



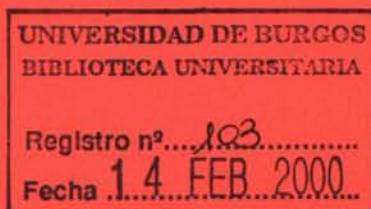
UNIVERSIDAD DE BURGOS

FACULTAD DE DERECHO

EL PENSAMIENTO JURÍDICO - POLÍTICO

DE FRAY LUIS DE LEÓN

EN EL TRATADO *DE LEGIBUS*



I



Juan CASTILLO VEGAS



UNIVERSIDAD DE BURGOS

FACULTAD DE DERECHO

EL PENSAMIENTO JURÍDICO - POLÍTICO

DE FRAY LUIS DE LEÓN

EN EL TRATADO *DE LEGIBUS*

Juan CASTILLO VEGAS

UNIVERSIDAD DE BURGOS

FACULTAD DE DERECHO

ÁREA DE FILOSOFÍA DEL DERECHO

**EL PENSAMIENTO JURÍDICO-POLÍTICO DE
FRAY LUIS DE LEÓN EN EL TRATADO
*DE LEGIBUS***

BURGOS, 1998

X730070092

EL PENSAMIENTO JURÍDICO-POLÍTICO
DE FRAY LUIS DE LEÓN EN EL TRATADO
DE LEGIBUS

Memoria presentada por
JUAN CASTILLO VEGAS
Licenciado en Derecho para
la obtención del grado de Doctor

Dirigida por la Doctora
D^a NURIA BELLOSO MARTÍN
Profesora Titular de Filosofía del Derecho
en la Universidad de Burgos

**EL PENSAMIENTO JURÍDICO-POLÍTICO
DE FRAY LUIS DE LEÓN
EN EL TRATADO *DE LEGIBUS***

ÍNDICE

ÍNDICE

	Pág.
INTRODUCCIÓN	10
1. Autor	11
2. Obra.....	21
3. Fuentes	32
4. Originalidad.....	55
5. Método	58
6. Tema.....	62
CAPÍTULO I. LA ESENCIA DE LA LEY	67
1. La etimología de la ley.....	68
2. De qué potencia es acto la ley	73
3. La prudencia gubernativa. La justicia legal.....	100
4. La promulgación de la ley	106
4.1. La promulgación como elemento esencial de la ley.....	106
4.2. En qué consiste la promulgación.....	111
5. La potestad legislativa	124
5.1. La titularidad de la potestad legislativa.	125
5.2. El origen de la potestad legislativa.....	132

CAPÍTULO II. EL BIEN COMÚN.....	138
1. El bien común, fin de la ley	140
2. La forma de la comunidad política.....	156
3. Clases de bien común.....	158
4. El bien común y el bien particular	163
5. La tiranía, negación del bien común.....	170
6. Elementos del bien común	177
7. La paz y el bien común	179
8. De la finalidad de la ley	183
CAPÍTULO III. EL PODER POLÍTICO.....	199
1. La comunidad política	200
2. El origen del poder político	204
3. La transferencia del poder	216
4. El régimen democrático de gobierno	221
5. Las funciones del poder político.....	229
6. Los límites del poder político	234
7. La resistencia al poder político	252
8. Virtudes y cualidades del gobernante.....	262

CAPÍTULO IV. LA LEY ETERNA.....	270
1. Introducción	271
2. Definiciones de la ley eterna.....	274
3. Causa ejemplar-razón de las cosas.....	277
4. Ley eterna - Gobierno - Providencia.....	281
5. La primacía de la ley eterna.....	287
6. La ley eterna y la voluntad divina.....	289
7. La ley eterna y la ley natural.....	294
8. La cognoscibilidad de la ley eterna	296
CAPÍTULO V. LA LEY NATURAL	303
1. Concepto de la ley natural	304
1.1. La ley natural existe a modo de hábito	304
1.2. La ley natural en cuanto dictamen.....	316
2. Contenido de la ley natural	319
2.1. Número de preceptos de la ley natural	319
2.2. La vida racional	328
2.3. La razón no crea la ley natural.....	343
2.4. Los actos de las virtudes y la ley natural.....	345
3. Caracteres de la ley natural	352
3.1. La unidad de la ley natural.....	352
3.2. La universalidad de la ley natural.....	353
3.3. La inmutabilidad de la ley natural.....	358

	Pág.
3.4. La indispensabilidad de la ley natural	368
3.5. La necesidad de la ley natural	371
CAPÍTULO VI. LA LEY HUMANA.....	377
1. De la utilidad y necesidad de la ley humana.....	378
2. Sobre cuál es el mejor gobierno: autoridad o legalidad.....	381
3. Ambas cosas son necesarias: autoridad y legalidad	386
4. El ámbito material de las leyes humanas	387
5. Si toda ley humana se deriva de la ley natural.....	389
6. Del objeto de la ley humana.....	397
7. La obligatoriedad en conciencia de las leyes humanas.....	402
8. Sobre la posible obligatoriedad por la materia.....	410
9. Si las leyes humanas deben cumplirse aun con peligro de la vida	414
10. La obligatoriedad moral de las leyes penales humanas.....	419
11. Condiciones de la ley justa	430
12. El sometimiento universal a la ley.	436
13. Los príncipes y legisladores y las leyes.....	442
CAPÍTULO VII. EL DERECHO DE GENTES	449
1. La formación del concepto del Derecho de gentes.....	450
1.1. Los juristas romanos.....	450
1.2. Doctrina de Santo Tomás.....	454
2. La aportación de la Escuela de Salamanca	462

	Pág.
2.1 Francisco de Vitoria.....	462
2.2. Domingo de Soto	465
3. Fray Luis de León y el Derecho de gentes.....	472
4. El contenido del Derecho de gentes	483
4.1. La guerra.....	483
4.2. La servidumbre legal	493
4.3. Otras Instituciones del Derecho de gentes	498
5. Caracteres del Derecho de gentes	503
6. El Derecho Internacional.....	508

CAPÍTULO VIII. LA MUTABILIDAD DE LAS LEYES

HUMANAS	520
1. Del cambio de las leyes humanas	521
2. La equidad	527
3. La costumbre jurídica.....	536
 CONCLUSIONES	 546
 FUENTES.....	 573
 BIBLIOGRAFÍA	 577

INTRODUCCIÓN

1. Autor

2. Obra

3. Fuentes

4. Originalidad

5. Método

6. Tema

1. Autor

Entre las figuras de primera magnitud tanto de la Escuela de Salamanca del siglo XVI como del Renacimiento español en general se encuentra Fray Luis de León. El propósito de esta introducción histórica es presentar una breve biografía jurídica del insigne Maestro salmantino puesto que otros rasgos de su compleja personalidad, como figura nacional de nuestra literatura, son más conocidos.

Fray Luis de León nace en Belmonte (Cuenca) en 1527. A los cinco años se traslada a Madrid con su padre Don Lope de León "*como abogado de la Corte que era*"¹. Poco tiempo después la Corte se traslada a Valladolid y allí acude Don Lope de León con toda su familia. A los pocos años de su estancia en Valladolid es nombrado Don Lope, su padre, oidor de la Cancillería de Granada, donde va a ocupar su cargo hacia 1541. Su hijo Luis de León no fue con su familia a Granada sino que completa en Valladolid sus estudios elementales².

¹ VEGA, A. C. , *Fray Luis de León*. En: "*Historia General de Las Literaturas Hispánicas*", dirigida por Guillermo Díaz-Plaja, Barcelona, Edit. Barna, 1951, p. 549. ALONSO GETINO, L. G., *Vida y procesos del maestro F. Luis de León*, Salamanca, Imprenta de Calatrava, 1907, pp. 1-2: "*Su padre fue abogado notable en la Corte y oidor de la Cancillería de Granada y tuvo tres hermanos, uno profesor de Cánones en la Universidad de Salamanca y otro abogado en la Corte. Fray Luis de León tuvo cinco hermanos, uno de ellos fue abogado*".

² Cfr. GUY, A., *Fray Luis de León*, Buenos Aires, Editorial Columba, traducción de A. J. Vaccaro, 1963, p. 15.

Después de una esmerada educación hasta los catorce años *"Fray Luis estaba, pues, suficientemente capacitado para emprender una carrera. Sus dotes excepcionales hacían presentir a su padre resonantes triunfos o en las cátedras, como los de su hermano Francisco, que tenía la de Cánones en Salamanca, o bien en el foro o en la Magistratura. Así, pues, decidió enviarle a Salamanca, para que al lado de su tío Francisco estudiase Jurisprudencia o Cánones como entonces se decía, o bien otra carrera, según sus aficiones"*³. Luis era el hijo primogénito y como demostró después y hacen notar sus biógrafos el de cualidades intelectuales y morales más destacadas.

Fray Luis debió matricularse en Derecho Canónico en la Universidad de Salamanca en el curso 1541-42. Perdidos los libros de registro de estos años su nombre aparece por primera vez el curso del 46 al 47. No hay constancia de que tuviera por maestro a Vitoria ni por el testimonio de Fray Luis ni por otros datos. Pero la influencia de las ideas vitorianas en el insigne agustino mediante discípulos de Vitoria como Covarrubias y Soto, es evidente. La Facultad de Artes en Salamanca tenía, entre otras, las cátedras de Filosofía Natural y Filosofía Moral. Según S. Muñoz Iglesias debió cursarlas con gran aprovechamiento si juzgamos por la gran formación filosófica que demuestra en sus escritos⁴.

³ *Ibidem.*

⁴ MUÑOZ IGLESIAS, S., *Fray Luis de León, teólogo*, Madrid, CSIC., 1950, p.

Varias veces se consigna en su proceso que a los catorce años de edad y pocos meses después, cuatro o cinco, de su llegada a Salamanca a estudiar Cánones, ingresa en la Orden de San Agustín en el Monasterio agustino de esta ciudad donde más tarde recibiría buena formación filosófica: SÚMULAS y Lógica, Filosofía Natural, Moral, Psicología y Metafísica⁵. Precisamente uno de los aspectos más conocidos de la vida de Fray Luis de León es como Profesor o Catedrático en la Universidad de Salamanca en la que ocupó las siguientes cátedras: Cátedra de Santo Tomás, de Durando, de Filosofía Moral y de Biblia⁶.

Cuando Fray Luis de León comienza su magisterio en el Estudio General salmantino éste se encuentra en su máximo esplendor por la presencia en tiempos inmediatamente anteriores de los grandes maestros, Vitoria, Soto y Cano. La primera cátedra regentada por Fray Luis en la Universidad de Salamanca es la de Santo Tomás, y por mandato expreso de los estatutos de la Universidad el titular de la cátedra había de explicar las obras del Aquinatense, concretamente la

5.

⁵ Cfr. ALONSO GETINO Luis G., *op. cit.*, p. 34.

⁶ Vid. BARRIENTOS GARCÍA, J., *Fray Luis de León, Profesor de la Universidad de Salamanca*. En: *"Fray Luis de León, Historia, Humanismo y Letras"*, obra editada por V. GARCÍA DE LA CONCHA y J. SAN JOSÉ LERA, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1996, p. 91.

*Suma Teológica*⁷.

Durante los cursos 1561-1565 explicó diversas cuestiones de la Suma tomista, entre ellas: *De religione, De oratione, De simonia, De iuramento, De fide*, según se desprende de los libros de visitas de cátedras, donde se registraban los resultados de la inspección académica realizada por el rector y el catedrático más antiguo⁸.

En los cursos 1565-1572 ejerció la cátedra de Durando, llamada también de nominales donde podían ser leídos diversos autores de esta corriente filosófica: Gregorio de Rímini, Gabriel Biel, Marsilio de Inghen o las Sentencias de Durando. Fray Luis eligió como materia de explicación a este último autor⁹.

En el año 1571 lee el tratado *De legibus* de Santo Tomás. Aun ejerciendo su actividad docente en la cátedra de Durando gran parte de la materia explicada era de Santo Tomás como ocurría también en la cátedra de Escoto¹⁰.

La tercera cátedra ocupada por Fray Luis de León en la Universidad de Salamanca es la de Filosofía Moral durante los años

⁷ Cfr. *op. cit.*, p. 82.

⁸ Cfr. *op. cit.*, p. 83.

⁹ Cfr. *op. cit.*, p. 85.

¹⁰ Cfr. *op. cit.*, p. 90.

1578 y 1579. Materia obligada de explicación en esta cátedra eran las obras de Aristóteles: la *Ética a Nicómaco*, la *Política* y también la atribuida falsamente al Estagirita: la *Económica*¹¹.

Como podemos comprobar en el estudio del tratado *De legibus* Fray Luis conoce y cita profusamente a Aristóteles. Por los testimonios de los alumnos consultados y registrados en los libros de visitas de cátedras sabemos también que con frecuencia el maestro salmantino interpreta a Aristóteles partiendo de los comentarios de Santo Tomás. La última cátedra que ejerció Fray Luis en la Universidad salmantina es la de Biblia, que según sus biógrafos es la cátedra más acorde con su vocación personal y preparación científica. La materia de explicación era la Sagrada Escritura, el Antiguo y el Nuevo Testamento (1579-1591). Por distintas razones (viajes, etc.,) en este último periodo del profesorado salmantino de Fray Luis de León, pueden constatarse numerosas ausencias.

Algunos de los rasgos de su carácter quizá provengan de la tradición jurídica familiar. Entre ellos, Aubrey F. G. Bell señala *"irritabilidad extrema ante la injusticia, intolerancia con el menor atropello del inocente, y testarudez en la defensa de los propios derechos u opiniones cuando se creen asistidos de la verdad"* ¹². El

¹¹ Cfr. *op. cit.*, p. 94.

¹² VEGA, A. C., *op. cit.*, p. 547 (No se cita la obra de Bell, pero probablemente es la biografía de éste sobre Fray Luis de León.

mismo autor afirma que Fray Luis *"ponía fuego y nerviosidad cuando combatía la tiranía o la injusticia"* ¹³.

A pesar de que L.G.A. Getino critica algunos aspectos del carácter de Fray Luis de León, sin embargo J. M. Becerra Hiraldo cree percibir algún cambio en su temperamento cuando afirma que *"las obras latinas nos presentan una personalidad nueva y desconocida de Fray Luis, un Fray Luis más suave, más humano, más sufrido"* ¹⁴. Pero todos coinciden en que su vida no fue la que ensalza en sus célebres poesías sino otra particularmente agitada: *"De hecho su vida fue un mar de actividad, de estudios, de pleitos, de sufrimientos, de disputas"* ¹⁵.

En alusión directa a estas contradicciones temperamentales en relación con la tradición jurídica familiar afirman J. M. Ferreras y G. Sardiña: *"Pero bajo el complejo entramado de su personalidad, auténtico equilibrio de ansias contradictorias, paz horaciana y frenética actividad, orgullo frente a humanidad, aspiración cuasimística frente a pleitos y enfrentamientos continuos, etc., parece yacer una constante derivada de su origen"* ¹⁶.

¹³ BELL F. G. A., *Fray Luis de León, un Estudio del Renacimiento español*, Barcelona, Araluce, 1928, p. 170.

¹⁴ BECERRA HIRALDO, J. M., *La personalidad de Fray Luis a través de sus obras latinas*. En : *"Religión y Cultura"* 23 (1977) p. 395.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 398.

¹⁶ FERRERAS, J. M. Y SARDIÑA.G., *La vuelta de Fray Luis de León a Salamanca en 1577*. En: *"Revista agustiniana"* 32 (1991) p. 367.

Es indudable que Fray Luis tuvo defectos pero quizás menos que sus implacables enemigos¹⁷, como se puso de manifiesto en su célebre proceso. Según L. G. A. Getino, Fray Luis más bien que denunciado resultó complicado en el proceso instruido contra los otros dos Maestros: Grajal y Martínez¹⁸, lo cual no puede admitirse sin reservas a juzgar por el interés y la energía que demostraron sus adversarios en la denuncia ante la Inquisición, sobre todo Castro y Medina.

En opinión general de sus biógrafos están, pues, justificadas estas palabras de P. M. Vélez: *"Su proceso fue no sólo una iniquidad sino un cúmulo de injusticias, y un caso triste, que junto con otros semejantes y contemporáneos, ya era un anuncio cierto de la estrechez predominante de un sector del espíritu español y de la próxima decadencia de la ciencia española"*¹⁹. Por otra parte, observa A. C. Vega que Fray Luis sospechaba, y no sin fundamento, que existía complicidad del tribunal y sus enemigos por lo que amargamente se queja: *"Dilatan vuestras mercedes la conclusión de mi pleito y mi prisión"*

¹⁷ Cfr. BLANCO GARCÍA, F., *Fray Luis de León y los dominicos de Salamanca*. En: *"La Ciudad de Dios"* 60 (1903) p. 180.

¹⁸ Cfr. ALONSO GETINO, L. G., *op. cit.*, p. 205.

¹⁹ VÉLEZ, P. M., *Algunas observaciones al libro de Aubrey F.G. Bell sobre Fray Luis de León*. En: *"Religión y Cultura"* 13 (1931) p. 109.

*sin causa ninguna jurídica*²⁰.

No solamente sus estudios de cánones sino también muchos años de enemigos, acusaciones y cárceles le familiarizaron con asuntos jurídicos: *“La actividad de Fray Luis no podía encerrarse en el campo literario; su dinamismo y su habilidad abogacil hacía que la Universidad le encomendara mil negocios difíciles de conseguir como por ejemplo el asunto del Colegio Mayor del Arzobispo que hacía cuarenta años que venía pleiteando con la Universidad por cuestión de colación de títulos universitarios... y logró no sólo entrevistarse con el Presidente del Consejo sino tener cuatro audiencias con el poderoso Felipe II*²¹.

Esta difícil misión en la Corte, durante casi cuarenta años enquistada y por fin favorablemente resuelta a favor de la Universidad con el asombro de todos, nos prueba que Fray Luis era uno de los más preparados en asuntos jurídicos entre los profesores salmantinos.

En relación a este asunto del Colegio del Arzobispo en abierta oposición con la Universidad en el monopolio que ésta se arrogaba en materia de grados académicos L. G. A. Getino se refiere al Maestro León con la denominación de *“el veterano jurista salmantino*²².

²⁰ Cfr. VEGA, A. C., *Historia general de las Literaturas... cit.*, p. 568, que cita *Documentos Inéditos para la Historia de España XI*, p. 142.

²¹ *Op. cit.*, p. 574.

²² ALONSO GETINO L. G., *op. cit.*, p. 307.

Pero mayores muestras de su formación y especial sensibilidad dió cuando le tocó sufrir en sus propias carnes la injusticia en su célebre proceso inquisitorial: *"Hace ya un año, dice a primeros de Marzo del 1573, que estoy en la cárcel; en todo el cual tiempo vuestras mercedes no se han servido hacer publicación de testigos en mi negocio, ni darme lugar a entera defensa, con manifiesto daño de mi persona y justicia y sin parecer que para ello haya causa ninguna jurídica y razonable"*²³.

Sin calificarle abiertamente de temerario, como alguno de sus biógrafos, S. Álvarez Turienzo hace notar que *"poseía un inquietante, no exento de subjetividad, sentido de la justicia. Allí donde veía un desafuero acudía a denunciarlo sin reparar demasiado en los medios y sin medir con prudencia los resultados"*²⁴. Las propias obras del ilustre agustino constituyen una buena muestra de cuánto se exaltaba al tratar asuntos de justicia²⁵. Y también F. Blanco García pone de relieve otro aspecto de Fray Luis como brillante dialéctico: *"Combatía de frente lo que estimaba injusticia práctica o error especulativo"*²⁶. A pesar de su

²³ VEGA, A. C., *op. cit.*, p. 568.

²⁴ ÁLVAREZ TURIENZO, S., *Fray Luis de León, valor y actualidad de su estilo intelectual y humano. (Lección inaugural)*. Salamanca, Universidad Pontificia, 1973, p. 14.

²⁵ Cfr. BELL F. G. Aubrey, *Luis de León. Un estudio del Renacimiento Español*, Barcelona, Araluce, 1928, p. 115.

extraordinaria inspiración literaria singularmente poética, en él prevalece la lógica sobre el artificio y es más dialéctico que retórico²⁷.

Aplicadas a *De legibus*, perteneciente a sus obras científicas, se acentúa la veracidad de estas aserciones.

Existen algunas razones de por qué este tratado de Fray Luis tiene un carácter jurídico más acentuado que los escritos por otros autores de su tiempo. Entre ellas podemos señalar las siguientes: la tradición jurídica familiar, su proceso ante la Inquisición, los negocios jurídicos que por encargo de sus superiores hubo de resolver y su probada competencia como jurista, según hace notar J. García Álvarez: "*Fue eminente en uno y otro Derecho*"²⁸.

Las obras latinas de Fray Luis de León se han conocido muy tarde siendo indispensables para conocer su pensamiento teológico y filosófico-jurídico. Esta es una de las razones de que en el profesor salmantino el poeta, el literato, ha eclipsado al jurista.

El día 7 de Diciembre de 1576 el Tribunal Supremo de Madrid

²⁶ BLANCO GARCÍA, F., *Fray Luis de León*, Madrid, Sáenz de Jubera, Hermanos, 1904, p. 85.

²⁷ Cfr. MARCOS GONZÁLEZ, B., *Fray Luis de león, Gran Filósofo español*, Conferencia dada en la Universidad de Salamanca el 28-5-1928, Ávila, Tipografía Antonio Ibáñez, 1928, p. 49.

²⁸ GARCÍA ÁLVAREZ, J., *Notas sobre la filosofía de Fray Luis de León*. En: "*Revista Agustiniana*" 99 (1991) p. 906.

anuló la sentencia contra Fray Luis del Tribunal de la Inquisición de Valladolid ordenando ponerle en libertad. Entre los posibles motivos de la resolución liberatoria de la Corte Suprema de Madrid sugiere M. Fernández Álvarez la influencia del Arzobispo Portocarrero, varias veces Rector de la Universidad salmantina y amigo y admirador del Maestro León. Acaso también la intervención del propio Felipe II con el fin de no incurrir en otro grave error judicial como el cometido contra B. Carranza, que había fallecido en Roma²⁹.

El 30 de Diciembre del mismo año Fray Luis de León hace su entrada triunfal en Salamanca, en medio de la presencia entusiasta de las gentes para continuar como profesor del Estudio salmantino, no sin antes pronunciar el discutido "*Decíamos ayer*". Murió Fray Luis de León nueve días después de ser elegido Provincial de su orden en Castilla, antes de poder tomar posesión de su elevado cargo, el 23 de Agosto de 1591 en Madrigal de las Altas Torres.

2. Obra

El Renacimiento, época de grandes cambios y transformaciones

²⁹ Cfr. FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M., *Fray Luis de León desde la Historia*. En: "*Fray Luis de León, Historia, Humanismo y Letras*", Ediciones Universidad de Salamanca, 1996, p. 39.

en la vida y en el pensamiento³⁰, supone también un florecimiento teológico, jurídico, filosófico y ético³¹.

El primer impulso lo da Francisco de Vitoria pero a esta Restauración escolástica contribuyeron otros muchos autores, entre ellos Fray Luis de León. La causa principal de este Renacimiento teológico-jurídico fue la introducción, por parte de Vitoria en la enseñanza de la Universidad salmantina de la Suma de Santo Tomás que es la base del tratado *De legibus* del Maestro León. Se produce en España en el Siglo de oro una gran floración de juristas que asumieron la tarea de una verdadera reformulación del Derecho natural y del Derecho de gentes³².

Hasta el final de la Reconquista España había vivido bastante replegada sobre sí misma pero a partir de la toma de Granada por los Reyes Católicos comienza la apertura internacional española en todos los órdenes, político, cultural, comercial y territorial en Europa y América. Esta es la causa principal del origen y desarrollo del Derecho internacional. Los nuevos problemas nacionales e internacionales de carácter político y económico les interesan a los teólogos-juristas

³⁰ Cfr. PÉREZ LUÑO, A. E., *Los clásicos españoles del Derecho natural y la rehabilitación de la Razón práctica*. En: "DOXA" 12 (1992) p. 313.

³¹ Cfr. FRAILE, G., *Francisco de Vitoria, norma y síntesis del Renacimiento ortodoxo de nuestro siglo de oro*. En: "Ciencia Tomista" 50 (1934) p. 16.

³² Cfr. GARCÍA GARCÍA, G., *Fray Luis de León, filósofo platónico-agustiniano: su proyección de actualidad*, León, Imprenta Moderna, 1978, pp. 40-41.

principalmente por su relación con la moral.

El Descubrimiento de América plantea el problema de la relación con los indígenas, de una raza y cultura distintas de las europeas y la respuesta general es que a pesar de la desigualdad en raza y cultura se da una igualdad fundamental ante la Teología y el Derecho. El dominico Antonio Montesinos en su famoso sermón de 1511 (por acuerdo de su comunidad) proclama los derechos del hombre, con ocasión del Descubrimiento de América y de los indios americanos. Más tarde los teólogos-juristas de la Escuela Española los elaboran y sistematizan³³.

Fray Luis de León es en lo fundamental un hombre medieval, sobre todo en este tratado *De legibus*, aunque en materia de exégesis bíblica (críticas a la *Vulgata*, traducción del *Cantar de los Cantares*) pertenezca a la corriente progresista con la oposición de la conservadora de Bartolomé de Medina y León de Castro, oposición que originó resultados dramáticos con la denuncia de Fray Luis de León por ambos profesores dominicos y la consiguiente condena del Tribunal inquisitorial. De este modo el maestro salmantino quedaría al margen, en un juicio histórico actual, de la polémica Medievo-Renacimiento, o, mejor aún, encarnaría los mejores logros de ambas épocas históricas.

Según R. Ruiz Amado, algunos historiadores han ensalzado el Renacimiento con la finalidad expresa de denigrar la Edad Media pero

³³ Cfr. ANDRÉS MARTÍN, M., *La Teología Española en el siglo XVI*, Madrid, BAC., t. II, 1977, p. 297.

“¿Qué produjo el Renacimiento que se pueda poner al lado de la *Summa* de Santo Tomás, en el orden intelectual, de la *Divina Comedia*, en el literario y de las catedrales góticas en el artístico?”³⁴. Sin entrar en esta clásica polémica de crítica histórica podemos observar que Fray Luis al comentar la *Summa* tomista en la materia jurídica que nos ocupa, acepta en sus elementos fundamentales la concepción filosófico-teológica medieval, sin que ello impida su pertenencia al mismo tiempo al mundo renacentista y humanista. Esto es una prueba más de la amplitud y profundidad del eclecticismo luisiano que no solamente se extiende al pensamiento de distintos autores sino a los conceptos fundamentales de dos grandes épocas históricas mientras no sean contradictorios.

La Escuela Española del siglo XVI elaboró una auténtica doctrina del Derecho natural anterior en un siglo a Hugo Grocio que, según algunos, contra la verdad histórica, es considerado el padre del Derecho natural moderno³⁵. En la primera mitad del siglo XVI

³⁴ RUIZ AMADO, R., *Prólogo a Historia Universal, Los Pueblos de Oriente*, vol. I, de J. B. Weiss, Barcelona, Tipografía de la educación, p. X-XI.

³⁵ N. BELLOSO MARTÍN apunta: “Los siglos XVI y XVII marcan el denominado Siglo de oro español, bien sea en el campo de las artes y las letras, como en el teológico, filosófico, jurídico y político. Un grupo de teólogos y juristas despuntan por sus teorías y se convierten en clásicos de la filosofía española y, más concretamente, de la Filosofía del Derecho y del Estado, culminando en una filosofía de la sociedad internacional, como nueva disciplina que comenzaba a surgir con ocasión de la conquista del Nuevo Mundo. Es lo que se ha conocido como la Escuela Española del Derecho natural y de gentes, también denominada Escuela de Salamanca al tener su

Salamanca era el centro universitario (teológico, jurídico, cultural) más importante de Europa, como antes lo había sido París. Los principales precursores del renacimiento teológico salmantino fueron Alonso de Madrigal, "El Tostado", Juan de Segovia y Pedro Martínez de Osma, pertenecientes a la centuria anterior. Las Universidades de Alcalá y Salamanca y sus figuras principales hicieron posible que no se diera en España una verdadera ruptura entre Escolástica y Renacimiento, entre Teología y Humanismo.

En esta iniciativa de renovación española en todas las ciencias la Escuela de Salamanca no es la única (Alcalá, Valladolid, Valencia, etc) pero sí la principal. *"La marca con su impronta humanística, metódica y moral Francisco de Vitoria. Domingo de Soto le confiere consistencia. Melchor Cano sistematiza el método teológico y lo transmite a la posteridad"*³⁶.

Algunos de los rasgos característicos de la Escuela de Salamanca, a la que pertenece Fray Luis, son: 1º. La eliminación de cuestiones inútiles propias de la vieja escolástica. 2º. La continuidad doctrinal respecto a las cuestiones fundamentales de los principales

epicentro de formación y magisterio en la Universidad de Salamanca. Estos clásicos eran por lo general eclesiásticos y universitarios y, como los humanistas renacentistas italianos, se preocupaban por las realidades de su actualidad". La Escuela Humanista castellana: Filosofía, Derecho y Política. En: "Actas del Curso Historia del Pensamiento Jurídico español" (28-31 julio 1997) Santiago de Compostela, Fundación Alfredo Brañas, 1997, en prensa, p. 36.

autores escolásticos medievales. 3º. Método positivo mediante la vuelta a las fuentes, Sagrada Escritura, Patrística y Magisterio de la Iglesia, armonizado con el método especulativo. 4º. Reflexión sobre los problemas jurídico-morales de los hombres de su tiempo: derechos del individuo, de la sociedad natural e internacional, la guerra, la paz, expansión territorial, etc. 5º. Buen gusto literario y claridad en la exposición. 6º. Progreso de la reflexión metodológica hasta la codificación de Melchor Cano en su obra *De locis theologicis*³⁷.

Mariano Revilla con ocasión del cuarto centenario del nacimiento de Fray Luis, celebrado en 1928, subrayó: "... quiero advertir y dejar bien sentado que los que sólo conocen al Fray Luis de León poeta y artífice de la lengua castellana no le conocen más que a medias, porque ese es solamente un aspecto de los muchos que ofrece su pujante personalidad. Para abarcar en toda su grandeza la figura excelsa del insigne agustino, es necesario estudiarlo no sólo como poeta y prosista, sino también como filósofo, teólogo y escriturario, como catedrático y como orador, como ascético y como místico, como humanista y como hombre de profundo espíritu religioso, que todas estas cosas fue en una pieza y en alto grado ese ingenio extraordinario; es preciso en una palabra estudiarle en su vida y sus obras todas: en su vida, que fue de las más activas, dramáticas y fecundas del portentoso siglo XVI, y en sus obras tanto latinas como castellanas"³⁸.

³⁶ ANDRÉS MARTÍN, M., *op. cit.*, p. 371.

³⁷ *Cfr. op. cit.*, p. 372-373.

Actualmente se le conoce a Fray Luis como hombre de letras, como gran poeta y prosista de la lengua castellana, incluso uno de los creadores, pero su gran fama en vida y muchos años después de muerto fue más como hombre de ciencia, y al parecer ésta era también su voluntad. A. C. Vega insiste en esta misma idea de M. Revilla y destaca los aspectos de “*escriturario y jurista... preceptor y moralista*”, lo cual no será posible valorar adecuadamente sin el conocimiento de todas sus obras, incluidas las latinas³⁹.

Su tratado *De legibus*, que es el que interesa a la presente investigación, pertenece a sus obras latinas, lo que es casi equivalente a decir que pertenece a sus obras científicas. Sin embargo su principal labor científica la ejerce como comentarista de la Sagrada Escritura.

No podía faltar la opinión de M. Menéndez y Pelayo, habitualmente acertado en sus aportaciones, sobre las obras latinas de Fray Luis de León: “*Son un monumento de la ciencia teológica y filosófica de nuestros mayores en aquel siglo XVI, en que el genio nacional demostró con más pujanza y bien y afirmó mejor sus peculiares caracteres; y son al mismo tiempo venerables reliquias providencialmente salvados del naufragio en que pereció por vicisitudes de los tiempos e incuria de los hombres una gran parte del tesoro con*

³⁸ REVILLA, M., *Fray Luis de León y los escritos bíblicos del siglo XVI*, El Escorial, 1928, p.4.

que ennobleció las aulas salmantinas, uno de los espíritus más serenos, luminosos y simpáticos de los que más pueden adoctrinarnos con la letra de sus obras y el ejemplo de su vida”⁴⁰.

Además de expresar su propia cosmovisión ideológica en una especie de tendencia enciclopedista de estos autores, pretenden al escribir un tratado *De legibus* (o de comentar el homónimo tratado tomista) dar su opinión sobre los temas o cuestiones más debatidas en su tiempo y además refutar los errores considerados más importantes y perniciosos del momento histórico. De alguno de estos fines se hace eco M. Gutiérrez cuando escribe: “Muchos escritores nuestros del siglo XVI llevan a sus tratados los vastísimos conocimientos de una instrucción tan amplia como sólida. De aquí que aun predominando en ellos una tendencia determinada discurren y escriban bien como canonistas, bien como expositores del Derecho positivo civil, bien como pensadores que desenvuelven a la luz de la razón los principios del Derecho natural”⁴¹.

Esta necesaria relación, debida a su misma naturaleza entre las materias tratadas se refleja también en el parecer de E. Bullón: “Filosofía y Leyes, Metafísica y Estado son conceptos inseparables... Se explica que los grandes jurisconsultos de todos los tiempos hayan sido

³⁹ VEGA, A. C., *op. cit.*, p. 586.

⁴⁰ MENÉNDEZ Y PELAYO, M., *Informe a la Real Academia sobre las obras latinas de Fray Luis de León. Impreso como apéndice a las obras completas del P. M. Gutiérrez*, vol 2, Madrid, 1891, p. 514.

⁴¹ GUTIÉRREZ, M., *Fray Luis de León y la Filosofía Española del siglo XVI*,

grandes filósofos. Se comprende que los más insignes filósofos y teólogos hayan ilustrado con viva luz las cuestiones capitales del Derecho público y del Derecho privado. Acaso nunca se ha hecho esto de manera tan cumplida como en nuestra escuela teológica-jurídica del siglo XVI"⁴².

Todas estas cuestiones encontramos en la obra frailuisiana *De legibus*, comentario al tratado de las leyes tomista (I-II, p. 90-106). A juicio de L. Pereña, su editor crítico, que ha utilizado con este fin los dos manuscritos que se conservan de las lecturas leonianas: el de la Academia de la Historia y el de la Universidad de Coimbra, apuntes de clase de sus discípulos, no existe la menor duda de que Fray Luis explicó en la Universidad de Salamanca la presente obra y el mismo Fray Luis lo afirma el 31 de Marzo de 1572 en su proceso inquisitorial⁴³.

Puede también comprobarse que se efectuó esta lectura por las visitas de cátedras, curso 1570-71, cuando Fray Luis ocupaba la cátedra de Durando en la Universidad salmantina⁴⁴.

Domingo de Soto, maestro de Fray Luis, dedica también los dos

Real Monasterio del Escorial, 1929, p. 317.

⁴² BULLÓN, E., *El concepto de la soberanía en la Escuela Jurídica Española del siglo XVI*, Madrid, 1936, p. 84.

⁴³ *Documentos inéditos*, t. X, p. 191.

⁴⁴ Cfr. PEREÑA VICENTE, L., Introducción al tratado *De legibus* de Fray Luis de León, edición crítica bilingüe, Madrid, Corpus Hispanorum de Pace 1, CSIC, 1963, p. XX.

primeros libros de su monumental *De Iustitia et Iure* al comentario de la misma obra tomista.

El humanismo y la democracia son dos de los elementos que están presentes en los escritos de nuestros grandes tratadistas políticos en la opinión de la mayoría de los conocedores de esta época, entre ellos V. D. Carro: "*Los teólogos-juristas españoles, acaudillados por Vitoria y D. de Soto, fueron los más valientes y decididos defensores de los derechos del hombre y de la verdadera democracia*"⁴⁵.

Debemos entender estas palabras en cuanto a algunos de los principios fundamentales de la democracia y encuadradas en el tiempo a que se refieren, no en el sentido pleno y actual del término "democracia". El mismo autor afirma que los tratadistas españoles "*eran legisladores humanitarios en una época imperialista, en defensa del débil, del pobre indio, desarrollando el Derecho de gentes, etc*"⁴⁶.

Propugna, pues, un Derecho más humanizado y democratizado con un nuevo talante y sensibilidad en el que ya despuntan algunos principios que serán plenamente desarrollados dos siglos más tarde. La crítica actual destaca también la finalidad práctica de los escritos de la

⁴⁵ CARRO, V. D., Prólogo a *De la Justicia y del Derecho de Domingo de Soto*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967, p. XXIV.

⁴⁶ CARRO, V. D., *El maestro Fray Pedro de Soto y las controversias político-teológicas en el siglo XVI*, Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, vol. I, 1931, p. 2.

Escuela clásica española por las razones anteriormente enunciadas a las que podemos añadir: motivos de la obediencia a las leyes, fustigación de regímenes tiránicos, aplicación de la filosofía moral tanto a las costumbres jurídicas como al gobierno de los pueblos, etc⁴⁷.

Los teólogos-juristas de la Escuela Española son más revolucionarios, más modernos y avanzados que los puramente legistas y economistas y buena prueba de ello es que Vitoria y Soto fueron los fundadores del Derecho Internacional. Fueron grandes juristas por ser teólogos y extrajeron los principios revolucionarios de las mismas exigencias de la Teología. Su doctrina jurídica es una expresión o concreción de su Filosofía jurídica constituida principal y sustancialmente por principios teológicos, filosóficos, morales y antropológicos cristianos con los que promovieron una verdadera revolución en el mundo del Derecho⁴⁸.

No podemos dejar de resaltar el notable acierto de la síntesis de R. Specht con respecto a la significación global de la Escuela española: las tesis fundamentales del iusnaturalismo clásico español expresan la existencia de criterios prepositivos de justicia de carácter teológico y sus consiguientes efectos ético-políticos. Asimismo, constituyen una buena muestra el desprejuicio, la no acepción de personas, la igualdad

⁴⁷ Cfr. PÉREZ LUÑO, A. E., *op. cit.* p. 318.

⁴⁸ Cfr. CARRO, V. D., *La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la Conquista de América*, t. I, Madrid, Marsiega, 1944, p. 12.

en la aplicación del Derecho a personas o grupos. Por último, ponen de manifiesto la racionalidad: el Derecho se fundamenta en la recta razón y ésta exige el Derecho⁴⁹. Fueron los teólogos salmantinos quienes se opusieron a las falsas doctrinas teológico-jurídicas medievales como la potestad del Papa mal entendida, las teorías teocráticas, el origen divino del Príncipe, etc⁵⁰.

3. Fuentes

Es muy importante, como en todo autor, conocer las fuentes que utilizó Fray Luis de León para un entendimiento más profundo de su pensamiento. Opinión mayoritaria en materia de fuentes es que Fray Luis atiende más a la fuerza de las razones intrínsecas de una teoría o doctrina y a la racionalidad de la argumentación que a la fuerza de las razones extrínsecas o principio de autoridad. Esta actitud intelectual la resalta con energía V. D. Carro cuando afirma: *“En filosofía como en teología, Fray Luis nunca se afilió a ninguna escuela... defender opiniones simplemente porque lo defiende su escuela o su doctor, sin pensar las razones en pro o en contra, le pareció siempre una actitud*

⁴⁹ Cfr. SPECHT, R., *Derecho natural español. Clasicismo y modernidad*. En: *“Anuario de Filosofía del Derecho”* t. VII (1990), traducción del alemán de Juan José Gil Cremades, p. 353.

⁵⁰ Cfr. CARRO, V. D., *op. cit.*, p. 13.

*gregaria, indigna de un hombre de talento, amante de la verdad. En esto realmente no hacía más que seguir el espíritu de su orden, eminentemente ecléctico y libérrimo en el modo de pensar y expresarse siempre que se muevan dentro del dogma católico*⁵¹ .

Este carácter ecléctico de su espíritu y escritos es fácil de constatar dado el gran número y variedad de los autores que maneja en sus obras pero todas las opiniones ajenas las somete a reflexión y crítica de modo que en opinión de A. GUY *“el pensamiento luisiano aparece como maravillosamente sintético: constituye el modelo de un eclecticismo eminente*⁵². Ante el ingente panorama de las posibles fuentes de inspiración de Fray Luis, A. C. Vega concluye: *“En realidad, Fray Luis lo fue todo: platónico, estoico, aristotélico, escolástico, cristiano, humanista; y todo en perfecta armonía y combinación*⁵³.

⁵¹ VEGA, A. C., *op. cit.*, p. 591.

⁵² GUY, A., *El eclecticismo de Fray Luis de León*. En: *“Fray Luis de León, Historia, Humanismo y Letras”*, Ediciones Universidad de Salamanca, 1996, p. 286. En la p. 279 señala: *Nadie ignora la inmensa lectura de que da prueba el maestro León. Aubrey Bell ha ensayado, hace tiempo establecer una lista de los autores que cita; son más de trescientos, sin contar con los escritores bíblicos. En este catálogo dominan los antiguos (De Píndaro a Platón, Homero, Eurípides, Plutarco, Epícteto, Pitágoras a Plinio, Virgilio, Horacio - sobre todo- Ausonio, Cicerón, Terencio, Plauto, Ovidio, Flavio Josefo, Séneca, etc.). Después vienen los Padres de la Iglesia. En tercer lugar son los grandes escritores de la Edad Media; sobre todo Duns Scoto, Santo Tomás... En cuarto lugar llegan los contemporáneos de Fray Luis: como Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto, Alfonso de Castro, Erasmo...”*.

⁵³ VEGA, A. C., *op. cit.*, p. 591.

Algunos incluso, entre ellos el autor anteriormente citado distinguen facetas en su personalidad humana, literaria y científica para asignarles diversos orígenes: *“Puede decirse que Fray Luis fue por temperamento platónico; por tendencia moralizadora y ascética, estoico; por profesión, escolástico, marcadamente tomista”*⁵⁴.

Como diremos después más ampliamente si por profesión entendemos tratadista teológico-jurídico es ciertamente tomista, como la mayoría de los religiosos agustinos de su época.

En otra feliz síntesis de las corrientes ideológicas inspiradoras del pensamiento leoniano nos dice G. Mayáns y Sísicar: *“Fray Luis es tomista como teólogo, agustiniano como metafísico, platónico como pensador, clásico y místico como poeta, escriturario profundo como exegeta y renacentista como artífice y maestro”*⁵⁵. Aunque este parecer pudiera sugerir que Fray Luis sólo es renacentista en las formas pertenece también al Renacimiento teológico, ético y jurídico-político. Opinión común entre sus biógrafos es que en Filosofía y Teología sigue la tradición escolástica, mientras que en materia de exégesis bíblica, poesía, etc., está más influido por el Humanismo.

También Menéndez y Pelayo advierte en Fray Luis influencias filosóficas muy diversas como la escolástica tradicional, algo Raimundo

⁵⁴ *Op. cit.*, p. 592.

⁵⁵ MAYÁNS Y SÍSCAR, G., *Vida y juicio crítico del Maestro Fray Luis de León*,

Lulio, sobre todo en su tendencia a lo uno y a lo armónico, pero también la Escuela de Alejandría, de inspiración platónica⁵⁶. Por su parte M. Gutiérrez descubre en Fray Luis, entre otros los siguientes antecedentes doctrinales: *"Representa la filosofía tradicional escolástica pero sin alterarla en su esencia la modificó en la argumentación y en el lenguaje con los nuevos progresos"*⁵⁷.

Son muy numerosos los autores que destacan expresamente el eclecticismo de Fray Luis. Bell sostiene que el maestro León es ecléctico y compaginó las filosofías escolástica, estoica, cristiana y humanista con preponderancia del platonismo⁵⁸. En opinión de M. Solana, Fray Luis de León es independiente y ecléctico, buscador de la verdad por encima de todo con ciertas influencias platónicas pero la base de su doctrina es escolástica⁵⁹.

Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, M. Ribadeneira, 1855, n. 37, p. XXI.

⁵⁶ Cfr. MENÉNDEZ Y PELAYO, M., *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España*. Discurso incluido en *Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, Editora Nacional, 1948, p. 78. Del mismo autor, *vid.*, también *Ciencia Española*, t. I, CSIC., 1953, p. 157 y *Heterodoxos españoles*, t. I, BAC., 1956, p. 519.

⁵⁷ GUTIÉRREZ, M., *Fray Luis de León y la Filosofía Española del siglo XVI*, Monasterio del Escorial, 1929, p. 414.

⁵⁸ Cfr. BELL, F. G. A., *Luis de León. Un estudio del Renacimiento Español*, Barcelona, Editorial Araluce, 1928, pp. 280 y ss.

⁵⁹ Cfr. SOLANA, M., *Historia de la Filosofía Española*, t. I. *Época del Renacimiento (siglo XVI)*, Madrid, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1941, p. 571.

El parecer de S. Álvarez Turienzo quizás pueda aplicarse más al tratado *De legibus* que a otras de sus obras: “Debe mucho a las aportaciones de las autoridades en la materia que le anteceden; a Santo Tomás a través de Vitoria; pero también a San Isidoro, San Agustín, Cicerón, Aristóteles y Platón”⁶⁰. Otros autores como J. García Álvarez insisten también en el carácter ecléctico de los escritos de Fray Luis: “En su concepción teológico-cosmológica acerca de la paz, la armonía del universo, etc., influyeron en Fray Luis autores como León Hebreo y Pico de la Mirándola”⁶¹. También Fernán Pérez de Oliva, sobre todo su obra *Diálogo de la dignidad del hombre* es conocido por Fray Luis. La obra de Pico de la Mirándola *De hominum dignitate* es citada en numerosas ocasiones⁶².

