

## EL DERECHO EN LA FILOSOFÍA NEOESCOLÁSTICA

---

En las páginas que siguen hemos tratado de sistematizar sintéticamente las líneas más esenciales de una doctrina jurídica que padeció el eclipse de la filosofía que la sustenta, la escolástica, y que hoy renace con ella.

Su literatura no es abundante — nos referimos a la teoría jurídica; todo lo contrario acontece con la parte propiamente filosófica — y sus principios, a diferencia de los de la filosofía sustentadora, no han conquistado aún toda la ciudadanía que merecen. Sin embargo, además de la verdad que contiene, autorizan a augurarle una decisiva influencia próxima su estructura sistemática y la fuerza y sutilidad de su dialéctica.

Solidaria de un sistema filosófico perfectamente caracterizado, su perfil tiene una precisión acentuadísima y su presencia posee una singular virtud ordenadora.

Repetimos que nuestra exposición es esquemática, y agregamos que es sólo exposición, sin cotejos ni observaciones críticas. Su fidelidad — muy relativa, sin duda, porque estamos lejos de poseer el sistema — está abonada, en los términos de esa relatividad, por el empleo frecuente de textos literales de los autores expuestos.

Hubiéramos querido comenzar con una exposición de los caracteres diferenciales de la filosofía neoescolástica, pero ello habría desproporcionado el trabajo duplicando su extensión con un prefacio tan extenso como el cuerpo de lo principal. Para todo lo que se refiera a lo que debió estar en ese prólogo, nos

remitimos a las exposiciones generales de orientación escolástica que se citarán en el curso del trabajo (1).

1. Algunas relaciones sociales presentan caracteres distintivos que permiten su separación ideal en vista de su conocimiento propio: tales las relaciones jurídicas. Y puede concebirse una ciencia que se aplique a su investigación para desentrañar el principio absoluto que informa sus fenómenos; será la ciencia del derecho en sí (2). Pero el conocimiento científico de las cosas en sí, vale decir, por sus causas primeras y por sus razones últimas, es el objeto de la filosofía (3); luego esta ciencia, cuyo objeto acabamos de establecer, será la filosofía del derecho. Más adelante veremos que este nombre propio no es un signo de autonomía sino, muy al contrario, prueba de su dependencia necesaria.

2. El examen del lenguaje descubre un contenido de la conciencia que se refiere a la realidad jurídica (4).

El lenguaje, expresión del contenido de la conciencia, ofrece un punto de partida concreto para investigar el sentido y alcance de aquellas convicciones humanas que, sin atribuir a la expresión un sentido absoluto, pueden llamarse universales. Los hombres divergen cuando tratan de establecer la materia de sus derechos respectivos, pero divergen en punto a esa delimitación concreta, precisamente porque coinciden sobre lo que quiere decir «tener derecho».

No se trata de rastrear el origen de esa convicción común, de

(1) Como introducciones a la neoescolástica, citaré desde ahora: RICHARD, *Introduction à l'étude et à l'enseignement de la scolastique*; MARITAIN, *Introduction à la philosophie*.

(2) «El derecho es de razón absoluta y de posición contingente», Pérez, citado por TAPARELLI, *Ensayo teórico de derecho natural fundado en los hechos*, traducción española, tomo I, página 162, nota.

(3) MERCIER, *Lógica*, página 13 y siguientes.

(4) CATHREIN, *Filosofía del derecho*, traducción española, página 38; BAETS, *Fundamentos de la moral y del derecho*, traducción española, página 33 y siguientes; PRISCO, *Filosofía del derecho*, traducción española, página 75, Madrid, 1891.

esa forma en la cual es dada lo jurídico en la conciencia humana, sino, por el contrario, de tomarla como punto de partida para establecer especulativamente no cuál es — lo que sería investigación fenomenológica — sino cuál debe ser su contenido, su materia. Por el examen de esa convicción que se revela en el lenguaje, podrá comenzar la filosofía del derecho.

3. Partiendo de esta base, hay dos caminos para proseguir la investigación, porque la realidad jurídica tiene dos aspectos correlativos: el de los actos conforme a derecho y el de los actos conforme a justicia, virtud moral esta última cuyo objeto es el derecho. Podría comenzarse por la investigación de la justicia para llegar a la de su objeto o viceversa. Cathrein sigue el primer camino, Vermeerchs (1) el segundo. Sin desconocer la utilidad didáctica del que Cathrein adopta, nos parece que el segundo, fuera de ser estrictamente lógico (2), es el que la inteligencia recorre naturalmente en la construcción de la doctrina jurídica. Por eso lo adoptamos.

4. En el lenguaje común el derecho aparece como un poder del individuo sobre algo o alguien. Hay ciertas cosas que el hombre llama propias aunque no las posea; a su respecto se conduce como si estuviera investido de la facultad de defenderlas contra todos cuando las tiene en su poder, o de exigir las imperativamente cuando están en otras manos. Se trata, pues, de un poder que dice relación a otro, que es correlativo a la vida social (ello lo distingue ante todo de las facultades morales del hombre sobre sí mismo).

En la expresión corriente llamamos derecho a todo lo que consideramos propio, y al conjunto de normas concretas y positivas que establecen de modo explícito qué es lo propio de cada uno, y, en fin, a la facultad de poseer, defender y exigir lo propio (3).

(1) *Cuestiones acerca de la justicia*, dos volúmenes, traducción española.

(2) Cathrein lo reconoce; *op. cit.*, nota de la página 41.

(3) CATHREIN, *op. cit.*, página 69, véanse las explicaciones precedentes en la página 51 y siguientes.

Las tres acepciones, por responder a un mismo concepto, son reductibles a una (1). Ante todo, descartemos la segunda, que sólo se refiere a la forma positiva que puede llegar a tomar la convicción jurídica, y que, por consiguiente, nada nos dice de su esencia. En cuanto a la primera, es más bien una fórmula analógica que define lo propio mediante una referencia a la facultad de poseerlo. En efecto, la noción de lo propio o indispensable pertenece al orden moral individual, se refiere a aquello de lo cual no puede prescindir el sujeto para la realización de sus fines; y lo que dá existencia a la realidad jurídica no es precisamente la presencia de cosas indispensables a cada sujeto, sino la facultad de mantenerlas o exigir las a o contra los semejantes que con el sujeto viven (2).

