necesario saber de una manera general si la posesión sobre los bienes exteriores es natural al hombre, es decir, justa.

Esto es lo que trata Santo Tomás en el art. 1, q. 66, II^a II^{ae}, que me voy a permitir leer.

“Art. 1. ¿LA POSESIÓN DE LOS BIENES EXTERIORES ES NATURAL AL HOMBRE?”

He aquí cómo vamos a tratar esta cuestión:

A primera vista, parecería como si la posesión de los bienes exteriores no es natural al hombre.

1. *En efecto, ninguna persona debe atribuirse a sí mismo lo que es de Dios. Ahora bien, la soberanía sobre todas las criaturas pertenece propiamente a Dios tal como está escrito en el Salmo veintitrés, versículo uno: “La tierra es del Señor”. Luego, la posesión de los bienes no es natural al hombre.*

2. *A continuación, San Basilio (4) comentando la parábola del rico insensato (5) quien en el mismo dice: “Yo voy a recoger de mis graneros todas mis cosechas y todos mis bienes” declara (6): “Dime: ¿cuáles son los bienes que te pertenecen? ¿De dónde los has sacado tú para apropiártelos?”.*

Ahora bien, si de los bienes que un hombre posee natural-

(2) En el sentido «jus» latino. Cfr. Sum. Theol. II^a II^{ae}, q. 57, art. 1, tit. «Utrum jus sit objectum justitiae».

(3) Puesto que, de hecho hay apropiaciones.

(4) Padre de la Iglesia.

(5) San Lucas XII. 18.

(6) Hom. VI in Luc. XII. 18 (P. G. 31. 276).

mente puede decirse sin inconveniente que le pertenecen, luego el hombre no tiene la posesión natural de los bienes exteriores.

3. Según San Ambrosio (7) se debe entender que el nombre de "dominus" supone el poder. Ahora bien, el hombre no tiene poder sobre los bienes exteriores puesto que él no puede hacer nada para cambiar la naturaleza de esos bienes. En consecuencia, la posesión de los bienes exteriores no es natural al hombre.

Pero, contrariamente a lo dicho, el Salmista dice de Dios (8): "Tu has puesto todas las cosas debajo de sus plantas", es decir bajo los pies del hombre.

Yo respondo que es preciso decir que una cosa exterior puede ser vista de dos maneras: una primera manera en cuanto a su naturaleza, la cual no está sometida al poder del hombre sino solamente al poder de Dios, a las órdenes del cual todas las cosas obedecen. Una segunda forma es en cuanto al uso que el hombre hace de ella; en este sentido el hombre tiene el dominio natural de las cosas exteriores: porque, por su razón y su voluntad, él puede servirse de las cosas exteriores para su utilidad, como si ellas estuviesen hechas por él; en todos los casos, en efecto, los seres menos perfectos existen por causa de los más perfectos, tal como ha sido demostrado más arriba. Y es por esta razón que el Filósofo (9) prueba que la posesión de las cosas exteriores es natural al hombre. De otro lado, esta supremacía natural sobre las otras criaturas que tiene el hombre en tanto que provisto de razón, y por ello a imagen de Dios, está claramente manifestado en la creación misma del hombre; en efecto está dicho en el Génesis (10): "Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza, y que él domine sobre los peces del mar...", etc.

Respuestas:

Al argumento primero, hay que decir entonces que Dios tiene el dominio principal de todas las cosas. Y es él mismo quien, dentro de su Providencia, ha destinado ciertas cosas para el sostenimiento de la vida corporal del hombre. Y es por esto que el hombre tiene el dominio natural de las cosas; en este sentido él tiene el poder de utilizarlas.

(7) Padre de la Iglesia. De Trio. Lib. I. Cap. L. (P. L. 16, 553).

(8) Salmo VIII. 8.

(9) El Filósofo por excelencia, es decir, Aristóteles. In Polit. III, 6 (1256 b 7).

(10) Gen. I. 26.

En respuesta al argumento dos, hay que decir que el rico insensato es reprochable. Lo que se reprocha al rico insensato es pensar que los bienes exteriores eran para él, a título principal, como si él no los hubiese recibido de otro, es decir de Dios.

En respuesta al argumento tres, hay que decir que trata del dominio de las cosas exteriores en cuanto a su naturaleza: esto, como lo hemos visto, no pertenece en propiedad más que a Dios”.

Desde un punto de vista metodológico sería interesante destacar en primer lugar el orden de exposición de Santo Tomás.

Cuál es la razón que lleva a Santo Tomás a tratar el problema del artículo primero: “¿La posesión de los bienes exteriores es natural al hombre?”, antes de tratar de la cuestión del artículo dos: “¿Es posible que alguien posea en propiedad alguna cosa?”

Pues bien, esto es así porque la respuesta a la cuestión del artículo primero está íntimamente ligada al enunciado de la cuestión del artículo dos y a la respuesta que se dará a este último. Si en efecto el hombre no tiene naturalmente, o según la ley natural, la posesión de los bienes exteriores, entonces es inútil ir más allá: la apropiación hecha por tal hombre de tal bien exterior no sería lícita, en el sentido de que no sería conforme a la ley natural.