Dentro de este eclecticismo en el que converge la opinión de numerosos autores exponemos de modo específico las más notables fuentes de inspiración del pensamiento de Fray Luis, comenzando por el Renacimiento. El cultivo de todas las ciencias sólo es posible en condiciones de paz y de orden, por lo que todos los historiadores señalan como la principal causa del Renacimiento español la unidad geográfica, política y religiosa creada por los Reyes Católicos. Vitoria y

⁶⁰ Cfr. ÁLVAREZ TURIENZO, S., *Ley y vida en el pensamiento moral de Fray Luis de León*. En: “Religión y Cultura” 22 (1976) p. 509.

⁶¹ GARCÍA ÁLVAREZ, J., *Notas sobre la filosofía...*, p. 921.

Soto son los grandes promotores del Renacimiento teológico-jurídico español, que después comienza su expansión por medio de los discípulos de estos grandes maestros⁶³. Uno de estos discípulos, es Fray Luis de León. Además de en el Renacimiento teológico y jurídico Fray Luis debe ser incluido en el Renacimiento filosófico español⁶⁴. Es uno de los más originales representantes del pensamiento renacentista y de los más eminentes, a mucha distancia de la mayoría⁶⁵.

Es necesario tener presente que, según ponen de relieve algunos autores, la Escolástica no se opone al Renacimiento sino que, por el contrario, las más grandes figuras del Renacimiento se formaron en el escolasticismo⁶⁶.

Según S. Folgado Flórez una de las características renacentistas de Fray Luis de León es la independencia de la razón frente a toda autoridad tradicional. Fray Luis sigue a autoridades tradicionales filosóficas y jurídicas pero más por su propio convencimiento que por

⁶² Cfr. *op. cit.*, p. 923..

⁶³ Cfr. CARRO, V. D., Prólogo al *De la Justicia y del Derecho* de Domingo de Soto, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, edición bilingüe, 1967, p. IX.

⁶⁴ Cfr. Abellán, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, t. 2, *La Edad de Oro*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, p. 24.

⁶⁵ Cfr. *op. cit.*, p. 243.

⁶⁶ Cfr. BELL, F. G. A., *op. cit.*, p. 51.

aplicación mecánica o rutinaria del argumento de autoridad⁶⁷.

Expertos historiadores como Solana confirman esta armonización entre la escolástica y los nuevos tiempos: *“Los grandes escolásticos españoles de esta época, supieron aprovechar lo bueno y lo aceptable que en sí llevaba el Renacimiento: la tendencia crítica, el esmero en el lenguaje y las formas... y aplicando acertadísimamente todos estos procedimientos nuevos a las doctrinas que constituían el fondo perenne de la Filosofía de la Escuela no sólo purgaron a ésta de los defectos y máculas que la tenían en trance de muerte, sino que la elevaron a una perfección tal vez mayor que la que había alcanzado en sus mejores días del siglo XIII”*⁶⁸.

Según Bell, las características principales de los renacentistas españoles son el sentido de la proporción, independencia de criterio y seguridad en el raciocinio y en la observación, así como el sentido práctico, la finalidad ética y un entrañable amor a la belleza que en Fray Luis se muestra especialmente acentuado⁶⁹.

⁶⁷ Cfr. FOLGADO FLÓREZ, S., *Fray Luis de León, Gran Enciclopedia RIALP*, t. 14, p. 600.

⁶⁸ SOLANA, M., *Historia de la Filosofía española, t. III, Época del Renacimiento (siglo XVI)*, Madrid, Asociación española para el progreso de las ciencias, 1941, p. 12.

⁶⁹ Cfr. BELL, F. G. A., *op. cit.*, pp. 51-52.

Muy relacionado con el Renacimiento se encuentra el Humanismo entre las influencias filosóficas y culturales en la obra de Fray Luis de León. Dos de los motivos de su inspiración humanista son a juicio de A. Guy, haber sido estudiante en Alcalá de Henares, en la Universidad Complutense de Cisneros donde las lenguas clásicas tenían gran relevancia académica. Y también en Salamanca dada la preeminencia en su Universidad de los principales elementos del Humanismo renacentista: *gran erudición latina, griega, caldaica, judaica o de la literatura paleocristiana o moderna cristiana, así como de la literatura pagana antigua*⁷⁰. El maestro León no participaba de las preocupaciones y prevenciones de algunos humanistas contra los escolásticos; se da de este modo en él una simbiosis de ambas corrientes ideológicas, el Humanismo y la Escuela⁷¹. Figuras españolas relevantes del humanismo europeo son Nebrija, Quevedo, Gracián, Cervantes, pero también Vitoria, Soto y Fray Luis de León. Los teólogos-juristas de la escuela salmantina participan también de la renovación del conocimiento del hombre, su dignidad y educación durante la época renacentista⁷².

En opinión de V. Beltrán de Heredia, Vitoria está muy lejos del renacimiento paganizante italiano y del humanismo racionalista

⁷⁰ GUY, A., *El eclecticismo de Fray Luis de León*. En: "Fray Luis de León, Historia, Humanismo y Letras", Editorial Universidad de Salamanca, 1996, pp. 278-279.

⁷¹ BLANCO GARCÍA, F., *Fray Luis de León*, Madrid, Sáenz de Jubera, Hermanos, 1904, p. 68.

germánico, precursor de Lutero. Con la misma exactitud que a Vitoria puede aplicarse esta observación a Fray Luis. Ambos movimientos culturales rechazaban la teología y la filosofía medievales, mientras que tanto Vitoria como Fray Luis continúan y enriquecen la tradición teológico-filosófica medieval, sobre todo la tomista⁷³.

V. Beltrán de Heredia estudia el humanismo de Vitoria en tres aspectos: forma, método y contenido ideológico que podemos considerar como criterios generales de calificación humanista y aplicables también al Maestro León. La forma es el estilo literario, imitación de los clásicos, etc. Fray Luis es uno de los principales creadores de la lengua y conocedor del latín, griego y hebreo. En el método es escolástico (en algunas de sus obras latinas, entre ellas el tratado *De legibus*) donde lo racional encuentra el lugar que le corresponda en medio de argumentos o testimonios bíblicos, patrísticos o eclesiásticos. En cuanto a los contenidos, Fray Luis aspiraba al perfeccionamiento integral del hombre, que incluye los aspectos intelectual, moral y espiritual, además del material como se demuestra en los elementos que describe en su estudio del bien común. También la perfección del hombre en esta perspectiva del humanismo renacentista incluye los aspectos civil y político como puede verse en todo el tratado *De legibus*.

⁷² Cfr. ANDRÉS MARTÍN, M., *op. cit.*, p. 335.

⁷³ Cfr. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Orientación humanista de la teología vitoriana*. En: "Ciencia tomista" 72-73 (1947) p. 7.

Según K. Hölz un rasgo definitorio del humanismo español consiste en propugnar los valores morales necesarios para alcanzar la perfección⁷⁴. No cabe duda que este aspecto destacado por K. Hölz está en Fray Luis especialmente acusado, mientras que, en opinión general entre los historiadores, el humanismo italiano es más bien de carácter estético.

En esta misma línea argumental de que el Renacimiento y el Humanismo no se reducen meramente a las formas afirma M. Andrés: *“La escuela de Salamanca entendida en su amplia generalidad, constituye la cima de la nueva escolástica, que se distingue por su nuevo método, por la revisión de los temas tradicionales y el planteamiento de otros nuevos, exigidos por la política, la economía y las disputas teológicas con humanistas y protestantes”*⁷⁵.

También el nominalismo se encuentra entre los orígenes del humanismo europeo y español al dar más importancia racional y vital a los rasgos individuales y singulares del hombre que a los caracteres esenciales⁷⁶.

⁷⁴ Cfr. HÖLZ, K., *Exégesis bíblica y erudición filológica en el humanismo español*. En: *“Fray Luis de León, Historia, Humanismo y Letras”*, Editorial Universidad de Salamanca, 1996, p. 145.

⁷⁵ ANDRÉS, M., *La Teología Española en el siglo XVI*, op. cit., p. 372.

⁷⁶ Cfr. op. cit., p. 336.

Así pues, la Escuela salmantina realiza una verdadera humanización de la teología aplicándola al Derecho, a la política, a la economía, a la vida⁷⁷.

El humanismo de Fray Luis de León no es algo independiente del Derecho sino que influye en el modo mismo de entender el mundo jurídico por lo que podemos hablar en verdad del humanismo jurídico luisiano. Este mismo juicio sobre la Escuela salmantina es manifestado también por J. Ruiz Giménez, cuando afirma que son humanistas porque tratan de los problemas humanos y los tratan humanamente⁷⁸.

Un atisbo de lo que hoy conocemos por filosofía personalista hace notar M. Andrés cuando afirma: *"El valor de la persona y la jerarquía de los derechos constituye la base de la escuela teológico-jurídica de Salamanca"*⁷⁹. Esta dignidad de la persona humana es consecuencia de estar gobernada por dos leyes de enorme relevancia como son la ley eterna y la ley natural, ambas de origen divino. Otro de los rasgos principales del humanismo del siglo XVI es su oposición al verbosismo o terminismo, consistente en logomaquias estériles, disquisiciones bizantinas y vana dialéctica, asociado a la centuria anterior y a la escolástica decadente.

⁷⁷ Cfr. *op. cit.*, p. 377.

⁷⁸ Cfr. RUIZ-GIMÉNEZ, J., Prólogo a *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder*, de J. Brufau Prats, Universidad de Salamanca, Librería Cervantes, 1960, p. XI.

⁷⁹ ANDRÉS MARTÍN, M., *op. cit.*, p. 337.

También el platonismo tiene gran influencia en su concepción filosófica. Señala J. García Álvarez: *“Platónicos son su concepto del mundo, de la unidad en sus relaciones con la pluralidad, de la ley, de la estructura del ser humano, etc”*⁸⁰.

En cuanto al significado de la calificación de su concepto de ley como platónico podemos descubrir algunos rasgos: idealismo, armonía del universo donde cada clase de ley tiene como finalidad una clase de armonía y paz del mundo, del hombre, del Estado, de la Iglesia. En el tránsito del platonismo a Fray Luis podemos encontrar alguna ilustre mediación como señala A. Truyol Serra: *“La tendencia a la unidad es una de las características de las teorías jurídicas y políticas de San Agustín. Su doctrina sobre la ley eterna es una muestra de ello. San Agustín supo adaptar la teoría platónica de las ideas a la filosofía cristiana y a la teología cristiana de la ley eterna”*⁸¹.

Los conceptos de orden, paz, armonía, equilibrio tienen una gran relevancia en el pensamiento griego, tanto en Pitágoras, como en Platón⁸².

⁸⁰ GARCÍA ÁLVAREZ, J., *Notas sobre la filosofía de Fray Luis de León, cit.*, p. 897.

⁸¹ TRUYOL SERRA, A., *Supuestos y conceptos fundamentales del pensamiento jurídico de San Agustín*. En: *“Verdad y Vida”*. 5-8 (1944) p. 324.

⁸² *Cfr. op. cit.*, p. 329.

Pitágoras asoció el concepto de orden con las matemáticas, Heráclito con el “logos”, Anaxágoras con el “nous”. Pero fue Platón el que realiza una reflexión más profunda acerca del orden del mundo, sobre todo mediante su doctrina de las ideas. No cabe duda de que todas estas teorías son los antecedentes filosóficos de la doctrina agustiniana de la ley eterna. En la misma idea insiste M. Gutiérrez, gran estudioso de la filosofía luisiana: *“Encarece nuestro sabio la armonía del universo, en frases que no desdeñaría de hacer suyas la escuela platónica”*⁸³.

La unidad y el orden de los seres no es equivalente de monismo, como concepto parmenideo, ni de unicidad sin diversidad sino variedad de elementos en una estructura en que cada uno ocupa el lugar que le corresponde como indica P. García: *“El orden es el resultado, para Luis de León, de una relación unificante que armoniza e integra la multiplicidad en un todo sin destruir, al mismo tiempo, la identidad de cada uno de los seres o partes del ser armonizados”*⁸⁴. La inspiración de la filosofía platónica la recibe el Maestro León ya directamente ya a través de otros autores como Cicerón, los neoplatónicos o los Padres de la Iglesia⁸⁵.

⁸³ GUTIÉRREZ M., *Fray Luis de León y la filosofía española del siglo XVI*, Madrid, Monasterio del Escorial, 1929, p. 138.

⁸⁴ GARCÍA, P., O.S.B., *Orden contra caos en Fray Luis de León*. En: *“Revista Agustiniana de Espiritualidad”* 9 (1968) p. 213.

Muchos de sus biógrafos han destacado la contradicción entre su temperamento apasionado y su obra literaria, jurídica, etc., en la que tienen la primacía las ideas de armonía, de equilibrio, etc. Esta contradicción tiende a la síntesis y a la superación en su lucha por la paz⁸⁶.

Para Fray Luis de León a causa del desasosiego introducido por el pecado original, la paz, el orden y la armonía en el hombre son más una tendencia y un deber que una realidad. Esta idea es fundamental para conocer su concepción del Derecho de gentes como conjunto de instituciones que surgen de una quiebra importante e histórica que se verifica en la persona humana pero sin quedar afectada la esencia.

Además del platonismo y neoplatonismo, Aristóteles es otra de las fuentes principales del pensamiento luisiano. A partir de Pedro Martínez de Osma, en el siglo XV, el prestigio de Aristóteles fue incrementándose sin cesar entre los filósofos y teólogos de la Universidad de Salamanca⁸⁷. Según J. Maristany del Rayo, Fray Luis tuvo acceso a las fuentes platónicas *"pero un dogmático salmantino poseía también una*

⁸⁵ Cfr. ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, t. II, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, p. 246.

Á

⁸⁶ Cfr. LORENZO, P. (de), *Genio y figura, Fray Luis de León*, Madrid, 1964, pp. 461-462.

⁸⁷ Cfr. ANDRÉS, M., *La Teología Española en el siglo XVI*, cit., p. 378.

*sólida preparación aristotélica que bebía en la Facultad de Artes*⁸⁸.

Como podremos comprobar en el análisis de las materias en sus respectivos capítulos así como en las conclusiones todos los conceptos principales de la filosofía aristotélica se encuentran en las obras científicas leonianas. En lo que podemos denominar una cierta recepción de la doctrina aristotélica donde más se manifiesta la fidelidad al pensamiento del Estagirita es en el aspecto ético-político, cuya influencia es notoria en la mayoría de los autores de la Escuela Salmantina⁸⁹. Fray Luis cita siempre con respeto y con mayor frecuencia

⁸⁸ MARISTANY DEL RAYO, J., *Sobre la obra latina de Fray Luis de León*. En: "Ciudad de Dios" 202 (1989) pp- 411-412 : "A. Guy contraponía el aristotelismo de la Escuela de Salamanca al acusado platonismo o neoplatonismo de Fray Luis amparándose en la autoridad de Menéndez y Pelayo. No parece sostenible una contraposición excluyente desde Opera (Obras de Fray Luis de León). Es casi cierto que tuvo acceso Fray Luis a las fuentes platónicas. Pero un dogmático salmantino poseía también una sólida preparación aristotélica que bebía en la Facultad de Artes; el renacimiento aristotélico castellano en figuras como Ginés de Sepúlveda, Francisco Ruíz Gaspar, Cardillo de Villalpando o el propio Domingo de Soto. Reaparecía la especulación de Aristóteles, como "ancilla", en las distintas versiones del Liber sententiarum o en la incipiente implantación de la Summa Theologiae. ¿Se trata de una aporía insoluble? No lo creo sin que se pueda fácilmente discriminar cómo alternaba Fray Luis las dos cosmovisiones. No pocos humanistas preconizaban por entonces una síntesis conciliadora entre Aristóteles y Platón reservando al último las cimas y a Aristóteles las temperaturas medias... Fray Luis recibía también impregnación platónica de su ascendencia agustiniana y de su frecuentación de los Padres griegos".

⁸⁹ Cfr. OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., *La Escuela Española del Derecho Natural y sus doctrinas en Filosofía Jurídica*. En: "Ciencia Tomista" 120 (1993) p. 474.

que a ningún otro filósofo de la antigüedad al fundador del Liceo pero en cuestiones dudosas no le da más autoridad de la que cree le corresponde⁹⁰.

En el tema de la inmortalidad del alma sigue más a Platón que a Aristóteles, aunque advierte que en la doctrina aristotélica existen también algunas razones en favor de la inmortalidad del espíritu humano⁹¹.

Según J. L. Abellán la filosofía aristotélica en el siglo XVI predominaba tanto entre los escolásticos como entre los humanistas⁹². De lo que podemos deducir que, al reunir Fray Luis de León las dos condiciones de escolástico y humanista, tiene influencias de la filosofía de Aristóteles por una doble razón. El aristotelismo de Fray Luis de León no se extiende solamente a sus obras escritas sino también a la materia de su explicación académica principalmente en la cátedra de Filosofía Moral, por expresa prescripción de los Estatutos.

En un moralista y catedrático de Filosofía Moral no podía faltar la influencia del estoicismo como señala M. Gutiérrez: *"De todas las teorías de la filosofía pagana sobre este punto (la felicidad humana) la*

⁹⁰ Cfr. GUTIÉRREZ, M., *Fray Luis de león y la Filosofía española del siglo XVI*, p. 362.

⁹¹ Cfr. *op. cit.*, p. 366.

⁹² Cfr. ABELLÁN, J.L., *Historia crítica del pensamiento español*, t. II, Madrid,

*que más cayó en gracia a nuestro sabio fue indudablemente la estoica: su ánimo varonil, escoltado con las terribles contradicciones que hubo que padecer, veía con singular encanto una doctrina que, sin tales circunstancias, aparecía ya muy recomendable a los ojos de nuestros pensadores de aquel siglo*⁹³.

El ascetismo estoico, particularmente el senequista, encontraba sin duda afinidad ideológica y anímica en Fray Luis. Sin embargo, no aceptó esta filosofía incondicionalmente sino a la luz de la doctrina católica, como observa M. Menéndez y Pelayo: *"Filósofo y algo estoico en lo que el estoicismo es compatible con la fe cristiana"*⁹⁴. Esto añade una cierta alegría y optimismo a la resignada impasibilidad estoica, aparte de la diversidad de fines atribuidos al sufrimiento humano, de aquí la antedicha reserva del polígrafo montañés.

Otra de las fuentes inspiradoras del ilustre agustino es indudablemente San Agustín. Según S. Álvarez Turienzo, los asuntos en los que la influencia de San Agustín en Fray Luis es muy grande son su imagen del orden del universo y su representación del sentido de la historia, la contingencia de las criaturas y su actitud trágica ante la existencia. Pero a pesar del gran influjo de San Agustín no puede afirmarse que su doctrina sea "agustiniana"⁹⁵.

Espasa-Calpe, 1979, p. 173.

⁹³ GUTIÉRREZ, M., *op. cit.* p. 246.

⁹⁴ MENÉNDEZ Y PELAYO, M., *Obras Completas*, t. II, VARIA, Santander, CSIC, 1956, p. 259.

En opinión de D. Gutiérrez no se deben tomar muy en serio las palabras de Fray Luis de León de que, *"nadie tan desapasionadamente puede interpretar a Santo Tomás como los agustinos; porque no hemos jurado en las palabras de Escoto ni en las de Tomás sino en la verdad... Y siendo como es la doctrina de Santo Tomás que profesamos saberla en su fuente y manantial, antes hacemos en eso ventaja a todos"*⁹⁶. En cuanto a la primera parte, referente al desapasionamiento, podemos conceder que no habla demasiado en serio pues tales palabras las pronuncia en medio de contiendas académicas pero en la segunda parte se ha comprobado que Santo Tomás en sus obras cita a San Agustín más de dos mil veces.

Por su parte M. Solana sostiene que Fray Luis es más escolástico que platónico⁹⁷, y en las cuestiones fundamentales de sus tratados se acomoda por completo a las ideas de la Filosofía escolástica⁹⁸.

A finales del siglo XIII y principios del XIV comienza la época más

⁹⁵ Cfr. ÁLVAREZ TURIENZO, S., *San Agustín entre las autoridades inspiradoras del pensamiento de Fray Luis de León*. En: "Agustinus" 25 (1980) Madrid, p. 249.

⁹⁶ GUTIÉRREZ, D., *Del origen y carácter de la escuela teológica Hispano-Agustiniana de los siglos XVI y XVII*. En: "Ciudad de Dios" 153 (1941) p. 251.

⁹⁷ Cfr. SOLANA, M., *Historia de la Filosofía española en el siglo XVI*, t. I, Madrid, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1941, p. 18.

⁹⁸ Cfr. *op. cit.*, p. 551.

brillante de la participación de los agustinos españoles en la vida universitaria española siguiendo sus principales filósofos y teólogos la doctrina tomista⁹⁹.

La doctrina tomista era ya casi universal como señala D. Gutiérrez: *“Cuando ellos (los agustinos españoles) enseñaban y escribían la autoridad del Angélico ya había excedido los límites de una escuela determinada y se había impuesto a casi todas por obra del Concilio de Trento, que al colocar sobre la mesa de sesiones la “Suma Teológica”, al lado de la Sagrada Escritura y del Corpus Iuris Canonici, la había propuesto al mundo cristiano como el monumento más fiel y acabado de la especulación humana en torno a las verdades divinas”*.¹⁰⁰

Pero la expansión del tomismo en la Iglesia y en la Orden agustiniana es incluso anterior al Concilio de Trento. Así pues, los filósofos y teólogos agustinos aceptaron y enseñaron las tesis fundamentales del tomismo y en caso de ataques las defendieron contra escotistas y nominalistas. Y no solamente algunas de sus obras son escolásticas sino también sus estudios como nos dice J. García Álvarez: *“Al finalizar su preparación científica, el año 1560, Fray Luis llevaba consigo una formación fundamentalmente escolástica; pero no de una escolástica defectuosa y decadente como la de varios teólogos de finales del siglo XV y comienzos del siglo XVI sino de una*

⁹⁹ Cfr. GUTIÉRREZ, D., *op. cit.*, p. 235.

¹⁰⁰ *Op. cit.*, p. 244.

*escolástica abierta como aquella que se encuentra en los grandes maestros: Vitoria, Soto, Cano, etc*¹⁰¹. Entendemos que esta diferencia entre unos teólogos y otros se debe, entre otras razones a su mayor o menor apertura las corrientes culturales del Renacimiento¹⁰².

Ante el Tribunal de la Inquisición él propio Fray Luis manifiesta que explica escolástica en la Universidad: *"Notorio es que yo leo escolástica catorce años ha en aquella Universidad, con tanta aceptación y nombre como cualquiera de mis concurrentes, y que si alguna cosa sé medianamente es aquello sólo"*¹⁰³.

Y a juzgar por el número de veces que le nombra en sus exposiciones doctrinales su doctor escolástico preferido es Santo

¹⁰¹ GARCÍA ÁLVAREZ, J., *Notas sobre la filosofía de Fray Luis de León*, p. 888.

¹⁰² Todos los historiadores están de acuerdo en que la Escuela Clásica Española (a la que pertenece Fray Luis de León) no es una mera continuación de la Escolástica medieval. Oigamos en este punto la autorizada opinión de J. Corts Grau: *"Entre la plenitud relativa del siglo XIII y la época que vamos a estudiar, múdase el panorama: tensión creciente entre intelectualismo y voluntarismo, sutilezas subjetivistas, rupturas entre el Pontificado y el imperio, cismas, escisiones de la Cristiandad que ya no cicatrizan, secularización paulatina del saber, antropocentrismo, nueva concepción del Estado, descubrimientos geográficos que desorbitan de pronto el mundo y renuevan urgentes la problemática internacional... Por tanto, la Escolástica española no podrá en modo alguno ser mera reedición, añadido de comentarios, sino renovación plena del pensamiento cristiano medieval, con agudo sentido histórico, afincando allí donde el momento religioso, filosófico o político lo reclama".* *Los juristas clásicos españoles*, Madrid, Editora Nacional, 1948, p. 8.

Tomás de Aquino. Lo que no significa que siga su opinión en todos los casos. Sigue en cada cuestión la opinión que cree más conveniente. La amplitud y el eclecticismo del espíritu de Fray Luis es totalmente opuesto a la unilateralidad y al fanatismo sectario.

Conocemos incluso a los principales maestros de filosofía escolástica que influyeron en la formación teológico-filosófica de Fray Luis como queda reseñado en *Documentos Inéditos*: “En las artes (filosofía) tuvo por maestro a Fray Juan de Guevara y en Teología escolástica al Maestro Cano y al Maestro Mancio y en la Biblia al Maestro Cipriano de la Huerga”¹⁰⁴. Algunos de ellos eran destacados tomistas, sobre todo Melchor Cano. Fray Luis también suele tener en cuenta al Cardenal Cayetano en sus comentarios a Santo Tomás. No tuvo una influencia relevante en el Maestro salmantino aunque en opinión de J. Maristany y del Rayo a veces atenúa el conocido rigorismo de Tomás de Vío Cayetano mediante una moderación de carácter erasmista¹⁰⁵.

En cambio la influencia de Soto en Fray Luis es considerable, al

¹⁰³ *Documentos Inéditos*, X, pp. 360-361.

¹⁰⁴ *Documentos Inéditos*, X, p. 239.

¹⁰⁵ MARISTANY DEL RAYO, J., *Sobre la obra latina de Fray Luis de León*. En: “*Ciudad de Dios*” 202 (1989) p. 414: “¿Cayetanismo de Fray Luis? Expeditivas conciliaciones que diluyen la conflictividad habida entre los dominicos y Fray Luis han remachado su tomismo y su hábil suavización erasmista de la rigidez de Tomás de Vío Cayetano”.

que profesaba auténtica veneración como pone de manifiesto el panegírico que pronuncia en la muerte del Maestro¹⁰⁶. Este afecto personal no le impide discrepar abiertamente cuando lo cree necesario. No hay duda de que sus principales ideas en materias relativas a la lógica, cosmología, psicología, teodicea y hasta moral y política son las propias de la filosofía escolástica tradicional¹⁰⁷.

Se ha discutido mucho sobre la influencia erasmista en Fray Luis, sobre todo en el tema de la paz que de alguna manera obsesionaba a ambos. Sin embargo el concepto luisiano de la paz es de carácter teológico-platónico mientras que en Erasmo es más bien político pero con una finalidad religiosa¹⁰⁸. Sin paz social o civil, consideraba el célebre holandés, no es posible instaurar el verdadero cristianismo. Además de su inquietud por la paz otra semejanza entre Fray Luis y Erasmo, aunque sin determinar la influencia, quizá inexistente en este caso, es su tendencia a la Teología bíblica en contraposición a la especulativa, tendencia bastante menos acentuada en Fray Luis como ya hemos reseñado. Según J. Maristany del Rayo la influencia erasmiana en Fray Luis fue bastante relativa: *“De Erasmo y no sólo de él sino de Valla, de Lefevbre d’Etaples, de Budé hay mención en los comentarios exegéticos de Fray Luis, no suponiéndose necesariamente*

¹⁰⁶ *Op. cit.*, p. 417.

¹⁰⁷ Cfr. GARCÍA GARCÍA, G., *Fray Luis de León, filósofo platónico-agustiniano: su proyección de actualidad*, León, 1978, p. 64.

¹⁰⁸ Cfr. GARCÍA ÁLVAREZ, J., *Notas sobre la filosofía... cit.*, p. 903.

con ello ninguna adscripción comprometedoras¹⁰⁹. J. García Álvarez se inclina en este punto más por una influencia indirecta y difusa por medio del ambiente cultural o maestros de Fray Luis como Cipriano de la Hueva, profesor en Alcalá, que una influencia directa de los escritos de Erasmo¹¹⁰.

Algunos de los caracteres principales del erasmismo: la crítica religiosa y eclesiástica, la oposición a la escolástica, el antimonaquismo, etc., no se encuentran en Fray Luis de León¹¹¹.

Según Américo de Castro en España hubo más bien erasmitas que erasmismo, significando con ello que representó en algunos intelectuales españoles una actitud y un talante más que una verdadera aceptación del pensamiento erasmiano¹¹².

Erasmo ha sido interpretado siempre de muy diversas maneras lo que con cierto sarcasmo hace decir a L. Febvre que cada uno encuentra en él lo que ya estaba buscando: *"siempre se encontrará en Erasmo, como acaecía en su tiempo, lo que se lleva dentro de sí: el ortodoxo, su ortodoxia; el reformado, su reforma; el escéptico, su ironía"*¹¹³.

¹⁰⁹ MARISTANY DEL RAYO, J., *op. cit.*, p. 413.

¹¹⁰ *Cfr.* GARCÍA ÁLVAREZ, J., *op. cit.*, p. 904.

¹¹¹ *Cfr.* ANDRÉS MARTÍN, M., *op. cit.*, p. 271.

¹¹² CASTRO, A., (de), *Aspectos del vivir hispánico*, Madrid, 1970, p. 107 ss.

¹¹³ FEBVRE, L., *Le problème de l'incroyance au XVI siècle. La religion de*

Algunas críticas de F. de Vitoria y de otros catedráticos de las Universidades españolas, además de las juntas de teólogos de Valladolid (que examinaron la ortodoxia de la obra erasmiana), habían desacreditado a Erasmo como teólogo a pesar del favor de la Corte y de las numerosas ediciones de sus obras¹¹⁴.

La razón principal de la crítica de Erasmo a la Escolástica se debe a que por su carácter especulativo es más útil para la argumentación y la dialéctica que para la práctica. En él puede constatarse una crítica constante de la Escolástica, del método especulativo y deductivo y del silogismo.

4. Originalidad

En cuanto a la originalidad de este tratado luisiano *De legibus* puede afirmarse que no es una copia del tratado escrito por Santo Tomás sino un examen razonado de su doctrina y una exposición

Rabelais, París, 1947, p. 350.

¹¹⁴ Cfr. ANDRÉS MARTÍN, M., *op. cit.*, p. 279.

personal con reflexión y criterio propio¹¹⁵.

La influencia del Aquinatense fue de enorme relevancia y numerosos sus seguidores. Vitoria introdujo en la Universidad salmantina la Suma Teológica tomista como base fundamental de las explicaciones académicas. Pero debe tenerse en cuenta que también existe o puede existir originalidad en las aplicaciones, virtualidades y consecuencias que extraen los teólogos-juristas de los postulados de Santo Tomás. Esta misma idea expresa M. Andrés cuando afirma: *“Nuestros teólogos no repiten una vez más lo antiguo, sino que lo recrean a la luz de las nuevas formas, métodos y preocupaciones del hombre del Renacimiento y de la sociedad española, abierta al Humanismo y a Europa”*¹¹⁶. En apreciación de Bell, que consideramos acertada, Fray Luis *“no fue filósofo de gran originalidad en las ideas, ciencias o doctrinas pero por el modo de presentarlas y por lo bien que acertó a hermanar en sus exposiciones la verdad con la belleza Fray Luis fue maestro excelso y originalísimo”*¹¹⁷.

Al insigne agustino podemos aplicar las palabras que L. Pereña

¹¹⁵ Cfr. TORRES AGUILAR-AMAT, S., *El concepto del Derecho según los escritores españoles de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Imprenta Colonial, 1891, p. 22.

¹¹⁶ ANDRÉS MARTÍN, M., *op. cit.*, p. 305.

¹¹⁷ BELL F.G. A., *Luis de León. Un estudio del Renacimiento Español*, Barcelona, Editorial Araluce, 1928, p. 572.

aplica a Soto: *Los principios son tomistas, agustinianos o renacentistas pero el sistema como unidad, como instancia urgente, que determina la actuación de las personas o los pueblos es totalmente original*¹¹⁸.

Domingo de Soto tenía también su propia opinión sobre la compleja temática de la originalidad de los autores: *“Además, porque cuanto más cosas hayan discurrido los anteriores sobre una materia cualquiera, tanta mayor abundancia de elementos proporcionan a los que vengan después para que puedan discurrir, por poco ingenio que tengan, otras nuevas. Añádase que nadie discurrió con tanta maestría un asunto de escuela, que es de suyo enredoso (se refiere a la justicia) que con mayor cuidado, sin hablar del mío, no pueda ser discutido con mayor firmeza y exactitud por otro, ser expuesto con más orden y expresado con más claridad”*¹¹⁹.

Fray Luis realiza una elaboración personal, actualizada y desarrollada de las tesis tomistas. Expone los problemas de su tiempo (más doctrinales que histórico-políticos) a la luz principalmente -no exclusivamente- de la doctrina del Aquinatense.

En apreciación de U. Domínguez del Val, no deben confundirse

¹¹⁸ PEREÑA VICENTE, L., *La Universidad de Salamanca, forja del pensamiento político español en el siglo XVI*, Universidad de Salamanca, 1954, p. 42.

¹¹⁹ SOTO, d. (de)., Prólogo a *De la Justicia y del Derecho*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967, p. 5.

originalidad con excentricidad¹²⁰. Por lo que para calificar a un autor como original, en lo que este adjetivo pueda tener de elogioso, no es necesario exponer doctrinas extravagantes. En toda la doctrina del insigne profesor salmantino se da una gran coherencia o conexión de todos sus elementos, por lo que no resulta fácil ver contradicciones o disonancias.

5. Método

En cuanto al método como procedimiento utilizado en la exposición y argumentación nos dice U. Domínguez del Val que Fray Luis, en materia de lugares teológicos, tiene influencias de su maestro Melchor Cano, y enumera cuatro lugares teológicos basándose en la investigación de S. Muñóz Iglesias: Sagrada Escritura, Autoridad y consentimiento de la Iglesia, Concilios y consentimiento de los Doctores. Cano enumera diez lugares teológicos en su célebre obra expresamente dedicada a este tema¹²¹. Según C. Pozo, el sistema expositivo y argumentativo de Santo Tomás y fundamentalmente seguido en la Escuela de Salamanca es: *"Fuentes propias: La Sagrada*

¹²⁰ Cfr. DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *La Teología de Fray Luis de León*. En *"Ciudad de Dios"* 164 (1952) p. 175.

¹²¹ Cfr. DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *op. cit.*, p. 170.

*Escritura, los doctores de la Iglesia; Fuentes ajenas: la razón humana, la autoridad de los filósofos*¹²².

Todos los lugares teológicos enumerados se encuentran en el Maestro agustino pero podemos especificar algunos de los mencionados y añadir alguno más: definiciones y doctrinas de los concilios, del Papa, Decretales pontificias, doctores escolásticos, ejemplos o razones históricas, opinión de canonistas y juristas. En muchas cuestiones no solamente utiliza el argumento de autoridad sino que pretende fundamentar su posición doctrinal mostrando la necesidad intrínseca o racional de la tesis propugnada o, por el contrario, la irracionalidad de la doctrina impugnada.

En el tratado *De legibus* podemos comprobar el método escolástico más puro con sus elementos expositivos más significativos: *dubia, propositiones et conclusiones*. Este método es de los más adecuados para una finalidad didáctica como es propia de esta obra de origen universitario y estructura escolástica. Fundamentalmente, como queda dicho, este tratado es un comentario académico al tratado de las leyes tomista pero Fray Luis da a sus lecturas de cátedra un carácter más moralista y práctico sin menoscabo de su rigor lógico. M. Gutiérrez sugiere que el método escolástico es más propio de las ciencias puramente especulativas que de las ciencias experimentales en las que es necesaria la observación o de las ciencias que toman como punto de

¹²² POZO, C., *Fuentes para la Historia del Método teológico en la Escuela de Salamanca*, t. I, Granada, Facultad de Teología, 1962, p. 281.

partida el sentimiento¹²³.

Los elementos fundamentales del método de enseñanza escolástico son la *lectio*, con el consiguiente comentario realizado por el profesor. La base principal en materias filosóficas eran los escritos aristotélicos y también las obras de Boecio. En la Teología durante mucho tiempo se comentaron las sentencias de Pedro Lombardo, hasta que se impuso, por sus evidentes ventajas, con pleno dominio académico, la *Suma Teológica* de Santo Tomás. Otro elemento clave del método escolástico lo constituía la *disputatio* o discusión pública de una cuestión. En esta clasificación de las *disputatio* se integran las célebres *quodlibeta*, cuestiones quodlibetales o disertaciones del profesor sobre materias propuestas libremente por los alumnos.

Fray Luis de León, hombre de múltiples saberes y cualidades, como otros genios del Renacimiento, aunque fue también un gran observador y de profundos sentimientos como altísimo poeta, en este tratado sobre las leyes que es una explicación académica del tratado tomista homónimo, utiliza el método escolástico como el más idóneo para las ciencias filosófico-jurídicas que aborda. Pero como ya hemos advertido, el escolasticismo de Fray Luis no es el de la Escolástica decadente, que un espíritu crítico como él rechaza como puso de manifiesto al recusar la antigua dialéctica de la escuela, dificultosa e inútil, en la que su maestro había perdido mucho tiempo en estudiar, tal

¹²³ Cfr. GUTIÉRREZ, M., *Fray Luis de León y la Filosofía del siglo XVI*, Madrid, Real Monasterio del Escorial, 1929, p. 45.

y como él mismo lamenta en la oración fúnebre de Domingo de Soto¹²⁴.

En opinión de G. García sobre el método de Fray Luis, éste es un pensador más sintético que analítico. Sobre cualquier tema hace confluir de modo armónico y equilibrado toda su cultura, ofreciendo una visualización global del mismo¹²⁵.

Esta propensión a la síntesis como actitud mental y reflejada en sus escritos es atribuida por algunos a su ascendencia judía: *“Hebraista es también su interés por el mundo familiar, su enorme capacidad de abstracción y de síntesis, síntesis en su caso de paganismo clásico, de humanismo renacentista moderno y de un cristianismo puesto al día”*¹²⁶.

El estilo de escribir de Fray Luis es siempre muy preciso y enjundioso de aquí que su tratado *De legibus* sea relativamente breve y no tenga las dimensiones de los tratados similares de otros autores de la época.

¹²⁴ Cfr. *op. cit.*, p. 47.

¹²⁵ GARCÍA GARCÍA, G., *Fray Luis de León, filósofo platónico-agustiniano; su proyección de actualidad*, León, Imprenta Moderna, 1978, p. 59.

¹²⁶ TEJADA, J.L., *La pasión por la libertad y la verdad en Fray Luis de León*. En: *Anales de la Universidad de Cádiz* 1 (1984) p. 293.

6. Tema

El propósito de esta tesis doctoral es exponer el pensamiento jurídico-político del *Tratado sobre las leyes* de Fray Luis de León leído en la Universidad de Salamanca en el año 1571, curso de “*alto porte político*” al decir de M. Fernández Álvarez¹²⁷.

El tratado *De legibus* era normalmente explicado por los profesores de Moral. Una de las cátedras ejercidas por Fray Luis es la de Filosofía Moral, aunque el tratado *De legibus* lo explica de junio a agosto de 1571 cuando ocupaba la cátedra de Durando. Entre otros autores nos dice R. Lazcano: “*En 1571 ya se encuentra en Salamanca leyendo el tratado De legibus. Entre sus alumnos se encuentra Francisco Suárez. Fray Luis en dicha exposición sobre la ley, la justicia y el Derecho es un compilador y sistematizador de los grandes maestros (Vitoria, Cano, Sotomayor, Soto, Palacios) y, al mismo tiempo ofrece nuevos desarrollos doctrinales que otros teólogos posteriores a él (Medina, Salón, Báñez, Suárez) tendrán presentes en sus escritos*”¹²⁸.

Sin embargo, también incluimos en nuestra investigación el

¹²⁷ FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M., *Fray Luis de León desde la Historia*. En: “*Fray Luis de León, Historia, Humanismo y Letras*”, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1996, p. 35.

¹²⁸ LAZCANO, R., *Fray Luis de León, un hombre singular*. En: “*Revista Agustiniana*” 32 (1991) p. 38.

pensamiento ético-filosófico en conexión necesaria, por la naturaleza de estos tratados, con las cuestiones jurídico-políticas. El número de citas presuntas en el texto demuestran que Fray Luis explicó este curso sobre las leyes *“tras una sólida preparación y una cuidadosa meditación”*¹²⁹.

En el presente estudio del pensamiento filosófico y jurídico de Fray Luis no hemos considerado suficiente un procedimiento meramente expositivo sino que era necesario un método genético-histórico y doctrinal-sistemático de las ideas y principios fundamentales del genial maestro, principalmente de sus ideas jurídicas y políticas *“que dispersas a lo largo de toda su producción literaria, se hicieron sistema y magisterio”* en su tratado *De legibus*¹³⁰.

El tratado leoniano de las leyes, de la justicia y del Derecho es una síntesis del sistema de pensamiento de su autor. También podemos definirlo como una mezcla de Teología y Filosofía del Derecho puesto que en el estudio de las leyes, de la moralidad de los actos humanos y del destino tanto natural como sobrenatural del hombre, la Teología, la Filosofía, la Moral y el Derecho están necesariamente implicados, como observa L. Pereña: *“Si los teólogos del Renacimiento en su deseo de normativizar la vida se hacen juristas, éstos en el intento de buscar fundamentos trascendentales a la política y la sociedad se hacen*

¹²⁹ FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M., *op. cit.*, p. 35.

¹³⁰ PEREÑA VICENTE, L., Introducción al tratado *De legibus* de Fray Luis de

teólogos. Esta "teologización del Derecho", característica fundamental del Renacimiento jurídico español, se debe en parte a Francisco de Vitoria, que en Salamanca, en su cátedra de Prima asentaba las ciencias jurídicas sobre principios eternos de justicia"¹³¹.

Es, pues, un verdadero tratado de metafísica jurídica en que se estudian los conceptos fundamentales de la justicia y del Derecho a la luz de los principios supremos de la Teología y la Filosofía¹³². Son de gran interés, dice M. Menéndez y Pelayo, las ideas de Fray Luis sobre el fundamento de la ley moral. Se refiere sin duda a la expansión luisiana sobre la ley eterna y natural en el tratado *De legibus*¹³³.

Domingo de Soto en su reflexión sobre el tratado tomista de las leyes afirma que Santo Tomás no habla nunca sin fundamento filosófico¹³⁴. Importante observación que puede entenderse en sentido

León, p. XIII.

¹³¹ PEREÑA VICENTE, L., *El concepto del Derecho de gentes en Francisco de Vitoria*. En: *Revista Española de Derecho Internacional* vol. 5, n. 2 (1952) p. 611.

¹³² Cfr. SOLANA, M., *Los grandes escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII: sus doctrinas filosóficas y su significación en la Historia de la Filosofía*, Madrid, 1928, p. 43.

¹³³ Cfr. MENÉNDEZ Y PELAYO, M., *Obras completas*, t. II, Santander, CSIC., 1956, p. 260.

¹³⁴ SOTO, D. (de), *De la Justicia y del Derecho*, lib. I, IV, II, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967, p. 30.

específico, aplicada a cada una de sus opiniones, afirmaciones o cuestiones pero también puede entenderse en sentido genérico y aplicarse a todo el tratado *De legibus*, es decir, a todo el mundo jurídico en cuanto enraizado en la metafísica.

El método de estudio de este tratado del Maestro salmantino que hemos elegido como más conveniente es el de, en primer lugar, exponer su doctrina; en segundo lugar, las fuentes en que se inspira o fundamenta para sus afirmaciones y por último el análisis de la misma. O, dicho de otra manera, conocer qué dice, en quién se apoya para decirlo y por qué y para qué lo dice, además de las consecuencias e implicaciones de su doctrina. Con esta finalidad tratamos de enmarcar históricamente (exposición doctrinal y antecedentes históricos) el pensamiento de Fray Luis, mediante la referencia a los tratadistas escolásticos anteriores, contemporáneos y posteriores a él, y de conocer al mismo tiempo el contexto cultural-ideológico de este tratado luisiano, Renacimiento, grandes teólogos-juristas, etc.

En el análisis o estudio comparativo del tratado luisiano tanto con el tratado tomista como con otros contemporáneos, las aportaciones de Fray Luis son importantes en la transición desde el Derecho natural medieval al Derecho natural moderno principalmente en lo referente al bien común y al Derecho de gentes pero también en otras cuestiones. El concepto moderno de bien común queda prácticamente perfilado, en todos sus elementos esenciales, en los escritos leonianos. En cuanto al Derecho de gentes supera también a los autores anteriores y contemporáneos en la reflexión sobre su naturaleza jurídico-filosófica.

Indudablemente, todas estas razones basadas en la lectura y el análisis del tratado leoniano *De legibus*, confirman las palabras de S. Torres Aguilar-Amat: "*Hermosa época para la ciencia jurídica española en que tantos y tan notables escritores la ilustraron*"¹³⁵.

¹³⁵ TORRES AGUILAR-AMAT, S., *El concepto del Derecho en los escritores españoles de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Imprenta Moderna, 1891, p. 62.

CAPÍTULO I. LA ESENCIA DE LA LEY: RAZÓN Y VOLUNTAD

1. La etimología de la ley.
2. De qué potencia es acto la ley.
3. La prudencia gubernativa. La justicia legal.
4. La promulgación de la ley.
 - 4.1. La promulgación como elemento esencial de la ley.
 - 4.2. En qué consiste la promulgación.
5. La potestad legislativa.
 - 5.1. La titularidad de la potestad legislativa.
 - 5.2. El origen de la potestad legislativa.

1. La etimología de la ley

En su tratado *De legibus* Fray Luis considera obligado un pequeño excursus histórico-etimológico del término "ley" sobre sus distintas cualidades y efectos, "*varias condiciones atque effectus*", que pueden sugerir diferentes nombres y orígenes por los que pueda realizarse un estudio filológico del mismo¹.

El primer autor citado por Fray Luis es Cicerón², que señala dos posibles orígenes del término ley: elegir, "*eligere*", porque las leyes cuando mandan o prohíben enseñan a elegir con rectitud y serían así la

¹ LEÓN, L., (de)., *De legibus* I, 1, p. 16 : "*Quantum attinet ad legis substantiam, est 1º advertendum quod lex, quemadmodum habet multiplices atque varias condiciones atque effectus, ita etiam alii ad aliam conditionem respicientes varia nomina illi imposuerunt. Nam a latinis vacatur lex, a graecis nomos, ab haebreis thora: quae nomina licet idem significant, non tamen habent eandem ethimologiam, nec deducta sunt ex eadem ratione*".