En síntesis, el raciocinio que conduce al concepto precitado es el siguiente: «Toda persona es inviolable en cuanto tiende a su fin. Pero no se puede conseguir el fin si no se dispone de los medios necesarios. Si la consecución del fin es inviolable, esto exige la facultad inviolable de hacer u obtener que algunas cosas se ordenen al fin como medios de conseguirlo... Esa facultad inviolable es la que se llama derecho» (3). En este párrafo, que no sólo contiene una exposición de hechos, sino también su fundamentación filosófica, se hacen referencias a dos nociones éticas — inviolabilidad y fin — que aún no hemos examinado; pero, prescindiendo de ellas, sintetiza claramente los términos en que la neoescolástica plantea el problema y, además, explica la coincidencia de las definiciones de los diversos autores: «El derecho es la facultad moral inviolable de tener, hacer o exigir algo» (4); «un poder moral al cual corresponde una obligación de

(1) Cathrein no lo cree así, véase página 70.

(2) «El objeto de esta facultad (derecho subjetivo) o sea, aquello que compete a la persona por razón de su derecho» — dice Vermeerchs — refiriéndose a la acepción del derecho como lo propio (*op. cit.*, pág. 16); es decir, que se trata, en su sentir, de una acepción secundaria, quedando la primacía para la acepción del derecho como facultad. En la página 28, agrega: «El derecho objetivo se deriva del subjetivo; porque tengo derecho se me debe algo, y tengo derecho porque soy persona.»

(3) VERMEERCHS, *op. cit.*, página 18.

(4) VERMEERCHS, *op. cit.*, página 21.

otro» (1); poder irrefragable conforme a la razón» (2); «potestad moral inviolable del hombre que lo autoriza para obrar, según la proporción de las relaciones esenciales a la sociedad humana» (3).

5. Esta primacía del derecho subjetivo revelada por el hecho de que nadie se conduce como si sus derechos provinieran de la ley, sino que todos ven en ella simplemente una garantía del ejercicio libre de facultades preexistentes, tiene una trascendencia indudable. En primer lugar expresa rotundamente la raíz ética del problema jurídico porque delata su vinculación con el problema moral individual. En consecuencia desaparece la especificidad del derecho positivo puesto que el contenido de sus normas lo dá la potestad moral o derecho subjetivo. En otros términos: la ley estatuirá que es lo propio de cada uno en vista de lo que la potestad jurídica del individuo considera racionalmente como propio.

Parecería que Cathrein no compartiera este criterio cuando dice refiriéndose a las fuentes del derecho: «el derecho subjetivo no es una pura fuerza física sino una facultad, un poder o una pura permisión moral o legal que los demás están obligados a reconocer, y tal poder o licencia ha de referirse en definitiva a una norma o ley jurídica como a su fuente» (4). Creo que la referencia debe entenderse con respecto a la ley natural. «El primero de todos los derechos — dice Vermeerchs — es el derecho eminente de imperar propio de Dios. De éste dimana lógicamente la ley o precepto divino; y de esta ley nacen los principales derechos o facultades que competen a las personas físicas (5).» Toda otra interpretación conduciría a atribuir a Cathrein una posición sino de positivista, de relativista jurídico por lo menos, lo que es absurdo.

Si bien estas disgresiones trascienden el objeto puramente

(1) BARTS, *op. cit.*, página 45.

(2) TAPARELLI, *op. cit.*, tomo I, página 172.

(3) PRISCO, *op. cit.*, página 81.

(4) *Op. cit.*, página 103.

(5) *Op. cit.*, página 28.

empírico de esta parte del trabajo, las hemos traído a colación para aclarar nociones corrientes dejando el comentario de su sentido íntimo para párrafos posteriores. Desgajemos de las definiciones transcritas el único elemento que podemos comprender ahora : el derecho es un poder moral.

6. Esta potestad que descubrimos en la realidad social implica por el solo hecho de existir una obligación correlativa. Si tengo la potestad de hacer, poseer o exigir algo, mis semejantes tendrán la obligación de respetar mi acción o posesión, o de darme lo exigido si está en sus manos.

La existencia de cosas indispensables al sujeto en vista del cumplimiento de su fin y la facultad consiguiente de hacerlas propias, revela la existencia de un cierto orden — el orden jurídico — cuya faz activa es el derecho — potestad sobre algo o contra alguien — y cuya faz pasiva es la obligación consiguiente de dar a cada uno lo suyo o de respetar las acciones y la posesión de los semejantes cuando es conforme a derecho, es decir, cuando obran en el radio de lo suyo. Esta obligación correlativa es la justicia.

« Un alma recta admira el orden y lo ama, en sí misma y en los demás, y por consiguiente propende a guardarlo haciendo de modo que al derecho corresponda exactamente el deber. Esta inclinación habitual a igualar entrambas partes suele llamarse justicia social (1). »

Cuando se propugna una modificación del orden social no se reclaman derechos sino justicia; el derecho no se pierde nunca; lo que puede suceder es que no sea posible su ejercicio, y semejante imposibilidad proviene de que unos se oponen a la legítima potestad de otros — a veces con el arma de un derecho positivo injusto, — no corresponden con su deber al derecho ajeno, en una palabra, no cumplen con las exigencias de la justicia, « porque lo justo es algo igual al derecho del otro y rigurosamente debido » (2).

(1) TAPARELLI, *op. cit.*, tomo I, página 173.

(2) VERMEERCHS, *op. cit.*, tomo I, página 39.

7. Esta noción de la justicia dada por Aristóteles en el libro V de la *Ética a Nicomaco*, es la que Santo Tomás adopta y los renovadores de su doctrina reproducen sin variación alguna, en su esencia y en la división de sus tres aspectos: Conmutativa — causa de que todo miembro de la sociedad dé a los demás lo suyo según la igualdad; — Distributiva — que ordena la relación del conjunto con los individuos; — Legal — la relación de las partes con respecto al todo (1). En consecuencia puede darse como definición propia de la doctrina que exponemos la de Santo Tomás: « Virtud moral cardinal por la cual una persona se inclina a dar con voluntad constante y perpetua, a cada cual su derecho » (2), entendiendo el término *dar* ya positivamente como lo que es debido en justicia, ya negativamente como la abstención voluntaria de lesionar el derecho ajeno.