Si, por el contrario, el hombre puede tener naturalmente una tal posesión, entonces es conveniente preguntarse si esta posesión está naturalmente indiferenciada entre todos los hombres, es decir si es común a todos, o bien si es susceptible de ser objeto de apropiaciones distintas o si ambas posibilidades se excluyen mutuamente o se combinan.

Esta es la razón por la cual —antes de examinar si alguien, individualmente considerado, puede pretender la apropiación de ciertos bienes exteriores, es decir, de una parte de ellos globalmente considerados— es conveniente establecer si los hombres en general tienen o no naturalmente el dominio sobre estos bienes.

La respuesta a esta cuestión puede parecernos evidente, pero no se le presentaba así a Santo Tomás.

Nosotros nos equivocamos continuamente cuando consideramos evidente algo que de hecho es una aportación cultural relativa, y re-

sulta tanto más difícil discernirlo cuanto más extendida está entre los hombres desde hace siglos y aceptado sin discusión. Una mirada rápida sobre las culturas egipcias, inca, cartaginesa, india, gala es suficiente para mostrar que muchos de los hombres han tenido concepciones muy diferentes de la nuestra acerca de los "bienes exteriores", y que, lejos de estimar en todos los casos estos bienes sometidos al poder del hombre, muchas veces los han considerado como divinidades: por ejemplo las vacas sagradas de la India, o los gatos del antiguo Egipto, la adoración del sol o el culto rendido a las flores o a los árboles. Como veis es impresionante la lista que muestra "bienes exteriores" cuyo dominio natural por el hombre no ha parecido, a primera vista, evidente.

No es, entonces, una pérdida de tiempo el intento de establecer, o de probar, que el hombre, en general, tiene el dominio de los bienes exteriores. No es tampoco un purismo intelectual o un escrúpulo de teólogo; puesto que, como hemos visto, una falsa evidencia no es una evidencia y una prueba trunca no prueba nada.

Creo que ya tenemos una muestra de la exigencia intelectual de Santo Tomás. Una consecuencia de ella se da en el plano del derecho, en el cual debía hacer un primer esfuerzo en contra de la pereza y del conformismo de los juristas de su tiempo, que tendían a admitir los más aberrantes medios de prueba, pretendiendo que estos resultaban habituales y evidentes a todos. Entre paréntesis, esto, al parecer, es una tendencia de los juristas de todos los tiempos.

Sin embargo, la historia nos muestra que no hay progreso posible, tanto en las ciencias teológicas, filosóficas, o físicas como en el derecho, sino cuando alguien deja de admitir como evidente algo que es admitido como tal por todos.

Por ejemplo, todo el mundo encontraba evidente que cuando un hombre se metía en una bañera con agua, el nivel de ésta subía. Pero, felizmente, no le pareció evidente a Arquímedes quien, buscando la explicación de este hecho, halló que los cuerpos eran de diferentes densidades.

Por ejemplo, todo el mundo encontraba evidente que las manzanas, desprendiéndose de sus ramas, cayesen en tierra. Pero felizmente

esto no pareció tan claro a Newton, quien tratando de explicarse el hecho halló la respuesta en la ley de la gravedad universal.

Estos ejemplos pueden ayudarnos a admitir que en verdad corrientemente nosotros llamamos evidencia a lo que en realidad es ignorancia. Para salir de este mal hábito debemos tomar primero conciencia de nuestra ignorancia; de tal modo que sintiéndola deseemos y podamos vencerla.

Si nosotros observamos atentamente, comprobaremos que Santo Tomás no hace otra cosa.

A él, no sólo no le parece evidente que el hombre tenga la posesión natural de los bienes exteriores, sino que incluso será la evidencia de lo contrario lo que primero contemplará dubitativo.

¿Acaso no dice él, en efecto?:

"A primera vista, parece como si la posesión de los bienes exteriores no es natural al hombre".

¿Y por qué a Santo Tomás, a primera vista, esto no le parece natural?

¿Cuáles son las razones que él nos aporta?

Nos propone primero varios argumentos tomados de la Sagrada Biblia y de los Padres de la Iglesia.

Esto, para nuestra mentalidad, parece algo fuera de propósito y que embrolla la cuestión de que se trata, pues mezcla la teología sobrenatural, y la filosofía natural, la Sagrada Escritura y la reflexión racional.

Pero, antes de apresurarnos a juzgar el método empleado por Santo Tomás, recordemos cuál fue la intención de nuestro Santo al escribir la Suma Teológica: y la razón no fue otra que la de poner los rudimentos de la religión cristiana al alcance de los principiantes. Luego, él se dirige sobre todo a los cristianos, para quienes la Revelación es, por definición, indudable. Esto es algo que no hemos de olvidar en ningún momento.

Santo Tomás parte, pues, de los textos de la Sagrada Biblia y de los Padres de la Iglesia, pero él no se contenta sólo con ellos. Y en esto hay que ver, en Santo Tomás, una reacción contra las prácticas intelectuales que podríamos llamar agustinianas, para las cuales lo único que contaba era la Revelación, los comentarios de los Padres

de la Iglesia y los Cánones de los Papas y de los Concilios. Estas eran, como ya lo hemos visto, las costumbres de su tiempo.