² CICERÓN, *De legibus* I, 6, 19 (Didot IV, 366) *Traite des lois*, París, Société D'édition "*Les belles lettres*", edición bilingüe francesa latina, 1968, pp. 10-11: "*Igitur doctissimis viris proficisci placuit a lege, haud socio an recte, si modo, ut idem definiunt, lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria. Eadem ratio, cum est in hominis mente confirmata et perfecta, lex est. Ita que arbitrantur prudentiam esse legem, cuius ea vis sit, ut recte facere iubeat, vetet delinquere, eamque rem illi Graeco putant nomine "nomon" a suum Cuique tribuendo appellatam, ego nostro a legendo. Nam ut illi aequitatis, sic nos delectus vim in lege ponimus et proprium tamen utrumque legis est. Quod si ita recte docitur, ut mihi quidem, plerumque videm solet, a lege ducendum est iuris ex ordium. Ia est enim naturae vis, ea*

regla de elección de las acciones humanas. Y distribuir con justicia, *suum cuique tribuendo*³, concepto expresado por los griegos con el término “*nomon*”, de *nemo*, distribuir⁴. El segundo de los autores clásicos citados es Santo Tomás que opina que *lex* proviene de *ligare*, atar, obligar, por las obligaciones que imponen las leyes⁵. Y un tercer autor es San Isidoro según el cual *lex* se deriva de *legere*, leer, a *legendo vocata, quia scripta est*⁶.

mens ratioque prudentis, ea iuris atque iniuriae regula”.

³ Según Benveniste, “*némo*” es dividir según la conveniencia o la ley. Por esta razón, un prado que se ha repartido en virtud de un derecho consuetudinario se llamará “*nomós*”. El sentido de “*nómos*”, ley, se refiere a la atribución legal. Así *némo* se define en griego como dividir legalmente y también “*obtener legalmente en reparto*. (Cfr. BENVENISTE E., *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, Paris, 1969, pp. 81 ss. Citado por R. M^a. Herrera García, *La etimología de “lex” en el tratado De legibus de Fray Luis de León*. En: “*Ciudad de Dios*” 204 (1991) p. 710).

⁴ LEÓN, L., (de), *De legibus* I, 1, p. 16: “*Nam latine appellatur lex ab eligendo, ut docet Cicero (libro 1º De legibus), quia leges praescribendo quid sit faciendum et quid sit fugiendum, docent nos recte eligere; divus Thomas in articulo 2º citatae quaestionis existimat id nomen leges dici a obligando; et divus Isidorus in libro Ethimologiarum, existimat deduci a legendo, propterea quod leges habent vim coercendi a legendo, quia leges scripto mandatur atque leguntur*”.

⁵ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae* I-II 90, 1: “*Respondeo dicendum quod lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur: dicitur enim lex a “ligando”, quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum*”.

⁶ SAN ISIDORO. *Ethimologiarum*, lib. 5, cap. 10, n. 12 (PL 82, 130): “*Lex est*

En opinión de R. M^a. Herrera García es probable que la palabra *lex* provenga de *legere*, verbo con varios significados, elegir, recoger, leer, relacionados con el concepto tradicional de “ley”⁷. Además de *lex* y *nomon* Fray Luis añade una tercera lengua, el hebreo *thora*, de *thera*: enseñar a elegir lo que debe hacerse o evitarse. Es pues, un significado semejante al primero atribuido a *lex* en su origen latino.

Fray Luis, lo mismo que otros muchos autores, enuncia los distintos orígenes etimológicos de la ley propuestos por los principales filósofos y juristas sin afán de polémica y sin inclinarse por ninguno en concreto, como si fuera consciente de que todos son igualmente válidos puesto que cada uno de ellos destaca un aspecto distinto de la compleja esencia de la ley. Aunque sin una preferencia expresa, en opinión de R. M^a. Herrera García, el Maestro León parece inclinarse por una concepción de la ley en cuanto que “*enseña a elegir*” mientras que las demás: el carácter de obligatoriedad y el hecho de estar escrita,

constitutio populi, quam maiores natu cum plebibus sanxerunt. Nam quod rex aut imperator edicit, constitutio vel edictum vocatur. Institutio aequitatis duplex est, nunc in legibus, nunc in moribus. Inter legem autem et mores hac interest, quod lex scripta est; mos vero est vetustate probata consuetudo, sive, lex non scripta; nam lex a legendo vocata, quia scripta est”.

⁷ Cfr. HERRERA GARCÍA, R. M^a., *La etimología de “lex” en el tratado De legibus de Fray Luis de León*. En: “*Ciudad de Dios*” 204 (1991) p. 707. Según R. GÓMEZ PÉREZ “*elegir es ex-legere, que tiene el significado primero o primitivo de legere, recoger, coger, tomar; entre varias posibilidades se extrae, se saca una, se e-lige*”. *El desafío cultural*, BAC, popular, Madrid, 1983, p. 9.

parecen estar subordinadas a ésta”⁸.

Cada uno de los distintos juristas se detiene unilateralmente en un aspecto de la ley. De aquí que esta cuestión tenga más un valor didáctico que científico ya que ningún autor ha podido dilucidar el tema de una forma definitiva. Según el matiz que quieran acentuar dentro de los significados posibles de la ley eligen una etimología determinada de las clásicas y tradicionales (o exponen las usuales). Fray Luis expone que Cicerón hace derivar la ley de *eligere* puesto que el legislador al establecerla y los ciudadanos al cumplirla deben elegir una entre muchas decisiones jurídicas y políticas.

Santo Tomás acentúa en el término ley la idea de deber, de obligación y opina que proviene de *ligare*, atar, estar obligado. Para San Isidoro existe una norma o regla de conducta no escrita, que es la costumbre y otra escrita que es la ley y que puede y debe leerse. Es una etimología más bien de carácter descriptivo. Otras, en cambio, son de carácter conceptual dependiendo el origen etimológico que se atribuya al término “ley” del concepto previo que se tenga del mismo. Cicerón tiene un concepto de la ley próximo al de la justicia distributiva, de aquí que haga derivar la ley, entre otros precedentes, del concepto griego expresado en el verbo “*nemo*”, distribuir. Domingo de Soto, maestro de Fray Luis, se inclina por atribuir a *lex* un origen y significado pertenecientes al verbo *eligere*, elegir (también aducido por Cicerón)

⁸ HERRERA GARCÍA, R. M^a, *op. cit.* p. 709.

como la regla de la elección⁹.

Pero todos los orígenes propuestos son hipótesis en los estudios etimológicos del vocablo "ley". Todos pueden incluso ser verdaderos puesto que no son contradictorios sino complementarios, al menos conceptualmente considerados, mientras los estudios científicos no digan otra cosa del origen de la "ley". En opinión de G. de Yurre, filológicamente todos los orígenes propuestos son de escaso valor¹⁰.

Todos estos significados etimológicos de la ley tienen aspectos positivos como es dar razón de algún significado o sentido importante y particular de la misma pero según V. D. Carro tienen también el inconveniente de que cada una de esas "definiciones" etimológicas vale sólo para una clase de leyes y no para la ley en general¹¹.

Sea cual fuere el verdadero origen de *lex* su estudio etimológico aporta numerosos elementos necesarios para la captación intelectual del término porque como advierte J.L. López Aranguren, en la etimología de las palabras confluyen la filosofía y la filología¹²,

⁹ Cfr. SOTO, D. (de), *De la justicia y del Derecho*, lib. I, I, I, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967, p. 7.

¹⁰ Cfr. YURRE, G. (de)., *Ética*, Vitoria, Eset, 1969, p. 131.

¹¹ Cfr. CARRO, V. D., *Domingo de Soto y su doctrina jurídica*, Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1944, p. 102.

¹² Cfr. LÓPEZ ARANGUREN, J. L. , *La filosofía en la vida y la vida de la*

afirmación que Fray Luis, filósofo de “los nombres”, también aceptaría.

2. De qué potencia es acto la ley

Bajo una apariencia puramente científica o filosófica es necesario resaltar la enorme importancia de la materia debatida en esta cuestión puesto que hace referencia a la célebre polémica entre intelectualismo y voluntarismo y a sus consecuencias concretas en el ámbito jurídico-político. El voluntarismo viene a ser como una primera formulación del positivismo con las repercusiones que sus planteamientos tienen respecto a la libertad del Príncipe para legislar. Mientras que para el voluntarismo cualquier cosa que mande el Príncipe se convierte en ley, el intelectualismo supone una forma de limitación del poder. La atribución de la primacía a la razón o a la voluntad en la constitución de la ley, dada la importancia de ésta en toda la vida humana se proyecta directamente después sobre toda la Moral, el Derecho y la Política o, lo que es lo mismo, la definición de la ley determina su funcionalidad jurídica y política.

Esta cuestión trata de la ley en general aunque los ejemplos que ilustran la exposición del tema sean principalmente propios de la ley humana por motivos didácticos.

filosofía. En: “*Isegoría*” 7 (1993) p. 11.

Dividimos el estudio de esta materia en tres partes. En primer lugar, la exposición de la doctrina de Fray Luis sobre las facultades humanas que intervienen en la creación de la ley; en segundo lugar, las fuentes en que inspira o fundamenta su opinión personal, y, en tercer lugar, el análisis de la misma.

La esencia de la ley, según la doctrina luisiana viene determinada por las potencias (incluyendo modo y grado) que intervienen en su elaboración, *“utrum lex pertineat ad intellectum vel potius ad voluntatem”*. Siguiendo en líneas generales el método expositivo tomista, Fray Luis presenta en primer término la solución contraria de la que pretende defender: parece que la ley pertenece a la voluntad puesto que en la Sagrada Escritura la ley divina es llamada la voluntad de Dios, *“lex divina in sacris litteris appellatur voluntas Dei”*¹³.

En segundo lugar, la ley mueve a los súbditos a hacer o evitar alguna cosa, *“lex movet subditos ad aliquid vel faciendum vel fugiendum”*. Y la acción de mover o impulsar a la acción es propia de la

¹³ *De legibus*, I, 2, p. 17: *“Sequitur iam de substantia rei, et dubitatur 1º utrum lex pertineat ad intellectum vel potius ad voluntatem, quod est quaerere cuius potentiae actus sit lex: utrum sit voluntarius an actus intellectus. Quaestionem ponit divus Thomas I-II, 90, 1, et videtur quod pertineat ad voluntatem: 1º lex divina in sacris litteris appellatur voluntas Dei, igitur lex est actus voluntatis. Consequentia patet. Probatur antecedens ex illo Mathei 12: qui facit voluntatem patris mei, qui in coelis..., id est: qui facit et oboedit; et 2º Machabaeorum capite 1º etiam dicitur: det omnibus vobis Deus ut faciatis eius voluntatem, id est, legem suam”*.

voluntad, *"movere est proprium voluntatis"*. Seguidamente da su verdadera opinión sobre el tema partiendo de la tesis tomista: la ley es un acto del entendimiento práctico, *"actus intellectus practici"*¹⁴.

Para apoyar esta tesis Fray Luis emplea los siguientes argumentos: para que el gobernante dé una ley no basta que crea que es conveniente hacer una cosa, *"aliquid fieri oportere"*, ni tampoco querer que se haga, *"ut velit illud fieri"*, sino que es necesario además que lo mande hacer con eficacia, *"efficaciter praecipiendo"*¹⁵.

Y la función de mandar, cuya esencia es el imperio, es propia del entendimiento. Pero también interviene la voluntad: puede definirse la ley como una fuerza que impera lo que ha sido aprobado por la razón y la voluntad del Príncipe, *"vis imperans id quod indicio atque voluntate principis probatur"*. Los juristas y los filósofos distinguen en la ley una doble fuerza: directiva y coactiva, *"alteram directivam et alteram coactivam"*. Mediante la fuerza directiva la ley dirige y enseña a los súbditos lo que deben hacer, *"dirigit et docet"*. En realidad consiste en

¹⁴ *De legibus*, I, 3, p. 17: *"In hoc se est quaedam varietas inter theologos, nam divus Thomas quaestione 90, I-II, loco citato, tenet quod lex est actus intellectus practici. Caeterum recentiones tenent oppositum, scilicet quod lex est actus voluntatis. Ita tenet Almain in suis moralibus, capite 2"*.

¹⁵ *De legibus*, I, 3, p. 18: *"Ad eius rei explicationem advertendum est quod ad hoc ut princeps et is qui habet potestatem condendi leges, ad hoc ut dicatur ferre legem, non satis est ut iudicet aliquid fieri oportere, nec etiam satis est ut velit illud fieri, sed requiritur praeterea ut id, quod iudicat esse faciendum et fieri vult, etiam faciendum statuatur, non quidem consulendo aut adhortando sed efficaciter praecipiendo"*.

un juicio del entendimiento sobre lo que es justo o injusto. En cuanto a la fuerza directiva la ley guarda una cierta semejanza con el consejo y la exhortación, pero se diferencia por la fuerza coactiva, de la que éstos carecen. En virtud de esta fuerza coactiva la ley manda e impulsa a la acción, *“praecipit et impellit”*¹⁶.

Aduce un ejemplo de la Sagrada Escritura realizando del mismo una interpretación simbólica; Deut. 33, 2: *“Yavé vino del Sinaí y fulguróles desde Seir. En su diestra una ley de fuego”*. De la misma manera que el fuego ilumina y quema al mismo tiempo, *“claritas et comburendi vis”*, así es la ley que tiene el poder de dirigir y castigar, *“dirigendi et cogendi”*. La conclusión es evidente: en la creación y promulgación de una ley concurren las dos potencias humanas: el entendimiento y la voluntad, *“voluntas et intellectus concurrunt”*¹⁷.

¹⁶ *De legibus*, I, 3, p. 18: *“Unde doctores et philosophi communiter dicunt in lege esse duplicem vim: alteram directivam et alteram coactivam: nam quoniam lex statuit probatas per iudicium et voluntatem; vel alio modo possumus dicere legem, id est, quod est quaedam vis imperans id quod iudicio atque voluntate principis probatur”*.

¹⁷ *Ibidem*: *“Quam duplicem vim legum significavit Moyses (Deuteronomio, capite 33), cum appellavit legem Dei igneam; inquit: Dominus de Synai veniet et de Seir artus est nobis. In dextera eius ignea lex. Nam quemadmodum in igne duo sunt, scilicet claritas et comburendi vis, sic etiam in lege est doctrina provi atque secti tamquam quoddam lumen dirigens, et etiam est potestas cogendi et supplicio inferendi. Item illud psalmi (18,8) idem significat: lex domini immaculata, convertens, etc., propter vim quam habet dirigendi in recta e iusta; et appellatur etiam convertens animas propter efficaciam quam habet movendi et impellendi. Ex hoc infertur unum corollarium, scilicet quod ad constituendam legem utraeque potentiae, voluntas et intellectus, concurrunt. Nam intellectus indicat quid conveniens sit et quid factu opues sit: voluntas eligit indicata;*

En Fray Luis de León el acto de imperio, "*imperium*", aunque en cierto modo tenga su origen en la voluntad, "*ortum a voluntate*", sin embargo, en su esencia, "*substantiam*", es un acto del entendimiento, ya que imperar es dirigir moviendo, "*movendo dirigere*", hacia el término de una acción y dirigir es acto propio del entendimiento. Aquí expresamente afirma que ésta es también la opinión de Santo Tomás y de Aristóteles¹⁸.

Aunque esta opinión de Santo Tomás sobre el acto de imperio no está incluida en su Tratado *De legibus*, que Fray Luis sigue ordinariamente en la exposición de su propio tratado, la cita nuestro autor en este lugar por considerarla de capital importancia para entender esta cuestión. Sin el análisis del acto de imperio no es posible saber a qué facultad principalmente pertenece la ley. En la primera proposición comienza a explicar las principales afirmaciones anteriores. En cuanto a su esencia, la ley es un acto del entendimiento ya que no es solamente un juicio o deseo, "*iudicium aut voluntas*", de lo que se debe hacer, sino un acto de imperio sobre lo que agrada a la voluntad, "*voluntati placet*", y es aprobado por el entendimiento, "*intellectu approbatur*". Este mismo acto de imperio es también ejecutado por el

tandem ultimo fieri praecipuntur".

¹⁸ *De legibus*, I, 3, p. 19: "*Ultimo advertendum est quod imperium, licet quodam modo habeat ortum a voluntate, tamen secundum substantiam est actus intellectus, ut docet S. Thomas I-II, 17, 1, et est sententia Aristotelis 6 Ethicorum capite 10, quoniam imperare est movendo dirigere in aliquod opus; dirigere vero proprie pertine ad intellectus actum*".

entendimiento¹⁹.

Por otra parte, cuando varias facultades concurren a la realización de un acto debe atribuirse a aquella potencia que realiza la última fase de la acción y la perfecciona específicamente. Así pues, el resultado de un acto determinado no se atribuye a las primeras potencias operativas que contribuyen a su ejecución sino a la potencia última que lo constituye en su perfección específica²⁰.

Pero existe además otro argumento de que la ley debe ser atribuida al entendimiento y es que la ley es regla que distingue lo malo de lo bueno o justo, "*regula pravi et recti seu iusti*". Y esta regla es la razón, no la voluntad que es una potencia ciega, "*caeca est*"²¹.

¹⁹ *De legibus*, I, 4, p. 19: "*Propositio 1^a: Lex secundum suam substantiam est operatio intellectus. Patet nam lex non est solum iudicium aut etiam voluntas alicuius se faciendae, sed proprie, ut dicebam, est imperium eius rei faciendae, quae voluntati placet et intellectus approbatur; et imperium est actus intellectus, igitur lex est operatio intellectus. Praeterea probatur testimoniis sapientium et in 1^o ex Aristotele 10 Ethicorum capite 9: Lex est sermo ab aliqua prudentia atque mente profectus; quae omnia pertinent ad intellectum*".

²⁰ *De legibus*, I, 3, p. 19: "*Secundum est advertendum quod, cum ad aliquod opus conficiendum plures potentiae concurrunt, ea res illi potentiae tribuenda est potissimum ex qua existit id quod est ultimum et perfectissimum in illa re*".

²¹ *De legibus*, I, 4, p. 19-20: "*Item praeterea sic: lex est regula pravi et recti seu iusti, sed regula recti atque pravi est ratio non voluntas, nam voluntas caeca est, et solum habet vim in intellectu, aut diiudicandi aut distinguendi rectum a pravo*".

A esta función directiva de la ley pertenecen la ilustración, la instrucción y el conocimiento que la ley confiere al entendimiento del súbdito. Estos efectos están presentes en todos los elementos esenciales de la ley como por ejemplo la promulgación en que se realizan todos ellos de una forma oficial, pública y solemne. Sin embargo, la ley incluye también de alguna manera el acto de la voluntad. Y como mejor puede demostrarse esta afirmación es en el acto de imperio que además de lo ya señalado como perteneciente al entendimiento hay también en él cierto impulso, "*motio et impulsus*", y éstos pertenecen a la voluntad²².

Existen aún más razones: en la ley el Príncipe quiere eficazmente, "*velit efficaciter*", el contenido de ésta. La ley además tiene fuerza para mover a los súbditos al cumplimiento de lo en ella prescrito, "*vim movendi*". Todo lo cual es propio de la voluntad²³. La ley ordena

²² Nos dice G. de Yurre que para los tomistas el elemento formal de la ley es el acto de la razón: el acto de la voluntad del legislador sería un presupuesto, no el elemento esencial. (Cfr. *Ética*, Vitoria, Eset, 1969, p. 163).

²³ *De legibus*, I, 5, p. 20: "*2ª Propositio: Lex includit etiam quodammodo actum voluntatis. Probatur ista propositio, quia, ut saepe dictum est, lex est imperium et imperio semper inest quaedam motio. Omnis autem motio et impulsus habet ortum a voluntate; igitur lex includit quodammodo actum voluntatis, ut docebat divus Thomas superius loco citato, igitur lex etiam participat vim voluntatis. Item sic: princeps, si ea quae iudicat esse recta atque facienda, non velit efficaciter fieri, non est lex; igitur in lege etiam inest vis voluntatis; et explicatur hoc, quia lex habet vim movendi subditos; hoc autem non habet quia princeps iudicat ita esse faciendum, sed quia efficaciter vult ita fieri; igitur efficacitas atque vis voluntatis etiam includitur in lege*".

imperativamente el orden y no es una simple disposición en orden de las cosas.

A los que opinan que tender al fin (la ley persigue un fin) es propio de la voluntad, responde que tanto el entendimiento como la voluntad tienden al fin aunque de distinto modo: la voluntad apeteciendo, "*appetendo*", el entendimiento buscando los medios, "*indagando media*", que llevan al fin. Son dos tendencias de distinta especie²⁴.

Y dirigir al fin indagando y conociendo los medios para conseguirlo es propio del entendimiento. Fray Luis de León sigue en esta cuestión a Santo Tomás como otras muchas de su tratado pero perfeccionando, ampliando y completando el del Aquinatense. No en vano han transcurrido entre ambos trescientos años de investigación y reflexión filosófica y jurídica.

Para comprender mejor esta compleja cuestión será conveniente

²⁴ *De legibus*, I, 5, p. 20: "*Ad secundum quod, quamvis lex sit actus intellectus, tamen quia voluntas etiam concurrat ad ea eo modo, inde habet vim movendi a voluntate. Ad ultimum respondetur quod tam intellectus quam voluntas tendunt in finem; voluntas quia tendit in finem appetendo; intellectus vero indagando media quae conferunt in finem consequendum et intelligendo proportionem et consensum, quae est inter media et finem; et quoniam dirigere aliquid in finem non solum est movere in finem coeco impetu et impulsu, sed ut nomen profert, recto itinere, id est, per media debita et proportionata atque consentanea fini ad finem ordinatum, ideo dirigere in finem, quod est proprium officium legis, non expectat ad voluntatem, sed ad intellectum*".

señalar los actos que en la creación y promulgación de la ley, el maestro salmantino atribuye al entendimiento, los que atribuye a la voluntad y un tercer grupo de operaciones que atribuye conjuntamente a ambas potencias.

Son actos propios del entendimiento: creer conveniente, *"iudicet fieri oportere"*; juzgar lo que conviene hacer y es necesario, *"iudicat quid conveniens sit et quid factu opus sit"*; el acto de imperio, *"imperium"*; ser regla de lo malo y de lo bueno o justo, *"regula pravi et recti seu iusto"*; distinguir lo bueno de lo malo, *"distinguendi rectum a pravo"*; entender la proporción y relación entre medios y fin, *"intelligendo proportionem et consensum, quae est inter media et finem"*; dirigir al fin, *"dirigere in finem"*.

Actos propios de la voluntad: mover, *"mover"*; ordenar hacia el fin, *"ordinat in finem"*; mirar y dirigir hacia el fin, *"respicere et tendere in finem"*; querer que se haga una cosa, *"velit illud fieri"*; agradar el contenido, *"voluntati placent"*; elegir lo aprobado, *"eligit iudicata"*; mover y dar impulso, *"motio et impulsus"*; querer eficazmente, *"velit efficaciter"*; el poder de poner en acción, *"vim movendi subditos"*.

Actos propios del entendimiento y de la voluntad: aprobar una cosa, *"probatum aliquid"*; tender al fin, *"tendant in finem"*; la voluntad apeteciendo y el entendimiento indagando los medios. El imperio, que aunque en su esencia pertenece al entendimiento, sin embargo tiene su raíz en la voluntad.

Tras ocuparse del sentido etimológico de la ley aborda lo que podríamos denominar el sentido ontológico de la misma; qué es la ley en sí misma, cuál es su naturaleza o esencia, y para ello nada mejor que el análisis de los elementos y actos integrantes de la ley teniendo en cuenta las facultades del alma humana que intervienen en su elaboración. Nuestro autor estudia el tema de la esencia de la ley de un modo bastante más detallado que Santo Tomás sin llegar a la prolijidad y amplitud de D. de Soto. La ley es un acto muy complejo en que intervienen la razón y la voluntad, cada una con sus actos propios. Es necesario analizar en la ley su estructura y elementos integrantes con sus respectivos orígenes en las distintas facultades humanas.

Santo Tomás se plantea este problema de si la ley pertenece a la razón en I-II, 90, 1, y para resolverlo no encuentra un método mejor que el de indagar a qué facultad humana pertenecen los dos, más importantes, a su juicio, de los elementos constitutivos de la ley: el acto de imperio y el ser regla y medida de los actos humanos. Ambos pertenecen a la razón. Seguidamente nos ocupamos del primer caso.

La cuestión relativa a la naturaleza del acto de imperio no la trata en este lugar, sino que está ya resuelta en I-II, 17,1, pero el Aquinatense la trae aquí a colación para aplicarla concretamente a la ley. Si todo acto de imperio pertenece a la razón, el acto de imperio constitutivo de la ley (el acto de imperio es genérico en relación al específico de la ley) también pertenece a la razón, e intenta demostrarlo por medio de una argumentación de gran penetración psicológica y

profundidad filosófica.

Imperar es acto de la razón pero presupone otro acto de la voluntad, *"praesupposito tamen actu voluntatis"*, consistente en una noción previa de esta facultad. Los actos de la razón y de la voluntad se superponen mutuamente, *"suprase in vicem possunt ferri"*. En la actividad mental existe una influencia mutua entre ambas facultades. Pero la esencia del acto de imperio, que es ordenar a otro hacer alguna cosa, intimándole la orden o significándole, *"intimando vel denuntiando"*, lo que ha de hacer, es propia de la razón, aunque la noción o impulso que la intimación lleva consigo es acto de la voluntad²⁵.

Puede parecer sorprendente esta teoría de la atribución del imperio (como acto de la ley) al entendimiento pero dentro de la filosofía aristotélico-tomista no lo es tanto. Partiendo de esta filosofía y más concretamente de la doctrina metafísica de la causalidad finalística

²⁵ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, 17, 1: *"Respondeo dicendum quod imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, quia actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult rationari; contigit actum voluntatis praeveniri ab actu rationis et e converso. Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contigit quandoque quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu et de electione; et e converso aliquis est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis. Imperare autem est quidem entialiter actus rationis: imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando; sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis est rationis"*.

tenemos lo siguiente: Todo agente obra por un fin²⁶. La causa final influye en la causa eficiente; el fin crea los motivos. La causa final es la más importante de todas de tal forma que se la considera como la causa de las causas, el principio de la causalidad de las demás causas. La causalidad final es la causalidad de una idea: la idea del fin de las operaciones que necesariamente ha de conocer el entendimiento. El fin no es solamente el término de la acción (fin-efecto) sino también la razón de que se realice la acción, el por qué y el principio de la acción.

Partiendo de estos presupuestos filosóficos podemos deducir estas conclusiones: si imperar es mover dirigiendo hacia un fin mediante la intimación de una orden, como este fin ha de ser conocido por la razón para poder mover y dirigir hacia él, entonces imperar es acto propio del entendimiento. Esta explicación no obsta para que en un acto tan complejo como el de imperio (mover dirigiendo hacia un fin mediante una orden) puedan intervenir al mismo tiempo otras facultades, como la voluntad. En realidad en todas las acciones humanas se superponen los actos de la inteligencia y de la voluntad. La ley, por la enorme complejidad de su estructura (tanto racional como jurídica, política y sociológica) es uno de los casos donde mejor puede observarse esta superposición de actos intelectuales y volitivos que es norma general de la actividad mental de los seres humanos.

En el acto de imperio encontramos el primer ejemplo en que Fray Luis de León distingue entre origen y naturaleza o esencia de un acto. El imperio radica en la voluntad, "*habeat ortum a voluntate*", pero su

²⁶ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, 1, 4.

naturaleza es racional, propia de la razón práctica. En otros supuestos posteriores (la potestad legislativa, el poder político) en los que aplica esta distinción entre origen y esencia analizaremos el alcance de la misma con más detenimiento.

Como ambas actividades, intelectual y volitiva se superponen recíprocamente al crear la ley, ésta pertenece a ambas facultades aunque de modo cualitativamente distinto.

En consecuencia, la ley posee numerosos ingredientes radicales constitutivos, unos intelectivos y otros volitivos y algunos dobles o de procedencia mixta como el acto de imperio aunque fundamentalmente pertenece al entendimiento, siendo el último acto que perfecciona el proceso de elaboración de la ley y al que más se le puede considerar constitutivo de ésta. El acto de imperio es el último y verdadero constitutivo formal de la ley y consiste en una proposición prescriptiva o imperativa, en un dictamen o juicio preceptivo, es la esencia de la ley.

La propiedad más característica de la ley es la imperatividad y ésta pertenece formalmente a la razón aunque presuponga un acto de la voluntad²⁷. Antes del acto de imperio se da la elección de lo que se va a mandar y aquí ocurre lo contrario: es un acto de la voluntad pero

²⁷ Cfr. BRUFAU PRATS, J., *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1989, p. 24.

Esta doctrina tomista de la presuposición en el imperio de un acto de la voluntad es interpretada así por J. Cruz Cruz: *"Este imperio es una intimación que presupone un acto de voluntad, la cual presta a la razón la fuerza para mover con su mandato al ejercicio"*. (*Reivindicación de la razón práctica*. En:

presupone un acto de la razón. Es ésta una prueba más que confirma la doctrina tomista de la acción recíproca y giratoria entre el entendimiento y la voluntad. Así lo expresa también T. Urdániz: *“Tenemos por lo tanto que la electio es un acto de la voluntad presuponiendo un acto intelectual. Y como siempre la potencia dirigente y ordenadora imprime la fuerza de actuación a la facultad movida y ejecutora, Santo Tomás atribuye aquí la electio formalmente a la razón y sólo material o substancialmente a la voluntad, porque es norma general que, cuando en la realización de un acto intervienen dos potencias, tal acto materialmente pertenece a aquella de quien es la producción inmediata y formalmente a la facultad que ha puesto la dirección del mismo”*²⁸.

Aunque en la Constitución-promulgación de la ley tiene primacía el entendimiento son muchos los argumentos a favor de que también interviene la voluntad como sucede no solamente con su influencia en el acto de imperio sino también en otros integrantes de la ley: aprobación, elección, etc.

En Santo Tomás la racionalidad de la ley es la primera nota expresada en su definición²⁹. La ley es, pues, ordenación de la razón, es decir, algo que la razón considera que es necesario cumplir y manda

“Persona y Derecho” 9, (1982) p. 220.

²⁸ URDÁNIZ, T., *Esencia y proceso psicológico del acto libre según Santo Tomás*. En: *“Estudios Filosóficos”* 3 (1953) p. 297.

²⁹ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, 90, 4.

cumplirlo. Por consiguiente, el componente intelectual es el principal en la estructura dual de la ley. La ley no es el acto mismo de la razón sino el resultado de ese acto, que son las proposiciones imperativas de la razón práctica. C. Soria interpretando a Santo Tomás entiende que las proposiciones imperativas de la razón práctica pueden ser consideradas a veces actualmente, o bien ser retenidas habitualmente en la razón, a modo de hábitos, disposiciones o especies cognoscitivas. Probablemente sea ésta la mejor solución al viejo problema de si la ley consiste en un hábito del que nos ocuparemos al tratar de la ley natural.

No es pues, un "acto" de la razón, una ordenación activa, sino producto de ese acto, lo que se prueba por su permanencia, exterioridad, promulgación e independencia del legislador³⁰.

Según C. Soria, para Santo Tomás *"la razón productora y sujeto propio de la ley no es la razón especulativa, sino la razón práctica, es decir, la potencia racional en su función de aplicar la ciencia a la operación, dirigiendo la operación de ésta"*³¹. Tampoco es la ley un acto puro de razón sino que presupone un acto de voluntad. El imperio es propio de la razón porque implica un orden, y ordenar intimando es propio de la razón³².

³⁰ Cfr. SORIA, C., *La esencia de la ley según Santo Tomás*. En: "Estudios Filosóficos" 8 (1956) p. 137.

³¹ *Op. cit.*, p. 135.

³² *Cfr. op. cit.*, p. 136.

Otra razón de por qué la ley es acto del entendimiento es que éste produce la fuerza indicativa: ésta incluye determinaciones, indicaciones y directrices lógicas en orden a dirigir los actos humanos. Esta ordenación de la razón que ponemos de relieve al analizar el acto de imperio no es meramente enunciativa o indicativa sino realmente imperativa o normativa. La voluntad desea ese orden social y político y los medios para alcanzarlo que concibe e impone la razón práctica. Dirigir los actos humanos a un fin y elegir los medios para ello es propio de la razón. Fray Luis repite varias veces que el legislador por medio de la ley dirige los actos de sus súbditos hacia el bien común, luego la ley, como resultado de un acto racional del legislador y como medio para conseguir un fin racional, que es el bien común, ha de ser también racional. Sólo, pues, puede dar leyes una potencia capaz de establecer fines y medios: la potencia o facultad intelectual. El fin, como ya conocemos, es el primer principio. La razón, que conoce el fin, es el primer principio del obrar, y, por tanto, es también regla y medida del mismo.

La ley incluye moción, fuerza imperativa, pero moción recta, fuerza imperativa regulada. Ahora bien, la regulación es lo esencial, de tal modo que la moción pertenece a la ley sólo en cuanto forma parte de la dirección o regulación de las acciones³³.

³³ *Cfr. op. cit.*, p. 137.

Si se parte de este principio tendríamos que en esa moción previa de la voluntad se daría prioridad temporal respecto del acto del entendimiento (el imperio) pero subordinación jerárquica al mismo. Otra conclusión de ese principio y relacionada con la anterior es que no debe utilizarse más fuerza impulsiva de la que sea necesaria para dirigir la acción, de lo contrario ese exceso de fuerza no sería racional y quedaría sin justificación. No podría cumplirse así la primera condición de la definición tomista de la ley: "*Ordinatio rationis*", y plenamente aceptada por el Maestro salmantino.

Desear el orden justo que pretende la ley es propio de la voluntad pero crear el plan de justicia, del orden justo que lleva consigo la ley, es obra de la razón. La voluntad mueve a producir la ley, pero ésta la produce el entendimiento. La ley es acto de la razón (o mejor efecto de ese acto) pero presupone un acto de la voluntad, una moción, movimiento, fuerza de la voluntad, que es un apetito intelectual. Apetito que apetece o desea el orden racional que concibe la razón y para alcanzar el mismo crea la ley. Y racional en cuanto que la voluntad sigue o debe seguir a la razón al desear o elegir. La ley no pertenece esencial o primordialmente a la voluntad. Ni siquiera a una buena voluntad o justa voluntad que deseara el mejor orden social, político o jurídico posible, sino que se trata de establecer realmente ese orden utilizando los medios adecuados para ello, e imperando a los súbditos los actos necesarios para conseguir dicho orden, social y político. Todo esto es principalmente función de la razón aunque también intervenga accidentalmente la voluntad.

Es muy acusada en Fray Luis de León y en todos los seguidores de Santo Tomás lo que podríamos denominar función jurídica de la inteligencia pero no queda excluida la voluntad. Esta desea el orden, fines, actos y medios que dicta la razón y que integra la estructura racional y política de la ley. Con terminología escolástica el elemento formal de la ley es acto de la razón pero también la voluntad interviene con importantes elementos accidentales y además de modo necesario e inseparable³⁴.

Otro de los elementos más importantes de la ley, en opinión de Santo Tomás, y también, demostrativo de su carácter racional, es que la ley es una especie de regla y medida de los actos humanos, "*regula et mensura actuum*". Ahora bien, la regla y medida de los actos humanos es la razón. En esta argumentación del Aquinatense está incluido el siguiente razonamiento: si la razón es la regla y medida de los actos humanos todo aquello a lo que atribuyamos la función de dirigir los actos humanos es de naturaleza racional, por tanto la ley es de naturaleza racional³⁵. Encontramos aquí una explicitación de su célebre

³⁴ Esta posición intermedia, constante, entre intelectualismo y voluntarismo aun con una cierta preeminencia del primero, se corresponde también con su actitud moderada en política. Insistir en los aspectos racionales representa una vía de limitación del poder político, como lo hizo Santo Tomás en su tiempo y mucho más la Escolástica española cuyas tesis reducían las tendencias absolutistas de los monarcas españoles alentados por los juristas que se inspiraban en el Derecho romano.

³⁵ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, 90, 1: *Respondeo dicendum quod*

definición de la ley, "*quaedam rationis ordinatio*".

Desde otra perspectiva, pero también sobre la ley en cuanto regla y medida de los actos humanos, A. Osuna afirma: "*La ley es regla y medida de las acciones humanas. Y como toda medida conlleva un juicio de comparación es la razón la que establece esa norma. Comparación entre la acción que se va a realizar y la que se manda a la norma: un juicio acerca de la semejanza o desemejanza entre las dos acciones. La razón es también la facultad que asigna los fines a las acciones humanas. La ley es un acto de la razón. Así Santo Tomás cierra el paso a todo voluntarismo legal y a todo decisionismo estatal o positivismo jurídico*"³⁶.

También en estas afirmaciones tiene plena aplicación la teoría de la causalidad finalista expuesta anteriormente ya que es propio de la razón y de las reglas asignar fines a los actos humanos, a los propios (intención, propósito, etc.) y de los demás (ley, mandato, etc.).

lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam iudicatur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur: dicitur enim lex a "ligando", quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum, ut ex praedictis patet: rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis, secundum Philosophum In unoquoque autem genere id quod est principium, est mensura et regula illius generis: sicut unitas in genere numeri, et notus primus in genere motuum. Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem".

³⁶ OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., *Suma de Teología de Santo Tomás de Aquino*, vol. 2, Introducción al *Tratado de la ley en general*, Madrid, BAC., 1989, p. 697.

Estos caracteres esenciales de la ley: racionalidad y teleología tienen consecuencias de extraordinaria importancia y que nunca se ponderarán suficientemente. Alguna de estas consecuencias son presentadas por A. Osuna en estos términos: *“Para Santo Tomás la ley antes de ser mandamiento autoritativo es proporción ajustada entre el fin justo de una sociedad y los actos convenientes y conducentes a ello. De este modo la obligación acompaña a la ley pero no como exigencia de una voluntad superior que se impone ciegamente sino como exigencia ajustada de la normatividad al fin social que se promueve”*³⁷. Es decir, que la exigencia de la ley es de carácter objetivo, racional, del contenido y fines racionales propios de la ley antes que de la imposición de un sujeto (el gobernante) a otro (el súbdito).

Conviene analizar aunque sea brevemente la doctrina de Domingo de Soto, maestro de Fray Luis de León y cuyo tratado *De Iustitia et Iure* tiene presente nuestro autor al redactar el suyo, aunque en esta cuestión sobre la esencia de la ley, no lo cita expresamente. La ley, según Soto, es obra del entendimiento, *“intellectus”*, como lo demuestran sus dos propiedades: ser regla y mandato obligatorio, o lo que es lo mismo, la ordenación y la prescripción, *“ordinatio et praeceptio”*. Y ambos actos se dan en la ley al mismo tiempo y de modo inseparable: la ley ordenando manda y mandando ordena *“ordinando*

³⁷ *Op. cit.*, p. 698.

*praecepit, praecipiendoque ordinat*³⁸.

Y tanto la ordenación, o ser regla de la justicia y de la injusticia como la prescripción, el mandato o imperio pertenecen a la razón. Mandar lo realiza el entendimiento por medio de la prudencia. Esta es la doctrina, afirma, de Santo Tomás y de Aristóteles. Como la virtud de la prudencia es una virtud intelectual conociendo a qué virtud se atribuye un acto (a la prudencia en el caso de la ley) se sabe también a qué potencia pertenece: al entendimiento³⁹.

Soto es más intelectualista en esta cuestión que Santo Tomás. Basta observar los argumentos que utiliza para demostrar la procedencia racional de la ley. Otro de éstos es el de la palabra (también Fray Luis lo aduce siguiendo a Soto), el concepto mental, el verbo y su expresión, como algo propio del entendimiento. Sigue aquí a Aristóteles: *“La ley es la palabra que tiene su origen en la prudencia y en la mente”*⁴⁰.

³⁸ SOTO, D. (de), *De la Justicia y del Derecho*, lib. I, I, I, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967, p. 7: *“Undecumque autem nomen tratatur, patentissimum est rem esse intellectus. Id quod ex utraque eius virtute conmostratur. Habet enim et qua sit regula et quod sit obligatoria praeceptio. Quapropter cum S. Tho. tantum unum in eius definitione ponat nos tamen ambo loco generis composuimus: videlicet ordinatio et praeceptio. Haud enim simpliciter ordinat aut dirigit, veluti qui tantum viam monstrat sed ordinando praecepit, praecipiendoque ordinat”*.

³⁹ *Op. cit.*, p. 7: *“Imperare autem est rationis: ergo lex a ratione elicitur, atque adeo intellectu consistit. Minorem huius sillogismi, scilicet, praeciperet esse intellectus actuum per prudentiam”*.

⁴⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* X, 9, 12 (Didot II, 128): *Lex vero habet*

En efecto, mandar es concebir un mandato y hablar, dirigir la palabra en forma de precepto a otras personas, y hablar es propio del entendimiento. Este argumento, típicamente intelectualista no es presentado por el Aquinatense. Mandar es hablar, añade Soto, enunciar o intimar una orden con palabras a otro, *“imperare est loqui”*⁴¹.

Prueba manifiesta de este argumento es que aunque se sepa con certeza que otro quiere una cosa (acto de la voluntad, el deseo) si no lo manda de palabra, *“loquens praecipiat”*, no hay obligación de hacerlo. Y las palabras son signos de los conceptos, *“signa conceptuum”*, que son propios del entendimiento⁴².

Y añade en sus comentarios que en la definición tomista de la ley: *“Una ordenación de la razón, dirigida al bien común y promulgada por quien desempeña el gobierno de la Comunidad, se hallan expresados, vim ad cogendum valentem quum sit ratio a prudentia et mente profecta”*.

⁴¹ SOTO, D. (de), *op. cit.*, lib. I, I, I, p. 8: *“Clarum enim est imperare, esse loqui: videlicet, fac, ne facias: loqui autem intellectus negotium est: quippe cuius conceptus voce et scripto significantur: ergo ad ipsum pertinet praecipere. También Vitoria, antes que Soto, utiliza casi la misma expresión: “praecipere est loqui”, en los Comentarios al Tratado de la ley en Santo Tomás, I-II, 90, 1.*

⁴² *Ibidem*: *“Tertio est humanum usu arguitur, legem, non voluntatis, sed intellectus esse proprium opus. Volitio et molitio, tantum actus in voluntate sunt nullum secum offerunt imperium. Enim vero licet ergo certo sciam praelatum meum optatissime velle, ut ego praedicem, aut quidpiam aliud faciam: parere tamen non teneat, quosque id mihi loquens praecipiat: loquutiones autem signa sunt conceptuum”*.

en esta proporción, el género de la ley, su fin, su causa y el modo de establecerla" (promulgación, forma específica de ponerla en conocimiento de los ciudadanos)⁴³.

Un nuevo argumento a favor de que la ley debe atribuirse al entendimiento es que la ley es un juicio o dictamen práctico. Esta doctrina o explicación de la ley y que tanto suele repetirse, sobre todo de la ley natural, es también una prueba de que sin duda la ley es propia del entendimiento. Soto aduce expresamente esta razón; en Fray Luis aunque no lo enuncia expresamente se deduce claramente de su concepto de la ley natural. No hay más que hacer una transposición de la definición de la ley natural (dictamen de la razón práctica) a la ley en general para conocer su naturaleza, y ya se especificará después cada una de ambas leyes, es decir, sobre qué recae ese juicio o dictamen de la razón práctica: en la ley natural sobre los primeros principios morales y en la ley en general sobre el objeto regulado por la misma. Se relacionan entre sí como la especie y el género.

Fray Luis de León cita dos veces a Aristóteles en esta cuestión; la primera cuando afirma el estagirita que imperar es dirigir hacia el término de una acción y dirigir es acción específica del entendimiento⁴⁴.

⁴³ Cfr. *Ibidem*.

⁴⁴ ARISTÓTELES, *Ethic. Nic.* VI, 10, 2 (Didot II, 73): "*Quapropter in iisdem sane rebus est, in quibus et prudentia versatur; sed tamen non est idem intelligentia, quod prudentia: habet enim vim quandam praecipienda atque imperandi prudentia (nam propositus ei finis est, quid agendum sit, aut non*

Un posible comentario sobre este texto aristotélico habría de ser muy semejante al realizado anteriormente sobre la doctrina expuesta por Santo Tomás ya que él mismo sigue a Aristóteles. Y la segunda cita de Aristóteles hace alusión a la ley en cuanto acción genérica del entendimiento: “La ley es la palabra que tiene su origen en la prudencia y en la mente”,⁴⁵ puesto que la ley no es la única de las operaciones propias del entendimiento y de la prudencia realizadas mediante la palabra. Sin embargo, Aristóteles, bien considerando aspectos específicos de la ley (dirigir moviendo), bien genéricos (palabra mental y prudencial), a ambos supuestos les atribuye un origen de naturaleza intelectual.

También Cicerón está presente entre los argumentos de autoridad en esta cuestión con su texto clásico sobre la ley: la ley es la razón suprema natural, “*lex est ratio summa, insita in natura!*”⁴⁶.

agendum): intelligentia autem, iudicandi solum”.