8. Esta definición suscita una duda de consecuencias graves. ¿ El derecho de que se habla en ella es « lo propio » o « la facultad » ? ¿ Se refiere a las cosas propias — materiales o espirituales — o al poder de poseerlas o exigir las ? Si respondemos que se refiere a las cosas el derecho pierde su individualidad y se disuelve en el orden moral puesto que, como queda explicado, la noción de lo propio e indispensable para el cumplimiento del fin es noción del orden ético individual. Sin embargo no parece que pueda darse otra respuesta, pero las consecuencias no son las que acabamos de suponer siempre que se le dé a la noción del derecho como lo propio el alcance que establecimos en párrafos anteriores. Vermeerchs lo explica en los siguientes términos: « El derecho subjetivamente considerado implica la razón de *por que* una cosa es debida en justicia a alguno... Objetivamente considerado significa que una cosa es debida *porque* existe el derecho subjetivo de una persona (3). » En otros términos, lo que la justicia ordena dar no es otra cosa que aquello *a lo que*

(1) CATHREIN, *op. cit.*, página 46 y siguiente; VERMEERCHS, *op. cit.*, tomo I, página 41 y siguiente.

(2) 2. 2. q. 58 a 1, Suma teológica

(3) *Op. cit.*, página 38. Téngase presente que por derecho en sentido objetivo Vermeerchs entiende « lo propio ».

*alguien tiene derecho, o sobre lo cual alguien tiene potestad moral.* Siempre vamos a parar al derecho subjetivo.

Así entendida, la justicia es el puente entre el orden jurídico y el moral que nos conduce al problema del fundamento y fin del derecho. Veamos el tránsito.

9. La idea de poder o facultad no sugiere sino mediatamente la noción de un sistema de fines morales a los que el hombre haya de someterse. La idea correlativa a la de orden moral es la de obligación. Y bien, al imponer la justicia la obligación de respetar la potestad jurídica de los semejantes establece un precepto moral, y lógicamente nos lleva a pensar que la facultad cuyo respeto se impone es acreedora a él por alguna relación con el orden moral. En otros términos: el derecho es poder racional sobre algo, la justicia es el respeto de ese algo poseído en vista de la facultad por la cual es poseído; para que la justicia sea obligación moral, la facultad cuyo respeto impone debe ser facultad de hacer o poseer algo que se relacione con el orden moral. No se concibe la justicia que imponga el respeto del poder arbitrario de un déspota aunque repose en una legislación positiva formalmente inatacable. En fin, *tengo derecho porque debo*. Todo lo cual está contenido en la sentencia de Santo Tomás: « Lo bueno bajo el concepto de debido es propio de la justicia », cuyo sentido se aclara en este párrafo de Taparelli: « el poder del derecho se ejerce presentando a la razón de otro una verdad que le muestre el enlace que tiene para él mismo la acción que se le exige con el logro del bien infinito » (1).

10. En todos los racionios precedentes intervienen dos nociones que nos hemos limitado a tomar como hechos de la experiencia moral y jurídica: las de orden y fin. Ellas nos permiten señalar de paso la razón de ser de la sociedad cuya existencia da lugar a lo jurídico, y las relaciones de recíproca dependencia entre ella misma y los individuos que la integran.

Todos los hombres organizan sus actos voluntarios en un cier-

(1) *Op. cit.*, tomo I, página 169; véase también BAETS, *op. cit.*, páginas 193 a 195.

to orden porque los ejecutan en vista de un fin determinado; el orden es el requisito de la realización del fin; y el fin es, en un cierto sentido, la causa del orden. Ahora bien, hay exigencias de la naturaleza humana que sólo tienen su satisfacción en la vida social, y la vida social es la consecuencia de esas exigencias (1). Por consiguiente el fin de la sociedad estará subordinado al de los individuos (nos referimos al fin último y absoluto en el que deben coincidir las tendencias particulares), y su orden, condición del cumplimiento de su fin, reposará en el deber impuesto a todos los miembros de respetar el cumplimiento del fin individual (la persona en cuanto *parte* de la sociedad está subordinada al todo) y en el poder, a todos acordado, de cumplir su propio fin (la persona en cuanto tal es un fin ella misma y la sociedad le está subordinada). De ahí la definición de Taparelli: « La sociedad humana es la conspiración de muchos hombres para el común logro de un bien conocido y querido de todos (2). » La apetición del fin engendra conjuntamente la obligación y la facultad correlativa, el deber y el derecho.

Pero éstas son fórmulas con cuya aplicación pueden establecerse órdenes muy diversos según cual sea el alcance dado al poder y los límites impuestos al deber; cosas ambas que dependen del fin ordenador que se intente alcanzar.

11. Volviendo al problema jurídico lo hallamos ahora planteado en términos éticos.

En párrafos anteriores intentamos precisar la fisonomía de la realidad jurídica. Se trata ahora de precisar su espíritu. Y puesto que aparece como un producto de las exigencias de la naturaleza humana que intenta cumplir su fin, conocer este fin será conocer la esencia, la fuente, el fundamento de esa realidad. « El derecho, dice Cathrein, debe estar al servicio de un fin y tiene en ese fin su fundamento y su medida (3). »

Se trata de conocer el fin de la facultad que el hombre tiene

(1) ARISTÓTELES, *Política*, libro I, capítulo 1.

(2) *Op. cit.*, tomo I, página 147.

(3) *Op. cit.*, página 73, véase también la página 215, y BAERS, *op. cit.*, páginas 193 y 194.

de exigir y poseer como propias ciertas cosas; y puesto que en la realidad esa facultad aparece como inherente al hombre en cuanto tal el conocimiento de ese fin debe subordinarse al conocimiento de la naturaleza humana.

12. De acuerdo con el concepto aristotético de naturaleza (1) y dado que la inteligencia y la voluntad libre son los signos distintivos de lo humano (2) la naturaleza humana puede definirse como el principio intrínseco de las operaciones del ser racional. El hombre vive para obrar; el principio de su actividad es su naturaleza, principio interno que le impulsa hacia el fin (3) fin que no puede consistir en el objeto parcial, propio de una facultad aislada, sino en un objeto adecuado a la naturaleza completa.