Santo Tomás, al no considerar solamente las fuentes Sagradas sino también otras fuentes racionales, rompe un poco con sus contemporáneos, pero también se diferencia de los hombres del siglo XX.

Quién sabe si esto nos sorprende, por el hecho de que entre nosotros está muy extendida la idea de que nuestra sociedad, nuestra mentalidad y nuestra cultura están secularizadas, laicizadas.

Esto es algo que no podemos negar.

Y, por otro lado, no podemos negar tampoco que estas costumbres intelectuales, que hacen referencia de una manera necesaria y suficiente a las Santas Escrituras, se han perpetuado a través del protestantismo, y de una manera viva las volvemos a encontrar hoy día, en el interior mismo de la Iglesia Católica. Basta recordar cuántos de nuestros sacerdotes e incluso obispos piensan, ahora, que a partir de la Biblia o del Evangelio, sin más, podemos construir una doctrina social y jurídica completa, que a mis ojos más parece una doctrina "socialista". Ejemplos de estos los tenemos todos los días.

Incluso podemos decir que, independientemente de la auténtica fe cristiana, numerosos teóricos del socialismo han pretendido encontrar sus raíces en el Evangelio.

Los ejemplos de esto también son numerosos y conocidos.

Ahora bien, ¿cuál es la respuesta de Santo Tomás?

Veamos primero la manera de proceder con el método de nuestro Santo:

De la frase: "*La tierra pertenece al Señor*", algunos sacan consecuencias económicas, jurídicas y políticas.

Sin embargo, Santo Tomás no saca ninguna consecuencia ni acerca del dominio del hombre sobre las cosas exteriores ni de la legitimidad de que utilice las cosas exteriores. Y, menos aún, acerca de la legitimidad o ilegitimidad de la apropiación.

Esta cuestión la tratará en su debido momento. Por el momento la cuestión es saber si el hombre, en general, tiene el dominio sobre las cosas exteriores.

Planteado así el problema, es decir, puesto en sus exactas dimen-

siones, no puede ser resuelto de una manera satisfactoria recurriendo solamente a los textos sagrados. ¿Por qué decimos esto?

Simplemente, porque nos sería muy fácil encontrar otro texto Sagrado que —al menos aparentemente— contradijera el primero. Esto es lo que se llama el *sed contra*.

Ahora bien, ¿que nos dice Santo Tomás?

¿Nos dice, acaso, que la Biblia se contradice realmente?

No. Puesto que esto es imposible, ya que el autor de la Biblia es sencillamente Dios, y es evidente que Dios no puede contradecirse.

¿Puede suceder que cada uno la entienda a su manera subjetiva?

Tampoco es posible, pues esto no sería resolver el problema, sino más bien eludirlo o renunciar a él; si cada lector pudiese comprender la Biblia a su manera, entonces fácilmente concluiríamos admitiendo que la Biblia no nos sirve para nada, salvo eventualmente, para reforzar con la palabra divina las personalísimas ideas del intérprete

Ahora bien, ¿qué hace nuestro Santo ante esta situación?

En primer lugar, determinar el problema según la terminología aristotélica.

Para resolverlo, Santo Tomás tiene que reflexionar, observar, investigar, argumenar, en una palabra: trabajar.

Yo quisiera antes de seguir mi exposición que nos detuviéramos un momento para precisar bien las cosas y poner nuestra atención en dos puntos.

En primer lugar: Santo Tomás nos presenta las dos caras de la medalla de una manera honesta. No trata de subestimar los textos opuestos a las tesis; al contrario, trata de contrastar el problema de la manera más clara posible. Sólo quiero, pues, resaltar, en este punto su conducta honesta y digna de imitación en nuestros días.

En segundo lugar, quiero subrayar que esta aparente contradicción, que esta aparente imposibilidad de conciliación entre los datos de un problema, concierne directamente al tipo de dificultades ante las que se encuentran los juristas. Se da aquí el mismo tipo de proceso que vemos en general, y en el cual se comienza ordinariamente presentando los argumentos de los dos adversarios como pertinentes e inconciliables a la vez.

Este mismo tipo de problemática la encontramos no sólo en el

derecho, así como en la filosofía, en las ciencias físicas o en los trabajos manuales, sino incluso en la misma vida cotidiana.

Al establecer estas analogías, yo no intento negar la especialidad de la reflexión filosófica, ni del quehacer jurídico. Simplemente quiero destacar que, tanto en una como en otra de las problemáticas indicadas, las respuestas no se nos dan por sí mismas, sino que para obtenerlas tenemos que vencer obstáculos y dificultades, y que es imposible la pretensión de llegar a una solución sin consagrarnos personalmente a un trabajo duro en el cual deberemos poner todo nuestro tiempo y nuestro talento.

Todos estos problemas constituyen, para cada uno de nosotros, la ocasión de probarnos a nosotros mismos, de demostrar lo que podemos, lo que deseamos y lo que valemos. Digo bien, la ocasión y no la causa; y como todos sabemos hay muchas ocasiones truncadas.

Esto quiere decir que frente a un problema a veces no hemos llegado a dar con una respuesta o la hemos dado de una manera errónea.