⁴⁵ *Op. cit.*, X, 9, 12 (Didot II, 128): “*Lex vero habet vim ad cogendum valentem, quum sic ratio a prudentia et mente profecta”.*

⁴⁶ CICERÓN, *De legibus*, I, 6, *Traite des lois*, París, Société D’édition “Les belles lettres”, 1968, pp. 10-11, edición francesa latina: “*Igitur doctissimis viris proficisci placuit a lege haud scio an recte, si modo, ut idem definiunt, lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria. Eadem ratio, cum est in dominis mente confirmata et perfecta, lex est. Itaque arbitrantur prudentiam esse legem, cuius ea vis sit, ut recte facere iubeat, vetet delinquere eamque rem illi Graeco putant nomine “nomon” a suum cuique tribuendo appellatam, ego nostro a legendo. Nam ut illi aequitatis, sic nos delectus vim in lege ponimus et proprium tamen utrumque legis est. Quod si ita recte dicitur, ut mihi quidem plerumque videri solet, a lege*

Graciano, en el decreto, recoge el parecer de San Isidoro: “*si ratione lex constet, lex erit omne quod ratione constiterit*”⁴⁷. Si la ley se funda en la razón será ley todo aquello que se funda en la razón. Entendida en su literalidad esta frase de San Isidoro contiene un error filosófico: no todo lo que se funda en la razón es ley aunque es verdad que toda ley debe fundarse en la razón. Pero no todo el ámbito de la racionalidad humana pertenece a la normatividad o imperatividad legal, ni siquiera a la normatividad en general, pues la actividad racional humana tiene otros muchos campos o dimensiones que no tienen naturaleza prescriptiva. Sin embargo, ha de tenerse en cuenta que el verdadero sentido de la sentencia isidoriana es que una ley sin fundamento racional no es verdadera ley.

A la hora de dar una definición y descripción de la ley, hay pocos autores exclusivamente intelectualistas o voluntaristas. En la mayoría de los casos la diferencia de estos autores será más bien cuestión de acentos. Para una calificación adecuada será necesario analizar cada uno de los actos u operaciones atribuidas a cada facultad y la importancia de los mismos. Partiendo de estas premisas podemos

ducendum est iuris escardium. Ea est enim naturae vis, ea mens ratioque prudentis, ea iuris atque iniuri ae regula”.

⁴⁷ *Decretum Gratiani*, I, 1, 5 (Friedberg I, 2): “*Consuetudo autem est ius quoddam moribus institutum, quod pro lege suscipitur, cum deficit lex. Nec differt, an scriptura, an ratione consistat, quoniam et legem ratio commendat. Porro si ratione lex constat, lex erit omne iam, quod ratione constiterit, dumtaxat quod religione congruat, quod disciplinae conveniat, quod saluti proficiat. Vocatur autem consuetudo, quia in communi est usu*”. San Isidoro, *Etymol.*, lib. 5, cap. 3, n. 4 (PL 82, 199).

deducir que Fray Luis en la conceptualización de la ley es de tendencia algo más voluntarista que su maestro Soto, aun siendo ambos intelectualistas. La función que Fray Luis atribuye a la voluntad en la constitución de la ley es la que normalmente le corresponde según la estructura y la psicología del alma humana junto a la razón en todos los actos humanos con intensidad variable según su naturaleza, pero no una preeminencia sobre la razón por la que pudiera ser considerado como voluntarista. Y Suárez, discípulo de Fray Luis, es de tendencia más voluntarista que su maestro.

Además de Santo Tomás, la mayoría de los autores que hacen intervenir en la ley la razón y la voluntad están influidos por San Agustín y su formulación sintética de la ley eterna en la que participan ambas facultades. Según A. Guy, Fray Luis adopta en este punto una posición de equilibrio: *"Y tente habilement la synthese du classique rationalisme thomiste et du volontarisme franciscain"*⁴⁸.

También E. Galán entiende que Santo Tomás mantiene una posición de equilibrio en cuanto al problema intelectualismo-voluntarismo pero algo más favorable al intelectualismo. En la materia que nos ocupa de la esencia de la ley ésta no es razón o voluntad alternativamente sino simultáneamente⁴⁹.

⁴⁸ GUY, A., *Le bien comun selon Fray Luis de Leon*. En: *"Religión y Cultura"* 22 (1976) p. 560.

⁴⁹ Cfr. GALÁN, E., *Ius Naturae*, (Lecciones de Cátedra) Valladolid, Meseta, 1954, p. 197.

Podemos concluir que en la creación de la ley intervienen la razón y la voluntad con operaciones distintas, con distintas prioridades lógicas y sin confundirse las esencias, pero que en la práctica jurídico-política y considerando la ley como un acto unitario se realizan simultáneamente dichas operaciones.

Esta doctrina de la ley es una aplicación del principio general aristotélico-tomista de que en todo acto humano y, por consiguiente, también en el aspecto ético-jurídico, deben concurrir la razón y la voluntad libre. De qué forma y con qué operaciones concretas intervienen ambas potencias en un acto de tanta trascendencia como la ley es lo que diferencia las teorías de los distintos filósofos, moralistas y juristas.

Después de este análisis y por un proceso lógico-moral la conclusión se convierte en consigna: la ley es un acto de la razón y debe ser un acto de la razón. Si la razón impone la moralidad (de la ley mediante la virtud de la justicia), ésta impone a su vez la racionalidad en la legislación. Todo el tratado luisiano *De legibus* posee una fundamentación teológico-metafísica pero su finalidad principal es ética.

3. La prudencia gubernativa - La justicia legal.

Como especificación del tema anterior (si la ley pertenece fundamentalmente a la razón, a cuál de sus virtudes o hábitos) y partiendo de que los hábitos perfeccionan la actividad de las potencias se pregunta Fray Luis a qué virtud intelectual pertenece la ley. Como podremos ver, el planteamiento de esta pregunta prejuzga, en parte, la respuesta. Las potencias o facultades realizan unos actos, los cuales repetidos pueden crear unos hábitos que si son buenos se llaman virtudes. Se pregunta a cuál de estas virtudes debe ser atribuida la ley. La respuesta, presentada como última proposición, es que la ley es un acto derivado de la prudencia gubernativa, "*prudencia gubernativa*", y ordenado por la justicia legal, "*iustitia legali*". Que la ley mande justamente lo que debe cumplir la comunidad es función y deber, "*officium proprium et munus*", de la prudencia gubernativa y ordenado por la justicia legal que tiene como fin dirigir todas las cosas al bien público⁵⁰.

⁵⁰ *De legibus*, I, 6, p. 21: "*Ultima propositio: Lex est actus ellicitus a prudentia gubernativa et imperatus a iustitia legali. Quod sit actus a prudentia ellicitus potes, quia proprium legis est iuste praecipere quod a multitudine observandum est, et hoc est officium proprium et munus prudentiae gubernativae; igitur quod autem lex sit actus imperatus a iustitia legali, probatur quia legis est oridare cives et subditos per operationes bonas quae constituunt bonum commune atque publicum, et ad hunc finem tendit iustitia legalis (ut dicimus), quae est cuncta se ferre ad bonum publicum, igitur...*".

Este tema de la virtud de la prudencia aunque aparentemente pertenece a otra cuestión está, sin embargo, relacionado con la anterior: es un argumento claro a favor del entendimiento como facultad predominante en la creación de la ley, puesto que ésta pertenece a la virtud denominada prudencia gubernativa y la prudencia es virtud propia del entendimiento. Las virtudes (hábitos buenos) especifican las potencias de forma análoga a los actos: conocida una virtud se conoce la facultad o potencia a que pertenece.

En opinión de Santo Tomás la prudencia pertenece a la potencia cognoscitiva, "*pertinet ad vim cognoscitivam*".⁵¹ Y dentro de las virtudes intelectuales pertenece a las propias de la razón práctica, "*non consistit nisi in ratione practica*".⁵²

El Aquinatense sigue a Aristóteles⁵³ que en la *Ética a Nicómano* define la prudencia como recta razón en las acciones⁵⁴. La ley es norma

⁵¹ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae* II-II, 47, 1: "*Visio autem non est virtutis appetitivae, sed cognoscitivae unde manifestum est quod prudentia directe pertinet ad vim cognoscitivam. Non autem ad vim sensitivam*".

⁵² *Op. cit.*, II-II, 47, 2: "*Consilium autem est de his quae sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem. Ratio autem eorum quae sunt agenda propter finem est ratio practica. Unde manifestum est quod prudentia non consistit nisi in ratione practica*".

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ ARISTÓTELES, *Ethic.* VI, C. 5 n. 6.

de la razón que se manifiesta por medio de un dictamen de la prudencia⁵⁵. En la cuestión anterior habla Fray Luis del aspecto intelectual-volitivo de la creación de la ley, aquí se refiere al aspecto jurídico-político y presenta la prudencia gubernativa como la virtud profesional de los gobernantes. La prudencia se divide en gubernativa, propia de los gobernantes, y política en general, propia de los gobernantes y de los súbditos. La prudencia gubernativa es la capacidad de ponderación de las circunstancias y consecuencias de los actos políticos. En esta virtud política se incluye fundamentalmente la capacidad de elegir los medios para alcanzar los fines propios de la comunidad política. La prudencia es una virtud de medios no de fines. Es la virtud específica del gobernante.

La ley deriva de la prudencia gubernativa pero la manda la justicia legal por el orden justo que en la mente del legislador es causa final y ejemplar de la ley. El bien común es a la vez en Fray Luis el fin de la ley y el objeto formal de la justicia legal.

⁵⁵ El carácter intelectual de la virtud de la prudencia queda claramente resaltado en el siguiente ejemplo de Santo Tomás: *“Así como de las obras exteriores que se realizan por el arte, preexiste en la mente del artista cierta idea, que es la regla del arte, así también la razón determina lo justo de un acto conforme a una idea preexistente en el entendimiento como cierta regla de prudencia”*. (*Summa Theologiae* II-II, 57, 1). Es otro caso importante de que el Aquinatense no afirma nada sin fundamento filosófico: la analogía existente entre el orden social que por medio de la ley pretende el legislador y la obra de arte realizada por el artista. Es siempre una inteligencia la que concibe el orden de las cosas, sean las sociedades humanas o la materia utilizada por los artistas.

Que la prudencia política general corresponde también a los ciudadanos quienes por la obediencia a las leyes contribuyen al bien común lo expresa V. D. Carro en estas palabras *“el hombre, el ciudadano, advierte el Doctor Angélico, en cuanto ser racional, participa de algún modo del gobierno de la multitud, pues no obedece como un autómatasino guiado por su razón, en cuanto conoce las leyes y las obedece”*⁵⁶.

La sindéresis conoce los principios y la prudencia (tanto regulativa o gubernativa como política en general) silogiza y da vida a las conclusiones prácticas y elige los medios para conseguir los fines; moviéndose en el orden contingente no señala los fines. Ordenar los actos, dirigirlos, imponerlos lo realiza la razón por medio de la virtud intelectual práctica de la prudencia. Quien juzga y define lo justo es la prudencia, virtud de la razón, pero quien inclina y mueve al acto de juzgar rectamente, a elegir los medios más apropiados, a elaborar las leyes más adecuadas para alcanzar el bien común, es la justicia legal, virtud de la voluntad. La justicia legal mueve a obedecer y a adaptar y dirigir los actos al bien común, conforme planea la prudencia gubernativa. *“A la prudencia respaldada por la justicia pertenece dar leyes”*⁵⁷.

Es muy significativa la función que Fray Luis atribuye a la justicia

⁵⁶ CARRO, V. D., *Domingo de Soto y su doctrina jurídica, cit.*, p. 164.

⁵⁷ *Op. cit.*, p. 167.

legal, nada menos que imperar al "*imperator*", al Príncipe. La ley está ordenada por la justicia legal. ¿De dónde proviene esta facultad de la justicia legal para ordenar al Príncipe la creación y promulgación de las leyes?. De la necesidad de que las acciones de los ciudadanos se determinen u orienten al bien común. Lo cual quiere decir que el imperio como acto del Príncipe constitutivo de la ley es un eco o reflejo del imperio de la justicia legal que prescribe todo lo necesario al bien común. Si el imperio del Príncipe no es reflejo del imperio de la justicia legal quiebran numerosos principios jurídicos y políticos: bien común, legalidad y rechazo de la arbitrariedad, como ampliamente expone en su doctrina sobre el bien público.

Fray Luis de León define la prudencia gubernativa como el derecho de gobernar a la comunidad, "*in qua inest ius multitudinem gerendi*". Y la justicia legal tiene como función ordenar todas las acciones tanto de los hombres como de las virtudes al bien común, "*ordinare ad bonum commune et publicum operationes singulorum*". A tenor de estas definiciones cuando afirma que la justicia legal es la virtud principal, "*quae est principalis*" se deduce como conclusión lógica que el derecho de gobernar no tiene razón de ser fuera de la función específica de la ordenación de toda la vida pública al bien común, al que está de tal modo subordinado que fuera de esta ordenación esencial carece de legitimidad.

Por último, en la fórmula luisiana se muestra claramente la diferenciación entre las funciones de ambas virtudes. La ley es un acto derivado de la prudencia gubernativa que es la virtud que capacita al

gobernante para adoptar decisiones posibles de llevar a la práctica y del modo más oportuno social y políticamente. Esta virtud del gobernante no puede confundirse con la justicia legal. La ley es también un acto ordenado por la justicia legal como bondad social de los contenidos legales, es decir, en cuanto convenientes para el bien común. La conclusión es manifiesta: la ley tiene su origen en la prudencia y oportuna deliberación del gobernante pero la impone la necesidad del bien común. En muchas leyes el gobernante sólo tendrá que decidir cómo y cuándo es posible (prudencia gubernativa) lo necesario (justicia legal). O lo que es lo mismo: a la justicia legal le compete establecer leyes justas mientras que la prudencia política decide la política legislativa.

En la materia que nos ocupa expresamente afirma que la virtud principal es la justicia legal (exigida, impuesta por el bien común) mientras que la prudencia se refiere más bien al modo de su realización. Su función y su importancia parecen derivadas y subordinadas a esa necesidad objetiva de conseguir el bien común y a la virtud que lo ordena. La prudencia gubernativa trata de alcanzar estos fines del mejor modo posible y con las acciones más adecuadas. A pesar de lo que antecede existe un posible aspecto o punto de confluencia entre las dos virtudes que puede dar motivo a confusiones. Aunque la prudencia es virtud intelectual que implica sabiduría y acierto en la elección de los medios para conseguir el bien común y la justicia es virtud propia de la voluntad para dar a cada uno lo suyo, es decir, para realizar en la práctica la función antedicha de la prudencia, sin embargo la justicia tiene también un aspecto intelectual, objetivo, de

comparación y de igualdad o proporción entre dos términos, lo que parece implicar un aspecto racional semejante al de la prudencia. Una vez más se comprueba que la razón y la voluntad (y las virtudes correspondientes) van unidas en todos los actos humanos.

4. La promulgación de la ley

4.1. La promulgación como elemento esencial de la ley

La cuestión tratada es ahora si la promulgación pertenece a la esencia de la ley. Observa nuestro autor el hecho de que no es realmente una cuestión debatida puesto que se da en torno a ella la práctica unanimidad de los doctores: la ley comienza a tener fuerza de ley, a adquirir vigencia, a partir de su promulgación, pero no antes. La promulgación de la ley, según Fray Luis, es absolutamente necesaria para que tenga fuerza de ley, aunque el término promulgación no tenga un significado unívoco. Tiene un significado analógico, fundamentalmente el mismo pero accidentalmente diferente en cada clase de leyes. Veamos la doctrina luisiana acerca de si la promulgación de la ley pertenece a la esencia de la misma.

Parte de la constatación de que es opinión común que la ley no tiene fuerza obligatoria, *"non habet vim legis"*, antes de ser

suficientemente promulgada, *"antequam sufficienter promulgetur"*. Esta tesis puede probarse con numerosos argumentos. El primero de ellos es la ley natural que tiene también una promulgación propia y específica, realizada por Dios y la naturaleza mediante la luz de la razón, *"per lumen rationis notam fecit"*. Otra razón es la promulgación de la ley mosaica en el Antiguo Testamento: Fue propuesta la ley al pueblo judío (Ex. 20, 18), *"Todo el pueblo percibirá los truenos, los relámpagos, el sonido de la trompeta y la montaña humeante"*⁵⁸.

Una nueva razón encontramos en la ley evangélica que también tuvo su forma propia de ser propuesta al ser expuesta públicamente al pueblo según se narra en los hechos de los Apóstoles. El emperador Justiniano es de esta misma opinión según el Código: *"Las leyes sacratísimas que dirigen las vidas de los hombres deben ser conocidas por todos"*⁵⁹.

⁵⁸ Ex. 20, 18: *"Cunctus autem populus videbat voces et lampades, et sonitus bucinae, montemque fumantem"*.

⁵⁹ CODEX, I, 14, 9: *"Leges sacratissimae, quae constringunt omnium vitas intelligi ab omnibus debent, ut universi, praescripto earum manifestius cognito, vel inhibita declinent, vel permissa sectentur"*.

De legibus, I, 34, p. 36-37: *"Dubitatur consequenter utrum promulgatio sit de ratione legis. De quo disputat divus Thomas quaestione citata, articulo 4º. In qua re communis omnium sententia et certa est quod lex antequam sufficienter promulgetur, non habet vim legis. Quod potest probare multis rationibus, et primo probatur ex ipsa lege naturae, nam natura hanc legem, et Deus per lumen rationis notam fecit et fuit promulgata. Ita est lex vetus, ut habetur exodo capite 20, 18: "proposita est populo iudaico sono tubae; item etiam per toniteria et fulgura. Ita enim dicitur: videbat cunctus populus fulgura"*

Tampoco faltan argumentos de razón que prueban que la ley no tiene fuerza normativa antes de su promulgación. El primero deriva de la necesidad de su aplicación para que regule las acciones humanas, *“actiones humanae regulantur”*, y esto sólo es posible cuando se promulgan y se ponen en conocimiento del pueblo para ser cumplidas, *“cum promulgantur et in publicum proponuntur observari”*. El segundo argumento de razón, semejante al anterior, se fundamenta en la misma naturaleza imperativa de la ley. El acto de imperio, *“imperium”*, que es el principal de la ley según quedó demostrado, no puede comprenderse, *“non potest intelligi”*, si no se comunica a sus destinatarios.

Conviene detenerse en la doctrina de Santo Tomás acerca de la promulgación de la ley. Plantea la cuestión de si la promulgación es de la esencia de la ley, *“sit de ratione legis”*. Cita el texto clásico del Decreto de Graciano para defender realmente que pertenece a la esencia de la ley⁶⁰. El Aquinatense en su respuesta argumental a la duda planteada en esta cuestión mezcla los dos elementos ya conocidos de la ley, y que sigue Fray Luis, su fuerza directiva, *“per madum regulae et mensurae”*, de los actos humanos y su fuerza coactiva, *“virtutem obligandi”*, para concluir que ambos caracteres de la ley sólo son posibles y sólo pueden aplicarse cuando mediante la

et voces et toniteria et montem fumantem”. Item etiam videre licet in lege evangelica, quae etiam publice proposita est, ut dicitur in actis 2, 2: factus est repente de coelo sonus tanquam advenientis spiritus, etc”.

⁶⁰ GRACIANO, *Decretum*, p. I, d. 4: *“Leges instituuntur cum promulgantur”*.

promulgación se pone la ley en conocimiento de los súbditos, *“talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione”*⁶¹.

La promulgación es una manifestación o presentación de la ley de un modo oficial, público y solemne; no es una mera comunicación privada aunque fuera a muchos destinatarios o un mero poner en conocimiento de un modo particular. No es un simple divulgar la ley entre los miembros de una comunidad.

Los intérpretes de Santo Tomás no están de acuerdo acerca de la función de la promulgación entre los constitutivos de la ley. Soto, Medina y otros consideran la promulgación como propia de su esencia, como forma, última diferencia, último constitutivo (recordemos que las esencias que no son sustanciales como la ley pueden tener más de un constitutivo formal o podemos atribuirles nosotros más de uno: imperio, justicia, dirigida al bien común, promulgación, etc.). Para otros tomistas sólo sería una condición imprescindible, *sine qua non*, pero no algo perteneciente a la esencia, y admiten que sin la promulgación es imposible que una ley obligue. Santo Tomás, en el art. 4, expone con toda claridad que la promulgación es un elemento constitutivo de la esencia de la ley. Pertenece a su naturaleza. No es una propiedad ni

⁶¹ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, 90, 4: *“Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1) lex imponitur aliis per modum regulae et mensurae. Regula autem et mensura imponitur per hoc quod applicatur his quae regulantur et mensurantur. Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus qui secundum eam regulari debet. Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Unde promulgatio necessaria est ad hoc quod*

condición necesaria o imprescindible. La razón de la ley, "*sit ratione legis*", (dice expresamente) significa su esencia, naturaleza, definición o concepto. Y afirma que la promulgación pertenece a la razón de la ley, es decir, a su esencia. En coherencia lógica con esta concepción también incluye la promulgación en su famosa definición de la ley.

Domingo de Soto repite en esta cuestión los mismos argumentos que Santo Tomás, pero incluye además una interesante observación. Distingue en la promulgación el anuncio de la ley y la audición de los súbditos⁶². Fray Luis, lo mismo que Soto, considera esencial en la creación de la ley el anuncio público pero no la audición material de los súbditos sino sólo que sea moralmente posible.

Partiendo de la base de esta sugerencia sotista, V. D. Carro distingue la promulgación activa que es la concepción por la razón de proposiciones intelectuales que expresan un orden racional en las cosas. Esta promulgación activa es, según Carro, de la esencia de la ley, es elemento constitutivo formal. También es necesaria para toda clase de leyes. En cambio la promulgación pasiva o divulgación de la ley entre sus destinatarios no sería esencial sino solamente necesaria para cumplir su finalidad y alcanzar su eficacia.

Para conocer la doctrina de Fray Luis (y de los filósofos-juristas contemporáneos suyos) es muy clarificadora esta distinción. La

lex habeat suam virtutem".

⁶² SOTO, D. (de)., *De la Justicia y del Derecho*, lib. I, 32, p. 23: "*At quoniam promulgatio et loquutionem denotam promulgantis, et subditorum auditum*".

promulgación pasiva no puede realizarse si no están o no existen los súbditos, pero la activa sí⁶³. También es de gran utilidad esta distinción para explicar la anómala promulgación de algunas leyes como la eterna y la natural. Esta interpretación de V. D. Carro de la doctrina de Soto es literalmente aplicable sobre todo a la ley eterna; en cambio para ser aplicada a la ley natural es necesaria alguna modificación, o, mejor aún adición, como la impresión de la luz natural de la razón en los seres humanos. Y en la ley positiva es necesario el anuncio público de la ley aunque materialmente no todos lo conozcan, es decir, aunque no se dé de hecho la promulgación pasiva.

En nuestro autor, la promulgación es requisito de validez de la ley, y sin la cual no tiene fuerza de ley, de lo que implícitamente se deduce que pertenece a su esencia.

4.2. En qué consiste la promulgación

En su tratado sobre las leyes Santo Tomás no estudia esta cuestión sobre cuándo puede una ley considerarse suficientemente promulgada para adquirir vigor de ley. En cambio en la época de Fray Luis era ésta una cuestión muy debatida entre los juristas.

⁶³ CARRO, V. D., *Domingo de Soto y su doctrina jurídica*, Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1944, p. 117.

Se plantea la duda, según Fray Luis, de si es suficiente promulgación, *“ut lex sit sufficiente promulgata”*, la efectuada en la corte del legislador, *“in sua aula”*, o si también es necesario publicarla en las ciudades, *“per singulas urbes”*, y hasta los últimos lugares para que llegue a conocimiento de todos los súbditos, *“in notitiam singulorum”*. Todos deben conocerla para poder cumplirla pues la ley no puede ser regla de sus actos para quienes es desconocida, *“lex non est regula illi cui ignota est”*.⁶⁴

Un ejemplo claro de esta tesis lo encontramos en la ley natural que es la mejor y la más cierta, *“optima et verissima”*. La ley natural es promulgada para cada persona en particular y conocida por la luz natural de la razón, *“et nota fit per lumen naturale”*.

Fray Luis, ante este problema sobre la promulgación de la ley adopta una posición de equilibrio como veremos a continuación. Para que una ley haya sido suficientemente promulgada no basta con publicarla en la corte del rey o en la capital del reino, *“in curia aut in*

⁶⁴ *De legibus*, I, 35, p. 37-38: *“Nam cum promulgare sit publice edicere, dubitabit aliquis utrum ad hoc ut lex sit sufficienter promulgata satis sit ut legislator illam publice proponat in sua aula aut in illo loco, ubi ille sit, an etiam opus sit ut publicetur per oppida etiam minima, quoadusque deruat in notitiam singulorum. Nam videtur quod lex non sit sufficienter promulgata, quoadusque sit nota simul quia, quemadmodum statim dicebam, lex non est regula illi cui ignota est, nec potest illius actiones et alterationes metiri, igitur illi non est lex; et etiam ut sit lex, id est, ut sit regula universalis ad omnes, necesse est ut sit nota omnibus”*.

urbe regia".⁶⁵ La mayoría de los doctores es de esta opinión. Un argumento de autoridad se encuentra en las Constituciones de Justiniano⁶⁶.

Sin embargo no existe unanimidad y Fray Luis señala algunas excepciones. Silvestre Prierias considera que las leyes del Papa deben tenerse como suficientemente promulgadas si son publicadas en Roma, "*sed satis esse si in curia Romana*"⁶⁷. Niccolo Tudeschis, el abad Panormitano, es del mismo parecer en su comentario a las Decretales⁶⁸. Rechaza nuestro autor la opinión de ambos autores afirmando que en las leyes universales del Papa no es suficiente promulgación la realizada solamente en la curia romana, "*non satis est quod in romana curia solum publicae proponantur*". Cayetano opina de la misma forma comentando el mismo artículo de la Suma de Santo Tomás: I-II, 90, 4. Fray Luis fundamenta su tesis de la insuficiencia de una promulgación exclusivamente curial en la amplitud del poder del legislador y en la importancia de las leyes promulgadas. En primer lugar, el poder del

⁶⁵ *De legibus*, I, 36, p. 38: "*1ª Propositio: Ad hoc ut lex aliqua civilis et universalis pertinens ad omnes sit sufficienter promulgata, non satis est ut in curia aut in urbe regia publice observanda proponatur*".

⁶⁶ JUSTINIANO, Liber constitutionum novellarum sive authenticarum, const. LXVIII.

⁶⁷ PRIERIAS, S., *Summa summarum sylvestrina nuncupatur*. Lugduni, 1982, p. 135, pars secunda.

⁶⁸ TUDESCHIS, N., *Panormitani prima in primumquinctum*. Lugduni, 1555-59. In c. Noverit, de sententia excommunicationis.

Papa es más amplio que el poder del rey, "*quam imperium regis*", y sus leyes no menos universales, "*non sit minus universalis quam civiles*", por tanto debe extenderse su publicación a todo el ámbito de su jurisdicción.

El segundo argumento parte del supuesto de que cuanto más importante o necesaria es una ley mayor alcance ha de tener su promulgación. La gravedad de la materia de las leyes del Papa, "*sunt graviores*", y la superioridad del bien que persiguen, "*ad bonum animae spirituale*", requieren mayor ámbito de promulgación que las leyes civiles⁶⁹.

Partiendo del criterio de la importancia legal según el cual ha de ser proporcionalmente mayor el ámbito de la promulgación, como la ley natural es importantísima ha de tener una gran promulgación por medio de la luz natural de la razón de cada persona humana. En este sentido, esta ley tiene menos excusas que otras en cuanto a su conocimiento por los obligados a cumplirla. Según Fray Luis la ley natural contiene los primeros principios prácticos, "*prima principia practica*", que son los

⁶⁹ *De legibus*, I, 37, p. 39: "*Ita tenet Caietanus in articulo iam citato, et est communis et vera sententia; et ratio suffragantur, quod cum imperium pontificis non minus late pateat quam imperium regis, immo multo magis, et illius leges non sint minus universales quam civiles, nulla causa est cur leges civiles non sint sufficienter promulgatae, cum proponuntur publice in regia curia, et leges pontificis sint, cum Romae proponuntur. Immo vero ratio postulat at, quanto leges pontificis sunt graviores et ad maius bonum pertinentes, scilicet ad bonum animae spirituale, tanta cum maiore maturitate procedatur, et in illis condendis et promulgandis, quia ubi maius est periculum, ibi cautius est agendum*".

más necesarios para la vida del hombre y no deben ser propuestos de una forma general sino a cada uno en particular, *“non proponeretur in communi, sed in singulis manifestetur”*.

En Santo Tomás la esencia de la promulgación de la ley es ponerla en conocimiento de los que deben cumplirla. Ahora bien, existen diversos modos de comunicar el contenido de la ley. En la ley humana la publicación de ésta por el legislador y en la ley natural la realiza Dios imprimiéndola en las mentes de los hombres, y por esta impresión es naturalmente cognoscible. En consecuencia esta tesis del carácter esencial de la promulgación no tiene excepciones ni en la ley natural ni en ninguna otra⁷⁰.

La amplitud de la promulgación no sólo depende de la importancia del contenido de la ley sino también del ámbito del poder o jurisdicción territorial del legislador. Todo lo relativo a la suficiencia, alcance, procedimiento, etc. de la promulgación se basa en el principio racional de que la importancia (y la necesidad) del conocimiento de las leyes depende de la importancia de las leyes mismas.

Sin embargo, una promulgación suficiente no equivale a una divulgación completa en el sentido de que la ley sea conocida por todos

⁷⁰ Según Santo Tomás no es válido el argumento de que la ley natural no está promulgada, pues sí lo está pero de modo distinto a las leyes humanas como afirma en I-II, 90, 4: *“Ad primum ergo dicendum quod promulgatio legis naturae est ex hac ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam”*.

sus destinatarios⁷¹. El Papa Inocencio III afirma que la publicación de una ley, "*publice edicitur*", no implica ser oída por todos, "*singulorum auribus inculcetur*"⁷². En opinión de nuestro autor si se promulgaran las leyes con pretensión de conocimiento materialmente universal sería prácticamente imposible conseguirlo, "*nan vix potest effici*". Y en la proposición cuarta defiende la tesis de que la promulgación es suficiente cuando la ley se publica de tal modo que, moralmente hablando, "*moraliter loquendo*", puede llegar a todos sus destinatarios⁷³.

El legislador efectúa una promulgación suficiente cuando hace todo lo necesario para que los súbditos puedan conocer la ley aunque por distintos motivos, de hecho, no llegue a su conocimiento. Así entendemos el "*moraliter*" que justifica el "*sufficienter promulgata*". Moralmente posible significa que puede conocerse la ley si los

⁷¹ *De legibus*, I, 38, p. 39: "*Sit 3^a propositio: Ad hoc ut lex aliqua sit sufficienter promulgata, non requiritur ut fiat nota singulis ad quos pertinet*".

⁷² INOCENCIO III, *Decretales Gregorii IX*, lib. I, tit. V De Postulatione Proelatorum, cap. 1 (Friedberg II, 41-42): "*Solenniter edicitur ut exprese legitur in autoritate ut fac non constituitur circa principium colectio quinta ubi dicitur quod post duos menses nullus habet excusationem si vellet ignorantiam allegare, nisi ut dicitur in illa glossa hec allegatio*". *Ibidem*, p. 43: "*Solenniter ac publice promulgaverit, et eadem interdicti sententia in regno Francorum iam a multis publice coeperit observari; nec sit necessarium, quum constitutio solenniter editur aut publice promulgatur, ipsius notitiam singulorum auribus per speciale mandatum vel literas inculcare*".

⁷³ *De legibus*, I, 39, p. 40: "*Sit 4^a Propositio: tunc leges, et non antea, sunt sufficienter promulgatae, cum ita publice propositae sunt, ut moraliter loquendo possint pervenire ad notitiam omnium eorum ad quos pertinet*".

destinatarios, por libre voluntad, deciden conocerla, siendo ya, por la promulgación, físicamente posible. Resume su opinión sobre esta materia en una doble afirmación: si las leyes, moralmente hablando, no pueden llegar a ser conocidas, no llegan a ser leyes, ni se consideran suficientemente promulgadas⁷⁴.

En cambio si la ley ha sido suficientemente promulgada nadie puede excusarse alegando ignorancia ante los tribunales, *“non admittitur in iudicio”*, porque existe presunción de conocimiento a favor del Derecho, *“ius praesumit quod lex sufficienter promulgata a nemine ignoratur”*. Si moralmente hablando hubiera sido imposible conocer la ley, esta presunción del Derecho sería injusta y sin razón, *“iniuste est sine ratione ius praesumeret”*⁷⁵. Otro significado que podríamos dar al término *“moraliter”*, es el de “potencialmente” en referencia a la posibilidad de ser conocida la ley, mientras que el conocimiento

⁷⁴ *De legibus*, I, 39, p. 40: *“Quod sint satis promulgatae manifestum est ex dictis. Quod vero antea non sint, id probatur meo iudicio sufficienter: Primo, quia quamdiu leges moraliter loquendo non possunt pervenire ad notitiam eorum ad quos pertinent, tamdiu est impossibile, moraliter loquendo, ut perveniant leges. Caeterum absurdum est ut lex habeatur pro sufficienter promulgata, de qua, moraliter loquendo, esset impossibile habere notitiam; igitur”*.

⁷⁵ *De legibus*, I, 39, p. 40: *“Item sic: porteaquam lex aliqua sit sufficienter promulgata, si quis dicat se eam legem nescire, non admittitur in iudicio cum huiusmodi causa, quia ius praesumit quod lex sufficienter promulgata a nemine ignoratur. Sed si promulgatio sufficiens non esset talis quae, moraliter loquendo, iniuste et sine ratione ius praesumeret quod pervenit ad notitiam omnium”*.

material de ésta por parte de los sujetos a ella equivaldría al conocimiento "en acto". Así, pues, la ley queda constituida por la promulgación y el potencial conocimiento por parte de los destinatarios y no es necesaria una completa divulgación ni el conocimiento de hecho, material, actual, en todos los sujetos, para tener fuerza obligatoria; para ser pura y específicamente ley.

En la última proposición aborda el problema de cuáles son las condiciones y circunstancias de tiempo y espacio para que una ley pueda ser considerada como suficientemente promulgada. Justiniano en el Código manda que las leyes del emperador se publiquen por las provincias del Imperio, "*proponatur publicis provinciis*", y establece dos meses de "*vacatio legis*"⁷⁶. Los decretos y cánones de los concilios se publican por todas las diócesis, "*per singulas dioeceses*". Y en materias muy importantes o que anulen contratos, "*irritat aliquos contractus*", la ley debe ser publicada con mayor cuidado, "*maior diligentia*"⁷⁷.

Un ejemplo histórico de gran importancia es el decreto del Concilio de Trento en el que se anulan los matrimonios clandestinos y en el que se consideró necesaria su publicación no sólo en todas las diócesis sino incluso en todas y cada una de las parroquias, "*per omnes*

⁷⁶ *Codex. Liber constitutionum novellarum sive authenticorum, const. LXVIII.*

⁷⁷ *De legibus, I, 40, p. 41: "Item decreta et sanctiones conciliorum publicantur per singulas dioeceses, et quando aliqua lex versatur in materia multum gravi, aut irritat aliquos contractus qui antea legitimi habebantur, ipsa ratio postulat ut tunc in publicando illas leges habeatur maior diligentia, ad hoc ut habeatur pro*

*parroquias singulas*⁷⁸. Se comprueba así que la gravedad de la ley puede modificar las circunstancias de su promulgación. En cuanto a los efectos jurídicos de la ignorancia de las leyes, en su opinión no obligan éstas en caso de ignorancia invencible. Y lo prueba el siguiente argumento: los que ignoran las leyes invenciblemente, *“invencibiliter ignorant”*, no pecan si no cumplen las leyes, luego no tienen obligación de cumplirlas, *“igitur non obligantur illi”*⁷⁹. En este caso utiliza Fray Luis el razonamiento consistente en rechazar también los principios cuando las conclusiones han de ser rechazadas como inadmisibles. Ordinariamente se comprueba si a una persona le afecta la obligación impuesta por la ley y después se concluye la existencia o no de responsabilidad o culpabilidad. En el presente supuesto, por el contrario, como atribuir culpa, y tan grave, está fuera de toda lógica, se debe concluir que no existe obligación.

sufficienter promulgata”.

⁷⁸ *Concilium Tridentinum* (Friburgo de B. IX, 890): *“Qui aliter quam praesente parrocho vel alio sacerdote, de ipsius parrochi seu ordinarii licentia, et duabus vel tribus testibus matrimonium contrahere attentaverint: eos sancta synodus ad sic contrahendum omnino inhabiles reddit, et huiusmodi contractus irritos et nullos esse discernit, prout eos praesente decreto irritos facit et annullat. Insuper parrochum vel alium sacerdotem, qui cum minori testium numero, et testes, qui sine parrocho vel sacerdote matrimonio interfuerint, necnon ipsos contrahentes graviter arbitrio ordinarii puniri praecipit”*.

⁷⁹ *De legibus*, I, 43, p. 42: *“Restat ut proponamus utrum postquam sufficienter publicata est lex, obliguet omnes etiam illos qui leges invencibiliter ignorant. Nam videtur quod nonobliget illos maxime si invencibiliter ignorant: 1º quia in huiusmodi, etiam si leges transgrediantur, non peccat. Igitur non obligantur illi”*.

Suscribe el parecer de varios autores en defensa de su tesis. Gregorio IX en las *Decretales* sostiene que sin culpa no debe haber pena, *“rem que culpa caret, in damnun vocari non convenit”*. Rechaza también el mismo Pontífice la retroactividad de las leyes, *“praeterita non commendat”*, y manda que los que no conocen la ley no tengan castigo, *“ne detrimentum ante prohibitionem possint ignorantes incurreret”*⁸⁰. También Niccolo Tudeschis, el Panormitano, es de la misma opinión en sus comentarios a las *Decretales*.⁸¹ Y Baldo en su comentario al Código de Justiniano.

Las leyes no producen absolutamente ningún efecto, *“nullum effectum prorsus habent”*, en aquéllos para quienes no han sido suficientemente promulgadas, tanto si conocen la existencia de estas leyes como si no la conocen, *“sive illi sciant leges esse latas sive non”*⁸². Nuestro autor establece este principio de forma categórica, cuyo fundamento está en la misma esencia de la promulgación, que no consiste en un simple poner la ley en conocimiento de los supuestos

⁸⁰ GREGORIO IX, *Decretales Gregorii IX*, Tit. II, cap. 2 (Friedberg II, 4): *“Rem que culpa caret, in damnun vocari non convenit. Quoties voluntas novum quid statuitur, ita solet futuris forma imponere ut dispendis praeterita non commendat. Ne detrimentum a te prohibitionem possint ignorantes incurreret: quos eos postmodum dignum est vetitos sustinere”*.

⁸¹ TUDESCHIS, N., *Panormitani prima in primumquinctum*. Lugduni, 1555-1559.

⁸² *De legibus*, I, 44, p. 42: *“1ª Propositio: Leges quaecumque illae sint et cuiusve generis, respectu eorum apud quos non sunt sufficienter promulgatae, nullum effectum prorsus habent, sibi illi sciant leges esse latas sive non”*.

obligados a su cumplimiento por cualquier medio sino que se requiere la publicación oficial y solemne de la misma. Y corrobora su afirmación con ejemplos: si el que está en Salamanca tiene noticia de que en la corte del reino se han promulgado las leyes no tiene obligación de cumplirlas, *“non tenetur ad eorum legum observatiam”*, mientras no se publiquen en su ciudad, ya que no es el mero conocimiento de una ley lo que origina la obligación de cumplirla sino que ha de ir acompañado de las debidas formalidades jurídicas. Lo mismo sucedería con el decreto tridentino que anula los matrimonios clandestinos; aun conociendo con toda certeza que ha sido promulgado en Trento o en Roma, sólo obliga cuando sea promulgado en la propia parroquia⁸³. El deber no nace de la notificación o comunicación privada sino de la intimación pública de la autoridad competente que implica la promulgación y de ser con anterioridad a ésta destinatario de la ley.

Sin embargo cuando la ley ha sido suficientemente promulgada obliga a todos aun en caso de ignorancia invencible, *“quamvis invencibiliter ignoretur lex”*. Sigue en esta materia el viejo principio de que la ignorancia de las leyes no excusa de su cumplimiento. Pero están exentos de culpa en su conciencia los que no cumplan la ley por ignorancia, *“excusatur tamen huiusmodi a culpa in conscientia, si leges*

⁸³ *De legibus*, I, 44, p. 42: *“Item decretum illud, de quo superius discimus, quo irritantur matrimonia clandestina; qui erat Salmanticae, quamvis certissime cognosceret illud decretum promulgatum esse Tridenti et Romae et etiam Pinciae, atque adeo per loca vicina, non tenebatur illo decreto quamdi in sua parochia non erat promulgatum”*.

*ignorant*⁸⁴.

La ignorancia invencible de las leyes afecta al plano moral pero no al jurídico, como veremos. Es una solución equilibrada porque salva al mismo tiempo la no inculpación de la conciencia que ha obrado sin intervención del conocimiento y la voluntad y, de otra parte, las exigencias de la seguridad jurídica. Aunque moralmente no existe culpabilidad, la ley incumplida por ignorancia invencible produce efectos jurídicos, lo que puede constatarse en los siguientes e importantes supuestos:

1º Cuando las leyes anulan algún contrato, los contratos de esa especie celebrados con posterioridad son nulos, "*contrasctus non valet*", como sucede, por ejemplo, en los matrimonios clandestinos, aunque no pequen los contrayentes de esos matrimonios inválidos⁸⁵.

⁸⁴ *De legibus*, I, 45, p. 43: "Sit 2ª propositio: Postquam lex est sufficienter promulgata, obligat omnes quibus sufficienter promulgata es, quamvis invencibiliter ignoretur lex. Excusatur tamen huiusmodi a culpa in conscientia, si leges ignorant".

⁸⁵ *De legibus*, I, 46, p. 43: "Sed dubitabit aliquis: quem effectum habeat ista legis obligatio in eos qui ignorant invencibiliter leges. Ad hoc respondetur quod, quamvis non inducat aliquam paenam aut obligationem nec culpae nec poenae in foro conscientiae, tamen habet interdum alios effectus: nam 1º si leges irritant aliquos contractus, si aliquis post sufficientem legis promulgationem contrahat illo modo, quamvis invencibiliter ignoret legem, contractus non valet: ut v. g. in matrimonio clandestino si quis nunc, postquam est sufficienter promulgata illa lex, ignorans invencibiliter illam legem contrahat matrimonium clandestinum, non peccat quidem contra illam legem, tamen nihil facit".

2º Otro efecto jurídico de una ley incumplida por ignorancia invencible se da en el caso de las leyes que tasan los precios de las cosas en venta⁸⁶, "*leges quae taxant precia rerum*", si alguien vende una mercancía a mayor precio del establecido, "*vendit aliquid maiori precio*", carece de culpa moral pero debe restituir lo cobrado en demasía, "*id quod plus iusti accepit*"⁸⁷.

En estos ejemplos Fray Luis aplica el mismo principio y da la misma solución: obligatoriedad y producción de efectos en el fuero externo como la rescisión de contratos de la ley debidamente promulgada, sea o no conocida por el ciudadano; y en el supuesto de no ser conocida no produce culpabilidad en el fuero interno. La ignorancia invencible, por consiguiente, exime de culpa moral por incumplimiento de la ley pero invalida, en cambio, los actos contrarios a la ley para que según el adagio jurídico nadie obtenga beneficios de su

⁸⁶ Es esta una referencia característica a la vida económica de su tiempo. El debate que se plantea durante toda la Edad Moderna (ss. XVI-XVII) sobre la "tasa del pan" es de tal envergadura que permite clasificar a los autores ideológicamente. Casi como la planificación económica lo fue en el siglo XX. A favor de la tasa del pan estaban los pobres quienes se veían obligados a comprar el pan en tiempo de escasez a elevadísimos precios. En contra de la tasa los mercaderes y agricultores ricos capaces de acumular grano, para venderlo en épocas de carestía.

⁸⁷ *De legibus*, I, 46, p. 44: "*Item 2º, leges quae taxant precia rerum venalium, si quis posteaquam lex satis promulgata est, ignorans legem vendit aliquid maiori precio, excusatur quidem a culpa propter ignorantiam, tamen tenetur restituere id quod plus iusti accepit et in quo legem violavit*".

propia ignorancia.

Esta solución es prácticamente la misma que la referida por Soto del Panormitano sobre si la ley entra en vigor desde la promulgación en lo que se refiere a culpa y pena o sólo en la rescisión de contratos. Sólo en cuanto a esto último opina el Panormitano. Es decir, sólo en cuanto a los efectos pero no entra en vigor desde la promulgación en cuanto a culpa y pena: no hay responsabilidad moral pero la ley produce efectos. Desde que se conoce (mediante promulgación) en cuanto a culpa y pena (se denomina pena a los efectos jurídicos y culpa a los efectos morales) y ésta (la pena) solamente entra en vigor desde que la ley se promulga aunque no sea conocida⁸⁸. En resumen, el maestro salmantino considera esencial el principio jurídico de la publicidad de las normas puesto que la promulgación de la ley es al mismo tiempo elemento perteneciente a su esencia y condición necesaria para su validez.

5. La potestad legislativa

⁸⁸ SOTO, D. (de), *De Iustitia et Iure*, lib. I, 1, 4: "*Verum est tamen eundem Panar. super cap. cognoscentes, ote constit, sic se secundum communem opinionem exponere, ut asserat legem, non quantum ad culpam et poenam sed tamen quantum ad rescisionem contractus ab articulo statim promulgationis vigorem habere*".

5.1. La titularidad de la potestad legislativa

Una vez expuesto y demostrado que la ley pertenece principalmente a la razón, aunque no exclusivamente, puesto que también interviene la voluntad, Fray Luis plantea la cuestión acerca de qué razón es capaz de hacer leyes, si la razón de una persona privada tiene competencia para hacer leyes, "*utrum cuiuslibet ratio sit factiva legis*"⁸⁹. En primer lugar es necesario aclarar qué se entiende por dar leyes; ya que puede tener un sentido racional-volitivo de presentar razones, "*conferre rationes pro utraque parte*", sobre una materia, "*circa aliquam rem*" y elegir lo más conveniente, "*magis consentaneum*", o puede entenderse también la promulgación, "*promulgare*", de la misma, es decir, el aspecto jurídico-político de la constitución de la ley⁹⁰.