13. Estos conceptos del ser humano anuncian una consecuencia jurídica que debemos establecer antes de investigar cuál sea ese objeto adecuado a que acabamos de referirnos. Es ésta: Con prescindencia de toda ley positiva el hombre tiene la facultad de considerar propio todo aquello que sea imprescindible para satisfacer las exigencias de su *naturaleza racional*, y de conducirse en consecuencia. Toda oposición a ellas, por el hecho de serlo, es antinatural y por consiguiente absurda. Pues bien, el orden de las relaciones del sujeto moral con otro, tal cual lo exige su común naturaleza y la naturaleza de las cosas, es lo que se llama el *derecho natural* (4). Y el examen de la conciencia humana descubre dos mandamientos primordiales que regulan esta relación: debes dar a cada cual lo suyo; no debes causar injuria a nadie, entendiendo por suyo, como ya se ha dicho, todo lo que está indispensablemente unido al sujeto para su utilidad suprema o último fin.

(1) ARISTÓTELES, *Metafísica*, libro V, MERCIER, *Ontología*, traducción española, página 528.

(2) MERCIER, *Psicología*, tomo II.

(3) TAPARELLI, *op. cit.*, página 24.

(4) SERTILLANGES, *Philosophie morale de S. Thomás*, página 234; véase CATHREIN, *op. cit.*, páginas 190 a 249, especialmente 200 a 203.

« Todo lo que puede deducirse de estos mandamientos como necesaria conclusión -- independientemente de toda relación sobrenatural y de cualquier ordenamiento positivo divino o humano — pertenece al derecho natural en sentido propio (1). »

14. Ahora se comprende que pueda considerarse la ley natural como fuente del derecho subjetivo si se entiende como tal « la ley eterna del Creador que me es hecha manifiesta por medio de mi entendimiento en la consideración del orden natural, a la cual solemos, en cuanto conocemos por la razón, llamar ley natural, y es fuente de toda obligación como quiera que ésta es siempre un deber conforme a la razón ». (2) Y puesto que la potestad jurídica o derecho subjetivo no es otra cosa que el complemento social indispensable para cumplir la obligación la ley natural será también fuente del derecho subjetivo (3).

Más adelante nos ocuparemos de la referencia a la idea y existencia de Dios que hace Taparelli en el párrafo transcrito; hasta aquí permanecemos en el orden natural; la consideración de sus últimas consecuencias planteará luego la exigencia ineludible de la causalidad divina.

15. Dijimos que el fin del hombre conforme con su constitución esencial debía ser un objeto adecuado a la naturaleza completa.

Por sobre los fines particulares todos los hombres, al través de concepciones diversas y hasta antagónicas, persiguen la felicidad. Pero esta constatación empírica, aunque exacta, es relativamente pobre e infecunda. La noción de felicidad es vaga, de tinte utilitario, susceptible de innumerables interpretaciones. Sin embargo será un punto de partida seguro.

Si la naturaleza humana es siempre idéntica en su esencia, y si no puede concebirse, en el orden normal, una tendencia que contradiga el principio que la engendra, debemos concluir que

(1) CATHREIN, *Filosofía morale*, traducción italiana, Florencia, 1913, página 593, tomo I.

(2) TAPARELLI, *op. cit.*, tomo I, página 70.

(3) VERMEERCHS, *op. cit.*, página 28.

la felicidad que todos persiguen es una exigencia absoluta de la naturaleza y que por lo tanto sólo ha de hallarse en un objeto adecuado a ella misma considerada en su totalidad, o dicho con las palabras de Meyer, en el conjunto y armónica cooperación de los apetitos humanos.

La concepción del ser humano recordada en párrafos anteriores da la clave armonizadora: Ante todo los petitos deben jerarquizarse de acuerdo con el principio elemental de que las potencias inferiores están subordinadas a las superiores (subordinación de derecho) (1), y puesto que la potencia superior del hombre, su signo distintivo, es la inteligencia, el orden será el siguiente: Las potencias orgánicas deben ordenarse a la voluntad, pero como la voluntad no entra en ejercicio sin un acto previo de la inteligencia, esta última presidirá la jerarquía; en su actividad residirá el objeto total de la naturaleza humana lo que llamamos *felicidad*. Y así se diga con Taparelli que el fin del hombre es el bien honesto entendiendo por tal la actividad destinada « a conocer los objetos para llegarse a ellos o huir de su presencia según sean convenientes o contrarios », y que la posesión de este bien produce la perfección y *además* « aquella satisfacción que en los seres racionales toma el nombre de felicidad » (2) o con Cathrein, que la felicidad « es un estado de aplacamiento completo de todos los deseos racionales » (3), las fórmulas distintas responden a una misma inspiración: la que expusimos en el párrafo anterior, que la Escuela toma de Aristóteles y que Piat, comentando a este último, sintetiza así: « La felicidad es el sentimiento de la plena evolución de la actividad racional » (4).

16. Baets, en la obra ya citada, parece prescindir de la felicidad como fin natural, y sólo se refiere como al verdadero y único fin a Dios. Ésta es sin duda la última verdad. Sin embargo el orden natural exige como escala intermedia entre el

(1) CATHREIN, *Filosofía morale*, traducción italiana, página 128.

(2) *Op. cit.*, tomo I, páginas 28, 29 y 32.

(3) *Filosofía morale*, tomo I, página 119.

(4) C. PIAT, *Aristote*, página 295.

comienzo de la actividad y su fin último, la felicidad natural imperfecta, sí, pero innegable (1). Obrar, dice Baets, es lo que constituye la perfección de cada una de las cosas (2) y el modo humano de obrar se caracteriza por el hecho de que el hombre « conoce su fin propio y tiende hacia él de una manera espontánea » (3). Es cierto, pero lo conocido por el hombre naturalmente en primer término como fin propio no es Dios, sino el desenvolvimiento de su naturaleza racional. La meditación de este fin subjetivo imperfecto le conduce a afirmar la existencia de Dios y a proponerse entonces como fin objetivo supremo, su contemplación, su imitación, su gloria.