Esto puede sucedernos por falta de atención a los diferentes elementos del problema, pues la atención es la que dota de agudeza a la visión intelectual. Ahora bien, la atención nos demanda un esfuerzo que nosotros hacemos o rehusamos.

Si nosotros lo damos todo de sí, es decir hacemos el esfuerzo, podemos llegar a resolver el problema. Quede bien claro que esto es una simple posibilidad, pues la atención por sí sola no puede ser suficiente: uno puede mirar sin ver. Pero, al menos, si nosotros nos ejercitamos de esta manera, nuestra capacidad de atención se ve reforzada, se afirma, nuestra mirada se afina. Aunque, al final, el problema no obtenga respuesta objetivamente buena, y en este sentido constituya una frustración, hay por lo menos, desde el punto de vista personal, un progreso; y este progreso, que afecta directamente al sujeto (y no el objeto del problema), constituye ya una ganancia.

Este enriquecimiento personal, esta familiarización progresiva con el problema, este afinamiento de la mirada, hacen que el sujeto conocedor devenga, cada vez más, un profundo sapiente y se vaya diferenciando, cada vez más, del ignorante.

En el límite ya no habrá comunicación posible entre el conocedor y el que no lo es.

Ahora bien, aun cuando normalmente a una persona no le molesta no poder comprender a Einstein o no poder distinguir un diamante verdadero de uno falso, sucede lo contrario respecto de los juristas y del derecho, ya que parece que a todo el mundo le disgusta no poder comprenderlos. Y esto es así porque evidentemente el derecho tiene que ver con todo el mundo, y no puede ser realizado con independencia de quienes son "sujetos pasivos de la justicia", es decir, de todos.

Precisamente, en el terreno del derecho, hay dos imposibilidades.

La primera, que los "sujetos pasivos de la justicia" fueran todos juristas, o que hubiera entre los unos y los otros tal comunicación que se pudiese hablar más bien de identificación, en cuyo caso no sería necesaria ninguna competencia especial para ser "sacerdote de la justicia" como se les llamaba a los jurisconsultos romanos.

Sin embargo, esto en Francia, por ejemplo, se ha intentado desde hace mucho tiempo y se sigue intentando siempre, puesto que, constitucionalmente, cada uno de los "sujetos pasivos de la justicia" es considerado capaz, siendo al mismo tiempo ciudadano, igual a los demás para legislar. Pero si bien en tal sistema un ignorante puede llegar a ser diputado, o ministro o incluso jefe de Estado, sin embargo hacen falta años y años de estudios y de experiencia para ser juzgado capaz de aplicar estas leyes que se pretende que están al alcance de todos.

Descartad lo natural y volverá al galope, dice un proverbio francés.

Si, por consiguiente, es imposible una comunicación absoluta o una plena identificación entre los juristas y los demás "sujetos pasivos de la justicia", sin embargo también es imposible una total carencia de comunicación entre ellos.

Así nos lo muestra, a modo de ilustración, el ejemplo de las escuelas jurídicas que los historiadores llaman de los "glosadores" y de los "post-glosadores".

Los "glosadores", en los siglos doce y trece, dirigiéndose hacia el fin propio del derecho que es lo "justo", se apoyaron en el derecho romano y elaboraron un derecho culto de alta calidad.

"Derecho culto", se llama todavía.

Pero, los "post-glosadores", en los siglos catorce y quince, sutizando cada vez más, se hicieron cada vez más incomprensibles para el pueblo llano, hasta encerrarse en un lenguaje cada vez más hermético, y esto fue la causa de su desaparición.

Esto hubieran podido evitarlo de haber tomado en cuenta las lecciones de Santo Tomás, quien había aconsejado que siempre fuera salvaguardada esta comunicación entre los juristas y el pueblo llano, mostrando la existencia de ese defecto ya sea al criticar el número demasiado importante de leyes, sea el lamentar sus frecuentes mudanzas, o bien el deplorar la excesiva dificultad de entenderlas.

Hace falta, pues, una cierta comunicación.

No es este el lugar de precisar más.

Nos basta, aquí, hacer observar que, quizá sin darnos cuenta, acabamos de ilustrar lo bien fundado de la doctrina de Santo Tomás acerca de la pluralidad de dimensiones y de causas, de cualquiera realidad, y sobre la interdependencia de estas causas entre ellas mismas.

En efecto, el ejemplo de Francia, nos muestra que, al exagerarse la importancia de una causa, que en este caso es el pueblo llano (en términos filosóficos es la "causa material"); y al olvidar o menospreciar la importancia de los otros factores, sean los juristas (aquí la causa eficiente) sean las leyes o las sentencias (que son la causa formal), se produce, la consecuencia de que no se alcanza el resultado justo, es decir la causa final. Si se quiere superar esto y conseguir lo justo, será necesario disminuir la importancia de la causa material y aumentar la de las causas eficiente y formal.

En el ejemplo de los glosadores y de los post-glosadores vemos exagerada la importancia de la causa formal, es decir de las leyes y de las sentencias, cuya perfección formal parecía suficiente para llegar a la causa final, es decir lo justo. Y, en consecuencia, que también fue exagerada la importancia de la causa responsable de la perfección formal, esto es, la causa eficiente, o sea los juristas. Y entonces se olvidó la importancia propia de la causa material.