Una segunda advertencia es necesaria, que es al mismo tiempo consecuencia de la doctrina sobre el bien común expuesta anteriormente: como todas las leyes están ordenadas al bien común, los

⁸⁹ *De legibus*, I, 25, p. 32: "*Dicemus de lege et ad quem pertineat potestas. Dicendum est ad quem pertineat potestas. Dicendum est ad quem pertineat legem condere, et dubitatur utrum cuiuslibet ratio sit factiva legis; de qua quaestione diserit divus Thomas quaestione citata articulo 3º.*"

⁹⁰ *De legibus*, I, 25, p. 32: "*Ad cuius explicationem est advertendum quod condere, seu facere leges, potest sumi pro eo quod est circa aliquam rem propositam conferre rationes pro utraque parte, et collatione facta eligere id quod rationi est magis consentaneum ut fiat; vel potest sumi pro eo quod est promulgare et edicere populo et multitudini quid debeat facere et quid fugere et*

que hacen las leyes ordenan hacia éste a los obligados a cumplirlas, *"ordinant in bonum commune eos quibus leges ponunt"*⁹¹. Encontramos aquí una idea muy original en que el bien común se formula de otro modo: los ciudadanos no son solamente el genitivo (bien común de los ciudadanos) del bien común, sino el acusativo (el objeto, personal en este caso) de ordenar hacia el bien común.

La ordenación al bien común puede realizarse de dos modos: aconsejando y advirtiendo, *"consulendo et admonendo"*, y mandando y moviendo con eficacia, *"imperando et efficaciter movendo"*. Esta es la función propia, *"est proprium illius"*, del que tiene por fin el bien común, *"qui habet pro fine bonum commune"*. En conclusión, tanto dar leyes cuya finalidad es el bien común, como ordenar o dirigir a los ciudadanos hacia el bien común incumbe a aquél que tiene por oficio encomendado el bien común de la comunidad política, de la misma manera que en la estrategia militar, *"arte militari"*, dirigir las operaciones militares a la victoria, *"ordinare actiones militares in victoriam"*, corresponde a aquel que tiene por oficio conseguir la victoria misma, *"qui ex officio proprio habet pro fine victoriam ipsam"*⁹². En este supuesto lo mismo podríamos

vitare".

⁹¹ *De legibus*, I, 26, p. 32: "2º Est advertendum quod si, quemadmodum discimus, omnes leges ordinantur ad bonum commune, qui consunt atque faciunt, ordinant in bonum commune eos quibus leges ponunt".

⁹² *De legibus*, I, 26, p. 32: "Ordinare autem in bonum commune contingit et potest contingere dupliciter: uno modo consulendo et admonendo quomodo unusquisque privatorum potest id efficere; quod ut discit Cicero lib. 1º *De legibus*: uniuersum est insitus amor patriae ut illius bonum potius velit quam

decir que es un ejemplo para entender el bien común que una aplicación concreta de la doctrina del mismo, es decir: la victoria es el bien común de un ejército en guerra o de una comunidad en la necesidad de defenderse. Existe evidente analogía entre el jefe militar que ordena las acciones bélicas a la victoria y el Príncipe que ordena los medios políticos al bien común. En esta cuestión nuestro autor aplica el principio filosófico de que al que incumbe alcanzar un fin le corresponde también elegir los medios para su prosecución.

El ciudadano particular tiene por fin su propio bien, del mismo modo que el fin propio de la comunidad es el bien común⁹³. Pero no solamente la comunidad en su conjunto tiene como fin el bien común sino también aquel o aquellos que la representan, gobiernan o administran, "*aliquis homo aut plures homines representantes personam multitudinis et illius curam et administrationem gerentes*". Hacer leyes con la atención necesaria, "*ad hibita cura*", corresponde a hombres prudentes y sabios, "*prudentes et sapiens*". Es la fase intelectual-volitiva del procedimiento legislativo antes aludido. Ya conocemos su tesis anterior y que repite seguidamente, que las leyes se atribuyen a la prudencia política luego corresponde establecerlas a los prudentes y

proprium. Alio modo potest id fieri imperando et efficaciter movendo. Movere autem efficaciter in commune bonum est proprium illius, qui habet pro fine bonum commune, et cui incumbit ex officio respicere illum finem; ut arte militari ad illum, id est, unum, solum pertinet ordinare actiones militares in victoriam, qui ex officis proprio habet pro fine victoriam ipsam".

⁹³ *De legibus*, I, 27, p. 32: "3º Avertendum est quod quemadmodum unusquisque privatus habet proprio fine suum bonum, ita etiam finis proprius multitudinis est bonum commune et publicum".

sabios. En cuanto a la segunda fase del proceso de constitución de las leyes, la promulgación o proposición pública al pueblo⁹⁴, sólo puede hacerla la misma comunidad o su representante, "*pertinet solum ad multitudinem vel ad eum qui gerit personam reipublicae*"⁹⁵. Fray Luis sigue a Santo Tomás y añade que es doctrina común de teólogos y filósofos. Ordenar al bien común sólo puede la razón común o quien la represente, sólo puede dar la ley aquella razón que pueda imponer esa relación al bien común, esa específica ordenación de los actos de los

⁹⁴ En realidad no es lo mismo "promulgación" que "proposición". La primera es una acción propia del gobernante, que da a conocer su voluntad de que se cumpla la ley. La segunda sugiere que el Príncipe propone al pueblo una norma para que éste la acepte como tal o no. La mayoría de los autores entienden este consentimiento del pueblo como un elemento no necesario para la perfección de la ley, mientras que la promulgación sí sería un elemento necesario. Considerar las leyes como propuestas de normas que hace el Príncipe para que el pueblo, tácitamente mediante las costumbres o de forma expresa las apruebe, supone una concepción política de carácter democrático, pero convierte las leyes en "proyectos de ley" no obligatorios hasta su aprobación por el pueblo. El consentimiento del pueblo para la validez de la ley, si es necesario o no, lo trata Fray Luis y lo estudiaremos en el capítulo correspondiente. En cambio de esta cuestión de la proposición de las leyes al pueblo sólo encontramos en este tratado *De legibus* una alusión a los Magistrados y Senado romano cuando proponían las leyes a la aceptación del pueblo romano que si era otorgada quedaban constituidas como tales. (*De legibus*, I, 28, p. 33).

⁹⁵ *De legibus*, I, 29, p. 33: "*2ª Propositio: Condere leges 2º modo, id est, cum imperio praecipere quid faciendum sit, pertinet solum ad multitudinem vel ad eum qui gerit personam reipublicae, id est, multitudinis*".

súbditos⁹⁶. El primer autor citado en esta cuestión es Cicerón con una sentencia del tratado *De officiis* (que por error la atribuye al *De legibus* del mismo autor): “Está en todos tan arraigado el amor a la patria, que desean más el bien de ella que el suyo propio, *“unicuique est insitus amor patriae ut illius bonum potius velit quam proprium”*⁹⁷ .

Al aducir Cicerón este ejemplo clásico y universal del amor a la patria está suponiendo que los ciudadanos pueden ser dirigidos con facilidad hacia el bien común tanto por medio de los consejos como de las leyes. Aunque esta opinión quizá es más cierta en situaciones extremas en que los ciudadanos pueden llegar al heroísmo sacrificando su bien propio por defender a la patria que en circunstancias ordinarias en que no pocas veces, por humano egoísmo, prevalece el bien privado sobre el bien común.

⁹⁶ Cfr. SORIA, C., *La esencia de la ley según Santo Tomás*. En: “*Estudios Filosóficos*”, 8 (1956) p. 151.

⁹⁷ CICERÓN, *De officiis*, I, 16 (Didot IV, 437): “*Optime autem societas hominum coniunctioque servabitur si, ut quisque erit coniunctissimus, ita in eum benignitatis plurimum conferetur. Sed, quae naturae principia sint communitatis et societatis humanae, repetendum videtur altius; est enim primum quod cernitur in universi generis humani societate. Eius autem vinculum est ratio et oratio quae docendo, discendo, communicando, disceptando, indicando conciliet inter se homines coniungitque naturali quadam societate... Ac latissime quidem patens hominibus inter ipsos, omnibus inter omnes societas haec est in qua omnium rerum quas ad communem humanum usum natura genuit, est servanda communitas ut, quae descripta sunt legibus et iure civile, haec ita teneantur, ut sit constitutum legibus ipsis, cetera sic observentur ut in Graecorum proverbio est: Amicorum esse communia omnia”.*

Santo Tomás expone su doctrina sobre esta materia en I-II, 90, 3. Su tesis es que la razón de cualquier particular no tiene competencia para establecer leyes, sino solamente la propia comunidad o sus gobernantes y aporta dos argumentos fundamentales: 1º El que tiene por obligación procurar el bien común de la comunidad tiene también la facultad de dar leyes que son medios para procurar ese bien común. La potestad legislativa es parte de la potestad general del que tiene a su cargo procurar el bien común de una comunidad política⁹⁸. El segundo argumento del Aquinatense se refiere a la eficacia de la ley mediante su fuerza coactiva para conseguir el bien común y que la distingue de consejos y exhortaciones. Esta fuerza coactiva sólo la posee la comunidad política o sus representantes⁹⁹.

Por estas dos razones la persona privada carece de la potestad

⁹⁸ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, 90, 3: "*Respondeo dicendum quod lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet. Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius est proprius ille finis*".

⁹⁹ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae* I-II, 90, 3: "*Ad secundum dicendum quod persona privata non potest inducere efficaciter ad virtutem. Potest enim solum monere, sed si sua monito non recipiatur, non habet vim coactivam; quam debet habere lex, ad hoc quod efficaciter inducat ad virtutem, ut Philosophus dicit, in X "Ethic". Hanc autem virtutem coactivam habet multitudo vel persona publica, ad quam pertinet poenas infligere ut infra dicetur. Et ideo solius eius est leges facere*".

de dar leyes pues ni tiene por oficio el bien común ni la fuerza imperativa y coactiva que requiere la imposición pública del precepto legal. Termina la cuestión con la distinción entre mandato y ley. No todo mandato o precepto es ley sino que ésta es un precepto específico y con caracteres muy determinados. El que gobierna una familia puede dar mandatos pero no leyes. Un mandato del paterfamilias, obviamente, no reúne los elementos de la clásica definición tomista de ley¹⁰⁰.

Domingo de Soto trata con relativa amplitud esta cuestión de si la ley puede ser producto de la razón de cualquier ciudadano. Se apoya en San Isidoro para negar esta posibilidad: *“La ley es una constitución del pueblo, con que las autoridades, de acuerdo con la multitud, han decretado alguna cosa”*¹⁰¹.

Utiliza el argumento de Santo Tomás acerca de que la ley sólo puede ser producida por quien tenga por oficio el bien común del Estado: *“Lex est regula dirigentes in commune bonum: dirigere autem in commune bonum proprium est reipublicae cuius eiusmodi bonum proximus finis est”*¹⁰². Expresamente aduce la doctrina aristotélica (Ethic. I, 1, Didot. II, 1), de las causas: del mismo modo que las causas eficientes se ordenan a las causas finales, así también la ley, como

¹⁰⁰ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, 90, 3: *“Unde illi qui gubernat aliquam, potest quidem facere aliqua praecepta vel statuta; non tamen quae proprie habeant rationem legis”*.

¹⁰¹ SAN ISIDORO, *Etymol.* V, 10 (P L 82, 200).

causa eficiente o, con más exactitud, un medio en manos de la causa eficiente, el Príncipe, se ordena a la causa final que es el bien común de la comunidad. También arguye con el ejemplo del arte militar, de quien seguramente lo recoge Fray Luis, como está ya consignado anteriormente.

Es interesante el ejemplo que aduce, y que no vemos reflejado en la exposición de Fray Luis, para diferenciar con toda claridad la potestad de jurisdicción, necesaria para el establecimiento de las leyes, de toda otra facultad o actividad relacionada con la potestad legislativa, como es la de los sabios y jurisconsultos que con su prudencia, razón y estudio aconsejan a los legisladores para la elaboración de las leyes. Sin embargo sus consejos no tienen fuerza de ley: *“unde ut prudentium consulta pondus per se non habent legum”*¹⁰³.

5.2. El origen de la potestad legislativa

Una vez determinada la cuestión del titular de la potestad legislativa se pregunta el maestro salmantino por el verdadero origen de la misma. Si el poder de dar leyes lo tiene la comunidad por sí misma o

¹⁰² SOTO, D. (de), *De Iustitia et Iure*, lib. I, 1, 3.

¹⁰³ *Ibidem*: “Est autem consideratione discernendum inter eos qui leges sciscere possunt, et illos quorum consilio sci scuntur. Iuris enim consulti leges ex visceribus naturalis philosophie ratione et iudicio eliciunt: firmitatem tamen et coercendi rigorem nemo illis, nisi qui iurisdictione posset, valet opponere. Unde ut prudentium consulta pondus per se non habent legum”.

lo ha recibido de Dios, *"utrum habeat a se vel a Deo"*¹⁰⁴. Responde que este poder de la comunidad o sus representantes lo han recibido inmediatamente de Dios, *"inmediate a Deo"*. Es ésta una potestad aneja al poder político, o, mejor aún, parte o función propia del poder político. Y las razones que justifican su existencia y necesidad para la conservación y el bien común de una comunidad política son las mismas que las del poder político, *"sine illa multitudo non posset se conservare et consequi bonum suum"*.

Fundamenta principalmente su proposición en el texto clásico de Romanos 13: "No hay autoridad que no sea instituida por Dios", *"non est potestas nisi a Deo"*. Y como prueba de que ambas potestades van unidas y tienen el mismo origen divino cita también el libro de los Proverbios 8,15 en el que se yuxtaponen ambas potestades, la jurisdiccional y la legislativa: *"Por mí reinan los Reyes, las autoridades decretan Derecho"*.

Este origen inmediatamente divino de la potestad legislativa propia del Estado se prueba con dos argumentos principales: las leyes obligan en el fuero de la conciencia, *"in conscientiae foro"*. Y además los gobernantes pueden imponer a los culpables la pena capital, *"poena capitis officiunt nocentes"*. Según nuestro autor las leyes que tuvieran un origen meramente humano carecerían completamente de ambos efectos. No tendrían la facultad de producir unas consecuencias de tal

¹⁰⁴ *De legibus*, I, 30, p. 34: *"Sed quaerat aliquis hoc: a quo habeat inmediate multitudo hanc potestatem condendorum legum quam discimus habere; utrum habeat a se vel a Deo; pro hoc sit"*.

gravedad. El primero de los efectos, obligar en el fuero de la conciencia, es ampliamente analizado en otra cuestión. Y en cuanto al segundo, la imposición de la pena capital, es evidente que sólo Dios es Señor de la vida y de la muerte, "*Deus solus est dominus vitae atque necis*", los hombres carecen de tal facultad¹⁰⁵.

Para apoyar esta tesis cita a San Agustín en dos de sus obras. La primera es el libro 2º de las cuestiones a Simpliciano en el que escribe sobre la potestad política citando el conocido texto de Romanos XIII, 1 y sobre la potestad de condenar o absolver que sólo Dios puede conceder, según su interpretación de Jn. XIX, 1, 1: "*Non haberes, inquit, in me potestatem, nisi data tibi esset desuper*"¹⁰⁶. El segundo libro de San Agustín es el *De natura bonorum* en el que se apoya la facultad de

¹⁰⁵ *De legibus*, I, 30, p. 35: "*Item ratione sic probatur: leges latae a multitudine obligant in conscientiae foro. Item eadem leges poena capitis officunt nocentes, igitur illa facultas inferendarum legum a Deo tributa est reipublicae. Patet consequentia, quia solus Deus habet potestatem in anima hominis, et Deus solus est dominus vitae atque necis. Videte divum Augustinum in libro 2º quaestionum ad Simplicianum, quaestione 46, et libro De natura bonorum, capite 32*".

¹⁰⁶ SAN AGUSTÍN, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* libri duo. (PL 40, 131): "*Quamvis enim inde sit quisque malignus spiritus, quia mala voluntate nocere appetit; tamen nocendi potestatem non accipit, nisi ab illo sub quo sunt omnia certis et iustis meritorum gradibus ordinata. Quia sicut non est mala voluntas a Deo, sic non est potestas nisi a Deo. (Rom. XIII, 1) Quamvis enim sit in cuiusque potestate quid velit, non est tamen in cuiusque potestate quid possit vel facere cuiquam vel a quoquam pati: Nam et ipse Filius unicus Dei passurus ad tempus humiliter homini superbe loquenti et dicenti quod potestatem haberet occidendi eum vel dimittendi: Non haberes, inquit, in me*

imponer la pena capital, "*nocendi potestatem*", en Prov. VIII, 15: "*Per me reges regnant et tyranni per me tenent terram*"¹⁰⁷. En aplicación de la teoría de la ley eterna de que Dios da a todos los seres los principios necesarios y proporcionados para alcanzar su fin propio Fray Luis sostiene que la potestad legislativa pertenece necesariamente a la comunidad política sin la cual no puede conservarse ni conseguir su propio bien. Es elemento necesario de su esencia.

Sin embargo, observa Fray Luis, contra esta tesis del origen divino del poder de dar leyes, existe una grave objeción: si Dios concede inmediatamente a la república esta potestad se seguiría que su naturaleza es espiritual y no política, "*illa potestas esset spiritualis et non politica*", como lo es, por ejemplo, la potestad eclesiástica¹⁰⁸. Con gran habilidad y profundidad rechaza nuestro autor la supuesta objeción. Para mejor comprender la solución del problema planteado es de gran utilidad el siguiente esquema de la respuesta aducida por el

potestatem, nisi data tibi esset desuper. (Joan. XIX, 11)".

¹⁰⁷ SAN AGUSTÍN, *De natura bonorum, de natura boni contra manicheos liber unus*, cap. 32 (PL 42, 561): "*A Deo esse et ipsam nocendi potestatem. Item quia etiam nocentium potestas non est nisi a Deo, sic scriptum est loquente Sapientia: Per me reges regnant, et tyranni per me tenent terram (Prov. VIII, 15). Dicit et Apostolus: Non est enim potestas nisi a Deo (Rom. XIII, 1)*".

¹⁰⁸ *De legibus*, I, 31, p. 35: "*Sed est argumentum contra hoc: si respublica haberet immediate a Deo hanc potestatem condendi leges, sequeretur quod illa potestas esset spiritualis et non politica seu civilis, ut potestas sacerdotalis et ecclesiastica*".

maestro salmantino:

de origen natural

1º Esencias naturales

de origen divino

2º Esencias espirituales de origen divino.

En todas las cosas es necesario distinguir la esencia o naturaleza y el origen o causa, que pueden no ser de la misma especie. En primer lugar existen cosas como el fuego y el árbol, *"ignis et arbor"*, que pertenecen al orden natural, *"ordinem naturae"*, y que tienen su causa o principio inmediato en la misma naturaleza física. En segundo lugar están las cosas espirituales, es decir, de naturaleza o esencia espiritual y cuyo origen es también espiritual o divino, como la gracia y otros carismas espirituales, *"gratia et reliqua charismata supernaturalia"*¹⁰⁹.

Existe todavía un tercer género de cosas cuya esencia pertenece al orden natural pero cuyo origen es inmediatamente divino. A este tercer género de seres pertenecen el alma racional, *"anima rationalis"*, y la potestad legislativa, *"potestas condendarum legum"*. Este poder legislativo pertenece al orden natural y su finalidad es también de orden natural, como es la conservación del estado natural del hombre, *"ad conservandum naturalem hominum statum"*, pero procede

¹⁰⁹ *De legibus*, I, 31, p. 35: "Ad hoc negatur conclusio: Unde advertendum est esse tria genera rerum: unum genus earum quae pertinent ad ordinem naturae, et habent principium immediatum in ipsa natura; huiusmodi sunt res naturales, ut ignis et arbor. Alterum genus est earum rerum quae sunt extra ordinem rerum naturalium, et non habent in natura aliquod principium, qualis est gratia et reliqua charismata supernaturalia".

inmediatamente de Dios, "*haec potestas immediate sit a Deo*"¹¹⁰.

La razón de la existencia de este tercer género de cosas de esencia natural y origen divino (se trata de origen inmediatamente divino, no mediante causas segundas, que es propio de la mayoría de los seres), como son el alma humana, la potestad legislativa o el poder político como expone en otro lugar, no es aportada en este momento por Fray Luis y, sin duda, daría lugar a graves problemas teológicos y filosóficos, pero en cuanto a la potestad legislativa sí podemos ver algunas razones de su peculiar naturaleza y origen en los efectos y caracteres señalados anteriormente de las leyes del estado, como son obligar en el fuero de la conciencia y la facultad de imponer la pena capital¹¹¹. Son efectos o caracteres de orden natural o humano pero que sobrepasan en competencia a un origen puramente natural. Santo Tomás en I-II, 90, en su art. 3 sobre qué razón está facultada para crear

¹¹⁰ *De legibus*, I, 31, p. 35: "*Tertium genus est earum quae secundum rationem suam pertinent ad ordinem universi et naturae, tamen non possunt effici, id est, existere in aliquo principio naturali, ut v. g. anima rationalis ipsa secundum suam rationem pertinet ad ordinem naturae, quia est pars naturalis humanae speciei, est tamen nullam causam habet in natura; et ad hoc genus pertinet haec potestas condendarum legum, de qua disserimus. Nam quamvis haec potestas immediate sit a Deo, tamen in se pertinet ad ordinem universi, et ad conservandum naturalem hominum statum; et ob istam causam haec potestas est civilis et politica, est non etiam supernaturalis aut spiritualis*".

¹¹¹ La pena capital era generalmente aceptada en la época de Fray Luis de León. Para conocer mejor su posición concreta ante la pena de muerte véase: M. Gutiérrez, *Fray Luis de León y la filosofía española del siglo XVI*, Real Monasterio del escorial, 1929, pp. 327 y ss.

leyes no trata esta materia de la naturaleza de la potestad legislativa.

CAPÍTULO II. EL BIEN COMÚN

1. El bien común, fin de la ley
2. La forma de la comunidad política
3. Clases de bien común
4. El bien común y el bien particular
5. La tiranía, negación del bien común
6. Elementos del bien común
7. La paz y el bien común
8. De la finalidad de la ley

1. El bien común, fin de la ley

La formulación jurídico-doctrinal del bien común presentada por Fray Luis de León es una de las más detalladas del siglo XVI. Es esta una de las cuestiones fundamentales de su doctrina política y más ampliamente expuestas por el maestro salmantino. Como introducción consideramos necesario hacer una precisión o advertencia importante: el interrogante no es si toda ley se ordena al bien en general, "*ad bonum in communi sumptum*", sino si se ordena al bien común y público¹, "*in bonum commune et publicum*"².

¹ Tanto en Fray Luis como en los autores contemporáneos se consideran idénticas las expresiones "bien común" y "bien público". Actualmente se emplean como conceptos distintos y a veces incluso contrapuestos. El bien común es el bien de la sociedad, de la colectividad o comunidad en su conjunto (ya sea familiar, nacional o internacional) y la expresión "bien público" se reserva para referirse al bien propio del Estado, de la organización jurídico-política de la sociedad. Este "bien público" no es ni el bien privado de los gobernantes que en un determinado momento ocupan el Estado, ni el bien de la sociedad gobernada. Este "bien público" busca la conservación del Estado como entidad con fines propios, tiene su propia "razón de Estado" y es claro que puede mantenerse y crecer, si es preciso a costa del bien común. El "bien público" sería el bien de la propia institución estatal y no de las personas a cuyo servicio está. *Vid.* entre otros, R. AREITIO, *Derecho Natural*, Pamplona, Eunsa, 1996.

² *De legibus*, I, 7, p. 21: "*Dubitat utrum omnis lex ordinetur ad bonum commune, id est, utrum semper ordinetur. De quo disserit divus Thomas in quaestione citata, articulo 2º. In quo nota 1º quod in praesentia non quaerimus utrum omnis lex ordinetur ad bonum in communi sumptum, nam certum est quod non solum leges, sed etiam omnia opera et hominum et brutorum*

Notemos que en este epígrafe, en el texto latino, utiliza el adjetivo “communis” con dos significados distintos que pueden diferenciarse fácilmente por el contexto. En el primer caso se refiere al común o generalidad de los bienes y evidentemente toda acción de los hombres o de los animales tiende hacia alguno de ellos. Es ésta una cuestión de carácter metafísico. En el segundo caso se refiere al bien común o público, es decir, al bien de la generalidad de los ciudadanos. Y es con este significado donde plantea el problema de si toda ley tiende hacia él, si tiene esta finalidad. Esta materia pertenece a la filosofía política. Que el bien común es el fin de la ley es una conclusión que resulta de aplicar principios filosóficos y éticos al campo del Derecho y la política. El bien común es una categoría ética y tiene una función teleológica específica de gran relevancia: aplicar el principio de finalidad, propio de la metafísica, a la política.

Como introducción necesaria de esta cuestión es preciso advertir que en toda sociedad y comunidad, “*multitudine et communitate*”, existe siempre una potestad y autoridad, “*potestas atque vis*”, con la función de procurar y defender el bien de esa comunidad. La autoridad política tiene la misma finalidad que las leyes que promulga por lo que enuncia como tesis fundamental que toda ley debe tener por fin el bien público y común³.

referuntur in aliquod bonum, sed quaerimus utrum leges ordinentur in bonum commune et publicum, id est, et ordinentur in id quod prodest et est utile non uni aut alteri in particulari, sed omnibus in communi, quod bonum est praestantius est multo excellentius bono particulari”.

³ De legibus, I, 8, p. 22: “Adverto quod in unaquaque multitudine et

La primera autoridad que aduce Fray Luis en favor de la tesis es la de Santo Tomás pero añade que es opinión general de los teólogos. En esta cuestión, como veremos, expone supuestas objeciones contra la tesis del bien común como fin de la ley pero no alude a discrepantes. Esta unanimidad, "*communis consensus*", la presenta incluso como prueba de la firmeza de la conclusión.

Conviene partir de la referencia a los aspectos principales de la doctrina de Santo Tomás acerca del bien común. Una conclusión de la cuestión anterior sobre la facultad o facultades origen de la ley es que el fin de ésta no puede ser otra cosa que el bien, algún bien. El entendimiento conoce el ser y además la verdad y la bondad que son aspectos del mismo, las llamadas propiedades trascendentales del ser. Y la voluntad ama o desea el ser y la verdad bajo el aspecto del bien. Todo agente obra por un fin y este fin es un bien para el propio agente⁴. En relación a esta doctrina fundamental del Aquinatense, con base aristotélica, añade E. García Estébanez que acción y bien son conceptos inclusivos, analíticos, se explican mutuamente⁵.

communitate est propria aliqua potestas atque vis, cuius proprium munus est bonum illius communitatis procurare atque tueri; nam si huiusmodi communitates carerent huiusmodi potestate gubernatrice et procuratrice illius boni sine dubio errarent tamquam navis sine gubernatore, nec assequerentur suum bonum, finem et propositum". N° 10: "1° Conclusio: Omnis lex debet habere pro fine bonum publicum et commune".

⁴ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, 1, 2.

⁵ Cfr. GARCÍA ESTÉBANEZ, E., *Estudio sobre el concepto de norma natural en Santo Tomás*. En: "*Estudios Filosóficos*" 23 (1974), p. 6.

Otra razón de por qué el fin de la ley ha de ser necesariamente algún bien es, como ya conocemos, que la ley es regla y medida de la moralidad de los actos humanos, es decir, los considera en relación al bien y al mal, ordenando los actos buenos y prohibiendo los malos.

Santo Tomás aporta una tercera razón de por qué el fin de la ley ha de ser un bien: en metafísica no solamente el ser, lo verdadero y lo bueno son interdefinibles, *“ens et verum et bonum convertuntur”* sino también el fin y el bien, *“finis et bonum”* : el fin de la razón práctica es siempre un bien, *“est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vitae felicitas vel beatitudo”*⁶.

Si nos preguntamos por qué este bien, fin de la ley, es el bien común la respuesta tomista es la siguiente: así como la parte se ordena al todo, *“omnis pars ordinetur ad totum”*, como lo imperfecto a lo perfecto, y siendo el hombre individual parte de la comunidad perfecta, así también la ley debe procurar la felicidad común⁷. Bien común y fin

⁶ *Summa Theologiae*, I-II, 90, 2: *“Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a. 1) lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex eo quod est regula et mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum. Unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est”*.

⁷ *Ibidem*, *“Rursus, cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectae: necesse est*

común son lo mismo. Son dos aspectos, ético y filosófico de una misma realidad. Los preceptos particulares, que son aplicación de la ley, no tiene razón de ley, carecen de la validez y de la obligatoriedad de la ley si no se ordenan al bien común. Una prueba más del fundamento filosófico de todas sus ideas jurídico-políticas la encontramos en que del mismo modo que el bien depende del ser, es un aspecto del ser, así también el bien común depende del ser común. Para que exista un bien común ha de haber una estructura común, unidad, dependencia o subordinación de elementos comunes, de lo contrario solamente pueden darse bienes independientes, no comunes. De estos principios racionales Fray Luis extrae las siguientes consecuencias políticas. Cuando dos comunidades políticas son independientes, aun con un Príncipe común, "*sub potestate unius Principis*", no es necesario que las leyes convenientes para el bien común de la una sean también útiles para la otra⁸. En cambio cuando hay dependencia de comunidades como por ejemplo Salamanca con relación al reino de España, las leyes promulgadas para la ciudad deben ser de tal naturaleza que no perjudiquen el bien público de todo el reino, "*et toti regno non noceant*".

quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem. Unde et Philosophus, in praemissa definitione legalium (Cfr. "Sed contra"), mentionem facit et de felicitate et communione politica. Dicit enim, in V "Ethic.", quod "legalia insta dicimus factiva et conservativa felicitatis et particularum ipsius, politica communicatione": perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur in I "Polit."

⁸ *De legibus*, I, 13, p. 24: "Ex his inferuntur quaedam corollaria: primum est quod quando accidit ut duae communitates inter se subordinate non sint, quamvis regantur utraque illarum sub potestate unius principis, non est necesse ut leges quae feruntur pro bono publico unius illarum sint utiles alteri.

Pero las leyes dadas para el bien público de España no es necesario, política y moralmente que sean útiles a Flandes, *"non est necesse ut etiam sint conductibiles Flandriae"*⁹. Y termina este artículo sobre el bien común como finalidad de la ley con uno de los principios fundamentales de la metafísica y de la moral tomistas referente al paralelismo entre el orden especulativo y el práctico que en este caso aplica al bien común pero que aparece reiteradas veces en otras cuestiones¹⁰.

El bien común tiene en el orden práctico el mismo lugar preeminente que los primeros principios evidentes en el orden especulativo: contradicción, identidad, causalidad, finalidad, etc. El fin último de la razón práctica en la creación de la ley por el legislador es el bien común, lo cual significa ser también el principio primero. El fin es último en la ejecución del agente intelectual que obra pero es lo primero en la intención.

En sus comentarios al tratado de la ley de la *Summa Theologiae*, Vitoria sigue sustancialmente la doctrina tomista pero en aspectos

⁹ *Ibidem*: *"Secus vero si sint inter sese subordinatae, v. g. leges quas fert ad huius civitatis Salmanticensis bonum publicum, tales debent esse ut etiam huius civitati utiles sint et toti regno non noceant, propterea quod haec civitas regno subordinata est. At vero leges quas condidit pro bono publico Hispanae, non est necesse ut etiam sint conductibiles Flandriae."*

¹⁰ *Ibidem*, *"Ad tertium dicendum quod, sicut nihil constat firmiter secundum rationem speculativam nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia, ita firmiter nihil constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimun finem, qui est bonum commune. Quod autem hoc"*

accidentales es aún más riguroso y expeditivo. Que la ley se ordena al bien común puede entenderse de dos modos: de derecho porque así debe ser, y de hecho porque de lo contrario no es realmente ley, *"tyranna est et non iusta"*. Y en lo que se refiere al Príncipe, *"minister reipublicae"* no solamente no le es lícito promulgar una ley que no tenga como fin el bien común sino que propiamente no es ley, *"quia talis lex non esset lex"* y si consta claramente que de ningún modo la ley se dirige al bien común no debe ser obedecida, *"non esset ei parendum"*¹¹.

Lo mismo que a Vitoria, Fray Luis no cita expresamente a Domingo de Soto en esta cuestión pero es conveniente exponer su doctrina ya que algunas de sus opiniones tienen un claro reflejo en el tratado leoniano.

Sigue en general la argumentación tomista pero realiza también

modo ratione constat, legis rationem habet".

¹¹ VITORIA, F. , *De lege*, Commentarium in I-II, 90, 2: *"Respondet quod ad bonum commune debet omnis lex ordinari. Probat quia finis omnium est beatitudo, et sunt alii fines qui ordinantur ad illum. Quod lex ordinetur ad bonum commune potest dupliciter intelligi. Uno modo de iure, quia ita deberet fieri. Alio modo de facto, non solum quod debeat fieri, sed quod si fiat non erit lex, sicut dicitur quod aliqua sunt de necessitate praecepti, alia de necessitate facti. Respondetur ad hoc quod utroque modo potest intelligi, quia non licet principi condere legem quae non spectet ad bonum commune, alias tyranna est lex, non iusta, quia est persona publica quae ordinatur ad bonum commune et est minister reipublicae. Bene licet principi bonum privatum suum respicere, sed non per legem. Secundo dico quod non solum non licet, sed nec potest fieri, quia talis lex non esset lex, et si constaret quod nullo modo respicit bonum commune, non esset ei parendum"*.

algunas precisiones propias: Todos los miembros que componen un organismo están ordenados al servicio del mismo, "*Veluti parts unius corporis quae ad servitium totius ordinant habent*". Un argumento que no se encuentra en Santo Tomás, aplicado a la materia que nos ocupa, es el de la ley eterna como fuente universal de todas las leyes. Como Dios en cuanto objeto del bien común sobrenatural de todos los hombres¹². Todas las leyes tienen su origen en la ley eterna luego todas han de tender al mismo fin. Así Dios es el bien propio de la ley eterna y el bien común último de todas las demás leyes que derivan de ella. Y añade que cuando un legislador establece leyes para su propio provecho, "*particulare commodum*", considérese que es un tirano, "*tyrannum se esse intelligat*". Esta última idea de Soto es recogida y ampliamente analizada por Fray Luis de León.

Es significativo comprobar en todos los teólogos-juristas que para calificar a un gobernante de tirano no es necesario que cometa grandes crímenes ni que sus leyes sean particularmente crueles o conlleven gran injusticia, les basta que el Príncipe dirija sus leyes a su propio provecho en lugar de al bien común. Basta y sobra este criterio de diferenciación entre el gobernante justo y el tiránico.

Soto no duda en hacer depender la racionalidad de una norma dirigida al bien particular (como puede ser un precepto) de que al

¹² SOTO, D., (de), *De la Justicia y del Derecho*, lib. I, I, II, p. 11: "*Fons et origo legum omnium aeterna lex est divinae mentis, Deus autem cuncta in seipsum ordinavit ac retulit leges ergo universae sic lege illa regulandae sunt, ut in*

mismo tiempo dicho bien esté ordenado al bien común, aplicando el antedicho principio tomista de la analogía o paralelismo entre el orden especulativo y el práctico, es decir, que la bondad del bien particular o está ordenada al bien común o ella misma consiste en una participación de la bondad del bien común; pero alguna relación ha de tener el bien particular con el bien común, ya sea éste causa final o causa eficiente del bien particular¹³.

También se prueba esta tesis con el testimonio de los antiguos sabios, "*authoritate sapientium*". Entre éstos está Aristóteles cuando afirma que las leyes deben acomodarse a la república¹⁴. Cicerón es del mismo parecer: se puede constatar claramente que se establecen leyes para el bienestar de los ciudadanos, "*ad salutem civium*", y para la vida pacífica y feliz de los hombres¹⁵. En *Las Leyes* Platón, de forma similar

eundem tendant scopum".

¹³ SOTO, D. (de), *De la Justicia y del Derecho* lib. I, I, II, p. 11: "*Ad primum igitur argumentum respondetur, quod etsi contingat legem quae ad singulare cuiuspiam bonum ordinatur, ratione consistere: illa tamen consistentia illic connititur quod illud singulare bonum ad commune refertur: veluti in speculativis nulla veritas particularis conclusionis solida est, nisi quae in prima principia resolvitur*".

¹⁴ ARISTÓTELES, *Política* IV, 1, 5 (Didot I, 544): "*Cum hoc autem eadem prudentia etiam leyes optimae et unicuique reipublicae formae convenientes cognoscendae sunt. Nam pro reipublicae rationibus leyes et ferendae et ab omnibus feruntur; sed non pro legibus reipublicae forma instituitur*".

¹⁵ CICERÓN, *De legibus* 2, 5 (Didot IV, 381): "*Constat profecto ad salutem civium civitatumque incolumitatem vitamque hominum quietam et beatam inventas esse leyes, eosque qui primum eiusmodi scita sanxerit, populis*

sostiene que los legisladores deben dar todas las leyes por razón de la paz pública¹⁶. Fray Luis cita también a San Isidoro en su texto clásico de las *Etimologías* (tal como se contiene en el Decreto de Graciano) lo mismo que Santo Tomás y Domingo de Soto¹⁷.

Después de presentar la autoridad de los sabios, unánime en esta materia, Fray Luis expone sus propios argumentos para probar esa opinión general. La primera de estas razones, y que ya tenía algún antecedente en Domingo de Soto, aunque no tan explícita, es la siguiente: las leyes civiles se ordenan al bien político del reino o de la comunidad, "*regni vel civitatis*" ya que procurar este bien es deber y oficio, "*munus et officium*", del rey. Lo mismo sucede en las leyes eclesiásticas con su bien común propio que es el bien espiritual ya que los ministros de la Iglesia tienen como función procurar ese bien común, "*intendunt et procurant huiusmodi bonum*"¹⁸.

ostendisse ea se scripturos atque laturos, quibus illi adscitis susceptisque honeste beateque viverent, quaeque ita composita sanctaque essent, eas leyes videlicet nominarunt".

¹⁶ PLATÓN, *Las Leyes*, I (Didot II, 266).

¹⁷ SAN ISIDORO, *Ethymol.* lib. 5, cap. 21, n. 1 (PL 82, 203): "*Erit autem lex honesta, iusta, possibilis, secundum naturam, secundum patriae consuetudinem, loco, temporique conveniens, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat, nullo privato commodo, sed pro communi civium utilitate conscripta*".

¹⁸ *De legibus*, I, 11, p. 23: "*Secunda propositio: Leges inmediate intendunt et referuntur ad bonum publicum eius communitatis et reipublicae cui praeest potestas qua legem condidit. Haec propositio probatur exemplis, v. g., leyes*

La potestad que crea la ley tiene la misma finalidad. La ley es un medio que utiliza la autoridad para el bien público, la paz y la utilidad públicas. Si toda potestad tiene por finalidad fundamental procurar el bien público necesariamente será también el bien común el fin de la ley ya que ésta es el medio más importante utilizado por los dirigentes en el gobierno del pueblo. De este modo la ley es una manifestación o expresión de la potestad o autoridad pública.

El bien civil o político es el bien común propio de una comunidad política. Y el bien común propio de una comunidad religiosa es el bien espiritual. De aquí que el bien común, como fin propio de una determinada comunidad y de sus leyes, es el elemento especificador de la clase de comunidad de que se trate. En conclusión, si todo aquel que está constituido en autoridad tiene el deber profesional de conseguir el bien común de la comunidad a él encomendada, la función legislativa, que es la más importante de toda potestad pública, no puede tener una finalidad distinta.

Es ésta una aplicación a un caso concreto del principio filosófico de que al que corresponde un determinado fin le pertenece también elegir los medios para conseguirlo. Las leyes, como queda dicho, son medios en relación al bien común.

humanae civiles immediate ordinantur ad bonum civile regni vel civitatis, quia ad munus et officium regis pertinebit et pertinet huiusmodi bonum commune procurare atque tueri. Ita leyes humanae ecclesiasticae (ius canonicum) ordinantur immediate ad bonum spirituale, quia ministri ecclesiastici qui illas leyes tulerunt, intendunt et procurant huiusmodi bonum”.

Es también éste otro de los supuestos en que se aplica la doctrina aristotélico-tomista de la influencia del fin en la causa. El fin (el bien común) es causa moral de la constitución del poder político, con esta pretensión lo confieren los súbditos. Y además el fin (el bien común) es causa moral de justificación de esa misma potestad política, de tal forma que si no cumple esta finalidad fundamental de estar dirigida al bien común carece de razón de existir. En esta doctrina filosófica, que conoce Fray Luis, la causa final es la causa de las causas. De aquí su estudio profundo y pormenorizado del bien común, causa final de la ley, en todas sus formas y jerarquías.

El fin de la ley, su causa final, además de un bien ha de ser universal o general. Un argumento a favor de que el fin de la ley es el bien común y no el bien particular se deduce de la anterior definición de la ley como proposición universal práctica, es decir, hace referencia a un bien general¹⁹. El bien particular expresa las exigencias de la razón particular y el bien común expresa las exigencias de la razón colectiva representada en el gobernante.

Nuestro autor afirma expresamente numerosas veces que la ley es un medio del legislador para dirigir los actos de los súbditos al bien común y supone la doctrina filosófica de que el bien común tiene razón

¹⁹ Cfr. SORIA, C., *La esencia de la ley según Santo Tomás*. En: "Estudios Filosóficos", 8 (1956) p. 141.

de fin. Según E. Galán, en la filosofía aristotélico-tomista el bien consiste en la adecuación entre el ser de una cosa y el fin a que tiende por su propia naturaleza²⁰. En la consecución de ese fin encuentra todo ser su perfección. Este mismo principio puede con toda propiedad ser aplicado a la ley que ha de tener como fin un bien porque establece la adecuación (de modo imperativo) entre el ser de una cosa (comportamiento) y el fin que por naturaleza le corresponde. Para conocer la naturaleza del bien al que tiende la comunidad política (y la potestad y la ley a su servicio) es preciso determinar quienes son los supuestos que integran la comunidad política. Como los sujetos de la organización política estatal son seres racionales el bien propio de esta comunidad ha de ser un bien ético (aunque este bien común político no constituya toda la eticidad del bien común social íntegro de una comunidad política). En segundo lugar, ese bien-fin de la comunidad política, para adecuarse convenientemente a la realidad que perfecciona y completa (una realidad de naturaleza comunitaria), debe ser también comunal, un bien de todos los miembros del Estado²¹.

Los medios del bien común que utiliza el gobernante son la ley, los impuestos y los cargos. De modo correlativo a dichos medios debe darse la colaboración del ciudadano para la prosecución del bien común: con su obediencia a las leyes justas, el pago de los impuestos y aceptando los cargos para utilidad pública.

²⁰ Cfr. GALÁN, E., *Ius Naturae*, Valladolid, Meseta, 1954, P. 357.

²¹ Cfr. *op. cit.*, p. 358.

La ley no es ley si no es justa, racional y dirigida al bien común. Pero todas estas condiciones legales están interrelacionadas: si la ley no se ordena al bien común, que es su fin esencial, su causa final, no puede ser justa ni fruto de la recta razón práctica del gobernante. El bien común es la categoría social fundamental y viene a coincidir con la más amplia definición de la justicia.

Siguiendo la argumentación dialéctica escolástica Fray Luis presenta algunas objeciones en contra de que el bien común sea el fin específico de la ley. En primer lugar la ley natural manda defender la propia vida, por tanto, en este caso su finalidad es la utilidad privada de cada persona, "*non utilitatem communem sed privatam uniuscuiusque*"; lo mismo sucede con el precepto legal de la limosna para utilidad privada del pobre, "*ad pauperum privatam utilitatem*", o con la ley de los impuestos para utilidad del rey, "*regis utilitatem*"²².

El maestro salmantino niega todas estas objeciones contra el bien común en cuanto fin de la ley partiendo de un importante principio general: el bien público y común depende con frecuencia de los bienes privados de los particulares, "*saepe pendet ex privatis commodis singulorum*". Y lo demuestra en cada uno de los casos propuestos. En

²² *De legibus*, I, 16, p. 25: "Argumentum in contrarium: Primum, lex naturalis est de tuenda propria vita, et illa lex habet pro fine, ut patet, non utilitatem communem sed privatam uniuscuiusque; ita praeceptum divinum et naturale est de danda eleemosyna, et illud ordinatur ad pauperum privatam utilitatem. Item sunt leyes humanae atque regiae ut dent vectigal, et certum est quod illae leyes habent pro fine non rempublicam, sed regis utilitatem. Igitur falsum est

primer lugar es útil al bien común que cada uno defienda su propia vida porque de lo contrario desaparecería la república, *“respublica similiter extingueretur”*. También es útil al Estado que nadie tenga necesidad, *“nemo indiget”*. Y en cuanto a los impuestos es asimismo conveniente para la república que el Príncipe tenga los medios económicos necesarios para la defensa propia y del Estado *“ad tuendum se et rempublicam”*²³.

Un cuarto argumento en contra, el de los preceptos particulares dados por los prelados a personas privadas tampoco tiene consistencia puesto que dichos preceptos no son leyes sino simples casos de aplicación de la ley general como sostiene Santo Tomás²⁴. Estos preceptos particulares, en cuanto que son aplicación de una ley general tienen también como fin mediato propio el bien común, mediante la realización del bien particular. Santo Tomás no escribe de los prelados pero Fray Luis aduce este supuesto como un caso notorio de aplicación de este principio de la finalidad propia de los preceptos. El precepto, en cuanto aplicación de la ley a personas y casos particulares de los

quod discimus, quod omnes leyes habent pro fine immediato bonum publicum”.