17. La existencia de un fin natural supone la existencia de un orden natural mediante el cual los actos humanos alcanzarán su objeto. Nos hemos referido antes a la relación lógica entre el orden y el fin; en el hecho moral esa relación visible nos lleva a desentrañar de la conciencia una ley moral natural o « inclinación que dispone al hombre de una manera habitual a conocer y querer el fin de su naturaleza racional y los medios que a él conducen, como también a discernir y rechazar lo que a él se opone » (4), cuyo precepto general « hacer el bien y evitar el mal » no es, contemplado dentro del sistema de la doctrina expuesta, un mandato puramente formal y sin sentido práctico puesto que sabemos ya lo que es el bien, y la ley agrega la declaración esencial de que *debemos* hacerlo. Este precepto impone una obligación positiva y concreta: la de desenvolver plenamente nuestra naturaleza racional, y da la pauta para juzgar el valor moral de los actos humanos que serán buenos o malos según se adecúan al fin natural o se aparten de él.

(1) « Estado de la voluntad de tendencia hacia un bien remoto. » TAPPARELLI, *op. cit.*, tomo I, página 36.

(2) *Op. cit.*, página 185.

(3) *Op. cit.*, página 187.

(4) *Tratado de filosofía de la Universidad de Lovaina*, traducción española, tomo III, página 33. Esta parte está compuesta con notas del Cardenal Mercier. Véase también: FARGES, *Liberté et devoir*; CATHREIN, *Filosofía morale*, tomo I, página 412; M. D'HULST, *Fondements de la moralité*.

18. Siempre dentro del orden natural hemos llegado a constatar que existe una obligación, deber o imperativo moral que nos ordena querer el fin de nuestra naturaleza, querer el bien y evitar el mal. Pero si es cierto que se trata de un hecho evidente, no aparece de inmediato su justificación racional. El « ¿por qué debo? » es el último y el más grave de los problemas éticos, es la punta de la aguja sobre la que reposa, como invertida, la torre moral.

La opinión de los neoescolásticos se divide en este punto ; no en cuanto a lo que en absoluto es, sino en cuanto a lo que le basta conocer al hombre para sentirse moralmente obligado. Mientras unos reproducen la tesis estrictamente naturalista de Santo Tomás, otros, en su oposición a Kant — a la autonomía de la ley moral, — no ven otra fuente válida del deber que la voluntad directa de Dios.

Véase cómo explica Taparelli la solución naturalista. « La moral es la ciencia del acto humano, esto es, del acto de la voluntad libre. La voluntad es la tendencia hacia el bien, su acto natural esencial es tender hacia el bien o fin, pues el bien del hombre en su condición presente es el conjunto de los actos con que tiende a su fin (1). » He ahí la explicación tomista por la sola idea de la finalidad. El deber se funda en la necesidad natural de querer nuestro bien y de ver qué objeto lo realizará en la vida futura, combinada con la libertad de querer ese mismo objeto concreto en que de hecho se encuentra realizado. Puede, pues, afirmarse que « la naturaleza humana es ley de sí misma » (2). Para M. D' Hulst es insuficiente la explicación finalista y, siempre en el orden natural, cree que en el fundamento del deber hay un elemento « más profundo, más absoluto que el deseo de la felicidad, que no es más que un hecho natural ; este elemento es el *respeto del orden* » (3). Cathrein y Baets se oponen resueltamente a la fundamentación naturalista y solucionan el problema con una referencia directa a la voluntad de Dios. La

(1) *Op. cit.*, tomo I, página 64.

(2) *Tratado de filosofía*, tomo III, *Ética*, páginas 35 a 37. Recordamos que éstas son notas del Cardenal Mercier.

(3) *Op. cit.*, página 401.

ley natural — dice Cathrein — es una ley verdadera y propia que obliga y liga absolutamente. Una ley verdaderamente obligatoria en sentido estricto sólo puede derivar de la voluntad de un superior a quien está sometido nuestro querer. Consiguientemente la ley natural no puede emanar de la simple naturaleza. Además la ley es un principio general, práctico que afirma lo que debemos hacer o evitar. La naturaleza humana como tal no puede imponer un deber tan severo e incondicionado. Todo lo más se podría sostener que ella es el fundamento de la ley natural porque nuestra razón, que reside en ella, dice lo que debemos hacer u omitir. Pero entonces la ley no sería la naturaleza misma, sino la razón en cuanto nos pone en conocimiento de lo que debemos hacer o evitar. Por fin, aun esta hipótesis es imposible, porque la razón, en cuanto prescindimos de una autoridad suprema, nada ordena o prohíbe en forma absoluta; a lo sumo dice lo que es bueno y lo que es malo y, en consecuencia, como debemos obrar si queremos obrar racionalmente (1). Y su consecuente definición del deber podría resumirse así: «debo porque conozco que Dios, mi sumo bien, mi creador y Señor, lo exige de mí incondicionalmente (2).

En la teodicea del citado manual el Cardenal Mercier declara su opinión rotundamente: «La obligación puede explicarse suficientemente sin recurrir a un legislador divino,» afirma en la página 250 del tomo II; y partiendo de la doble acepción de la palabra ley — ordenación de un superior, tendencia natural de un ser hacia su fin — afirma que lo que llamamos ley de nuestra naturaleza bien puede tomarse en el segundo sentido, con lo cual no sería indispensable postular la existencia de un Legislador Supremo para hallarle fundamento y razón de ser.

«Querámoslo o no, sentimos que al obrar el mal faltamos al dictado íntimo de nuestra naturaleza humana en cuanto humana. He ahí una explicación suficiente, parece, de una obligación real, que se concilia sin embargo con el uso de la libertad (3),

(1) *Filosofía morale*, tomo I, página 428.

(2) *Op. cit.*, página 424.

(3) Sobre el problema de la libertad véase el estudio magistral de Garrigou Lagrange en su obra. *Dieu — son existence, sanatura*, — Paris, Beauchesne.

puesto que en las actuales condiciones de nuestra naturaleza todo bien que se nos ofrece lleva alguna mezcla de mal. Ontológicamente sin duda esta ley de nuestra naturaleza es obra de Dios, pero esto es cosa que no podemos saber sino después de saber que Dios existe. Dios no ordena por preceptos externos, como los legisladores humanos, sino que impone su voluntad por las tendencias mismas de nuestra naturaleza. »

19. Pero ambas actitudes se concilian en el postulado esencial y característico de la tesis ética neoescolástica, y que no es más que un episodio del principio que inspira todo el sistema : Dios es fin último del orden universal y consiguientemente de su faz moral. Es tesis del sistema total profesada sin discusión por unos y otros que la ley está en la naturaleza porque Dios la ha puesto en ella. La divergencia estriba en que mientras unos llegan a postular ese origen divino por el examen del orden moral, los otros — los naturalistas — sostienen que semejante afirmación sólo puede hacerse después de probada la existencia de Dios, cosa que para ellos es sólo legítima por las cinco vías de Santo Tomás y no por el argumento muchas veces usado del orden moral (1).