Lo más destacable es que, en diverso sentido, en ambos intentos se pretende el mismo fin: lo justo.

Pero querer el fin no basta. Es preciso, también, querer los me-

dios, o para decirlo como Santo Tomás, es preciso querer las tres causas según su importancia objetiva. En otro caso, será un desastre.

Es lo que indica el proverbio: "El infierno está lleno de buenas intenciones".

Es lo que expresa el verbo francés, muy sugestivo "telescoper", es decir pulverizar los demás elementos por razón del fin.

Es pues preciso, como hemos dicho, realizar un esfuerzo de atención para percatarse debidamente de los diversos elementos del problema, de la causa, como se dice en derecho.

Si se rechaza este esfuerzo, es decir, si no se quiere prestar atención, entonces: de una parte, uno se empobrece personalmente, ya que queda un poco más yermo o con más tiempo desocupado dejando exangüe una dimensión de su propia personalidad; y de otra parte, se olvidan cosas y dimensiones del problema que no dejan de ser cosas y dimensiones reales, ya que no cesan de ser reales por el solo hecho de que no se haya pensado en ellas.

Acabamos de ver ejemplos.

Este fracaso puede ser debido a falta de atención, pero puede serlo también por falta de intención pura, es decir porque no se esté decidido, resuelto, a admitir el problema planteado, a superar las dificultades halladas en todas las dimensiones que realmente comprende, y no solamente a abarcar las dimensiones que agradan; pues, entonces, tan sólo se ve aquello que se quiere ver mientras lo demás es tenido por inexistente. Por desgracia, en este caso, tampoco las cosas dejan de ser tal como objetivamente son por el solo hecho de que se quiera que sean de otro modo.

Y la paciencia también es necesaria. Desgraciadamente, muchos juristas no tienen de ella más que la lentitud. Pero el abuso no condena el uso.

Tal vez sea por falta de valor, tal vez porque uno no quiera esforzarse en la partida, tal vez porque en el decurso del camino cunda el desaliento.

Podría ser por falta de carácter, por no atreverse a ir contra los conformismos establecidos, a los que uno se somete aun disimulando la sumisión, tal vez por aceptar: ya sea un veredicto mayoritario—creyendo que si una verdad no es objeto de un consenso suficiente

no es sino una sombra de verdad— ya sea un “diktät” autoritario, si no totalitario, por aceptar que las órdenes son las órdenes, como dicen los alemanes, que tienen valor por sí mismas y que no se trata de que sean apreciadas sino aplicadas.

¡Cuántos juristas, ante Hitler, ante Stalin, ante el aborto, hacen el papel de inocentes o de indiferentes!

Esto puede ser por falta de atención, o por falta de pureza de intención, o por falta de valor, o por falta de carácter, y puede ser, que sea por una última pero no menor causa, la falta de humildad: o bien porque no admitamos que lo real es demasiado complejo o que tal problema es demasiado difícil para nosotros o porque nos neguemos a admitir que otros puedan resolver una cuestión mejor que nosotros.

Bien sabido es que la humildad no es la virtud por excelencia de los filósofos, ni de los universitarios, ni siquiera de los hombres en general, ni por lo tanto de los juristas.

Y aunque la llamada al precedente, a la jurisprudencia, está justificada por lo expuesto, si todos los jueces fuesen genios infalibles la continuidad jurisprudencial sería inútil. Pero, con esta continuidad, se obtiene, entre otras ventajas, que el juez mediocre actual pueda apoyarse en el buen juez anterior para el mayor provecho de los sujetos a su justicia y, sobre todo, para la mejor aplicación de la justicia en sí.

Y, por esto, tantos hombres, y también nosotros en primer lugar, nos ilusionamos corrientemente acerca del valor objetivo, del peso de la verdad, de la transparencia a la realidad de nuestras respuestas y de nuestras soluciones.

De este modo, tanto en la especulación filosófica como en los juicios de la vida cotidiana y en los juicios de derecho, tomamos constancia de las ocasiones que, por falta de respuesta, por respuesta mala o por respuesta ilusoria, hemos fracasado en nuestro empeño de poner en obra los recursos de nuestra personalidad.

Pero también existen, y felizmente lo hemos visto, ocasiones aprovechadas, como ocurre cuando nos han plantado un problema, nos ha sido puesta una dificultad, y, aplicándonos a resolverlos, lo hemos conseguido.

Entonces hallamos la buena respuesta, o más bien una buena respuesta, es decir una respuesta que permita, que haga posible, el descubrimiento de una respuesta mejor. Que esa respuesta no sea absoluta ni definitiva, no significa que carezca de interés. No es ni una respuesta falsa, ni una ilusión, es una respuesta real aunque relativa. No se ve a plena luz, pero se ve más claro. No es preciso subrayar que esta manera de hacer es contraria al espíritu cartesiano, al que somos tributarios, puesto que Descartes reputa como falso cuanto no es más que verosímil (11). Sin embargo, aunque no se comprende todo perfectamente, se comprende mejor, si la realidad objetiva es mejor captada y con ello el espíritu subjetivo, que está hecho para alcanzarla, se nutre y "se delecta" —digámoslo en lenguaje escolástico— y se fortifica.