²³ *De legibus*, I, 16, p. 25: *“Respondetur quod omnes istae leyes habent pro fine bonum publicum et commune, quod quidem bonum saepe pendet ex privatis commodis singulorum. Nam in communi prodest ut se quisque suam vitam tueatur, nam si singuli negligenter, extinctis particularibus, respublica similiter extingueretur. Item similiter reipublicae prodest ut in republica nemo indigeat, sed necessario suppetant esa quae necessaria sunt. Item manifestum est prodesse reipublicae ut principes, qui personam publicam gerunt, habeant opes necessarias ad tuendum se et rempublicam; et sic manifestum est”*.

enunciados en la ley con carácter general no sólo no es contrario al bien común sino que es una realización del mismo. Si cada uno de los destinatarios cumple la norma (y mediante este cumplimiento consigue su bien particular) entonces se consigue el bien común. La ordenación al bien común, que es propia de la ley es aplicable a fines particulares aunque orientados al bien común explícita o implícitamente.

El paralelismo tomista entre el orden especulativo y el práctico está también presente en el tratado *De legibus* de Fray Luis y quizá más en la concepción luisiana del bien común que en otras cuestiones. Partiendo de esta doctrina en el orden racional especulativo nada consta con firmeza si no es por reducción a los primeros principios indemostrables; del mismo modo en el orden racional práctico las acciones están bien dirigidas, son buenas moralmente, conformes con el deber moral, si están ordenadas al fin último que es el bien común supremo. Las operaciones humanas son buenas si participan de la bondad de este Bien común supremo, fuente de toda bondad moral.

La verdad, certeza y seguridad de una proposición proviene de su relación con los primeros principios de la razón. Y la bondad, moralidad y obligatoriedad de una acción deriva de su relación con el fin último y bien supremo y en etapas anteriores con el bien común correspondiente en cada caso, como pondremos de manifiesto en el epígrafe sobre las clases de bien común²⁵.

²⁴ *Summa Theologiae*, I-II, 90, 2.

²⁵ De este tratado *De legibus* del maestro salmantino y especialmente del análisis de la cuestión referente al bien común podemos extraer el siguiente esquema en aplicación del clásico paralelismo tomista:

2. La forma de la comunidad política

Encontramos en esta cuestión del bien común una transposición a la filosofía política de su concepción teológica, filosófica y moral de modo que resulta una cosmovisión ético-política diametralmente opuesta a la anarquía. Es también esencialmente medieval aunque más organizada y completa que en otros autores anteriores. En la filosofía escolástica la *"potestas"* es la causa formal de la comunidad política. Esta es la doctrina que sigue Fray Luis de León. La *"potestas"* tiene esta función en el ser o constitución de la comunidad pero siguiendo el principio escolástico de que el obrar sigue al ser tiene además otras funciones como es dirigir la comunidad hacia el bien común o defenderlo.

Según J. I. Alcorta, que interpreta a Santo Tomás, el bien común, que es el fin de la sociedad, es tan principio informador de ésta como la

Orden especulativo	Orden práctico
Metafísica	Ética
Razón especulativa	Razón práctica
Verdad	Bien
Primeros principios racionales	Primeros principios éticos
Último fin	Bien común Supremo
Conclusiones, determinaciones	Leyes, deberes
Aplicaciones	Obligaciones
Principios indemostrables (evidentes)	Principios indemostrables (evidentes)
Intuición intelectual teórica	Intuición intelectual práctica

autoridad política²⁶. El bien común es la justificación misma de la sociedad como también de la ley. Cuando la ley promulgada no tiene como fin el bien común sino la utilidad del gobernante no es verdaderamente ley, lo que es aplicable por razones análogas a la misma comunidad política.

Como, propiamente hablando, el hilemorfismo (teoría filosófica que sostiene que los seres corpóreos constan de materia y forma) sólo es aplicable a las sustancias corpóreas, de otros seres no sustanciales se puede decir que tienen varias formas, de este modo los teólogos juristas afirman que el bien común, la justicia, etc., son constitutivos formales de la ley o de la comunidad política, que no pertenecen a la categoría filosófica de sustancia.

El bien común no solamente es el fin y la razón de ser de toda ley y de toda potestad pública sino también la regla o medida, el criterio de su ejercicio. Según Santo Tomás, en el orden práctico de las operaciones no puede realizarse nada debidamente sino por la ordenación al último fin que es el bien común²⁷. La misma lógica que impone una derivación rigurosa de las conclusiones respecto de sus principios ordena una orientación rigurosa de todas las operaciones hacia el último fin. Es el aspecto dinámico del orden práctico donde se realiza la función teleológica del bien común y como se trata de materia

²⁶ Cfr. ALCORTA, J. I., *Jerarquía social y política según Santo Tomás*. En: "Ciencia Tomista" 70-71 (1946) p. 103.

²⁷ *Summa Theologiae*, I-II, 90, 2.

ética es además axiológica. Reducir todos los principios prácticos a los primeros o al primero (hacer el bien y evitar el mal) consiste precisamente en ordenar todos los actos al bien común supremo que ha de ser el fin último de todos ellos. En la ley natural el bien común es el orden moral natural y en la ley humana el bien común es el orden social civil.

El bien común es un concepto plural, analógico y especificativo de las distintas clases de leyes y comunidades y al mismo tiempo su razón de ser.

3. Clases de bien común

El bien común es de varias clases, "*multiples*", de la misma manera que las comunidades y sociedades son de varias categorías. En el conjunto de todas las cosas su bien es el orden de las partes entre sí y con la naturaleza. De toda la comunidad humana en orden a la gracia el bien común es la visión de Dios, "*visio Dei*". Y el bien común del Estado es la paz con justicia y abundancia, "*status tranquillius cum iustitia et opulentia*"²⁸.

²⁸ *De legibus*, I, 7, p. 22: "2º est advertendum quod bonum commune et publicum, isto modo quo diximus, est multiples quemadmodum est ipsae communitates et multitudines sunt multiplices et variae; nam si loquamur de

En toda sociedad y comunidad, "*multitudine et communitate*", hay una potestad y autoridad, "*potestate atque vis*", con la función de procurar y defender, "*procurare atque tueri*", el bien de esa comunidad. Todas las comunidades y sociedades están subordinadas unas a otras, "*inter se subordinate*", como también sus bienes y fines y las potestades que los gobiernan, "*dirigunt*". Como en el hombre el cuerpo se somete al espíritu y la naturaleza se ordena a la gracia, así también el bien natural y político y las potestades políticas, "*potestates civiles*", se ordenan a los bienes y potestades espirituales²⁹.

Refiriéndose L. Pereña a esta misma obra, *De legibus*, afirma que, "*Fray Luis de León, en un tratado sobre el derecho y la política que ha permanecido inédito hasta ahora, demostró que la razón de Estado estaba encuadrada en una jerarquía de fines. Y si cada Estado podía*

universitate rerum omnium, bonum illius est ordo partium inter sese et concertus partium naturae. Si autem loquamur de multitudine humana, id est, de genere hominum secundum gratiam, bonum huius multitudinis est visio Dei. Secundum naturam, bonum publicum huius multitudinis est status naturae consonus atque proportionatus. Si autem loquamur, non quidem de universo genere hominum, sed de aliqua gente et natione et civitate, tunc bonum commune multitudinis est huius status tranquillus cum iustitia et opulentia".

²⁹ *De legibus*, I, 9, p. 22: "3º adverto quod in unaquaque multitudine et communitate est propria aliqua potestas atque vis, cuius proprium munus est bonum illius communitatis procurare atque tueri; nam si huiusmodi communitates carerent huiusmodi potestate gubernatrice et procuratrice illius boni sine dubio errarent tamquam navis sine gubernatore, nec assequerentur suum bonum, finem et propositum".

*tener sus propios intereses distintos, y aun opuestos a los intereses de otros Estados, en medio de esta lucha y oposición tenía que darse siempre cierta armonía porque todos están subordinados al bien común del género humano*³⁰.

De este modo Fray Luis con su doctrina del bien común y de la tiranía pretende, entre otros fines, lo que Pereña denomina "limitación jurídica del soberano", haciéndole súbdito del Derecho de gentes y del Derecho positivo³¹. Por consiguiente, esta jerarquización de fines y comunidades no sólo da origen a una subordinación entre ellas de carácter ético sino también de carácter jurídico, al menos en alguno de sus grados (los de carácter civil y político). Otra consecuencia de la doctrina política luisiana es que la soberanía de los Estados está condicionada por el bien común universal que da sentido al bien común del propio Estado.

Es necesario tener presente que en Santo Tomás, como en Fray Luis y en todos los teólogos-juristas, los bienes, fines, leyes, potestades y comunidades están perfectamente relacionados y jerarquizados. No pueden mezclarse indebidamente. A cada tipo de comunidad le corresponde un determinado bien común que es, al mismo tiempo, su fin a conseguir y para ello debe utilizar las leyes y los medios apropiados y necesarios. Si no se entiende bien este principio jerárquico puede dar

³⁰ PEREÑA, L., *La tesis de la coexistencia pacífica en los teólogos clásicos españoles*, Madrid, Gráficas Ibéricas, 1963, p. 59.

³¹ *Cfr. Ibidem*, p. 29.

origen a una gran confusión entre el orden natural y el sobrenatural, el político y el religioso, etc. Todos están relacionados pero siguen siendo distintos. Ahora bien, esta distinción por especies y categorías no debe llevar a la oposición, contradicción u obstaculización de las inferiores a las superiores, todo lo contrario: una comunidad, bien y fin inferior debe favorecer a una comunidad, bien y fin superior hasta alcanzar el Bien y fin último y supremo. Por tanto, no todas las leyes tienden directa e inmediatamente al bien común por esencia o último pero sí de forma indirecta y mediata. Entre todas estas comunidades, leyes, fines y bienes no sólo se da coordinación sino subordinación. La idea platónica de orden está siempre presente en el pensamiento leoniano. A este respecto señala Alain Guy *"Fidele à la clef de sa doctrine métaphysique générale -qui est la Théorie du concerto et de l'unité humaine et cosmique sous le magistère du divin Chorège- Fray Luis de León part, ici encore, de l'idée de l'harmonie universelle"*³². Y un orden específicamente humano es el orden jurídico-político, que es efecto, entre otras causas, de la ley. Un sistema de leyes es superior a otro por su finalidad o bien común superior.

Toda esta clasificación y jerarquización de comunidades, bienes, potestades y leyes obedece, observa Guy, a que *"el maestro León parece sentir con dolor la fragmentación centrífuga y la multipartición divergente del género humano y del cosmos entero"*. Ello se debe a que tiene una gran avidez de "unificación y de síntesis" pero respetando la

³² GUY, A., *Le bien común selon Fray Luis de León*. En: *"Religión y Cultura"* 22 (1976) p. 550.

variedad e individualidad de los seres³³. Una conclusión evidente, (e importante, como pronto analizaremos, por las consecuencias ético-jurídicas que implica) de esta jerarquización es que los elementos subordinados son relativos a los principales, quienes ejercen respecto a ellos como términos absolutos.

También L. Pereña abunda sobre el tema: *“El problema del bien común, fin esencial de la ley fue el tema predilecto de Fray Luis de León. Obsesionado por el orden y la armonía descubrió con textos de valor excepcional la jerarquía de formas, leyes y poderes que tienden al fin último y supremo del universo”*³⁴.

Las leyes son distintas si son distintos los bienes comunes que pretenden conseguir: natural, civil, eclesiástica, eterna. El bien común internacional o del género humano es más importante que el de un estado o nación. La justicia y la paz internacional deben dominar sobre la ambición de los Estados. Este es uno de los principios generadores del Derecho de gentes. Del mismo modo que el derecho privado y la justicia conmutativa persiguen un tipo de bien común (además del bien particular) así también el Derecho de gentes promueve una clase específica de bien común.

³³ GUY, A., *El pensamiento filosófico de Fray Luis de León* (Introducción de Pedro Sáinz Rodríguez), Madrid, 1960, p. 154.

³⁴ PEREÑA, L., *La Escuela de Salamanca. Proceso a la Conquista de América*. Salamanca, Europa Artes Gráficas, 1986, p. 67.

Todas estas ideas son perfeccionadas y sintetizadas por el ilustre discípulo de Fray Luis, F. Suárez: *“El género humano aunque dividido en varios pueblos y monarquías, mantiene cierta unidad no sólo específica, sino también cuasi política y moral, según lo indica el precepto natural del amor mutuo y de la misericordia, que se extiende a todos, incluso a los extranjeros, y de cualquier condición que sean”*³⁵.

El último fin, la Bienaventuranza, es formalmente un bien común para todos los hombres; un bien común con comunidad de causa final, de fin común o último para todos los hombres³⁶. A esta perfecta estructuración racional de leyes, fines y bienes se le ha llamado racionalismo cristiano.

4. El bien común y el bien particular

Según el maestro salmantino el principio fundamental de la relación entre ambos bienes es: “el bien público depende, muchas veces, de los bienes privados de los particulares”, *“bonum publicum et commune, quod quidem bonum saepe pendet ex privatis commodis*

³⁵ SUÁREZ, F., *De legibus*, Opera Omnia, Parisiis, 1858, Tomo IV, II, 19, 9. 16, 9.

³⁶ Cfr. SORIA, C., *La esencia de la ley según Santo Tomás*. En: *“Estudios Filosóficos”* 8 (1956) p. 140.

singulorum".

El bien público de todo el reino es el resultado de otros muchos bienes públicos (y privados) de menor ámbito pero que no sean incompatibles entre sí.

Puede asegurarse que conocer la relación entre el bien particular y el bien común es muy importante para conocer la ideología política de un autor. Cuando el bien común es considerado siempre como causa de los bienes particulares o está separado de ellos se da entonces una ideología política totalitaria. Cuando el bien común es siempre efecto de los bienes particulares o no es más que la suma de ellos resulta entonces una ideología individualista. Cuando se da entre ambos compensación de influencias o acción recíproca en proporciones semejantes siendo a la vez causa o efecto según los distintos supuestos político-económicos, nos da una posición política democrática y equilibrada. En la concepción del bien común desde esta perspectiva de la ideología política Fray Luis de León puede ser adscrito a esta tercera posición: en algunos ejemplos y teorías el bien de cada uno repercute en el bien de los demás y de la república, y en otros el bien común o público repercute en el bien de cada uno.

Para Fray Luis el Estado es un organismo moral y jurídico, no físico o biológico. Es menos acentuadamente organicista que sus inmediatos antecesores, que como podemos ver a continuación son ya moderados (en comparación del organicismo de algunos autores medievales). Según Urdánoz, Francisco de Vitoria presenta una

concepción organicista de la comunidad política; ésta es un organismo viviente y la potestad pública es como el principio vital de este organismo político³⁷. Dicha concepción tiene consecuencias a la hora de entender el bien común puesto que en esta doctrina el bien particular posee una mayor dependencia del bien común que en otras teorías sobre la comunidad política. Sin embargo Vitoria sostiene que “el bien común está integrado por los bienes de los particulares”³⁸, principio semejante al leoniano que modera su concepción organicista y está en la línea interpretativa de Urdániz en cuanto a la adscripción de Vitoria a la doctrina política democrática.

Muchos tratadistas, entre ellos el discípulo de Vitoria y maestro de Fray Luis, Domingo de Soto, defendieron esta idea organicista tanto

³⁷ Cfr. URDÁNIZ, T., *Vitoria y la concepción democrática del poder público y del Estado*. En: “*Ciencia Tomista*” 73 (1947), p. 258. Según Truyol y Serra el concepto de Estado de Vitoria es de carácter supraindividualista o universalista pero sin las exageraciones de algunas de las concepciones organicistas actuales. Cfr. *Los principios del Derecho Público en Francisco de Vitoria*. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1946, p. 39. También en opinión de Galán, F. de Vitoria en su modo de entender la metáfora organicista se mantiene en una posición de equilibrio de la que no puede extraerse una teoría política absolutista: “*La comparación del Estado con un organismo, metáfora predilecta de toda concepción política supraindividual, aparece en Vitoria manejada sobriamente, sin que vaya más allá de lo que permite la naturaleza del Estado*”. Cfr. GALÁN, E., *La teoría del poder político según Francisco de Vitoria*. En: “*R. G. de L. y J.*”, Julio-Agosto de 1944, p. 12.

³⁸ VITORIA, F. (de), *Comentario sobre las leyes*, I-II, 92, 2, Madrid, Ed. Beltrán de Heredia, Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1952, p. 48.

del Imperio o de otras comunidades políticas, reinos, etc, como de la Iglesia. Pero es éste también un organicismo moderado como el de Tomás de Aquino³⁹ que también consideró las consecuencias favorables que para los individuos particulares tiene el bien común, como pone de manifiesto al recordar la célebre sentencia del escritor romano Valerio Máximo: *“Es preferible ser pobre en un Estado rico que rico en un Estado pobre”*⁴⁰. Un organicismo completo, es decir, una analogía omnímoda entre el Estado y el cuerpo humano incurriría, según T. Urdánóz, en el error pernicioso del absolutismo del Estado⁴¹.

³⁹ La autonomía y trascendencia personal se salvan en la doctrina tomista lo cual es una prueba más de su organicismo moderado. (Cfr. R. Muriel, *Trascendencia de la persona en el bien común del Universo*. En: “EF” 12 (1957) p. 231).

Urdánóz es otro de los autores que está de acuerdo en que el organicismo de Santo Tomás es moderado: *“Ante todo en el ideario doctrinal tomista, no hay lugar a pensar en una personificación ontológica de la Sociedad a estilo de todas aquellas filosofías que por un exceso de realismo, atribuyen al Estado un ser distinto de los individuos y superior a ellos”*, URDÁNÓZ, *La justicia legal y el nuevo orden social*. En: “Ciencia Tomista” 64-65 (1943) p. 12).

⁴⁰ *Summa Theologiae*, I-II, 47, 10: *“Ille qua quaerit bonum commune multitudine, ex consequenti etiam bonum suum, propter duo: Primo quidem quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiae, vel civitatis, aut regni. Unde et Valerius Maximus dicit se antiquis Romanis, quod malebant esse pauperes in divite imperio, quam divites in paupere imperio”*. Y en *Summa Theologiae* II-II, 21, 4: *“Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum totum et secundum sua omnia”*.

⁴¹ Cfr, URDÁNÓZ, T., *Vitoria y la concepción democrática del poder público y del Estado*, cit., p. 260.

Esta doctrina política del organicismo moderado tiene como consecuencia fundamental la inmanencia de la potestad civil al cuerpo social (es decir la comunidad es el origen, el titular del poder) pero no conduce a otras que pudieran tener carácter totalitario⁴².

⁴² Cfr. *op. cit.*, p. 265. Luciano Pereña difiere de Urdániz en la interpretación de estos autores en esta cuestión referente al bien común. La concepción orgánica del Estado en Soto se encuentra entre otros textos en *De Iustitia et Iure*, (lib. I, 1, 2, y en lib. III, 1, 5). En la concepción orgánica de la comunidad política el bien particular se deriva del bien común. El Estado puede disponer, según Soto, (lib III, 2, 5 y 8) de los bienes, libertad y vida de los ciudadanos, siguiendo en esta doctrina a Vitoria. Numerosos juristas, dice L. Pereña, se opusieron a esta tesis de Vitoria y Soto, entre ellos Vázquez de Menchaca. También Fray Luis de León. Con argumentos morales rechazaron esta concepción organicista del Estado y las consecuencias que se siguen de ella. Sólo en caso de que el peligro sea común para todos y se imponga el sacrificio por igual a todos se pueden exponer los bienes y la vida de los ciudadanos. Pero Soto, a pesar de su tesis organicista, no defiende en ningún caso la muerte de un inocente: "*Jamás se puede matar a un inocente aunque dependiera de este acto la existencia de la república; porque la vida es un bien intransferible*". (*De Iustitia et Iure*, lib. V, 1, 7).

En la corriente ideológica opuesta, la individualista, Vázquez de Menchaca rechaza la doctrina política organicista negando que el principio de totalidad tenga ninguna aplicación en la vida política aunque sí es aplicable en el organismo humano en que un miembro puede ser amputado para la salud de todo el cuerpo pero no el individuo respecto del Estado, además de otras razones de tendencia marcadamente individualista. (Cfr. CARPINTERO, F., *Fernando Vázquez de Menchaca. Del Derecho Natural medieval al Derecho Natural moderno*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1977, p. 184).

Fray Luis de León se encuentra en una posición intermedia. Afirma la prevalencia del bien común sobre el bien particular pero no se encuentran en él los aspectos por los que se le podría caracterizar como perteneciente a la corriente organicista.

Para saber qué ley o qué bien prevalece o es superior en caso de duda o de conflicto no hay más que aplicar los principios leonianos de jerarquía y subordinación, comparando comunidades, potestades y fines. El Derecho canónico es superior a los demás puesto que su comunidad, potestad y fin son espirituales. Esta doctrina es conclusión de principios de carácter teológico y filosófico, no es consecuencia de concepciones políticas teocráticas, agustinismo político, etc... Solamente afirma que el Derecho canónico está por encima del Derecho civil pero sin enunciar o dejar ver ninguna doctrina política concreta o régimen político donde esto se realice. Por tanto, sólo podemos entender que cuando haya contradicción entre ambos Derechos prevalece el Derecho canónico. Cuando existe orden y jerarquía entre leyes, fines, bienes y comunidades, el bien común y el bien particular se interrelacionan armónicamente, no hay oposición entre ellos ni existe uno a costa de otro.

El principio de la superioridad o excelencia del bien común respecto de los bienes individuales sólo puede ser aplicado válidamente dentro del mismo rango jerárquico de bienes o valores. En la pluralidad de bienes comunes (tantos como comunidades posibles) como ya quedó reseñado, un bien común cualitativamente inferior no puede exigir el sacrificio de un bien individual superior sino otro individual de igual o inferior cualidad.

Tampoco puede plantearse este problema de la superioridad o contraposición entre bienes que no son susceptibles de una intercomunicación social (vida, libertad de conciencia, dignidad, etc.)

como advierte L. Pereña: *"Pero si los bienes personales no son socialmente comunicables se imponen a la existencia del mismo Estado"*⁴³. M. Legido López resalta también la total comunicabilidad a las personas de la comunidad como uno de los caracteres necesarios del bien común humano⁴⁴. Por lo cual el Estado ni por causa del bien común ni por "razón de Estado" puede exigir bienes personalísimos, incommunicables e intransferibles de naturaleza superior y anterior al bien común político.

Debe encontrarse un concepto equilibrado de bien común, entre el individualismo egoísta y el transpersonalismo totalitario, en que la persona y sus fines propios queden absorbidos por los fines de Estado⁴⁵. En Fray Luis, como en los demás teólogos-juristas no tiene un significado transpersonalista sino que es el bien de los propios ciudadanos constituidos en comunidad política y que depende con frecuencia del bien de los particulares. Para los juristas clásicos españoles el bien común es el Bien del Estado en cuanto comunidad y, por tanto, el bien de los ciudadanos en cuanto miembros de esa

⁴³ PEREÑA, L. *Hacia una sociología del bien común*, Madrid, Col. Bien común, Euroamérica, 1954, p. 24.

⁴⁴ Cfr. LEGIDO LÓPEZ, M., *Para una metáfora del Bien Común*. En: *"Estudios Filosóficos"* 32 (1964) p. 94.

⁴⁵ Cfr. PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *Derechos fundamentales*, Madrid, Universidad Complutense, Sección de Publicaciones Facultad de Derecho, 1986, p. 119.

comunidad política⁴⁶.

Normalmente, una relación dialéctica o antitética entre el bien común y el bien particular sólo se encontrará como consecuencia del bien común en cuanto fin de la ley humana, ya que un bien común de otra naturaleza (moral, sobrenatural, etc.) no podría ser contrapuesto al bien particular de los ciudadanos.

En esta teoría leoniana del bien común se realiza un cumplimiento político y social de la ley eterna, natural y humana, del mismo modo que en el verdadero bien particular de las personas se realiza una aplicación individual de esas mismas leyes, teniendo presente que ambos bienes están muy relacionados hasta el punto que en muchos casos no son dos bienes distintos sino aspectos del mismo bien.

5. La tiranía, negación del bien común

Según Alain Guy, Fray Luis *"en su doctrina política rechaza tanto la estatolatría como el anarquismo"*⁴⁷. Ambas condiciones se realizan

⁴⁶ Cfr. PEREÑA, L., *op. cit.*, p. 9.

⁴⁷ GUY, A., *Le bien común selon Fray Luis de León*. En: *"Religión y Cultura"*

cuando en una comunidad hay una autoridad (negación de la anarquía)⁴⁸ que tiene como función específica procurar el bien propio de esa comunidad (negación de la estatolatría, como efecto principalmente de la función ministerial de los cargos públicos y del relativismo esencial del bien común político). El criterio más característico y definitorio de la negación del bien común en una comunidad política es la inversión de fines por parte del gobernante: el fin del interés y del beneficio general de los miembros de una comunidad política es suplantado por el interés personal del propio gobernante.

La prosecución del bien común no sólo es un criterio de distinción entre el buen y el mal gobernante, sino que es además el principio fundamental de la ética política. Las exigencias de la naturaleza humana individualmente considerada normalmente las descubre o interpreta la razón de la persona, mientras que las exigencias de la naturaleza de una comunidad política las interpreta la autoridad pública por medio de la ley humana. Se da, por tanto, una mediación teórica y práctica del gobernante político. Aquí está la raíz de muy graves inconvenientes ya que el Príncipe puede crear las leyes no en orden al bien común del Estado sino para su propio beneficio. Parece que Fray

22 (1976) p. 554.

⁴⁸ Según A. Hermenegildo, algunos como Joaquín Costa, en algunos pasajes de los *Nombres de Cristo* que tratan del caso individual, gobierno sin leyes, ausencia de intermediarios y administración directa han querido ver en Fray Luis un rasgo precursor del anarquismo idealizado de una sociedad sin Estado. Sin embargo en el tratado *De legibus* no se encuentra ningún signo para una interpretación en este sentido. (Cfr. *Fray Luis de León y la figura del Rey*. En: *“Letras de Deusto”* vol. 13, n. 25 (1983) p. 175).

Luis sólo estudia esta causa de negación o perjuicio del bien común, por otra parte la más frecuente e importante. No señala otras causas posibles: incapacidad, imprudencia, leyes inadecuadas, etc.

El Príncipe es tirano cuando supedita el bien común a la consecución de sus ambiciones personales en su actividad política; pero realmente nuestro autor tiene un concepto objetivo del bien común: más que la intención subjetiva debe ser considerada la finalidad y resultados políticos de la acción de gobierno, de aquí que no aluda nunca a la malevolencia u otros sentimientos del gobernante que pudieran redundar en menoscabo del bien común. Otra razón de esta concepción objetiva del bien común es el rechazo de unos supuestos derechos del Príncipe sobre los bienes de los súbditos como estudiaremos más detenidamente en el capítulo del poder político. Puede aducirse un tercer argumento que avala lo anteriormente indicado: el gobierno perfecto está en relación con las cualidades del gobernante, la condición de los súbditos y el modo de ejercer la autoridad política⁴⁹.

En cuanto al bien común y al fin principal de todo régimen político, F. Oppenheim señala que *"hay cuando menos un principio bastante general de ética política con el que están igualmente comprometidos Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, Locke, Hume, Rousseau, Bentham y Niebuhr; este principio sostiene que las*

⁴⁹ Cfr. GUY, A., *La pensée de Fray Luis de León*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1943, p. 656.

*instituciones y las medidas políticas deben servir esencialmente para fomentar el bienestar de los ciudadanos, mientras que Platón, San Agustín, Burke, Spencer y los nacionalistas y totalitarios modernos propugnan diferentes metas políticas fundamentales*⁵⁰. Éstas, evidentemente, no constituyen el bien común de los ciudadanos. No cabe duda que Fray Luis pertenece a la primera corriente de pensamiento ético-político. Una de las razones de por qué Fray Luis propugna un sistema político que puede enmarcarse dentro de los defendidos por los primeros filósofos citados es pertenecer al humanismo cristiano, según Alain Guy: *“Luis de León, fidèle à la tradición de l’humanisme chrétien (par exemple, celle de Vivès), pose comme supreme objet de l’axiologie le Bien commun, à la fois spirituel et matériel, auquel tous les intérêts subjectifs doivent decemment se trouver subordonnés*⁵¹.

El problema se plantea cuando son opuestos el bien particular o el bien del Príncipe con el bien común: los ciudadanos deberían arriesgar o exponer los propios bienes y el Príncipe estar siempre al servicio del bien común como función ministerial específica. También Alain Guy destaca este importante principio luisiano de entender la autoridad como servicio: *“A l’inverse des légistes et des regalistes français, italiens et autres qui prodamaient mensongèrement le droit*

⁵⁰ OPPENHEIM, Félix E., *Ética y filosofía política*, México, Fondo de Cultura económica, 1976, p. 32.

⁵¹ GUY, A., *Le bien común*, cit., p. 553.

*divin et l'absolutisme royal, Luis de León conçoit le pouvoir comme un service à assurer*⁵². Así pues define Fray Luis la función de servicio no sólo del gobernante sino de todo régimen político, lo que da como resultado una concepción política opuesta a la tiranía. Anteriormente se había tenido (antes de Vitoria) un concepto patrimonialista de la realeza.⁵³

El gobernante por medio de la ley ejerce una dirección racional de los súbditos hacia el bien común. De este modo la potestad civil y la ley tienen una misma finalidad política. Por consiguiente, el principio fundamental de toda su doctrina política es que todo gobernante tiene como función principal el bien común hasta el punto que Fray Luis juzga el valor moral de un gobierno no por un solo aspecto, por importante que sea, sino por su origen, sus métodos y sus fines. El concepto universal de bien común tiene relación con esta tríada fundamental en la legitimación del poder⁵⁴.

En toda la doctrina luisiana sobre el bien común y su superioridad jerárquica sobre el bien particular no encontramos una subordinación absoluta ontológica o axiológica del ser humano a la república. La correcta subordinación de los ciudadanos al poder político tiene un

⁵² *Op. cit.*, p. 551.

⁵³ Frecuentemente en los dos sentidos: económico, en cuanto señor de las propiedades de los súbditos y político en cuanto titular de la corona, sin más legitimidad democrática o ética que la sucesión hereditaria monárquica.

⁵⁴ *Cfr.*, GUY, A., *La pensée de Fray Luis de León, cit.*, p. 660.

carácter específico de tal manera que no implica la pérdida de la libertad ni de la propiedad sino que consiste exclusivamente en obediencia o sometimiento en determinadas acciones que se refieren al ámbito propio de la vida política y civil y necesarias al bien común, puesto que en éste está el equilibrio o síntesis entre las exigencias de la autoridad pública y de la libertad individual⁵⁵. La entrega del poder al Príncipe no supone una radical enajenación de la libertad de los súbditos, ni se da una relación de identidad entre la potestad política y el dominio absoluto.

Según un principio filosófico el bien más general participa más de la categoría de bien. Pero que sea más excelente el bien común no significa que sea un bien absoluto al que todo se deba sacrificar, sino que por su misma naturaleza (el bien común político) sigue siendo relativo. Esta conclusión puede contrastarse principalmente en sus frecuentes frases contra la tiranía. Que el bien común es más excelente significa que las exigencias o derechos del Estado deben prevalecer sobre los de los particulares en caso necesario. Una de estas exigencias que prevalece es, evidentemente, la autoridad política como primera condición para la conservación y existencia de ese mismo Estado⁵⁶.

⁵⁵ Cfr. PEREÑA, L., *Hacia una Sociología del Bien Común*, cit., p. 35.

⁵⁶ ARISTÓTELES, *Ética I*, cap. 2, n. 8: "El bien de la comunidad es más sagrado que el bien de un hombre". También lo cita Santo Tomás en I-II, 97, 4.

La verdadera razón, según L. Pereña, del relativismo del bien común político en los teólogos-juristas es ontológica puesto que el mismo fin político no es absoluto. El bien común, como fin del Estado está subordinado a una jerarquía de fines⁵⁷. De la doctrina de Soto (y de los demás teólogos-juristas) sobre la ley eterna y la subordinación de leyes se deduce que el Estado es fin supremo en su orden⁵⁸, pero puede haber otros órdenes jurídicos que pertenezcan a diferentes sistemas legales, lo que demuestra el relativismo del bien común político⁵⁹. El fin sobrenatural, como ya conocemos, es un fin superior. La felicidad natural, fin del Estado, está subordinada a la felicidad eterna. Una comunidad política necesita los medios adecuados para ser autosuficiente o autárquica en el plano jerárquico que corresponde a su naturaleza pero no en sentido absoluto⁶⁰.

Como puede comprobarse esta doctrina del relativismo del bien común político es contraria a la tiranía del gobernante como teoría y práctica absolutistas del ejercicio del poder. Como consecuencia de esta concepción del bien común A. Guy resalta en Fray Luis la relatividad y temporalidad de toda autoridad humana: "*Les hiérarchies sociales en sont jamais qu'adventices et subsidiaires*"⁶¹. Muchos de los

⁵⁷ Cfr. PEREÑA, L., *Hacia una sociología del bien común*, cit., p. 26.

⁵⁸ Cfr. SOTO, D. (de), *De la Justicia y del Derecho* lib. I, I, II, p. 11.

⁵⁹ Cfr. PEREÑA, L., *op. cit.*, p. 25.

⁶⁰ Cfr. *op. cit.*, p. 26.

teólogos-juristas de la Escuela Clásica española se inclinan por el régimen político monárquico pero no por el absolutismo ya que reconocen los derechos de la personalidad humana y tienen un gran concepto de la ley. Así quedan rechazadas la tiranía y el totalitarismo por razones teológicas, éticas y ontológicas, es decir, fundadas en la naturaleza misma del Estado.

6. Elementos del bien común

El bien común es un concepto complejo en el que convergen elementos de distinta naturaleza. Es como el punto de confluencia de diversos aspectos de la convivencia social y política. El bien común en los teólogos-juristas, según L. Pereña está integrado por tres elementos principales: 1º, justicia y equidad (elemento jurídico). 2º, religión y cultura (elemento ético). 3º, bienestar material (elemento económico)⁶². Además de los contenidos mencionados como elementos fundamentales que integran el bien común podemos constatar en Fray Luis el elemento político (buen gobierno, ausencia de tiranía, gobernantes prudentes y al servicio de los ciudadanos y de ese mismo bien común). Algunos autores destacan la decisión de la mayoría (como veremos en Vitoria en

⁶¹ GUY, A., *Luis de León, Penseur démocratique*. En: "Bulletin Hispanique" vol. LXXV, n. 3-4 (1973), p. 267.

⁶² *Cfr. op. cit.*, p. 32.

el tema del poder político) como elemento político del bien común. Otros destacan la participación de todos en los beneficios del bien común.

La comunidad política promueve el bien común no sólo cuando produce bienes útiles para todos los ciudadanos (paz, justicia, abundancia, etc.) sino también cuando armoniza bienes particulares o hace que se respeten éstos por los miembros de la comunidad⁶³. Esta armonización de bienes y derechos particulares es necesaria para la pacífica y justa convivencia social y política. Los escolásticos españoles suelen definir el bien común como felicidad política.

Podemos distinguir, con A. Guy, las preferencias personales y temperamentales de Fray Luis con relación a los bienes materiales y la cuestión objetiva de la riqueza de las naciones como parte del bien común: *“Ascète et néostoïcien comme il l’était, amoureux des seuls biens intérieurs de la science, de la culture et de l’art”*⁶⁴. Fray Luis de León habla expresamente de la abundancia de bienes como elemento importante del bien común a pesar de ser personalmente un asceta tal y como demostró en su vida, en el convento y en las cárceles de la Inquisición. El bien común es, en nuestro autor, el conjunto de condiciones sociales, económicas, jurídicas y políticas necesarias para la vida humana y que no pueden alcanzarse sin el auxilio de la

⁶³ Cfr. *op. cit.*, p. 22-23.

⁶⁴ GUY, A., *La pensée de Fray Luis de León, cit.*, p. 685.

comunidad política. A este hecho le denomina Pereña "axiología estatal", y también "criteriología", es decir, el bien común es un verdadero conjunto de criterios y principios para que las comunidades políticas promuevan las condiciones necesarias para que los ciudadanos consigan los valores humanos que integran el fin natural que es la felicidad política⁶⁵.

7. La paz y el bien común

Otro de los elementos más importantes de los que integran el concepto y la realidad del bien común es el de la paz, como observa Guy: *"El distinguido salmantino retoma explícitamente en esta materia, la antigua doctrina de San Agustín: la paz es la síntesis de la tranquilidad y del orden, es la tranquilidad en el orden, o, si se prefiere, el orden en la tranquilidad"*⁶⁶. Según el mismo autor, la paz luisiana tiene relación con la felicidad de las personas y de los pueblos: *"C'est que pour lui la paix est le summum de la félicité"*⁶⁷. La paz es al mismo tiempo una situación muy concreta de la vida social y política pero es también un concepto universal, como la síntesis de todos los bienes: *"la*

⁶⁵ Cfr. PEREÑA, L., *Hacia una Sociología del Bien Común*, cit., p. 30.

⁶⁶ GUY, A., *El pensamiento filosófico de Fray Luis de León*, cit., p. 171.

⁶⁷ GUY, A., *La pensée de Fray Luis de León*, cit., p. 340.

*totalité des biens de la terre et du ciel*⁶⁸, incluso es el contenido fundamental del bien común internacional como podremos constatar en la cuestión del Derecho de gentes.

Esta característica del bien común (la paz) es resaltada por Abellán como uno de los principales signos de la influencia de Erasmo en Fray Luis: *“Uno de los rasgos delatores más definidos del erasmismo luisiano es su exaltación de la paz, a la que pone tan por encima del resto de los bienes espirituales”*⁶⁹. Destacan sus biógrafos cómo Erasmo, hombre de psicología angustiada y atormentada, defiende apasionadamente la paz en sus escritos, lo cual tuvo gran repercusión en Europa debido al gran prestigio del intelectual holandés. En opinión del mismo historiador el eje doctrinal de toda la filosofía leoniana es el ideal platónico de unidad y armonía universal⁷⁰. Pero los presupuestos ideológicos, políticos y prácticos de la paz son numerosos, por lo que Guy señala que es condición ineludible de la paz *“le respect scrupuleux de la loi métaphysique et religieuse”*⁷¹. Esta ley metafísica hace referencia a la tríada fundamental de la legalidad tanto en los hombres como en las comunidades políticas: ley eterna, ley natural y ley humana. Y además *“la nation de paix enveloppe donc toujours celle*

⁶⁸ GUY, A. *op. cit.*, p. 340.

⁶⁹ ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*. T. II, *La Edad de Oro*, Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1979, p. 252.

⁷⁰ *Cfr. op. cit.*, p. 253.

d'otre nationel et naturel, autrement dit de justice".⁷² Pero la verdadera paz no es sólo la paz estática o concordia entre las naciones sino la paz progresiva como actualización de la justicia universal. La tranquilidad y el orden de la paz han de ir fundamentados en la realización de la justicia. La justicia da a la paz su auténtica dimensión humana, la profundidad del verdadero orden entre seres racionales, muy diferente de la paz entendida exclusivamente como la tranquilidad externa de las cosas. En sentido estricto la justicia es la causa del orden social. No sería comprensible que siendo nuestro autor tan amante del orden y de la armonía en todas sus formas y manifestaciones no fuera sobre todo amante de la justicia causa del orden social y político como el primero de todos. Esta misma idea expresa A. C. Vega: "*Para el gran maestro salmantino dos cosas constituyen el oficio del buen gobernante: el orden y la justicia. Y si se apura mucho la justicia, porque ella sola mantendrá el orden social si se administra rectamente*"⁷³.

La tranquilidad luisiana, como un aspecto de la paz, y aplicada al ámbito humano consiste según A. Guy en "*la ausencia de inquietud o lucha; es la aceptación voluntaria y consentida por cada uno de la*

⁷¹ GUY, A., *La pensée de Fray Luis de León*, cit., p. 343.

⁷² *Ibid.*, p. 344.

⁷³ VEGA, A. C., *Fray Luis de León*. En: "*Historia general de las Literaturas Hispánicas*", (Dir. Guillermo Díaz-Plaja) Barcelona, Ed. Barna, 1951, T. II, p. 593.

situación en que le ha puesto la Providencia”⁷⁴. El mismo Fray Luis en *Los nombres de Cristo*, afirma que, “no es posible que se añude en paz al reino cuyas partes están opuestas entre sí y tan diferenciadas, unas con mucha honra y otras con señalada afrenta”⁷⁵. Mientras que otros tratadistas como Sepúlveda, fueron de tendencia militarista y partidarios de una política semejante a la propugnada por Maquiavelo, Fray Luis siempre consideró la paz como fin primordial de la actividad humana⁷⁶. De tal forma que un signo claro de los tiempos nuevos, renacentistas, es que los teólogos juristas están más cerca de “la coexistencia pacífica que del imperialismo cristiano”⁷⁷. Y cita expresamente L. Pereña a Fray Luis entres estos grandes maestros preocupados por los problemas de la paz, que sigue, principalmente, las teorías políticas de Vitoria y Soto⁷⁸. Uno de los méritos fundamentales de todos ellos es la transformación de doctrinas teológico-morales en verdaderos principios jurídico-políticos partiendo sobre todo, para esta transformación, del origen, necesidad y naturaleza de la comunidad política. El maestro salmantino es uno de los teólogos-juristas españoles que hicieron progresar la doctrina ética, social y política de la paz y que, según L.

⁷⁴ GUY, A., *El pensamiento filosófico de Fray Luis de León*, cit., p. 171.

⁷⁵ LEÓN, L. (de), *De los nombres de Cristo*, palabra Rey, p. 144.

⁷⁶ Cfr. GUY, A., *El pensamiento filosófico de Fray Luis de León*, cit., p. 171.

⁷⁷ PEREÑA, L., *La tesis de la coexistencia pacífica en los teólogos clásicos españoles*, Madrid, Gráficas Ibéricas, 1963, p. 25.

⁷⁸ Cfr. *op. cit.*, p. 26.

Pereña, comprenden el periodo que va desde que Vitoria pronuncia su primera conferencia sobre el Estado (1528) hasta la publicación por Suárez, discípulo de Fray Luis, de sus lecturas sobre la convivencia humana, habidas en Coimbra⁷⁹.

Esta doctrina de la paz de los autores españoles influyó en la política de Carlos I, Felipe II y Felipe III, principalmente en las presiones ejercidas para finalizar la guerra con Francia⁸⁰ y promover la paz en Europa⁸¹. También en la condena de los abusos de la política española en América. La Universidad de Salamanca, en la que Fray Luis fue una de sus principales lumbreras, fue así un gran foco de irradiación de la doctrina de la paz para España y para el mundo y supo adaptar los principios tomistas a las circunstancias políticas de su tiempo.

8. De la finalidad de la ley

⁷⁹ Cfr. *op. cit.*, p. 23.

⁸⁰ R. HERNÁNDEZ MARTÍN afirma de Vitoria que: *"le preocupan sobre todo las contiendas bélicas permanentes entre España y Francia, dos naciones poderosas que, unidas, serían la garantía de la paz de Europa y la harían fuerte contra los invasores"*. (*Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*, Madrid, BAC, 1995, p. 171).

⁸¹ PEREÑA, L., *La tesis de la coexistencia pacífica en los teólogos clásicos españoles*, *cit.*, p. 41.

Nos encontramos ante un tema complementario o más bien explicativo del bien común que también es fin de la ley. El título utilizado por Fray Luis (también por Santo Tomás y D. de Soto) es *De los efectos de las leyes*, epígrafe que sugiere una cuestión sociológica de las repercusiones de las normas sobre la sociedad cuando lo que realmente trata es de una cuestión axiológica de fines del Derecho. La "eficacia" a la que se refieren no es de carácter social sino moral aunque solamente aquella moralidad, que puede y debe obtenerse por medio del Derecho positivo humano que es la que afecta al ámbito civil y político. El Aquinatense y Soto tratan esta cuestión con una cierta confusión no tanto conceptual como metodológica al mezclar en su exposición los efectos de la ley en general con la ley civil que es una de sus especies. Fray Luis diferencia las dos cuestiones tratando primero los efectos de la ley en general para centrar después el debate (en forma de objeción contra la primera cuestión) sobre la ley civil y la virtud política. De este modo, el problema que subyace en todas estas cuestiones que es la relación entre Moral y Derecho queda más clarificado.

El estudio de la ley en general termina con el análisis de sus efectos. El punto de partida es la cuestión 92 de Santo Tomás en la que se plantea la duda de si el primer efecto de la ley es hacer buenos a los hombres. En esta cuestión Santo Tomás está influenciado por un tema similar tratado por Aristóteles⁸². En el Aquinatense ya se encuentran

algunos signos de diferenciación entre el hombre bueno y el ciudadano bueno cuando afirma: *“Por eso es imposible que el bien común de la ciudad resplandezca si los ciudadanos, al menos los encargados de gobernar, no son virtuosos”*⁸³. También existe diferencia entre el hombre virtuoso y el que se requiere para conseguirse el bien común de la ciudad al que le basta una de las virtudes: la obediencia. Una tercera diferencia presenta el Aquinatense al señalar que el gobernante intenta hacer buenos a los súbditos no absolutamente sino en orden al régimen político⁸⁴.

Que el efecto de las leyes, según Domingo de Soto, es hacer buenos ciudadanos es conclusión necesaria de su misma finalidad: el bien común de la república⁸⁵. Fray Luis de León, siguiendo el pensamiento sotista trata esta cuestión con mayor claridad y amplitud que Santo Tomás. La reflexión político-moral de más de tres siglos que separan a ambos ha dejado sentir sus efectos en orden a la distinción de virtudes y cualidades del Príncipe, del hombre en cuanto tal y en cuanto ciudadano.

⁸² Sobre si la intención de todo legislador es hacer buenos a los hombres *vid.* Aristóteles, *Ethic. Nic.* II, 1 (Didot II, 15).

⁸³ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, 92, 1.

⁸⁴ *Ibidem*: *“Si vero intentio legislatoris feratur ad id quod non est bonum simpliciter sed utile vel delectabile sibi, vel repugnans iustitiae divinae; tunc lex non facit homines bonos simpliciter, sed secundum quid, scilicet in ordine ad tale regimen”*.