En consecuencia, lo que importa dejar sentado como principio de la escuela es que sin una referencia final a Dios no se explica el deber. El último peldaño del orden moral natural confina con lo infinito. En una palabra — y dicho con los términos de Santo Tomás — la vida moral no es en el fondo otra cosa que el movimiento de la criatura razonable hacia Dios.

El orden moral es un aspecto del orden universal, y si la causalidad final puede darnos una explicación naturalista del orden total, su explicación es insuficiente, porque las causas finales requieren a su vez una razón explicativa, y ésta no puede ser otra que la existencia de un Ser Supremo, infinito en todas sus facultades, creador y ordenador del mundo. « De Dios nos viene el ser, nuestras potencias y nuestra actividad; por este título deben tender hacia Él las aspiraciones de nuestra alma y consagrarse a Él nuestra vida moral », concluye sintéticamente el Cardenal Mercier.

(1) Véase la crítica en el tomo II del manual citado, página 240.

20. En este punto vuelve a aparecer el entronque de la ética con la metafísica. La explicación que acabamos de dar pertenece a la metafísica. La ética trata de lo que debe ser, y por eso el primero como el último de sus problemas necesita apoyarse en la noción de ser. Metafísica fué la noción de la naturaleza humana que tomamos como punto de partida; metafísica es también la explicación del fundamento del deber, pues se reduce al fin a la teoría ontológica de las causas. Para establecer el fundamento de la obligación necesitamos hallar *la causa* del orden dentro del cual tiene el deber su sitio. El orden se explica por las causas finales, pero éstas a su vez requieren una razón explicativa de su causalidad así como lo requiere el principio de la causalidad eficiente. La tendencia del ser hacia su fin sólo se explica por un principio que predetermine en él esta tendencia, que ponga en su constitución la necesidad intrínseca de perseguir un fin. Es decir, que si hay atracción de un fin, es porque una causa eficiente ha dispuesto así el plan del Universo. Y referirse al plan del Universo como a un antecedente necesario del Universo mismo es postular — la lógica lo exige — la existencia de una causa eficiente primera y suprema, creadora del mundo y distinta de él: Dios (1).

21. Dios es el término de toda actividad y sólo en Él hallará el hombre la felicidad que anhela; porque la felicidad es consecuencia de la perfección de la naturaleza, y ésta es ante todo perfección de la inteligencia, y el desarrollo completo de la actividad intelectual, de acuerdo con el objeto formal de la inteligencia (el ser), sólo se alcanza en el conocimiento del que Es, de la Causa Primera, principio del orden universal (2).

La explicación naturalista del mundo deja su cúpula abierta con una interrogación al infinito. A ella responde la razón afirmando la existencia de Dios; y la respuesta cae como un rayo de sol que inunda las naves del templo inconcluso.

(1) FARGES, *Idea de Dios*, traducción española, página 137; *Tratado de filosofía de la Universidad de Lovaina*, tomo II, *Teodicea*, páginas 233 y 234. Garrigou Lagrange, *Dieu*.

(2) *Tratado de Lovaina, Teodicea*, páginas 314 y siguientes, *Ética*, página 9; FARGES, *Idea de Dios*, páginas 433 y siguientes.

22. Este es el último episodio del proceso cognoscitivo. Hemos visto cómo podía explicarse paulatinamente la realidad natural por la realidad misma; pero vimos también que cada explicación exigía la recurrencia a un orden superior dentro del cual cupiera y recibiera sentido lo inferior subordinado, hasta que el orden supremo en su faz moral impuso la exigencia de una causa absoluta, infinita, incondicionada, ilimitada. En posesión de su conocimiento todas las explicaciones precedentes adquieren nueva profundidad, nuevo valor. Y lo adquieren sobre todo porque la causa hallada no es, para la doctrina que exponemos, *un motor inmóvil sino un Dios vivo*. Pero aquí se extingue la potestad de la Filosofía, y con ella la legitimidad de las deducciones puramente racionales en cuyo campo hemos permanecido hasta aquí, campo que no debemos abandonar si queremos ser fieles al espíritu de la doctrina expuesta que en ningún momento deja de ser estrictamente filosófica, es decir, ajena a toda relación positiva con la Teología (1).

23. Entendido el orden moral como una conformidad con las tendencias de la naturaleza, establecida por la razón en vista del fin sobrenatural del hombre, se descubre la significación íntima de las definiciones del derecho que dimos en el párrafo séptimo: facultad moral inviolable, poder moral, poder irrefragable conforme a la razón.

Las dos primeras fórmulas se reducen a la segunda, porque de acuerdo con los principios de la ética escolástica sólo puede llamarse moral a la facultad de tal condición que responda a una exigencia recta de la razón.

En cuanto a la inviolabilidad o irrefragabilidad es circunstancia necesariamente inherente a toda potestad moral porque no puede concebirse poder alguno, humano o divino, que tenga atribución legítima de despojarnos de las condiciones indispensables para cumplir nuestro fin. « Persona significa en moral el ente o ser que existe para sí, es decir, el ser que existe no meramente para el bien o para el fin de otros, sino precisamente para su propio bien, para cuya consecución tiene subor-

(1) Véase MARITAIN, *Introduction général a la philosophie*, página 82.

dinados muchos seres. Y un ente tal no puede ser considerado ni tratado por otras personas como un medio subordinado a ellas, sino que está al lado de ellas, se mueve paralelamente a ellas, participando de la misma dignidad. Todos tienen obligación de respetar esa dignidad igual; de suerte que no es lícito por ningún motivo destruir o perturbar el orden que toda persona dice a su propio bien, a su propio fin. Y ésta es la inviolabilidad moral de la persona (1). »

Además, el término irrefragable delimita el alcance del poder moral jurídico, pues indica que se trata de un poder ejercido en relación con otras personas, mientras que el simple poder moral puede extenderse a todo lo lícito (2).