A los hombres del mundo contemporáneo que, como vosotros y yo, estamos habituados a ver cómo se considera inevitable —tal vez, incluso, lamentable— que la filosofía se aisle de lo real, y que el derecho se sitúe lejos de la vida, la rápida evocación que precede tiene por fin y como efecto, al menos así lo espero, recordar —haciendo captar las diferencias en lo vivo— que hay otras culturas, además de la nuestra, otros ambientes intelectuales, otras mentalidades, y en particular la de Santo Tomás, para las cuales ninguna especulación filosófica, ninguna teoría jurídica puede concebirse sin partir de la realidad objetiva de las cosas, de la vida concreta, de la experiencia; sin partir de ellas y sin retornar a ellas.

Este es uno de los sentidos del famoso adagio: "Primum vivere, deinde philosophari", transmitido por la sabiduría antigua, al cual hace eco el principio no menos famoso procedente de la escolástica: "contra factum, non valet argumentum" (contra un hecho, no hay argumento válido).

Así, en esta perspectiva, no se piensa sólo por pensar, aunque sea filosóficamente, sino para pensar justamente en el sentido de pensar lo verdadero. Y es muy difícil que se puede pensar lo verdadero si no se pretende vivir en el bien.

(11) «Discours de la Méthode». Ed. Gilson. Vrin. Paris 1966. Primera Parte, pág. 54.

No se puede pensar independientemente de la manera en que se vive, de la manera en que se ha vivido y de la manera en que se está resuelto a vivir; es decir, hablando al modo de Platón, no puede esperarse lo verdadero si no se va hacia él "con toda el alma", con todo el propio ser; porque, en suma, cada persona humana forma un todo del cual cada parte (inteligencia, voluntad, sensibilidad, somática incluso) tiene una repercusión sobre las otras partes. Sin embargo, este conjunto de constataciones que preceden no son admitidas hoy básicamente por quienes están orientados por una enseñanza metódicamente neutra, o idealista o materialista, mientras que Santo Tomás y sus contemporáneos las aceptaban plenamente. Y, por esto, antes de continuar siguiendo el desarrollo del pensamiento de nuestro autor, ha sido conveniente llamar la atención acerca de esta diferencia de mentalidades a fin de no correr el peligro de exponernos a lamentables contrasentidos.

Se trata de dar respuesta a esta cuestión:

¿La posesión de los bienes exteriores es natural al hombre? Santo Tomás recurre en primer lugar, pues, a la Revelación, y por aquí se separa de los averroistas —es decir los racionalistas de su tiempo— y también de los racionalistas de todos los tiempos.

Y, después de la Revelación, Santo Tomás recurre a las autoridades, es decir, a autores citados, elegidos, seleccionados, y por ahí se separa de la corriente racionalista individualista moderna que quiere hallar todas las soluciones con su propia razón individual.

Y, después de haber constatado que las respuestas de la Revelación y de las autoridades no bastan, es cuando recurre a la razón, a su razón, y en eso se distingue de los agustinistas de su tiempo y de todos los tiempos.

Por consiguiente, la respuesta que nos da Santo Tomás debemos acogerla no como la de la Revelación o de tal autoridad, sino como la suya, es decir que en ella pone solamente en juego su propia responsabilidad.

Pues ¿qué contesta Santo Tomás? Que es preciso decir que si el hombre no tiene el dominio de las cosas exteriores en cuanto a su naturaleza —esto le parece ciertamente evidente—, sin embargo, en

cuanto al uso, el hombre tiene el dominio natural de las cosas exteriores.

Pues bien, esto quizá nos basta, pero no le basta a Santo Tomás. ¿Por qué el hombre tiene el uso de los bienes exteriores?

Porque tiene razón y voluntad.

A nosotros ¿no nos basta decir que, puesto que el hombre tiene razón y voluntad, tiene que tener el uso y el dominio natural de las cosas exteriores?

¡Claro que sí! ¡Es más que suficiente!

A muchos autores contemporáneos, no solamente iusnaturalistas son incluso tomistas o neo tomistas, esto les basta para dar por probado que la propiedad es exigida por la dignidad humana que le proviene precisamente de su razón y de su voluntad.

No quiero citar ningún texto, pero hay muchos.

Pero Santo Tomás no habla aún de apropiación. Se queda todavía en el dominio. Y, aun en este punto, todavía no le parece suficiente la demostración.

El dice: el hombre, que tiene razón y voluntad, tiene el dominio natural de las cosas exteriores que carecen de ellas, pues los seres menos perfectos existen por causa de los más perfectos.

Evidencia, entonces. No. No todavía. Este punto también tiene que ser demostrado; pero, como ya ha hecho más arriba, Santo Tomás no repite la demostración. Observa ¿cómo ha sido demostrado esto? ¿Por el filósofo, sin la Revelación?. Sí, pero la Revelación lo confirma.

Santo Tomás no quiere evadirse de la fe, no opone los "derechos de la razón", como diríamos hoy día, a la Revelación, pero atestigua que una y otra tienen esferas distintas, ni confundidas ni separadas.