⁸⁵ SOTO, D. (de)., *De la Justicia y del Derecho*, lib. I, II, I.

El maestro salmantino comienza este capítulo sobre los efectos de la ley partiendo del conocido principio (estudiado en la cuestión sobre el bien común) de que las leyes son medios moralmente eficaces, "*media moraliter efficacit*", con los que el legislador dirige a sus súbditos hacia el fin que se propone que es el bien común⁸⁶. Al tratar de la eficacia moral de las leyes jurídicas distingue éstas implícitamente de las leyes físico-naturales que tienen una eficacia física necesaria llamada forzosidad material.

En la primera proposición establece el principio de que el efecto de las leyes, en cuanto de sí depende, "*quantum est de se*", consiste en hacer buenos a los hombres. Podemos preguntarnos por el significado de esta expresión: en cuanto de sí depende. Ha afirmado anteriormente que las leyes son ciertos medios moralmente eficaces, es decir, dependen de la libertad humana, luego no son necesariamente eficaces como las leyes de la naturaleza física. La enunciación de este principio de la primera proposición no es más que una explicitación de la conocida tesis de que el fin de la ley es el bien común interponiendo otro término entre ambos: el fin de la ley es en primer término hacer buenos a los hombres y mediante este primer efecto conseguir el bien común. El fin de la causa instrumental o medio es el mismo que el de la causa principal que es el legislador: el bien común. Si el primer efecto

⁸⁶ *De legibus*, III, 1, p. 48: "*Ad cuius rei explicationem notandum est quod leges nihil aliud sunt, nisi quaedam media moraliter efficacit, quibus subditi perducuntur in eum finem, quem sibi proposuit legislator. Finis autem*

de la ley es hacer buenos a los hombres, este primer efecto-fin (los efectos son fines, las causas son medios) se relaciona con el fin en general de la ley, el bien común, como la parte con el todo.

La bondad de los hombres y sus acciones consiste en su aptitud para la felicidad, "*aptas ad faelicitem*". Estas mismas acciones buenas, en cuanto aptas para la felicidad de los hombres y en cuanto que crean un hábito bueno reciben el nombre de virtud, que se define como "*dispositio perfecti ad optimum*"⁸⁷. Se podría traducir por disposición de lo perfecto a lo mejor, es decir, la virtud en cuanto hábito bueno dispone y perfecciona una facultad en orden a sus propios actos: una disposición de las facultades para la acción. Sigue nuestro autor la tradición doctrinal de unir la felicidad con la virtud⁸⁸. Las virtudes morales (prudencia, justicia, fortaleza, templanza, etc.) producen la felicidad natural y las virtudes divinas (fe, esperanza, caridad) producen

legislatoris atque legis est bonum commune hominibus".

⁸⁷ *De legibus* III, 2, p. 48: "*Patet manifeste, nam efficit in quantum est de se homines et hominum actiones aptas ad faelicitatem, et hominis actio ad faelicitatem apta, est virtus quae definitur et est dispositio perfecti ad optimum. Homines autem sunt boni per virtutem legis. Ergo lex bona debet efficere homines bonos. Quaestio de lege humana*". Esta definición de la virtud tiene su origen en Aristóteles, *Física*, VIII, 3, 346 a 13, y en Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I-II, 55, 2.

⁸⁸ ARISTÓTELES, *Ethic.* II, 6 (Didot II, 19): "La felicidad consiste en la virtud": "*Dicendum igitur est virtutem omnem et id cuius ipsa virtus sit, bene affectum reddere, et opus eius dare rectum ac perfectum*". El concepto de felicidad de Aristóteles es más amplio que el de virtud. En el Estagirita la virtud aparece como un elemento necesario de la felicidad. En la Escolástica se resaltar

la felicidad sobrenatural. En consecuencia la felicidad está determinada por la virtud tanto en su intensidad como en su especie. Esta moral propugnada por Fray Luis es una moral de la responsabilidad, cada uno consigue su felicidad por medio de sus propios actos⁸⁹. Como la ley ordena practicar actos buenos a los hombres, la bondad de éstos es efecto de la bondad de las leyes, *“homines autem sunt boni per virtutem legis”*.

Aborda seguidamente nuestro autor el estudio de complejos temas ético-políticos en la base de los cuales está la doctrina filosófica de una doble analogía: 1ª La analogía del término “bondad”, aplicada al hombre, al ciudadano y al Príncipe, y la analogía del término “bien” en su triple clasificación de deleitable, útil y honesto. Si Domingo de Soto⁹⁰ dice de Santo Tomás que nunca afirma nada sin fundamento filosófico, prácticamente lo mismo podemos observar en Fray Luis de León.

Después de la pregunta acerca de si las leyes civiles hacen a los hombres absolutamente buenos realiza las siguientes afirmaciones: 1ª

más el carácter de medio de la virtud con relación al fin de la felicidad.

⁸⁹ *De legibus*, III, 1, p. 48: *“Bonum autem humanum consistit in consecutione sui ultimi finis, scilicet foelicitatis quae triplex est: supernaturalis et naturalis et politica. Quarum politica ordinatur ad naturalem, utraque tam naturalis quam politica ordinantur ad supernaturalem. 2º est advertendum quod id quod in homine parit foelicitatem, id est, efficit est virtus vel moralis vel divina; moralis efficit foelicitatem naturalem, divina supernaturalem. His positis est”*.

⁹⁰ SOTO, D. (de), *De la Justicia y del Derecho*, lib. I, IV, II, p. 30: *“At vero S. Thom. meditate ubique secundum philosophiam loquitur”*.

La ley civil sólo pretende hacer buenos ciudadanos; la virtud de éstos no es la misma que la de un hombre bueno ya que puede ser hombre malo, "*malus vir*", un ciudadano bueno, "*bonus civis*". 2ª El bien absolutamente considerado es la virtud interior del alma, "*secundum interiorem animae virtutem*"; éste no constituye la finalidad de las leyes civiles sino de las leyes eclesiásticas. 3ª La mayoría de las leyes civiles tienen por objeto el bien útil, "*ordinantur ad bonum utile*", no el bien honesto, "*bonum honestum*", que es el que hace absolutamente buenos a los hombres. Una prueba de que las leyes civiles no pretenden la verdadera virtud moral de los ciudadanos es que en algunos puede cumplirse la ley con una acción de pecado, "*per opus peccati*", es decir, moralmente reprobable. Frase aparentemente enigmática pero en la vida civil y política podrían encontrarse numerosos ejemplos de su exactitud: pagar deudas con odio, etc. Evidentemente aquí alude, sin más explicaciones, a la objetividad y exterioridad del cumplimiento del deber jurídico, en contraposición al cumplimiento del deber moral en el que el propósito y la actitud interna del agente son determinantes para la calificación moral de una acción⁹¹.

⁹¹ *De legibus*, III, 3, p. 49: "*Dubium peculiare est de lege humana et civili: utram efficiant homines simpliciter bonos, nam pro parte negativa existunt argumenta: primum quia lex civiles solum intendit facere bonos cives; non est autem eadem virtus boni civis et boni viri, nam bonus civis potest esse malus vir. Item 2º: bonus simpliciter attenditur secundum interiorem animae interiorem virtutem, sed leges civiles no intendunt eiusmodi animae interiorem virtute, alioquin nullum discrimen esset inter leges civiles et ecclesiasticas. Item 3º sic: quam plurimae leges civiles ordinantur ad bonum utile, quales sunt illae legs en merces apportetur extra regnum; sed bonum utile differt a bono honesto, igitur non omnes leges civiles intendunt bonum honestum, nec efficiunt homines*

De las anteriores afirmaciones de nuestro autor podemos extraer las siguientes conclusiones: 1ª La ley civil tiene por objeto solamente la llamada bondad civil o política. 2ª El hombre bueno ha de tener mayor número de virtudes, más bondad o especies de bondad, que el buen ciudadano. 3ª Por bondad absoluta del hombre se entiende la perfección moral completa que es objeto de la ley religiosa. 4ª La bondad civil, bondad relativa a la convivencia civil o política, es equivalente o está al mismo nivel que el bien útil. 5ª La bondad absoluta, la perfección moral íntegra del hombre, es equivalente (y se consigue mediante) el bien honesto, el bien moral, racional. 6ª Esta bondad absoluta, como perfección moral de los hombres, no es el objeto de las leyes civiles.

Esta tesis de que la ley civil tiene como fin exclusivamente la bondad civil o política de los ciudadanos pretende demostrarla apelando al argumento de la sociabilidad humana, la tendencia natural del hombre a la vida política o civil, "*vita politica seu civilis*", de este modo esta cualidad de la sociabilidad humana, en su aspecto político queda constituida como uno de los criterios de especificación de la bondad humana: una clase de ésta es la bondad civil o política, pero no agota toda la bondad posible del ser humano. La tendencia natural del hombre a vivir en comunidad política requiere una bondad adecuada a esta finalidad.

bonos simpliciter. Item ultimo sic: si leges civiles praeciperent atque intenderent veram virtutem, sequeretur quod no satisfaceret quis legi per opus peccati, quod est manifeste falsum".

Pero en esta vida civil y política que le reporta al hombre la seguridad vital, *"tueri corpus suum"*, perfeccionar su espíritu, *"animun perficere"* y enriquecerlo o completarlo con los bienes de la ciencia y de la virtud, *"locupletari bonis scientiae et virtutis"*,⁹² no sería posible si los ciudadanos no estuvieran de acuerdo entre sí, no se toleraran unos a otros, *"nisi inter sese mutuo consentirent et concordarent"*, y si cada uno no se comportara bien con los demás, *"et unusquisque quatenus est pars multitudinis bene se haberet erga alios"*. En la enunciación de estas normas de conducta muestra claramente nuestro autor que sin una mínima bondad ética no es posible la vida política y jurídica aunque la bondad máxima no sea competencia de las leyes civiles.

De este hecho, caracteres y circunstancias de la vida social surge la necesidad de la virtud política, *"virtus, quae politica appellatur"*, que tiene como función propia, *"proprium munus"*, ordenar la convivencia civil y política⁹³. Para esta convivencia civil y política, para ser buen

⁹² *De legibus*, III, 4, p. 49: *"Ad huius rei explicationem advertendum est primo loco quod homo natura sua est animal sociabile et inclinatum a natura ad degendam vitam simul cum aliis et cum aliorum societate, quae dicitur vita politica seu civilis; idque accidit homini eo quod nec potest tueri corpus suum, nec animum perficere, locupletari bonis scientiae et virtutis, sine aliorum adminiculo; nam si homo, et mente et natura conditus esset talis, ut nulla re externa egeret, sed sibi esset sufficiens, natura inclinaret illum ad monasticam vitam et non ad civilem"*.

⁹³ *De legibus*, III, 5, p. 49-50: *"2º est advertendum, quod homines non possent vivere in societate, nisi inter sese mutuo consentirent et concordarent, et unusquisque quatenus est pars multitudinis bene se haberet ergo alios, ut*

ciudadano, *"exequatur boni civis officium"*, no es necesario practicar todas las formas de la virtud moral, *"praestet omnes partes viris moralis"*, ni cumplir todas las obligaciones de la virtud, *"operando omnia singula officia virtutis"*, sino solamente aquéllas que son necesarias para la vida civil y política⁹⁴. De conformidad con la doctrina que ya conocemos el hombre absolutamente bueno es el que obra de acuerdo con la razón, *"secundem rationem"*, que consiste en practicar las virtudes morales, según la enseñanza tomista. Las virtudes morales efectúan un control racional de todos los apetitos humanos, *"rectificant appetitum"*⁹⁵. Las leyes civiles procuran exclusivamente hacer buenos a

patet in mebris corporis quae mirabiliter inter se consentiunt, et si dissentirent, corpus dissiparetur. Coeterum ad hunc consensum efficiendum inter cives necessaria est quaedam virtus, quae politica appellatur, cuius proprium munus est efficere ut homo civilem vitam recte vivat, id est, recte se habeat cum aliis civibus quorum ipse est pars".

⁹⁴ *De legibus*, III, 6, p. 50: *"Unde virtus politica versatur quidem circo actiones moraliter bonas, non tamen circa omnes, et quadam ratione est generalis virtus et quadam consideratione est particularis. Est generalis, quia inclinatur ad actiones omnium virtutum fere moralium, iustitiae, temperantiae et fortitudinis. Est particularis quia non inclinatur ad omnes actus istarum virtutum, sed ad illos dumtaxat, qui sunt necessarii ad civilem statum tuendum et conservandum, et ob istum finem ad illos inclinatur"*.

⁹⁵ Esta doctrina de que uno de los fines o efectos de la ley es hacer buenos a los hombres la aclara mejor en un pasaje de *Los nombres de Cristo*, (p. 578), cuando dice que esta función de la ley puede hacerse de dos formas: *"La primera es de aquellas leyes que hablan con el entendimiento, y le dan luz en lo que conforme a razón se debe hacer o no hacer; y le enseñan lo que ha de seguir en las obras, y lo que ha de excusar en ellas mismas. La segunda es de la ley, y lo que ha de excusar en ellas mismas. La segunda es de la ley, no que alumbra el entendimiento, sino que aficiona la voluntad, imprimiendo en*

los hombres con la virtud política, "*virtus politica*"⁹⁶.

Con la expresión "virtud política" no se refiere nuestro autor a una virtud en concreto sino al aspecto o vertiente social y política de todas las virtudes. Esta virtud política prescribe algunos actos de cualquier virtud que tenga alguna dimensión social, que son prácticamente todas, "*exercet atque imperat ex omni virtute aliquos actus*"⁹⁷. Todo lo anteriormente expuesto no significa que la virtud política no tenga ninguna relación con la bondad del hombre considerada absolutamente. La virtud política es parte de ésta. Es verdadera bondad, pero sólo parcial, si se considera la bondad total o perfección íntegra de la persona humana. Es una bondad limitada, relativa a la justicia⁹⁸.

ella inclinación y apetito de aquello que merece ser apetecido por bueno". Sin efectos reales en las dos facultades superiores humanas no se entendería de qué modo podría la ley aumentar la virtud o perfección moral de los hombres.

⁹⁶ *De legibus*, III, 8, p. 51: "2ª propositio: *Leges civiles intendunt facere homines bonos virtute politica*."

Probatum ista propositio: nam, ut saepe dictum est, officium atque munus legislatoris est perficere et efficere per leges bonum publicum, quod consistit in eo ut cives inter sese recte consentiant; consentiunt autem per virtutem politicam (ut dictum est). Igitur leges efficiunt cives bonos virtute politica".

⁹⁷ *De legibus*, III, 10, p. 51: "*Ultima propositio: Leges civiles non sibi habent propositum efficere homines ex omni parte et undecumque perfectos bonitate morali. Patet quia solum intendunt inserere civibus virtutem politicam. Virtus autem politica, ut dictum est, quamvis exercet atque imperat ex omni virtute aliquos actus, tamen non imperat atque exercet omnes omnium virtutum actus, et ex consequenti non efficit homines absolute ex omni parte bonos moraliter*".

⁹⁸ Fray Luis conoce el art. 2º de la I-II, 96, de Santo Tomás en el que éste defiende que no incumbe a la ley humana prohibir todos los vicios, aunque

De este modo, la virtud política entronca también con el bien honesto, moral, absoluto, pero sólo como una parte de éste, sin exigir todo el bien honesto, toda la bondad moral del hombre. Incluye, pues, algún acto bueno absolutamente (la bondad o virtud civil, la armonía y paz entre los ciudadanos). En conclusión, las leyes civiles aunque ordinariamente tienden a conseguir bienes útiles, por medio de la virtud política, que también es su objeto, procuran también, aunque en un sentido muy restringido y parcial, la bondad moral del hombre y el bien honesto y absoluto del mismo, “(leges) per virtutem politicam inducere in homines bonum simpliciter”, por lo que tienen, de algún modo, una finalidad ética⁹⁹.

nuestro autor no lo comenta en su propio tratado. También el Aquinatense, en II-II, 58, 8, afirma: “La justicia no tiene por objeto toda la materia de la virtud moral, sino solamente las acciones y cosas externas en cuanto que por ellas un hombre se coordina con otro”. De modo semejante dice San Agustín, en *La Ciudad de Dios*, lib. V, cap. 3: “El Estado, al reducirse a la búsqueda de la paz terrena, no puede castigar todos los pecados sino sólo aquellos que se oponen a la paz entre los hombres”. Y L. Pereña sintetizando la opinión de los teólogos-juristas en esta materia señala que, “el Estado sólo prohíbe el pecado cuando es también crimen y sólo prohíbe los vicios en cuanto sean injurias”. (*Hacia una sociología del Bien Común*, p. 44). Todo lo cual obedece al conocido principio de que el Príncipe y el Estado no tienen potestad para legislar contra toda inmoralidad sino solamente en cuanto perjudique la convivencia civil.

⁹⁹ *De legibus*, III, 10, p. 51: “Ad argumenta in oppositum: ad primum quod, ut dictum est, leges intendunt bonitatem moralem inducere quae est bonum simpliciter, id est, intendunt rectificare moraliter aliquas operationes humanas; sed quia non intendunt rectificare omnes hominum operationes, idcirco non efficiunt homines bonos ex omni parte bonitate morali, et sic utrumque simul stat, et quod leges intendunt; per virtutem politicam inducere in homines

Fray Luis sigue en líneas generales la doctrina tomista sobre los efectos de las leyes pero se centra más concretamente en los efectos de la ley civil como hemos podido comprobar. En el tema clásico de la comparación de virtudes y cualidades entre el hombre, el ciudadano y el Príncipe, aduce el texto tomista tomado a su vez de Aristóteles para confirmar su tesis pero realizando las oportunas correcciones en su interpretación, que analizaremos en la cuestión de las cualidades específicas del gobernante, que modifican el sentido literal del mismo.

A partir de un texto de Aristóteles¹⁰⁰ acerca del origen de la ciudad, donde dice que ésta se fundó para que los ciudadanos tuvieran lo suficiente para la vida, Fray Luis establece diversos niveles o categorías de vida humana. El primer sentido analógico del término vida es la mera supervivencia física, que se da cuando los ciudadanos disponen de los medios materiales necesarios. Si se dan estas condiciones los hombres viven bien, "*bene vivant*". Pero hay un nivel superior de vida que se da únicamente cuando los hombres obran con rectitud y justicia, "*iuste et recte operantur*", y de este modo viven felices, "*beate vivant*". Por tanto la vida feliz se diferencia del simple vivir bien y tiene relación con la virtud (rectitud, justicia, etc.) hasta el punto de ser inseparables.

bonum simpliciter, et quod sit alia virtus boni civis et alia boni viri, et nihilominus patet".

¹⁰⁰ ARISTÓTELES, *Política* I, 1, 8 (Didot I, 483): "*Societas igitur in omnes vitae dies constituta naturae conveniens, domus est: cuius societatis participes et consortes*".

También las leyes que rigen ambos estadios vitales del hombre son distintos. Unas rigen las costumbres, “*mores*”, y otras los bienes económicos, “*opes*”. Y aquí Fray Luis en una manifestación más de su tendencia al orden y a la jerarquía afirma que del mismo modo que el cuerpo se ordena al espíritu y la vida buena a la vida feliz así también las leyes que regulan los bienes necesarios para la vida física han de ordenarse a la vida humana virtuosa. La conclusión de nuestro autor es una sabia síntesis de enseñanza ética y prudencia política: para que, por carencia de los bienes necesarios, “*en propter indigentiam rerum necessariorum*”, los ciudadanos no falten a la virtud y cometan los delitos, *scelera*, que perturban la paz pública¹⁰¹.

Cuando la legislación pretende estos objetivos se clarifica lo expuesto anteriormente ya que las leyes no se ordenan solamente a los bienes y propiedades del cuerpo, bien útil, sino también, en cierto modo, a regular las costumbres, bien honesto. Se deduce, pues, que el

¹⁰¹ *De legibus*, III, 11, p. 52: “*Ad tertium respondetur quod quia, sicut dicit Aristoteles, 3º politicorum capite 2, civitas constituta est propter sufficientiam vitae, existit autem bene vivendi gratia; in quo significat civitates constitutas esse propter duos fines: alter est ut homines bene vivant, alter ut necessaria illis suppetunt. Et vivunt beati cum iuste et recte operantur. Idcirco necessarium est ut in bene viventes in civitate, et ut in bene constituta civitate ponerentur leges ad mores et aliae pertinentes ad opes et facultades corporeas. Sed quemadmodum corpus ordinatur ad animun, et bona vita ad beatam sic etiam eiusmodi leges pertinentes ad utilitates corporales, ad virtutem tandem referuntur et ordinantur, scilicet en propter indigentiam rerum necessariorum cives prolabantur et deficiant a virtute in scelera quibus publica pax perturbatur*”.

bien útil es para el bien honesto y que cuando en la vida ciudadana se dan todos los bienes útiles necesarios, se evitan vicios y delitos (mal moral) y se logran más fácilmente bienes honestos como la paz social. De este modo las leyes civiles no tienen únicamente como fin los bienes útiles sino también parte del bien honesto, que es la tesis que sustenta el maestro salmantino.

Fray Luis atribuye al legislador político una función ética más alta que la mera finalidad objetiva de la ley, de tal modo que aquél debe pretender que los súbditos alcancen la verdadera virtud, *“assequantur veram virtutem”*, aun cuando las leyes pudieran quedar cumplidas con un simple comportamiento externo. En este supuesto la ley es eficaz pero los súbditos se apartan de la voluntad verdadera e íntegra del legislador, *“deficiunt vero ab eo quod intendebat legislator”*.¹⁰²

Sin embargo no se da verdadero fraude de ley tal como se define en el Código de Justiniano: *“No hay duda de que obra contra la ley el que ateniéndose a las palabras de la ley se esfuerza contra la voluntad de la ley”*¹⁰³, mientras se cumpla el contenido esencial, *“substantiam”*, de ésta que es lo que llamamos Derecho aun cuando el legislador

¹⁰² *De legibus*, III, 12, p. 52: *“Ad ultimum repondetur quod legislator civilis intendit quidem ut subditi assequantur semper praecipit actus bonos secundum substantiam, malos autem secundum aliquas circumstantias a se positas, tunc satisfaciunt quidem legibus, deficiunt vero ab eo quod intendebat legislator”*.

¹⁰³ JUSTINIANO, *Codex* I, 14, 5: *“Non dubium est, in legem committere eum, qui verba legis amplexus contra legis nititur voluntatem: nec poenas insertas legibus evitabit, qui se contra iuris sententiam scaeva praerogativa verborum fraudulenter excusat”*.

tuviera otras intenciones morales no expresadas literalmente en la ley¹⁰⁴.

¹⁰⁴ *De legibus*, III, 13, p. 52-53: "Sed si quis obiiciat: si deficiunt ab intentione legislatoris, ergo violant legem. Probo consequentiam, quia in lege non dubium (codice de legibus et constitutionibus) dicitur: non dubium est in legem comittere quia verba legis amplexus contra legis nititur voluntatem. Ad hoc respondetur quod est duplex intentio et voluntas legislatoris: una inclusa in anima ipsius legislatoris quae pertinet ad finem legis... Altera vero intentio et voluntas est in ipsis legibus expressa, et vere pertinens ad substantiam illorum, quae est ipsa anima legis".

CAPÍTULO III: EL PODER POLÍTICO

1. La comunidad política
2. El origen del poder político
3. La transferencia del poder
4. El régimen democrático de gobierno
5. Las funciones del poder político
6. Los límites del poder político
7. La resistencia al poder político
8. Virtudes y cualidades del gobernante

1. La comunidad política

Aunque nuestro autor no trata expresamente en su tratado *De legibus* el tema del poder político¹ sino sólo indirectamente para negarle a éste la propiedad y facultad de despojo de los bienes de los súbditos nos presenta los puntos fundamentales de su doctrina política: el origen del poder, la cesión del poder al Príncipe por la comunidad, su extensión y límites, potestades o facultades que comprende, la distinción entre la potestad pública y el dominio absoluto sobre esclavos, etc.

¹ Por un interesante documento hemos podido conocer que hubo quienes le pidieron a Fray Luis de León que escribiera un libro acerca de los regímenes políticos y el gobierno de los Estados. En el libro de Juan Márquez, *El gobernador cristiano*, (Madrid, Gregorio Rodríguez, 1652), se incluye una carta firmada por el Duque de Feria que precede al llamamiento al lector, sin pág., en la que se dice: *“Al señor Duque de Sessa oí hablar, estando yo en Roma en su casa, el año de XCII (1592), en alguna parte de aquesto, deseando libro que tratasse de las obligaciones de los estados, y aun me dijo, que había pedido al Padre Maestro F. Luis de León, que tomase en sí aqueste cuidado, y parece que el efecto de su Excelencia era muy grande, pues según dice el Padre M. F. Marco Antonio Camos, en su libro de los Estados, el Duque le pidió lo mismo: pero yo al deseo del Duque (a que no pudo dar recado por la brevedad de la vida el P. M. F. Luis de León) añadía una particularidad, encaminada al mismo fin, aunque con diferente nombre, para que esta obra fuese de más ensalzado argumento, y entera seguridad, que era desear las vidas, de los mayores, y más ejemplares Gobernadores que pone la Sagrada Escritura”*. La carta lleva fecha de 11 de Junio de 1604 y está fechada en Mecina. Es un elogio al libro de Juan Márquez, *El gobernador cristiano*, elogio valiosísimo por cuanto procede de alguien que afirma haber sido embajador y gobernador.

La comunidad política aparece numerosas veces en este tratado luisiano. Y no es una agregación cualquiera de seres humanos sino una asociación moral perfecta, unida por las leyes que son vínculos jurídicos que producen su cohesión interna. Es en la comunidad política donde se dan todos los elementos integrantes del poder político, principalmente todo lo relativo a medios y fines del mismo. Bajo este aspecto, de la concepción política de Fray Luis podemos extraer el siguiente esquema:

Comunidad política	autoridad	fines	sociales	paz
	potestad		jurídicos	tranquilidad
	ley	bienes	económicos	felicidad
			políticos	justicia
			sobrenaturales	abundancia

En la exposición del bien común vimos ya la jerarquización de las distintas comunidades existentes en el mundo. Obedeciendo al mismo principio de orden y armonía universal en esta comunidad específica de carácter político debe existir también una verdadera ordenación jerárquica de todos los elementos enunciados: poderes, leyes, fines y bienes.

En la teoría hilemórfica aristotélico-tomista la autoridad es la forma de la comunidad política como el alma es la forma del cuerpo². La

² Cfr. RAMÍREZ, S., *La doctrina política de Santo Tomás*. Madrid, Instituto León XIII, 1953, p. 42.

autoridad o potestad es el elemento unificador o estructurador, el principio rector, de una multitud de personas para llegar a ser una comunidad. La unidad del universo y su armonía tiene también su reflejo en la unidad de una comunidad política. Y ésta se realiza o consigue por medio de la unidad de dirección y gobierno coordinando los intereses de todos sus miembros hacia el bien común. Si la “*potestas*” es la forma de la comunidad política, una multitud sin autoridad o potestad no es verdadera comunidad política sino solamente su materia. Pero el conjunto de los ciudadanos, constituidos en comunidad política, no solamente es la materia sobre la que se ejerce la autoridad política sino la fuente de la que surge esa misma autoridad. Uno de los atributos fundamentales de una comunidad política es la titularidad del poder público.

Tanto la sociedad como el Estado en la filosofía política tomista, sustancialmente seguida por Fray Luis, derivan de una dimensión ontológica de la naturaleza humana. Esto no significa que la naturaleza humana produzca directamente el Estado o la comunidad política sino que los crean los hombres racional y libremente pero siguiendo las más profundas inclinaciones sociales de su naturaleza, conforme a la clásica concepción aristotélica del hombre como animal social y político³. De

³ Del Estado como institución natural en la Escuela Española afirma E. Galán y Gutiérrez, *“Fue una de las ideas más decidida y rotundamente afirmadas por la filosofía política aristotélico-tomista, en cuya órbita se mueve Vitoria, la de que el hombre es por naturaleza un animal social y político, y por ende, que la sociedad y el Estado no constituyen una casual o libremente querida situación de la vida humana, sino una dimensión ontológica de su ser, algo fundado y*

este modo el nacimiento del Estado tiene algún aspecto de convenio o pacto pero no puede denominarse esta doctrina como propiamente contractualista pues se da más como un consenso tácito que como un convenio expreso⁴.

Según la mayoría de los teólogos-juristas la comunidad política tiene al mismo tiempo un origen natural y voluntario⁵. No implica contradicción la conjunción de ambos elementos: la adecuación con las exigencias más profundas de la naturaleza humana y el libre consenso de los hombres. Recordemos que una de las definiciones de la ley natural es: la participación de la ley eterna de un modo racional y libre; definición que aplicada al nacimiento de la comunidad política da como resultado simultáneo los dos caracteres antedichos. En sus comentarios a *De potestate civili*, de Vitoria, nos dice Truyol Serra, en esta misma

ahincado en su más íntima entraña. El Estado surge espontáneamente como consecuencia del instinto social del hombre y constituye una forma de vida consustancialmente suya, de modo que no es un producto artificial, ni una invención humana". (La teoría del poder político según Francisco de Vitoria. En: "R. G. L. y J.", Julio-Agosto 1944, p. 6

⁴ Cfr. GALÁN Y GUTIÉRREZ, E., *Ius Naturae*, cit., p. 305.

⁵ Respecto a que las inclinaciones naturales no son incompatibles con la libertad humana nos dice E. Galán y Gutiérrez: "Puesto que el hombre es un ser racional y libre ha de convertir en objeto de su querer reflexivo y de su libre intervención el Estado, que viene determinado por los impulsos más primarios y radicales de su propio ser. La naturalidad del fenómeno estatal no excluye de él la intervención del libre hacer del hombre. No es óbice una cosa respecto de la otra". *La teoría del Poder político según Francisco de Vitoria*. En: "RG. de L. y Jurisprudencia Julio-Agosto 1944, p. 9: De este modo, concluye Galán, el Estado no es un fenómeno naturalista sino de carácter ético-natural.

línea de complementariedad entre naturaleza y libertad en el origen de la sociedad, que la tendencia natural es el elemento constitutivo, mientras que la intervención de la voluntad libre que actualiza conscientemente esa tendencia es el elemento declarativo⁶.

No faltaron, sin embargo, algunos tratadistas, entre ellos Vázquez de Menchaca y Gregorio López que se apartaron de esta doctrina aristotélico-tomista para sostener que el poder político no proviene de la naturaleza social o política del hombre y, por tanto, del Derecho natural sino de un contrato voluntario de los ciudadanos⁷.

2. El origen del poder político

El origen del poder es una de las cuestiones más controvertidas de la filosofía política. Para evitar confusiones iniciales, podemos proponer la siguiente clasificación de las principales teorías políticas: 1ª. Origen divino de los reyes. 2ª. Derecho Natural. El poder tiene su origen en Dios que lo entrega a la comunidad política al crear la naturaleza social del hombre. Los miembros de esta comunidad en que reside, como titular del mismo, el poder recibido de Dios, delegan el

⁶ Cfr. TRUYOL SERRA, A., *Los principios del Derecho Público en Francisco de Vitoria*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1946, p. 35.

poder en alguno de sus miembros. 3ª. Origen radicalmente contractual del poder. En la teoría anterior solamente es contractual o consensual la transferencia del poder a una persona concreta pero no su origen último, su creación originaria.

Santo Tomás estudia el origen del poder en la Suma Teológica I, 92, 1 y 96, 4. Siguiendo a Aristóteles defiende que la necesidad de la sociedad política es signo de que se deriva de la misma naturaleza social del hombre. Estas ideas adquieren nuevo vigor en la Escolástica Española pero también fueron replanteadas por otros autores intermedios. A. Osuna investiga los antecedentes doctrinales de las teorías políticas de Vitoria y afirma que éste escuchó a Jacobo Almain disertar en París acerca del origen popular de la potestad civil⁸.

Al parecer Vitoria no conoció directamente la obra de Juan de París, *De potestate regia et papali*, pero seguramente se recordaban sus ideas en el convento de París en que vivió Vitoria y en el que años antes había vivido Juan de París. En esta obra rechazaba el supremo dominio universal del Emperador por Derecho natural y divino⁹. También Durando defendía el origen inmediatamente humano de la potestad

⁷ Cfr. CARPINTERO BENÍTEZ, F., *op. cit.* p. 118 y ss.

⁸ Cfr. OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., *De la idea del Sacro Imperio al Derecho Internacional. El pensamiento político de Francisco de Vitoria*. En: "Ciencia Tomista" 111 (1984) p. 30.

⁹ Cfr. *op. cit.*, p. 31.

civil¹⁰. Todos estos precedentes teóricos y principalmente la tradición tomista¹¹ condujeron a Vitoria a una fundamentación humana y racional del poder civil¹².

Según T. Urdánoz, en Vitoria la comunidad política es una forma social completamente radicada en la naturaleza del hombre¹³. La república, la comunidad política es, en consecuencia, algo natural, no arbitrario o meramente convencional. La autoridad pública es dada como una propiedad de la naturaleza humana; pero no ha de resultar de la naturaleza individual, sino de los hombres congregados en comunidad política. Los hombres intervienen para constituir la agrupación social perfecta. Supuesto este acto positivo organizador de la sociedad la potestad brota por natural necesidad del cuerpo político¹⁴. En este mismo sentido interpreta Galán a Vitoria y Soto, cuya tesis principal en esta materia es que por el solo hecho de concertar los hombres constituir una comunidad política surge en ésta la potestad

¹⁰ DURANDO, In II Sent., d. 44, q. 2.

¹¹ *De Regimine Principum*, lib. I, cap. 1 ss.

¹² OSUNA, A., *op. cit.*, p. 31.

¹³ Cfr. URDÁNOZ, T., *Vitoria y la concepción democrática del poder público y del Estado*. En: " *Ciencia Tomista*" 73 (1947) p. 243.

¹⁴ Cfr. URDÁNOZ, T., *op. cit.* , pp. 247-248.

política para gobernarse a sí misma¹⁵. La necesidad del poder es una consecuencia lógica inmediata de la naturaleza social del hombre.

Un argumento de gran peso que prueba que la titularidad del poder político radica en la misma comunidad es que solamente ésta puede ejercer la coactividad propia de las leyes para ser cumplidas o para castigar su quebrantamiento. Nadie, excepto la misma comunidad puede arrogarse el "*ius puniendi*", y quien lo ejerce debe ser siempre la comunidad política o sus representantes.

Notemos que son perfectamente compatibles una comunidad política de Derecho natural y en la que al mismo tiempo intervienen voluntariamente los hombres en su constitución. En la exposición de la ley natural y su relación con las inclinaciones de la naturaleza humana analizaremos este principio de que pueden ser simultáneos la tendencia natural y la intervención de la razón y de la voluntad libre, más aún, deben serlo. Por consiguiente, la convivencia civil y política es al mismo tiempo deseo de la voluntad libre del hombre, imperativo de la razón y necesidad e inclinación de la naturaleza humana. Es decir, existe una tendencia y necesidad natural a la convivencia política como una forma específica de la convivencia social pero que necesita actualizarse y complementarse con un consentimiento expreso o tácito de los miembros de esa comunidad. En Vitoria, siguiendo la tradición tomista, la autoridad es la forma de la sociedad política, es decir, la causa

¹⁵ Cfr. GALÁN Y GUTIÉRREZ, E., *Ius Naturae*, cit., 483.

formal o principio constitutivo formal¹⁶.

Además de Vitoria, otros teólogos-juristas anteriores habían enseñado, según V. D. Carro, que la potestad civil procede de Dios pero no por vía sobrenatural sino por vía natural, por creación divina de la naturaleza social del hombre. Profundizando más sobre ella sigue Vitoria la tradición aristotélico-tomista, en contra de otros autores que todavía en su época defendían las teorías teocráticas¹⁷. Como consecuencia lógica el poder público es una parte del Derecho natural y es divino en el mismo sentido, pues es constituido o fundado por Dios como el Derecho natural. Tiene su origen inmediato en Dios con relación a la comunidad política pero el que lo ejerce u ostenta no lo recibe inmediatamente de Dios¹⁸. Vitoria hace alusión a una interesante observación de San Juan Crisóstomo en la que afirma que no es de los Príncipes o titulares del poder, sino de la potestad misma de la que San Pablo dice que desciende de Dios¹⁹. El texto célebre de San Pablo: "*Non est potestas nisi a Deo*" es entendido en la Escuela Española del Derecho natural en el sentido de la filosofía política que estamos

¹⁶ *De potestate civili*, n. 9: "*Et tres quidem causas publicae potestatis saecularis recte explicantur per difinitionem, quae ab autoribus talis ponitur: Potestas publica est facultas, autoritas sive ius gubernanti rempublicam civilem. Ex dictis facile patet probatio eius*".

¹⁷ Cfr. CARRO, V. D., *Los fundamentos teológico-jurídicos de las doctrinas de Vitoria*. En: "*Ciencia Tomista*" 72-73 (1947) p. 102.

¹⁸ Cfr. URDÁNOZ, T., *op. cit.*, p. 245.

analizando pero no debe ser interpretado como una legitimación o justificación universal de todo poder político independientemente de su justicia de origen y ejercicio²⁰. Dios instituye el Principado pero no personalmente al Príncipe. Según Urdánóz, Vitoria “es el teólogo que más insistió en que el fundamento del poder público está en el derecho natural”²¹. Martín de Azpilcueta es del mismo parecer que Vitoria en cuanto a la titularidad del poder político²². Concluye Urdánóz su análisis de la doctrina vitoriana sobre el origen de la potestad política con estas palabras: “Tal es el sentido del famoso axioma sobre el origen divino de la autoridad. Significa que es una institución anclada en el puro Derecho natural”²³.

El poder político es algo connatural a la convivencia humana, incluso considerando idealmente la naturaleza humana, es decir, en estado de inocencia original. En Vitoria²⁴ es tan necesario el poder

¹⁹ Cfr. URDÁNOZ, T., *op. cit.*, p. 249.

²⁰ Cfr. GALÁN Y GUTIÉRREZ, E., *Ius Naturae, cit.*, p. 387.

²¹ URDÁNOZ, T., *Vitoria y el concepto de Derecho natural*. En: “*Ciencia Tomista*” 72 (1947) p. 263.

²² Relectio in capite novit, eodem titulo de iudiciis, III Notabile, n. 85: “*Potestas laica recte definitur, esse potestas naturaliter a Deo immediate data mortalium communitati ad sese gubernandum in rebus naturalibus, ut bene beateque vivant secundum rationem naturalem*”.

²³ URDÁNOZ, T., *Vitoria y la concepción democrática... cit.*, p. 248.

²⁴ *De potestate civili*, n. 5.

político como la comunidad política puesto que sin él no puede subsistir. El poder pertenece a la misma esencia de la comunidad.

En opinión de Galán esta potestad pública en la teoría política vitoriana consiste esencialmente en un poder de autodeterminación. Como una especie de transposición al plano político de lo que en la persona individual es la libertad humana. La comunidad tiene el derecho de gobernarse y administrarse a sí misma lo mismo que el hombre individual²⁵. Resumiendo la doctrina política de Vitoria, la comunidad tiene el poder por Derecho natural y el Rey tiene el poder no por Derecho natural ni por Derecho positivo-divino sino por Derecho positivo humano.²⁶ Todos los autores escriben de la necesidad moral de la autoridad o poder político, incluido Vitoria, quien afirma que *“ni por el consentimiento de todo el orbe se puede suprimir”*²⁷. Esta potestad política, dice V. D. Carro de Vitoria, al pertenecer al Derecho natural tiene la misma legitimidad, universalidad e inmutabilidad que éste²⁸.

Domingo de Soto sigue fundamentalmente la doctrina política de su maestro Vitoria. V. D. Carro, uno de los principales estudiosos de

²⁵ Cfr. GALÁN Y GUTIÉRREZ, E., *Ius Naturae*, cit. p. 457.

²⁶ Cfr. GALÁN, E., *op. cit.*, p. 459.

²⁷ *De potestate civili*, n. 1.

²⁸ Cfr. CARRO, V. D., *Los fundamentos teológico-jurídicos de la doctrina de Vitoria*. En: *“Ciencia Tomista”* 72 (1947), p. 103.

Soto, afirma que en el célebre teólogo la potestad civil, de carácter natural y la potestad eclesiástica, de carácter sobrenatural, proceden de Dios, pero no la una por la otra²⁹. El poder de los reyes no tiene su origen inmediato en Dios, ni lo reciben tampoco de la coronación papal sino de los ciudadanos como sostiene Carro en su gran obra sobre la doctrina jurídica de Soto: *“La autoridad civil de los Reyes, Príncipes o Jefes de Estado viene de Dios, mediante la República, es decir, a través de los ciudadanos que constituyen la República o Nación”*³⁰. Podemos preguntarnos cómo la autoridad civil procediendo de Dios, procede también de la República, de los ciudadanos. Mediante la ley natural. La sociedad, que es de Derecho natural, exige todo lo necesario para su conservación y defensa, lo cual sería imposible sin la autoridad pública.

Según Carro, la Escolástica no defendió el derecho divino de los Reyes. En cambio, señala F. Carpintero, lo defendieron Baldo y otros autores³¹. Soto defiende la soberanía popular y al pueblo como sujeto primero de la autoridad que puede transmitir o delegar pero no de forma

²⁹ Cfr. CARRO, V. D., *Introducción al De la Justicia y del Derecho de Domingo de Soto*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967, p. LVI.

³⁰ CARRO, V. D., *Domingo de Soto y su doctrina jurídica*, Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1947, p. 256.

³¹ En opinión de Aubrey F. G. Bell, la idea de la soberanía popular fue una doctrina tomista, escolástica, mientras que la aspiración a establecer el principio del derecho divino de los reyes es de origen protestante. (Cfr. *Luis de León. Un estudio del Renacimiento Español*. Barcelona 1928, p. 307, Editorial Araluce).

irrevocable³². En todos los teólogos-juristas que defienden el origen del poder en el Derecho natural, la sociabilidad humana es una exigencia de la naturaleza física, moral y racional del hombre. Pero el origen último de la autoridad es Dios en cuanto que es una exigencia o imposición de la naturaleza humana en cuanto sociable.

Partiendo Fray Luis de León de todos estos antecedentes doctrinales, puesto que es discípulo de Domingo de Soto, hace su afirmación-síntesis de su enseñanza política: los reyes, todo su poder y todo su derecho de mando lo han recibido del pueblo, "*omne ius dominandi habent a republica*", pues los reyes no tienen por naturaleza "*a natura*", el derecho de reinar sobre los súbditos, sino que el consentimiento expreso o tácito del pueblo, "*consensus populi vel expreso vel tacito*" hizo que uno se pusiera al frente de los demás y administrase justicia³³. Distingue aquí Fray Luis entre presidir a los súbditos, "*caeteris praeesset*", potestad de gobierno, de la administración de justicia, "*et illis ius diceret*", el poder judicial. A tenor de esta afirmación el maestro salmantino no admite otro título legítimo para ejercer el poder público que el consentimiento del pueblo.

Esta doctrina del maestro León y de la mayoría de los teólogos-

³² Cfr. CARRO, V. D., *Domingo de Soto y el Derecho de Gentes*, Madrid, Bruno del Amo, 1930, p. 43.

³³ *De legibus*, I, n. 22, p. 29: "*Item sic: reges, si vere reges sunt, omnem suam potestatem et omne ius dominandi habent a republica, nam reges non habent a natura ut imperent aliis, sed consensu populi vel expreso vel tacito factum est ut unus caeteris praeesset, et illis ius diceret*".

juristas no es una novedad de los tiempos modernos, pues la Edad Media había defendido profusamente la teoría de que el poder monárquico aunque derivado de Dios, era conferido al rey por la comunidad³⁴. Nuestro autor sostiene la teoría del poder público como algo que se deduce, como elemento subsiguiente a la naturaleza social del hombre, como algo necesario para que la sociedad obtenga sus fines; el poder proviene del Autor de esa naturaleza social. Pero Dios no atribuye ese poder a una persona o personas determinadas, mediante una intervención directa. Dios se limita a crear la naturaleza social del hombre. En Fray Luis la potestad política tiene su origen en Dios, pero entendido del modo que venimos exponiendo queda rechazado un fundamento directamente teocrático del poder político. Así, pues, el origen divino del poder además de un hecho o realidad natural es una garantía para los ciudadanos mientras que si se entiende el poder político recibido directamente de Dios por el Príncipe representaría más bien una amenaza para los ciudadanos, porque, como la historia de la teoría del origen divino de los reyes demuestra podría ser utilizada como falso criterio de legitimación de cualquier arbitrariedad del gobernante. El poder del rey es legítimo, es divino, mediante el Derecho natural, ya que Dios creó la naturaleza humana naturalmente social. No recibe el rey directamente de Dios su autoridad sino que la recibe inmediatamente del pueblo. Por tanto el origen divino del poder es remoto en el rey, está dado con la naturaleza social del hombre y con la comunidad política que dimana de ella.

³⁴ Cfr. *Historia de la Teología Española*, t. II, dirigida por Melquíades Andrés, Madrid, Fundación universitaria española, 1987, p. 186.

Una prueba del origen divino del poder es que las leyes que emanan del mismo obligan en el foro de la conciencia, "*in foro conscientiae*". El poder político procede de Dios aunque sustancialmente su naturaleza no es divina o sobrenatural. Y para mostrar que esta doctrina no es contradictoria aduce ejemplos de una gran claridad. Su origen es divino, pero no su esencia ni tampoco su finalidad. Nos podemos preguntar por qué se plantea Fray Luis este problema siendo divino el origen de todas las cosas. La clave está en si ese origen divino de la potestad civil es mediato o inmediato. Es mediato en el gobernante y es inmediato en el pueblo. Esta potestad aun siendo su esencia natural proviene inmediatamente de Dios no del consenso de los hombres. Con terminología luisiana podemos decir que la esencia y el origen próximo del poder político no es sobrenatural, en cambio el origen remoto es sobrenatural, en el sentido de provenir directamente de Dios.