24. La última consecuencia de todo lo expuesto es que nuestro derecho se extiende sobre cuanto la razón considera indispensable para el cumplimiento del último fin. Esta fórmula que puede parecer vaga si se la considera aisladamente no lo es cuando se la relaciona con todos los postulados de la doctrina que la sustenta.

Los criterios que dirigen su interpretación, sumariamente deducidos de toda la exposición precedente, son los siguientes : 1° No será lícito el poder que se funde en exigencias antinaturales, o en las naturales que no contemplan la armonía del conjunto; 2° La armonía natural es el resultado de la *jerarquización* de las facultades humanas bajo el primado de la inteligencia; 3° Toda exigencia natural debe juzgarse en vista del fin de la naturaleza; 4° El fin natural es el desenvolvimiento pleno de la actividad racional; 5° Y el fin último exigido por el orden moral y por el propio fin natural es Dios, porque sólo en Dios halla la inteligencia adecuada razón de ser de todo lo que es.

(1) VERMEERCHS, *op. cit.*, página 18. Esto explica el párrafo del mismo autor que citamos en la página 122. Estas palabras suenan como un eco de Kant, y sin embargo son el eco de una doctrina formulada cuatro siglos antes de Kant.

(2) TAPARELLI, *op. cit.*, tomo I, página 172; BAETS, *op. cit.*, páginas 44 y 45.

25. En posesión de la fórmula y de los criterios de interpretación queda por realizar la última etapa de la construcción jurídica, que descartó el derecho natural del siglo XVIII y el del eclecticismo francés del siglo XIX, etapa siempre inconclusa, perpetuamente ampliada y renovada: la de la determinación práctica del alcance del derecho en cada caso concreto.

El problema podría plantearse teoreáticamente así: Visto el objeto sobre el cual va a extenderse el poder jurídico, nuestro fin y las circunstancias; determinar si es o no justa la apropiación intentada, dándole a la palabra apropiación un significado amplio en el que cabe la apropiación material y la posesión o dominio puramente ideal.

Así planteado, el problema se presenta como la consecuencia del principio que enunciamos en la página 120 « el derecho es de razón absoluta y de posición contingente ». El objeto de apropiación aparece entre la exigencia absoluta del fin natural y los requisitos contingentes de la circunstancialidad.

La exigencia absoluta nos obliga a recurrir a un derecho natural puesto que todo derecho positivo es por su naturaleza relativo y contingente y no puede justificarse a sí mismo por el mero hecho de existir. La prueba es que la conciencia individual no *pide* a la ley la determinación de los fines absolutos, por el contrario le *exige* que consagre determinados fines anteriores y superiores a toda ley; y sólo le *pide* la determinación de los medios y la de los fines accesorios. ¿ En qué se funda esta valoración que se hace de la ley positiva ? en un juicio racional sobre el aspecto jurídico del orden moral, juicio que no hace otra cosa que desentrañar de la naturaleza humana la fórmula de sus exigencias sociales primordiales, es decir, el derecho natural. Y se comprende esto mejor notando que ese juicio es siempre la conclusión de un silogismo cuya mayor, puesto que no la da el derecho positivo, no puede ser otra cosa que un principio de derecho natural (1).

(1) Véase DEPLOIGE, *El conflicto de la moral y la sociología*, traducción española, página 316.

26. El requisito contingente aparta la concepción neoescolástica del derecho natural de la del siglo XVIII. Éste se detiene en la abstracción pura, prescinde de toda consideración circunstancial, e intenta constituir una legislación positiva tan absoluta e inmutable como los propios principios naturales que la fundan (1).

En cambio, a la construcción absoluta fundada en la esencia universal y permanente de la naturaleza humana, la neoescolástica agrega la consideración complementaria de lo individual y de lo accidental. Esencia y forma son expresiones diversas de una misma realidad (la esencia es la forma en cuanto inteligible) (2) y es sabido que según la doctrina hilemórfica toda forma reside en una materia. Y como ambos principios — material y formal — constituyen la unidad substancial de la persona, lo que quiere decir que son inseparables, toda norma referente a la conducta humana debe contemplar juntamente las exigencias universales y necesarias de la forma especificadora y las exigencias contingentes y relativas de la materia individualizante. La necesidad del derecho proviene de las diferencias individuales que sólo mediante la coacción pueden ser convertidas en unidad social, proviene de las contingencias de lugar y tiempo que no pueden ser desdeñadas porque son una realidad que deriva de la naturaleza de las cosas. Y la función del derecho es, precisamente crear un orden en el que aquellas diferencias y estas contingencias sean superadas mediante una *conformación* cada vez más perfecta de la materia de su objeto (la individualidad y sus circunstancias). Por eso debe tener en vista la forma o esencia (el derecho es de razón absoluta), pero debe construirse en función de las exigencias de esa materia cuya perfección procura (el derecho es de posición contingente).

27. En la obra citada, Deploige sistematiza las observaciones de Santo Tomás sobre este punto, y es asombroso constatar la flexibilidad tan humana que el filósofo de Aquino — supues-

(1) Véase CATHREIN, *Filosofía morale*, tomo I, página 590, DEPLOIGE, *op. cit.*, página 209 y siguiente y 302.

(2) MARITAIN, *Introducción a la philosophie*, página 137 y siguientes.

to representante de un dogmatismo antinatural — concede a los preceptos morales y jurídicos, y la agudeza con que anota las exigencias legítimas de la realidad, — así sea la interna o la exterior, — que no se adapta blandamente a los dictámenes de la razón sino que por el contrario exige que una de las funciones de ésta sea concebir una ciencia práctica que mediante la observación y el examen asiduo de los fenómenos morales y sociales, desbroce la maraña de las contingencias variables para revelar el nexo constante entre las prácticas seguidas y los resultados obtenidos, y establezca con una relativa precisión los efectos ordinarios de los hechos humanos, individuales y colectivos (1).

Pero queda siempre en pie la inmutabilidad de los fines esenciales, gracias a lo cual puede decirse, en términos absolutos, que hay actos intrínsecamente justos o intrínsecamente malos.

Ésta es, por otra parte, una condición vital del progreso jurídico (2). Ya dijimos que si falta un punto de referencia absoluto no podrá nunca juzgarse el valor de una transformación; se la podrá constatar como un hecho, pero como un hecho anárquico, irreductible a una ley de ascensión perfectiva (3).