Después, Santo Tomás se toma el trabajo de contestar a cada uno de los argumentos que había recogido en el primer momento de su artículo. Los contesta, si así se puede decir. Han notado ustedes ciertamente que no quiere oponerse a la Biblia o a San Basilio o a San Ambrosio, ni tampoco oponer a éstos con la filosofía o con la observación. Muy al contrario.

Su método es tan diferente del que vemos empleado corrientemente por los autores modernos que es preciso subrayar las diferen-

cias, y tanto más porque todo jurista suele emplear el mismo método frente a los argumentos que se oponen a sus decisiones.

Vean ustedes lo que hacen los "modernos" con sus predecesores:

1. Descartes al afirmar que no admitía sino lo que no le pareciera evidente, reputaba, por consiguiente, que sus predecesores habían caído en el error de admitirlo.

2. Kant, al titular su libro "Prolegómenos a toda metafísica futura", vino a decir con ello que hasta él no había habido más que oscuridad.

3. Marx, asegurando que hasta él los filósofos no habían hecho sino interpretar el mundo, cuando de lo que se trata es de cambiarlo, indicó que, antes de él, todos se habían equivocado.

Metodológicamente, se borra a los predecesores.

Metodológicamente, se subraya la originalidad propia y se acentúan las diferencias para hacerlas resaltar mejor "Conmigo el diluvio", podríamos decir parafraseando a un rey de Francia.

Concluamos:

Voy a detenerme aquí, porque es la hora de la comida y en este sentido también hay que vivir, o sea, sustentarse antes que filosofar. Por consiguiente, mi conclusión os la propongo no solamente como el digestivo del sustento intelectual que acabo de servir, sino también como el aperitivo, si puede decirse, de aquel, no sólo más material sino también más substancial, que sigue.

Espero que el ejemplo escogido y el comentario, que he desarrollado un poco, os hayan permitido ver la naturaleza y la especificidad del método del derecho, en cierto sentido, de Santo Tomás.

No es un método deductivo que, a partir de un axioma os lleve a una evidencia, que permitiría a cualquiera sacar todas las consecuencias lógicas. Este es el método de Descartes.

No es un método exegético, que, partiendo sólo de las leyes humanas positivas o, aún, sólo de las leyes divinas reveladas, las estima bastante para que cualquiera pueda aplicarlas, interpretarlas o hacerlas concordar.

Tampoco es un método naturalístico, que se contentaría con buscar en el cielo de las ideas puras (ideologías) una naturaleza humana inmutable e intemporal de donde se obtendría, sin tomar en cuenta ningún otro elemento, un derecho natural, exclusivamente fijo e independiente de las épocas, de los países, de las culturas.

El suyo es un método que podemos llamar dialéctico, con Aristóteles, o "prudencial" con los romanos, o sinfónico, como diría el profesor Michel Villey, o todavía retórico, como dice el belga Chaïn Perelman (a fin de evitar la confusión entre dialéctica según Aristóteles y dialéctica según Hegel o Marx); un método dialéctico, pues, que permite recoger y ordenar una pluralidad de puntos de vista para llegar a conocer la pluralidad de dimensiones que manifiesta toda realidad concreta.

Un verdadero diálogo, podríamos decir, en un sentido próximo al de la encíclica *Ecclesiam Suam*.

Diálogo y no monólogo; es decir que no es la voz solitaria de un individuo; pero no es tampoco el grito colectivo de la muchedumbre; ni la voz de uno solo, ni la voz de todos, pero las voces de algunos.

Es la voz de algunos, pues, pero no es una conversación mundana (12) porque este diálogo está construido, orientado hacia un determinado fin. Se confrontan opiniones (en griego, *topoi*; en latín; *loci communes, sententiae, opiniones*) diferentes, claro, pero con el fin de aclarar lo que en tal caso es justo y de tomar una decisión. De aquí, viene la especificidad del método del derecho según Santo Tomás. Especificidad real, pero relativa:

— relativa en este sentido que se encuentra, más o menos, en otros terrenos y no sólo en el derecho;

— relativa en ese otro sentido de que no es sino la consecuencia de una cierta especificidad de las fuentes del derecho, de una cierta especificidad de los actores del derecho, de una cierta especificidad del fin del derecho. Puesto que, en efecto, el método no es más que un camino, un medio que permite a algunos hombres partir de un lugar para llegar a otro, ir desde un punto de partida hacia un punto de llegada. Es, pues, normal que el método del derecho dependa por

(12) O sincrética del tipo técnica de grupos, por ejemplo.

un lado de las fuentes del derecho, del otro lado de la meta del derecho y al fin y al cabo, de los juristas mismos.

Tratándose de las fuentes del derecho, sabemos que Santo Tomás afirma que hay un "justo objetivo" en la naturaleza —el derecho natural, aun cuando no sepamos suficientemente cómo esto puede ser. Sabemos que él afirma que este justo es, en parte, realidad actual, y, en parte, realidad potencial. Lo potencial se hace actual, ora necesariamente, según el derecho natural solo, y entonces el hombre no tiene más que conformarse; ora, artificialmente, es decir mediante la intervención del hombre que añade al derecho natural el derecho positivo o el derecho jurisprudencial, para precisar y determinar sus tendencias, y no para ignorarlas o contrariarlas.

Y esta es, aunque no acabemos de comprenderlo, la doctrina de Santo Tomás sobre el ser y el movimiento, sobre el acto y la potencia, que sostiene esta concepción de un derecho natural necesario pero insuficiente, ni totalmente hecho, ni totalmente por hacer.

Tratándose del fin del derecho, sabemos que para Santo Tomás es lo que es justo —"*id quod justum est*" o todavía la "*res justa*", o aún el "*objectum justitiae*"—.

Y de hecho, si siguiendo el ejemplo de Santo Tomás, observamos lo que tratan de hallar los jueces, los magistrados, los juristas, vemos que no es otra cosa sino un cierto reparto de bienes —sean materiales, como el dinero, sean espirituales, como los honores o los cargos— entre los diferentes miembros de una sociedad política.

Para que este reparto sea bueno, es decir justo, tiene que ser realizado en una cierta igualdad de proporción. Esta no es, de ninguna manera, una igualdad democrática o aritmética. Los hombres no están considerados por Santo Tomás como iguales ni estima que deban llegar a serlo. Y, por lo tanto, sus bienes tampoco han de ser iguales, ni tampoco tienen por qué llegar a serlo.

Lo que debe hallarse igualmente en todas partes es la relación, la proporción, o sea tal cantidad o calidad de bienes sobre tal valor de tal hombre. Por consiguiente, es justo, objetivamente justo que un hombre valioso o sabio tenga más bienes que un hombre que no lo es.

No es el objeto del derecho decir si aquella igualdad de proporción tiene que ser a veces corregida, especialmente si por causa de

diferencias en sus bienes pueden llegar a constituir un peligro, sea por la envidia de los más desprovistos, sea por el poder de los más ricos.

Esto es asunto propio de la política. Por eso, ha ocurrido muchas veces en la historia que el poder político ha hecho disminuir —a veces legítimamente, a veces no— las riquezas de los religiosos.

No es, tampoco, el objeto del derecho hacer que los hombres sean moralmente mejores, ni juzgar la rectitud de su conciencia en la adquisición y en el uso de sus bienes, sin intentar convertirlos... aunque, indirectamente, puede contribuir poderosamente a lograrlo.

Por consiguiente, no basta ser un hombre político para ser jurista, así como tampoco basta ser teólogo o filósofo o moralista para ser jurista.

¡No se deben mezclar los géneros!, como se dice.

Pero tampoco se debe separarlos. Porque no se trata de hacer creer que el derecho puede, sin ocasionar daño, ignorar la política, o la moral, o la filosofía, ni que cada una de estas esferas pueda a su vez, sin ocasionar daño, bastarse sin la teología.

La fe, en Santo Tomás —y en todo buen cristiano— impregna absolutamente todo y, verdaderamente, la teología es la reina de las ciencias.

Pero una cosa es el objeto propio de la teología y otra cosa es el objeto propio de la filosofía, como otra cosa son los objetos propios de lo moral, de la política y del derecho.

El teólogo, el filósofo, el moralista pueden dar al jurista principios —o el gobernante darle órdenes—, pero no pueden darles conclusiones.

Quizá esto nos desilusione, pero no puede sorprendernos. Pues, he aquí el trabajo propio del jurista: buscar y lograr ajustar en lo cotidiano, lo existencial, lo concreto, en lo particular, lo que el teólogo, el filósofo, el moralista han percibido en lo esencial y el gobernante en lo global.

En nuestro caso, le toca al teólogo, al filósofo o al moralista decir sí y por qué el hombre en general tiene la posesión natural de los bienes exteriores; y asimismo por qué debemos admitir que una cierta apropiación de estos bienes es mejor que una cierta comunidad.

Pero corresponde al jurista buscar cómo, en cada caso concreto, hay que arbitrar entre estas exigencias aparentemente contradictorias; descubrir la solución justa que, concretamente, permitirá, preservar el vínculo entre los dos eslabones de la cadena; ajustar y, eventualmente, reajustar tales bienes exteriores en relación con tales hombres, de tal sociedad, en tal época. Corresponde, pues, al jurista, emplear su tiempo, su talento, sus esfuerzos, sus métodos propios, por su cuenta y riesgo; bajo su responsabilidad, y, por lo tanto, bajo su autoridad.

Claro está que, como cualquier otro, puede buscar sin hallar.

Pero también puede, como algunos, buscar y hallar.

En todo caso, como todos, nada podrá hallar si renuncia a buscar.

EL SENTIDO CRISTIANO DE LA HISTORIA

INTRODUCCION AL SENTIDO CRISTIANO DE LA HISTORIA, por *Jean Madiran*.

EL SEGUNDO CONCILIO VATICANO Y EL SENTIDO DE LA HISTORIA, por *Marcel Clément*.

SENTIDO MARXISTA Y SENTIDO CRISTIANO DE LA HISTORIA, por *Raoul Pignat*.

LA HISTORIA, EDUCADORA DEL SENTIDO CRISTIANO, por *Jean Ousset*.

EL SENTIMIENTO RELIGIOSO EN LA HISTORIA DE ESPAÑA, por *Gabriel de Armas*.

122 págs.

96 ptas.