28. Dijimos que por derecho objetivo se entendía el ordenamiento positivo destinado a establecer que es lo propio de cada uno; o con otras palabras, la objetivación pública de las exigencias del derecho subjetivo. Y dado que éste es un poder moral derivado de las circunstancias de la vida en común y destinado a hacer posible que cada miembro de la sociedad cumpla en ella su fin; y puesto que el fin o bien del hombre es el desenvolvimiento racional de su naturaleza, y que el bien colectivo común es una consecuencia de los bienes individuales, y recíprocamente es un elemento que coopera a la consecución del bien de los miembros, la ley positiva o derecho objetivo tendrá como fuente de inspiración el fin común tal como

(1) DEPLOIGE, *op. cit.*, página 298 y 299.

(2) CATHREIN, *Filosofía del derecho*, página 198.

(3) CATHREIN, *Filosofía del derecho*, página 221 y 224, MARITAIN, *Theomas*.

acabamos de definirlo. Y para que su realización sea viable, impondrá un orden a la actividad colectiva, pero un orden racional, porque la razón en cuanto primer principio de los actos humanos es su regla y medida (1). Por último, hay un requisito — que nos limitamos a indicar porque se refiere a la doctrina política, ajena a esta exposición, — sin el cual el derecho objetivo, aun cuando llene las dos exigencias precedentes, no goza de obligatoriedad válida y justa; y es que provenga de quién tiene naturalmente la facultad de dirigir al ente colectivo. En consecuencia, la ley se definirá « una ordenación de la razón enderezada al bien común y promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad » (2).

Sin la presencia de cualquiera de estos elementos la ley podrá ser una reglamentación, pero una reglamentación ajena a la esencia del sistema jurídico; será ley en su forma pero no derecho (3).

29. Para concluir consideraremos brevemente la relación entre moral y derecho tal cual surge de las tesis expuestas.

Ante todo quede asentado que en ningún caso admitirá la neoescolástica un divorcio total entre moral y derecho, y que, por el contrario, toda su teoría jurídica reposa en un principio que es también el punto de apoyo de la ética: la tendencia al bien. Y el contenido del bien ético y el del bien jurídico son idénticos en esencia aunque distintos en forma y extensión. Pues mientras la moral se refiere a la obligación de cumplirlo, el derecho mira a la posibilidad de realizarlo. « El hombre existe y ha sido formado para un determinado fin; la conformidad de las acciones humanas con este fin, con el orden, es lo que constituye la moral. Existe el hombre y ha sido creado para un determinado fin; debe marchar y dirigirse a él sin que a ello puedan en modo alguno oponerse los demás seres racionales; esto es lo que constituye, y en esto consiste el derecho » (4).

(1) J. CARRERAS, *Filosofía de la ley según Santo Tomás de Aquino*, página 140, Madrid, 1919.

(2) Santo Tomás S. T., I-II, q. XXC, artículo IV.

(3) CATHREIN, *Filosofía del derecho*, página 276.

(4) BAETS, *op. cit.*, página 201.

Lo dijimos sintéticamente en la página 126 « puedo (o tengo poder) porque debo ».

Las consecuencias de esta suerte de relaciones entre Derecho y Moral son las siguientes: Tengo que poder jurídicamente todo lo que debo moralmente hacer; mi derecho alcanza hasta donde lo exige mi deber. Pero nunca podré hacer jurídicamente lo que éticamente no debo hacer. Sin esta dependencia entre lo jurídico y lo moral no podrían establecerse los límites máximo y mínimo del alcance del derecho, el derecho no sería amparo, sino amenaza.

Por otra parte, puesto que el derecho se refiere sólo a aquel sector de mi actividad moral que se cumple exteriormente, en relación con mis semejantes, el círculo de la facultad jurídica es mucho más pequeño que el de la obligación moral; debo moralmente *hacer* mucho más de lo que el derecho me autoriza o me manda hacer.

Aunque todo derecho existe en vista de un deber moral, y éste exige la intención recta para ser realmente cumplido, podré ejercer válidamente mi facultad jurídica aunque prescindiera de la intención de cumplir con su ejercicio un deber moral, porque el derecho no es toda la ética, sino que se refiere sólo a ciertos actos externos que tienen, sí, un mediato fin moral, pero cuyo fin inmediato queda cumplido con la realización del acto y con prescindencia de la intención del agente. Habré cumplido con la obligación moral inherente al precepto jurídico de pagar la prestación a que me he obligado, pagándola simplemente, aunque prescindiera de la intención de ordenar con ello mi vida moral. Es natural que en tal caso el valor ético de mi conducta será imperfecto, pero no puede negarse que un cierto valor existe; negarlo equivaldría a declarar que tampoco tiene trascendencia moral el incumplimiento de la prestación (1). « Sin embargo, indirectamente, también la intención interna (cuando no es recta) es contraria a la ley jurídica porque tiene por objeto la violación del derecho y naturalmente conduce a ella (2). »

En lo que se refiere al derecho positivo, la relación con el or-

(1) Véase CATHREIN, *Filosofía del derecho*, página 270.

(2) CATHREIN, *op. cit.*, página 271.

den moral se establece de tres maneras: « 1° En cuanto que, conforme a su naturaleza (la ley jurídica), produce un deber moral; 2° En cuanto tiene en la ley moral natural la fuente y el fundamento de su obligatoriedad; 3° En cuanto tiene en la misma ley moral natural su norma y su límite infranqueable, pues no puede prescribir nada que por su naturaleza sea inmoral e injusto (1). »

En una palabra: « No toda ley moral es una ley jurídica, pero toda ley jurídica en cuanto tal, es decir, en cuanto justa, es una ley moral (2). »

Es cierto que la realidad no le da siempre la razón a este aforismo; pero en ello consiste precisamente el mérito más alto la doctrina que lo proclama. Lo proclama porque posee un criterio absoluto de certeza moral que la eleva por encima de la contingencia empírica y la subtrae al escepticismo consiguiente. Lo proclama no sólo como principio metafísicamente verdadero, sino también como principio de acción, como ideal, porque no cree que el fin de la vida humana sea la adaptación al medio, sino la adaptación del medio al ideal.

TOMÁS D. CASARES.

(1) CATHREIN, *op. cit.*, página 266.

(2) CATHREIN, *op. cit.*, página 266.