El origen divino del poder podría interpretarse de dos modos: como sanción divina de todos los actos del Príncipe o como fuente y límite de los deberes que el Derecho natural (divino) impone. Los teólogos-juristas, incluido Fray Luis de León, evidentemente lo entienden en este segundo sentido. Notemos también que en el maestro salmantino el poder político tiene su origen en la naturaleza humana social en cuanto tal, idealmente considerada, no en cuanto afectada por el Pecado original, es decir, no es de Derecho de Gentes y, por tanto, no lo incluye entre las instituciones pertenecientes a este Derecho.

Suárez³⁵ llama a este principio del origen del poder en el Derecho natural "egregio axioma teológico". pero la potestad real en concreto y las distintas formas de gobierno son instituciones humanas³⁶.

Todo lo anteriormente indicado nos lleva a sostener, por las mismas o superiores razones, lo mismo que Urdánóz afirma de Vitoria citando a E. Naszalyi: "*El principio supremo de la concepción vitoriana*

³⁵ SUÁREZ, F., *De legibus*, lib. 3, cap. 3, n. 8.

³⁶ Cfr. URDÁNOZ, T., *Vitoria y la concepción democrática del poder público y del Estado*, cit., p. 249,. Refiere F. Carpintero, (*op. cit.*, pp. 117 ss), que en los tratadistas suelen encontrarse dos conceptos distintos del Derecho Natural: unos lo entienden como "*recta ratio*" y otros como "*status naturae*". La concepción del Derecho natural como "*recta ratio*" favorece la teoría de la derivación del poder político como algo necesario, de la naturaleza social del hombre y, por tanto del Derecho natural. En cambio la concepción del Derecho natural como "*status naturae*" favorece la teoría de la procedencia del poder político de la decisión libre de los ciudadanos puesto que nada hay más natural, es decir, más propio de la naturaleza humana, que el estado de libertad de los seres humanos.

En realidad no son dos concepciones tan distintas o contrapuestas como algunos suponen pues como analizaremos al estudiar la ley natural tanto las inclinaciones humanas puramente racionales como las que tengan un origen primariamente instintivo después de ser ordenadas por la razón pueden ser libremente asumidas por el hombre. El "*status*" natural del hombre, correctamente entendido es un "*status*" racional, que comprende tanto la razón como el apetito racional, es decir, la voluntad libre. Repetimos que la necesidad natural (humana, no física) las exigencias de la naturaleza humana, los primeros principios necesarios y evidentes de la razón no excluyen el ejercicio de la libertad. La voluntad no es libre para negarlos o cambiarlos pero sí para asumirlos, aplicarlos y ordenarlos a una finalidad determinada.

*del poder civil es su iusnaturalismo*³⁷.

3. La transferencia del poder

Después del origen del poder es necesario analizar el problema de su legitimación, es decir, la consideración de las razones o fundamentos jurídicos que legitiman al gobernante en el ejercicio de la potestad pública. En la interpretación de Urdánoz de la doctrina política de Vitoria³⁸ el Derecho natural sólo contiene dos principios; el primero es que la comunidad política goza de la potestad soberana de gobierno³⁹. El segundo principio consiste en que esta potestad ha de encomendarse a algún órgano particular de gobierno para poder ser ejercida⁴⁰.

En consecuencia la potestad política ha de ser transferida a

³⁷ *Op. cit.*, p. 234.

³⁸ *De potestate civili*, n. 7.

³⁹ *Cfr. URDÁNOZ, T., op. cit.*, p. 263.

⁴⁰ *De potestate civili*, n. 8: "*Quia cum respublica potestatem habeat in reipublicae partes, haec autem potestas per ipsam multitudinem exerceri non potest...; necesse ergo fuit, ut potestatis administratio aliqui aut alicuibus commenderetur*".

alguno o a algunos de los sujetos de la comunidad porque ésta como tal no es capaz para el ejercicio del poder⁴¹. Esta transmisión o delegación es asimismo de Derecho natural, en cuanto a la facultad y la necesidad de ejecutarla. En cambio, la elección o designación de la persona a la que se transfiere el poder político de la comunidad pertenece al Derecho positivo. El Derecho natural no constituye a ningún miembro particular de la comunidad como titular de la potestad pública.

Según Fray Luis, en el origen histórico de la Monarquía española se dió un consentimiento expreso al principado de Don Pelayo, "*et sua voluntate principatum detulerunt Pelagio*", por parte de los pocos nobles que quedaron en España después de la invasión musulmana. A partir de este ofrecimiento voluntario de la corona a Don Pelayo, Fray Luis parece suponer un consentimiento tácito del pueblo a la realeza transmitida históricamente por sucesión hereditaria⁴².

Considera Vitoria y también los demás teólogos-juristas, de Derecho natural todo régimen político en sentido genérico (no específico) si está legítimamente constituido, sea monarquía, república, etc. Este principio general no es contrario a que todas las formas de gobierno, consideradas de modo determinado y específico son de

⁴¹ Cfr. URDÁNOZ, T., *op. cit.*, p. 264.

⁴² Esta misma idea expresa R. Hernández Martín "*La monarquía hereditaria supone una elección tradicionalmente aceptada en que la sucesión pacífica y hereditaria de los monarcas es equivalente a un consentimiento popular tácito*". (*Francisco de Vitoria . Vida y pensamiento internacionalista*. Madrid, BAC., 1995, p. 171).

Derecho positivo. V. D. Carro afirma que en Vitoria el poder es de origen divino pero la designación del rey la hace la república y le transmite su propia potestad. No son realmente dos potestades distintas⁴³.

La figura jurídica del acto de delegación o transmisión de la potestad pública se denomina "*translatio imperii*" y ha sido una de las cuestiones más discutidas tradicionalmente por los tratadistas políticos. Esta institución de la "*translatio imperii*" constituye el fundamento jurídico del ejercicio del poder público. En los teólogos-juristas del siglo XVI, señala Galán, en esta transferencia al rey del poder del pueblo, la voluntad de éste no es mera condición sino el fundamento constitutivo y el verdadero título de legitimación⁴⁴.

Vitoria, según Urdániz, sigue la doctrina medieval en esta materia. En sus comentarios a la II-II afirma: "*No tienen los gobernantes civiles y los dirigentes y príncipes más autoridad y potestad que las que les ha concedido la república*"⁴⁵. Como podemos comprobar, la formulación del pensamiento político de Fray Luis guarda una gran semejanza con esta doctrina vitoriana tanto en su expresión como en su

⁴³ Cfr. CARRO, V. D., *Domingo de Soto y su doctrina jurídica*, Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1944, p. 264.

⁴⁴ Cfr. GALÁN, E., *Ius Naturae*, cit., p. 469.

⁴⁵ In II-II, 104, 5, de. cit. v, 2. p. 212: "*Non habent magistratus civiles et rectores et principes maiorem auctoritatem et potestatem, quam illis dedit et concessit respublica*".

contenido. Según Covarrubias, que en opinión de L. Pereña pudo influir en Fray Luis, *“el rey no es inmediatamente constituido ni elegido por Dios”*⁴⁶.

El principio jurídico-político de la *“translatio imperii”* lo encontramos expresamente en Fray Luis cuando afirma que puede suceder que la misma comunidad voluntariamente haya concedido a uno o varios el poder de regirla o gobernarla, *“ipsa multitudo sua voluntate concessit uni aut pluribus potestatem regendi se atque procurandi”*. Estos hombres representan la persona de la comunidad por concesión de la misma comunidad como son los reyes y emperadores⁴⁷. Y basándose en este mismo principio leoniano, A. Guy sostiene: *“Du reste selon lui tout gouvernement n’est qu’une concession faite par la communant a un individu; elle est temporaire et revissible; le mondat ainsi concédé a des limites et s’avère toujours relatif”*⁴⁸.

La mayor parte de los autores, a partir del siglo XIII defienden que el titular primario del poder es la comunidad política. Y ésta

⁴⁶ COVARRUBIAS, D., *Practicarum quaestionem liber unus*, Salamanca, 1578, vol. 1, p. 3: *“Rex immediate a Deo non est constitutus nec electus”*.

⁴⁷ *De legibus*, n. 27, p. 33: *“Secundo potest evenire eo quod ipsa multitudo sua voluntate concessit uni aut pluribus potestatem regendi se atque procurandi. Huiusmodi enim homines representant personam multitudinis concessione ipsius multitudinis quales sunt magistratus civiles et reges atque imperatores”*.

⁴⁸ GUY, A., *Le bien comun selon Fray Luis de León*, cit., p. 551.

mediante un contrato de carácter jurídico-político transfiere o delega su poder al gobernante. Algunos autores, entre ellos Fray Luis de León, afirman, pues, que el poder tiene un origen natural y necesario pero su transferencia al gobernante es contractual. Recordemos que la transferencia en cuanto facultad de la comunidad de transferir su propio poder es inherente al poder mismo. Pero el ejercicio de esta facultad y la persona elegida como gobernante son consecuencia de un pacto jurídico-político que la comunidad política realiza libremente.

Y del mismo modo que posee libertad para designar a aquel miembro de la comunidad en quien ha de delegar el poder político tiene también libertad para elegir un régimen político concreto según las distintas formas de gobierno⁴⁹. Toda esta teoría política referente a la titularidad popular de la potestad civil por Derecho natural y su delegación consensuada al Príncipe por Derecho positivo tiene profundas raíces filosóficas: Si se toma como punto de partida el principio de que todos los hombres nacen libres nadie puede arrogarse por Derecho natural poder político sobre los demás, lo que conduce a una concepción política democrática, por lo que la doctrina política de la mayoría de los teólogos-juristas posee un inequívoco carácter democrático. El consentimiento del pueblo en la transferencia del poder da origen a una institución política de gran relevancia como es la representación política en la que convergen elementos aparentemente contradictorios como observa Pereña: *"Libertad y autoridad encuentran*

⁴⁹ Cfr. PEREÑA, L., *Criteriología democrática*, Madrid, Euroamérica, Colección Bien Común, 1956, p. 38.

su síntesis dialéctica en el concepto de representación política. El pueblo nombra a sus representantes políticos y libremente se somete a su autoridad⁵⁰.

4. El régimen democrático de gobierno

Partiendo de estos presupuestos, principalmente de la comunidad como titular del poder y su transferencia a sus representantes políticos, Pereña concluye que la democracia es de Derecho natural⁵¹. Incluye también a Fray Luis entre los juristas clásicos españoles, entre los tratadistas sobre la naturaleza y el origen del poder político y entre los juristas de la corriente democrática⁵². Y en otra de sus obras escribe expresamente: *“El fin del estado está subordinado al Bien Común de la humanidad como el ordenamiento político al Derecho de gentes. En este orden absoluto, considerado por la voluntad de los pueblos que*

⁵⁰ *Ibidem*, p. 46.

⁵¹ *Cfr. op. cit.* p. 35.

⁵² *Cfr. op. cit.*, p. 14.

condiciona y dinamiza la sociabilidad humana, encuentra Fray Luis de León la legitimidad del Estado, que tiene por fin la convivencia y la paz social. Pocas veces se ha expuesto con tanta claridad el origen democrático del poder político que logra su fin de Bien común a través de un control también democrático del pueblo⁵³. De un modo más específico podemos adscribirle al denominado democratismo cristiano, como un aspecto del humanismo jurídico cristiano.

Cuando decimos que la mayoría de los autores de la Escuela Española pertenecen a la corriente democrática en la concepción del poder político debe entenderse en el sentido en que podía exigirse en su tiempo, es decir, admiten algunos de los elementos que corresponden a la verdadera democracia pero no todos los que exige la doctrina política contemporánea. Entre los aspectos del poder político propugnados por la Escuela Española y que poseen un inequívoco carácter democrático están la titularidad popular del poder, el rechazo de la tiranía y la monarquía absoluta y del monarca por Derecho natural y divino⁵⁴.

Fray Luis y los demás seguidores de Vitoria acentúan más que el

⁵³ PEREÑA, L., *La Escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de América*, Salamanca, Europa Artes Gráficas, S.A., 1986, p. 67.

⁵⁴ "Desde Azpilcueta y Vitoria hasta Suárez, la Escuela española deja flamear al aire, clara y luminosamente, su divisa antiabsolutista y democrática". (GALÁN Y GUTIÉRREZ, E., *Ius Naturae*, cit., p. 504).

maestro común el carácter democrático del poder político.⁵⁵ Había verdadera convivencia de escuela entre los teólogos-juristas de la Universidad de Salamanca en los que las ideas vitorianas sobre la libertad y la democracia, la paz y la guerra tuvieron una enorme influencia⁵⁶.

Pero también el democratismo de Fray Luis es moderado, como el democratismo vitoriano, que no es la teoría absolutista de los defensores del origen divino de los reyes pero tampoco la concepción democrática radical en que el gobernante es un mero mandatario permanentemente revocable⁵⁷. La mayoría de los teólogos-juristas de la escuela de Salamanca, Vitoria, Soto, Covarrubias⁵⁸, Fray Luis, etc. siguen la doctrina política de Santo Tomás, tan inequívocamente democrática como la siguiente: en todas las cosas la determinación de

⁵⁵ *"Es una tesis bien definida y demostrada por el Fundador del Derecho Internacional: el poder reside primariamente en el pueblo, en la comunidad"*. (HERNÁNDEZ MARTÍN, R., *Francisco de Vitoria, vida y pensamiento internacionalista*, BAC, Madrid, 1995, p. 163).

⁵⁶ PEREÑA, L., *La Escuela de Salamanca. Proceso a la Conquista de América*, cit., p. 68.

⁵⁷ Cfr. TRUYOL Y SERRA, A., *Los principios del Derecho Público en Francisco de Vitoria*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1946, p. 40.

⁵⁸ Uno de los más importantes defensores de la doctrina democrática respecto del origen de la potestad política fue Diego de Covarrubias, maestro de Fray Luis, cuya tesis fundamental coincide con los autores más representativos de la Escolástica española. (Cfr. D. de Covarrubias, *Practicarum quaestionem liber unus*, cap. I, n. 6 y 12).

un orden pertenece a aquel de quien es el fin de ese orden, así establecer un orden jurídico corresponde a todos los ciudadanos pues de ellos es el fin, es decir, el bien común⁵⁹. Según F. Romero Otazo, estudioso de las ideas democráticas de Santo Tomás, éste es el teorema político más importante en la democracia, el principio primero del Derecho público democrático. Conclusión importante es que con estos presupuestos filosóficos la democracia, con plena legitimidad racional, entra en la Filosofía del Derecho⁶⁰.

Fray Luis de León, señala Marcelino Gutiérrez, es defensor de la libertad humana en todas sus dimensiones; libertad moral de los actos humanos⁶¹; libertad religiosa cuando argumenta contra los errores de

⁵⁹ *Summa Theologiae*, I-II, 90, 3: "Respondeo dicendum quod lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinent ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet. Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius est proprius ille finis".

⁶⁰ Cfr. ROMERO OTAZO, F., *Sentido democrático de la doctrina política de Santo Tomás*, Madrid, Estudios políticos, sociales y económicos, 1930, pp. 89 y 90.

⁶¹ En la frase que a continuación transcribimos podemos encontrar toda una metafísica de la libertad y de la historicidad del hombre. Bien meditada se puede concluir que poco más ha dicho la reflexión filosófica posterior acerca del carácter histórico y libre de la vida humana: "Y si quiere saber alguno la causa de por qué nacemos así para entenderlo háse de advertir, lo primero, que la sustancia de la naturaleza del hombre, ella de sí y de su primer nacimiento es sustancia imperfecta y, como si dijésemos comenzada a hacer; pero tal que tiene voluntad y libertad para poder acabarse y figurarse del todo

Lutero, y libertad política en orden a la organización de la vida social y transferir la potestad pública a los gobernantes⁶². A la naturaleza humana individual le corresponde la libertad y a la naturaleza humana socialmente considerada y organizada le corresponde también una forma específica de libertad que se ha conocido siempre con el nombre de poder político y que no es otra cosa que la libertad o la facultad que esa comunidad tiene de gobernarse y administrarse a sí misma. También en estas ideas del maestro salmantino resuena el eco del pensamiento del Aquinatense en sus comentarios a la Política de Aristóteles⁶³: *"Ratio et terminus status popularis est libertas"*, que F. Romero Otazo traduce así: *"La razón de ser y el fin del estado democrático es la libertad"*⁶⁴.

Puede plantearse el interrogante de cómo se compaginan la acusada tendencia luisiana a clasificaciones jerárquicas de comunidades, potestades y bienes, con su pensamiento democrático. La respuesta está en que el pueblo transmite a los gobernantes solamente el ejercicio de la potestad civil pero no la titularidad originaria que permanece siempre en la comunidad política que es su titular verdadero

en la forma, mala o buena que más le pluguiere; porque de suyo no tiene ninguna, y es capaz para todas, y maravillosamente fácil y como de una para cada una de ellas". (Fray Luis de León, *De los nombres de Cristo*, p. 481).

⁶² Cfr. GUTIÉRREZ, M., *Fray Luis de León y la filosofía española del siglo XVI*. Madrid, Real Monasterio del Escorial, 1891, p. 224.

⁶³ *Com. in Polit.*, IV, 7.

⁶⁴ ROMERO OTAZO, F., *op. cit.*, p. 157.

y primario⁶⁵. El orden aparente y la verticalidad geométrica en el origen del poder lo mismo se mantiene viniendo el poder de Dios al Príncipe por el pueblo que de Dios al pueblo por el Príncipe. Pero el orden lógico, político y jurídico exigen que el poder venga de Dios por el pueblo al Príncipe, de modo que el pueblo sí recibe el poder inmediatamente de Dios pero no se trata de un legitimismo democrático de carácter sobrenaturalista sino por Derecho natural⁶⁶.

Un importante principio político de carácter democrático inspirado en la doctrina del Aquinatense, lo extrae Fray Luis de la potestad legislativa cuyo titular es la comunidad o quien la representa, "*pertinet solum ad multitudinem vel ad eum qui gerit personam reipublicae, id est multitudinis*". Sólo la misma comunidad o sus representantes pueden mandar lo que debe hacerse, "*praecipere quod faciendum sit*", porque sólo a ellos corresponde dirigir mediante leyes a la comunidad hacia el bien público pues tienen como fin y meta propios este mismo bien común. En consecuencia la soberanía popular, la titularidad popular del poder político, va necesariamente unida a la potestad de crear las leyes y a la responsabilidad de la prosecución del bien común que es deber propio de aquel al que ese mismo bien común pertenece, la comunidad política y sus representantes. Como podemos comprobar este principio tomista, que ya estudiamos en el capítulo sobre el bien común, es de

⁶⁵ Cfr. *Ius Naturae, cit.*, p. 486.

⁶⁶ Cfr. *op. cit.*, p. 450.

una gran fecundidad en la filosofía social y política⁶⁷.

Es interesante la síntesis del ideario democrático leoniano que realiza Alain Guy en el que encontramos los elementos más importantes que debe reunir un régimen político para poder ser caracterizado como democrático: *“Est juste le pouvoir qui a été voulu et reconnu par le peuple (ou par une élite le représentant) et qui en comment rien contre la moral. Est injuste, au contraire, le pouvoir qui a été établi en violation des lois existantes et de la volonté populaire, ou qui attente aux normes éthiques”*. Entre estos caracteres imprescindibles se describen tanto la legitimación social del gobierno como la legitimación ética, así como el rechazo de la arbitrariedad⁶⁸. El democratismo de Fray Luis tiene una traducción política concreta en los fines asignados al poder político y los límites establecidos a su ejercicio.

Según L. Pereña, algunos de los juristas clásicos españoles pretendieron romper la lógica de este sistema doctrinal creyendo que

⁶⁷ *De legibus*, n. 29, p. 33: “2ª propositio: Condere leges 2º modo, id est, cum imperio praecipere quid faciendum sit, pertinet solum ad multitudinem vel ad eum qui gerit personam reipublicae, id est, multitudinis.

Ita ponit S. Thomas loco citato (I-I, 90, 3) et est communis theologorum et philosophorum sententia. Et probatur ratione: per leges ordinamur efficaciter in bonum commune et publicum, ut dictum est, sed ordinare effaciter ad bonum commune et publicum, solum ad illum pertinet qui habet pro fine et scopo ipsum bonum publicum; et is solus est multitudo, vel qui solum gerit personam publicam se multitudinis”.

⁶⁸ GUY, A., *La pensée de Fray Luis de León*, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1943, p. 665.

todas estas ideas propias de una filosofía política democrática eran revolucionarias y atentaban contra la estabilidad de los regímenes monárquicos absolutistas existentes en su época⁶⁹. Evidentemente, Fray Luis de León no pertenece a este grupo. Muchos de los teólogos-juristas aun siendo monárquicos defendieron estas ideas que implicaban no ser seguidores del maquiavelismo político halagador de absolutismos⁷⁰. La institución jurídico-política de la transferencia del poder por parte de la comunidad hace compatibles la teoría democrática del poder con la de su origen en el Derecho natural. La comunidad es la titular del poder político con facultad de transferirlo y elegir a la persona a la que se le confiere; en consecuencia, la concepción democrática del poder político no va necesariamente unida a la doctrina de su origen contractual sino que es también posible partiendo de su origen en el Derecho natural, en la naturaleza social del hombre. En cuanto al modo de la designación del que ha de ejercer la potestad pública Vitoria afirma que la elección de la mayoría es un modo legítimo de transmisión del poder al gobernante⁷¹.

⁶⁹ Cfr. PEREÑA, L. *Criteriología democrática*, cit., p. 53.

⁷⁰ Cfr. PEREÑA VICENTE, L., *La Universidad de Salamanca, Forja del pensamiento político español del siglo XVI*, Madrid, Gráficas Yagües, 1954, p. 21.

⁷¹ *De potestate civili*, n. 14: "*Sicut maior pars reipublicae Regem supra totam rempublicam constituere potest aliis invitis; ita maior pars christianorum, reliquis etiam remitentibus, Monarcham unum creare iure potest cui omnes principes et provinciae parere tenentur*".

5. Las funciones del poder político

A lo largo de todo su tratado uno de los principios más repetidos y más claramente resaltados por el maestro salmantino es que el poder político es un medio para la prosecución del bien común, más que un poder personal o subjetivo del Príncipe. Que la autoridad pública tiene como fin primordial el bien común lo afirman expresamente numerosas veces Santo Tomás como Fray Luis pero al mismo tiempo se deduce de toda su doctrina sobre la finalidad de la ley humana puesto que ésta no es más que un medio del gobernante para sus fines políticos.

Partiendo de la ley eterna y de la Providencia de Dios, Brufau Prats⁷² añade que en Santo Tomás el "*dominium*" de los gobernantes "*regum dominium*", aparece bajo la perspectiva de una visión ministerial: "*el titular del poder, en el ejercicio de sus funciones, es un ministro de Dios*"⁷³. El Aquinatense, según Galán, admite todos los regímenes políticos, sea cual fuere su forma o constitución política con dos condiciones: el consentimiento del pueblo y la promoción del bien común⁷⁴. La función de gobierno es denominada por Vitoria como un

⁷² BRUFAU PRATS, J., *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1989, p. 37-38.

⁷³ *De Regimine Principum*, lib. I, c. 8.

⁷⁴ Cfr. GALÁN, E., *Ius Naturae*, cit., p. 513.

“*officium*”, tiene pues, un carácter ministerial, de servicio a la comunidad política⁷⁵. A partir de Vitoria, según Urdánoz, esta concepción del poder como servicio o ministerio en bien del pueblo, se sigue en toda la tradición⁷⁶.

En la exposición de V. D. Carro de la doctrina política de Soto⁷⁷ acerca de la potestad del Rey, éste no es mero administrador de la república sino que ejerce la misma autoridad de la república encarnada en él. Es el mismo poder el de ambos. En este sentido no es su administrador o delegado. Pero puede ser considerado como tal en otro sentido: en cuanto que no es la comunidad para el Rey sino éste para la comunidad⁷⁸. Es necesario destacar que esta concepción de la autoridad política como servicio es de inspiración típicamente cristiana que se aparta, por tanto, según A. Pronzato “*de las posiciones y de la mentalidad del derecho romano o del príncipe y el padre común según la más rigurosa tradición germánica*”⁷⁹.

Ya hemos dicho que en la filosofía escolástica la potestad viene a

⁷⁵ *De potestate civili*, n. 8: “*Constituta est in republica omnibus etiam invitis potestas seipsam administrandi, in quo officio civiles reges constituti sunt*”.

⁷⁶ Cfr. URDÁNOZ, T., *Vitoria y la concepción democrática...*, cit., p. 272.

⁷⁷ *De Iustitia et Iure*, lib. III, 6, 4.

⁷⁸ Cfr. CARRO, V. D., *Domingo de Soto y su doctrina jurídica...*, cit., p. 269.

⁷⁹ PRONZATO, A., *Pero yo os digo...* Salamanca, Sígueme, 1968, p. 208.

ser la causa formal de la comunidad política, pero además de esta función de la potestad en la constitución de la esencia de la comunidad y siguiendo el principio de que el obrar sigue al ser, tiene además otras funciones, entre ellas dirigir a esa misma comunidad hacia su bien común específico o defenderlo. En una descripción más completa en cuanto a los fines del poder político podemos distinguir diversos aspectos en la filosofía política de Fray Luis de León: 1º) Forma de la comunidad política. Este es el aspecto filosófico. 2º) Promulgar las leyes. Éste es el aspecto jurídico-legislativo. 3º) Servicio a la comunidad. Es el aspecto moral. 4º) Promover el bien común y defenderlo. Es el aspecto político. Todas estas funciones del ejercicio de la potestad gubernativa del Príncipe tienen una dimensión o aspecto político además del carácter específico señalado.

Como premisa fundamental respecto a las funciones o fines del poder político, Fray Luis aplica al plano político la doctrina metafísica de la causa final en cuanto principio de acción, de tal forma que si el Príncipe no cumple la finalidad para la que ha sido designado pierde su condición de gobernante. Así están presentes las dos justificaciones clásicas del poder: no sólo por el origen sino también por la finalidad. De este modo aplica de un modo lógico y coherente la doctrina aristotélico-tomista a un caso práctico de extraordinaria importancia como es el gobierno de la comunidad política y el ejercicio legítimo de las funciones de la potestad pública por parte del gobernante.

Es significativa la fórmula (con inspiración próxima en Soto pero con antecedentes más lejanos) en que expresa su modo de entender la

autoridad en cuanto servicio: si se concediera al Príncipe el derecho de despojo sobre los bienes de los súbditos entonces el señor no se ordenaría a los siervos, "*dominus non ordinaretur ad servus*", sino los siervos al señor, "*sed potius servi ordinaretur ad dominum*"⁸⁰.

El señor, el señorío, la función de gobierno son para los súbditos, es decir, son medios para la utilidad, felicidad, bienestar de los súbditos y no fines en sí mismos. Mientras que los súbditos tienen razón de fin y el servicio a ellos es la finalidad primordial de toda potestad. Una inversión radical de subordinaciones y fines en esta materia es, desde el punto de vista moral y político, absolutamente inadmisibles⁸¹.

Otra de las funciones del poder es la imposición imperativa de las leyes y para esta finalidad el poder político tiene poder de coacción pero no es propiamente del gobernante sino de la misma ley como ya

⁸⁰ *De legibus*, n. 21, p. 29. "*Etiam explicatur hoc: dominus non ordinatur ad servus, sed potius servi ordinantur ad dominum, eo quod omnia bona servorum sunt domini, et potest illa convertere in proprios usus; igitur similiter si reges possunt convertere ad se et suam utilitatem omnia bona subditorum, sequitur quod ipsi reges non ordinantur ad subditos, sed contra subditi ordinantur ad bonum regum, quod aperte est tyrannis*".

⁸¹ Este principio leoniano de que el señor está en función de los súbditos era ya una especie de aforismo y se encuentra en Santo Tomás: (*De Regimine Principum*, III, 11). También en Dante: "*Non enim cives propter consules, nec gens propter regens, se d e converso consules propter cives et rex propter gentem*". (*De Monarchia*, Y, c. 14). Y en D. de Soto: "*El Rey es para la República y no la República para el Rey*". (*De Iustitia et Iure*, lib. III, 6, 4).

podimos constatar al hablar de la “*vis coactiva*” de la ley. Es ésta una importante precisión. El gobernante únicamente actualiza lo que está ya mandado o autorizado por las leyes y por razón del bien común⁸². El poder político incluye también como función propia defender a los ciudadanos de la injusticia, “*ut tuetur singulos ad iniuria cives*”, y defender la república de los enemigos exteriores, “*mauris resisterent*”, todo lo cual implica tanto el pleno poder jurídico como la política de defensa.

El principio del bien común como función primordial del poder político, no queda en peores condiciones en la teoría que atribuye el origen del poder por Derecho natural a la comunidad política y la transferencia por ésta a una persona determinada, que en la teoría política que lo atribuye a un contrato voluntario entre los ciudadanos. Según refiere F. Carpintero, Vázquez de Menchaca repite con insistencia que un contrato sólo puede tener como objetivo la utilidad de los propios asociados⁸³. Pero también en la doctrina política que defiende que el poder político pertenece a la comunidad por Derecho natural se afirma, de una parte, que ese poder no puede tener otro fin que el de gobernarse y administrarse a sí misma, y de otra la transferencia del poder al gobernante tiene también necesariamente esta finalidad: el bien y la utilidad común de los gobernados. Aunque los presupuestos filosóficos y políticos de ambas teorías son muy

⁸² Cfr. PEREÑA, L., *Criteriología democrática*, cit., p. 48.

⁸³ Cfr. CARPINTERO, F., *Del Derecho Natural medieval al Derecho Natural moderno...*, cit., p. 134.

diferentes, sin embargo los presupuestos y fines éticos son muy semejantes.

6. Los límites del poder político

La última objeción contra la consideración del bien común como fin de la ley, que Fray Luis propone para su impugnación, tiene toda la estructura y dimensiones de una verdadera cuestión, de aquí que sea necesario estudiarla con el debido detenimiento. Este es el único aspecto del poder político que nuestro autor trata de un modo expreso y amplio. Todo el presente capítulo sobre la extensión y límites del poder político está dotado de una gran intensidad polémica, en consonancia, por otra parte, con el carácter de su autor. Con gran energía intenta destruir la imagen tradicional del tirano como señor de las haciendas de sus súbditos. Para él éste es uno de los casos más contradictorios con el bien común.

En el planteamiento general de la cuestión acerca de la finalidad de la ley presenta un problema muy concreto: si los reyes tienen un poder de tal naturaleza que pueden convertir en suyos "*convertere in proprios usus*", a su capricho, todos los bienes de los súbditos⁸⁴. Y las

⁸⁴ *De legibus*, I, 18, p. 26: "*Quaereris utrum reges habeant tale et tantum dominium, ut omnia illorum bona possit pro suo arbitraru convertere in proprios*

razones que dan algunos para apoyar esta tesis son, en primer lugar, de la Sagrada Escritura cuando el pueblo pide un rey a Samuel y éste le habla en nombre de Dios: *“Este será el derecho del monarca que va a reinar sobre vosotros: tomará a vuestros hijos y se servirá de ellos para sus carros y sus caballos...”*⁸⁵ Donde parece que Dios da al rey el dominio absoluto sobre los bienes de los súbditos e incluso el poder de reducirlos a esclavitud⁸⁶. También en el Evangelio, al parecer, se encuentran argumentos a favor de este dominio despótico de los reyes sobre los bienes y personas como puede verse en Mateo 20, 25-26: *“Sabéis que los jefes de los pueblos los tiranizan y que los grandes los oprimen...”*⁸⁷.

usus”.

⁸⁵ I Sam. 8, 11.

⁸⁶ *De legibus*, I, 18, p. 26: *“Quod quemadmodum aliqui asserunt ita: quod et quid reges habeant huiusmodi potestate habent, probatur huiusmodi argumentis: 1º probatur ex illo 1º regum. c. 8, ubi populo iudeorum petenti sibi regem, Samuel ex persona Dei loquitur sic: Hoc, inquit, est ius regni et regis, filios vestros, etc.; ubi aperte videtur Deus tribuere regibus facultatem convertendi omnia bona subditorum in sua privata commoda, et tandem redigendi illos in servitatem. Sic enim dicitur in illo loco: et effici et vos servos”.*

⁸⁷ *De legibus*, I, 18, p. 26: *“Item notum est illud evangelii: reges gentium dominantur eorum; vos autem non sic, sed qui maior est inter vos, fiat sicut minister, et qui etc. In illo loco Christus ponit descimen inter potestatem regiam et potestatem quam ipse erat intitutus, et dicit ad potestatem civilem pertinere hanc auctoritatem, ut dominantur subditis, et preterea sic: reges vere sunt domini, sic enim appellantur, igitur subditi sunt servi; sed domini in servos sunt domini in servorum corpora et bona, igitur domini habent dominium in bona servorum, et possunt uti illis in suo arbitratu, igitur etiam rex”.*

En distinta línea de argumentación Fray Luis expone otra de las supuestas razones a favor de la tesis: según el Derecho de gentes los bienes y los cuerpos de los vencidos en la guerra pasan a dominio de los vencedores, *"de iure gentium efficiuntur victorum"*. Y lo mismo ha sucedido siempre en la conquista de reinos y provincias por los reyes, *"bello sibi subgerunt regna atque provincias"*.⁸⁸

En esta cuestión referente a la extensión y límites del poder del Príncipe indica nuestro autor, que algunos juristas entre los que se encuentra Decio,⁸⁹ sostienen que los emperadores y reyes por su soberanía absoluta, *"de plenitude sua potestate"*, pueden privar a los súbditos de la propiedad de sus bienes, aun sin causa alguna, *"nulla etiam causa subsistente"*. Pues precisamente en esto radica su propia excelencia, *"excelentia supremi principis, quando hoc facit sine causa"*.⁹⁰

⁸⁸ *Ibidem*: *"Item sic: bona atque corpora eorum qui bello victi sunt, de iure gentium efficiuntur victorum, sed reges atque imperatores bello sibi subegerunt regna atque provincias, igitur omnia quae a privatis possidentur, sunt in regnis dominio, et si domini illorum sunt, sequitur aperte quod possunt illa bona converti in proprios usus ob haec"*.

Fray Luis da su conformidad a este tipo de servidumbre aunque no valga este argumento para probar la tesis que impugna: que los reyes tienen derecho de propiedad y de despojo sobre los bienes de sus súbditos. En el capítulo sobre el Derecho de gentes analizaremos más detenidamente la actitud de Fray Luis ante la esclavitud de los prisioneros de guerra.

⁸⁹ MEDIOLA DECII PHILIPPI, *Consiliorum Juris utriusque monarchae domini* (s. c.), *Secundum volumen, consilium* 252. Fol. 36 Consilium 269, Fol. 49.

⁹⁰ *De legibus*, I, 18, p. 27: *"Propter haec argumenta quidam legistae, inter quos praecipue est Decius in consilio 252 et 269, tenuerunt quod imperatores"*

Sin causa es equivalente a sin ningún título jurídico legítimo, sin ninguna razón fuera de su propia realeza. Por tanto el dominio sobre las cosas de los súbditos queda plenamente justificado, según Decio, por la sola voluntad y soberanía del Príncipe. Advierte Fray Luis que las objeciones propuestas por algunos no tienen nada que ver con el caso de que los bienes de los súbditos son del Estado cuando lo exija una necesidad pública. Este supuesto es indiscutible por razón del bien común y por la correcta aplicación del principio de totalidad, *"pars ad totum ordinatur"*. Pero no se trata de eso: la necesidad de la patria no tiene nada que ver con la utilidad privada del Príncipe⁹¹.

Una vez expuestas las objeciones y siguiendo el conocido orden de los distintos planos argumentativos: Escritura, filosofía, opiniones de los sabios y legislación comienza a probar su tesis. El primer argumento proviene del libro del Deuteronomio (17, 20): *"Nec elevetur cor eius in superbiam super fratres suos, neque declinet in partem dexteram vel sinistram"*, en que los súbditos son llamados hermanos, *"subditos appellat fratres"*, y no siervos, *"not appellat servos"*. Y también en

et reges de plenitudine sua potestate possunt a subditis auferre dominium suarum rerum, nulla etiam causa subsistente, et qui contrarium dicunt mentiuntur quia, inquit, in hoc consistunt regativa et excellentia supremi principis, quando hoc fit sine causa".

⁹¹ *De legibus*, I, 19, p. 27: *"Notandum est quod hic non disputamus utrum bona privatorum sint reipublicae, cum illud postulat causa et necessitas publica; nam certissimum est quod quemadmodum naturaliter pars ad totum ordinatur, ita privati ordinantur et inclinantur ad rempublicam; et quemadmodum natura exponit periculo partem unam pro conservatione totius, ita ratio postulat ut pro salute publica quisque privatus conferat bona sua"*.

Ezequiel⁹² donde se dice que el Príncipe no podrá tomar de los bienes del pueblo arrebatándolos de éste. Por tanto el Derecho divino no autoriza la rapiña de los Príncipes.

Entre los argumentos de razón destaca principalmente la opinión de Aristóteles: el poder del rey se distingue de la tiranía en que aquél procura el bien de los súbditos y el tirano su propia utilidad⁹³. La razón práctica, moral, tampoco autoriza la expoliación de los súbditos por parte del Príncipe. Es, por tanto, irracional e inmoral como se prueba por la doctrina de los filósofos y de los tratadistas políticos. La idea fundamental de Fray Luis en esta materia consiste en que el ejercicio de la potestad política no solamente no justifica al Príncipe que se apodera de los bienes de los súbditos sino al contrario: tiene en él mayor gravedad desde el punto de vista ético y puede calificarse con mayor razón de robo. Aplica aquí también argumentos ya expuestos anteriormente al tratar del bien común como fin de la ley y de la potestad pública. Pero también la recta razón enseña que ninguna comunidad política, "*nulla republica*", y ningún consentimiento del pueblo concedió a los reyes dominio absoluto, "*plenum dominium*" sobre

⁹² Ez. 46, 18: "*Non accipiet princeps de haereditate populi per violentiam et de possessione eorum, sed de possessione sua haereditatem dabit filiis suis*".

⁹³ *Política* III, 5, 4 (Didot I, 528): "*Disgressiones autem ab iis quae dictae sunt reipublicae administrandae formis, sunt tyrannis quidem a regno, oligarchia autem ab aristocratia, democratia vero a politica. Tyrannis enim monarchia est ad eius qui solus imperat utilitatem spectans; oligarchia ad commoda divitum; democratia ad egentium: reipublicae utilitatem nulla earum habet sibi propositam*".

los bienes de cada súbdito⁹⁴. El pueblo instituyó al rey para su propio bienestar, *“sui commodi gratia”*, y no para utilidad del rey, lo instituyó para que lo defendiera de la injusticia, *“ut tueretur ab iniuria”*, y no para que despojara a los súbditos de sus bienes, *“non ut singulos bonis suis expoliaret”*⁹⁵.

Esta misma tesis de promover el bien común y no el despojo de los súbditos es confirmada por la historia. El argumento histórico que aduce Fray Luis es el del rey Don Pelayo cuya designación como rey tenía como finalidad la defensa contra los moros, *“viribus mauris resisterent”*, y no el señorío sobre todos, *“non ut dominus eset omnium”*⁹⁶. Incluso encontramos argumentos extraídos de la legislación de los propios reyes, de los que existen numerosos ejemplos. El

⁹⁴ *De legibus*, I, 22, p. 29: *“Se ipsa ratio docet quod nulla respublica et nullus populi consensus dedit regibus eiusmodi plenum dominium in bona singulorum subditorum”*.

⁹⁵ *De legibus*, I, 22, p. 29: *“Igitur consequentia cum maiori patet. Probatur minor, quia respublica et populus sui commodi gratia regem constituit, et non propter utilitatem principis, id est, constituit regem ad hoc ut tueretur singulos ab iniuria vires; non autem ad hoc ut singulos bonis suis expoliaret; et constituit ut subditos reddere foelices atque beatos; non autem ut efficeret miseros”*.

⁹⁶ *De legibus*, I, 22, pp. 29 y 30: *“Et confirmatur hoc proprie de regibus Hispaniae, nam ut constat ex historia eo tempore quo mauri Hispanias invaserunt et illas occuparunt, extincta omnium fere gotharum nobilitate, pauci qui remanserunt ultro et sua voluntate principatum detulerunt Pelagio non ut dominus esset omnium, sed ut communi consilio atque viribus mauris resisterent et amissas reccuperarent Hispanias”*.

emperador Justiniano en el código ordena a los jueces *“que no toleren que en la discusión de cualquier litigio se produzca ningún rescripto, ninguna pragmática sanción, ninguna sacra anotación, que parezca que son contrarios al derecho general o a la utilidad pública”*⁹⁷. De esta manera muestra el emperador que no le está permitido ni a él mismo quebrantar las leyes por ninguna causa *“sibi non liceret violare iura ulla de causa”*. Es una forma de prevenir contra la propia arbitrariedad y propugnar la supresión de los privilegios y la defensa del principio de legalidad. El aspecto del bien común protegido en este documento histórico es el jurídico y jurisdiccional, al prohibir de modo terminante toda injerencia en la administración de justicia. El peor modo de actuar contra el bien común es el despojo de los ciudadanos, *“expoliaret suos cives bonis propriis”*. De Justiniano es también el siguiente testimonio esta vez epistolar: en una carta a Triboniano el emperador le dice *“porque mi deber no es sacar de los súbditos lo más que pueda, sino ser a ellos útil lo más posible”*⁹⁸. El poder tributario del rey tiene también

⁹⁷ Codex, lib. I, tit. 22, sicut ius et utilitatem publicam, lex 6: *“Ut nullum rescriptum, nullam pragmaticam sanctionem, nullam sacram adnotationem quae generali iuri vel utilitati publicae adversa esse videatur, in disceptationem cuiuslibet litigii patiantur proferri”*.

⁹⁸ *De legibus*, I, 23, p. 30: *“Item id ipsum probatur autoritate ipsorum regum et maxime ex lege ultima codicis, si contra ius vel utilitatem publicam, ubi Justinianus imperator praecipit iudicibus “ut nullam latam legem a re nullam pragmaticam sanctionem, quae sit adversa utilitati publicae in disceptationem cuiuslibet litigii”; in quo satis docet Justinianus sibi non liceret violare iura publica ulla de causa. At vere nulla ratione magis violaret ius publicum et utilitatem, quam si princeps expoliaret suos cives bonis propriis atque paternis. Hoc Justinianus imperator in epistola quadam idem satis aperte docet; inquit*

sus límites⁹⁹. También en la legislación eclesiástica existen documentos en el mismo sentido. En el octavo Concilio de Toledo consta el juramento que los reyes godos solían hacer al ser constituidos reyes, “*cum reges fiebant*”: las alcabalas que reclaman a los súbditos se harán mirando no a los intereses de la propia utilidad, “*non prospectantes proprii iura commodi*”, sino mirando por el bien de la patria y del pueblo¹⁰⁰. Rebate nuestro autor los argumentos (contrarios a la tesis) de los que han entendido mal la Sagrada Escritura en cuanto a los poderes de los reyes, concretamente el pasaje de Samuel. En este episodio bíblico no se enuncian las facultades del rey sino las consecuencias negativas que podría acarrear su designación contra la voluntad de Dios y la tradición del pueblo. Y recaba la opinión sobre esta materia de los más importantes y expertos intérpretes del libro primero de

enim isto modo verum: quia meum munus est non quam plurima ex subditis calligere, sed quam plurimum illis prodesse, etc”.

⁹⁹ También Santo Tomás, prohíbe a los reyes gravar a sus súbditos en su persona, bienes o cosas, salvo cuando la justicia lo reclame por razón de delito o por el bienestar común del reino: “*Nec subditos suos gravare possunt (principes) in bonis eorum et rebus, nisi in duabus casibus videlicet ratione delecti et pro bono communi sui regiminis*”.(*De Regimine Principum (De Regno)*, lib. I, c. I, n. 125; lib. I, c. IV, n. 25 y 35).

¹⁰⁰ SÁENZ DE AGUIRRE, J., *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae et novi orbis*, Romae, 1753. T. III, Concilium Toletanum VIII, p. 446: “*erunt actibus, iudiciis, et vita modesti; erunt in provisionibus rerum tam parci amplius, quam extenti, ut nulla vi, aut fictione scripturarum, vel definitionum qualiumcumque contractus a subditis vel exigant, vel exigendos intendant; erunt in conquisitis oblationibus gratissime rebus, non prospectantes proprii iura commodi, sed consulentes Patriae, atque genti*”.

Samuel por parte del pueblo judío.

San Clemente en su libro *Recognitionum* afirma que en realidad encontraron más tiranos que reyes, “*vero tyrannos sibi magis quaesivere quam reges*”, y así por la sucesión de reyes impíos se hicieron a su vez sucesores de ellos hasta llegar el pueblo a las mayores impiedades, “*ad maiores impietates etiam populus declinavit*”¹⁰¹. De la misma opinión es San Cipriano en el segundo libro de las cartas: para castigarlos, “*ulcisceretur*”, y para afligirlos con graves males, “*eos iniuriis gravibus affligeret*”, les envió al rey Saúl¹⁰². San Jerónimo en su comentario sobre el profeta Oseas escribe que Saúl fue nombrado rey no por voluntad de Dios sino por equivocación del pueblo, “*ex populi errore rex factus est*”¹⁰³. Y Alfonso de Madrigal es de

¹⁰¹ *Recognitionum* liber primus (PL 1, 1230): “*Tum deinde per aliquantum temporis iudicibus, non regibus gubernati; statu tranquilliore durarunt. Ubi vero tyrannos sibi magis quaesivere quam regem, tunc etiam in loco, qui eis orationis causa fuerat praedestinatus, templum pro ambitione regia construxere, et sic per ordinem regibus impiis sibi invicem succedentibus, ad maiores impietates etiam populus declinavit*”.

¹⁰² *Epistolae* (PL 4, 395). Corresponde a la Epístola 55. En la edic. Erasm. era la epist. 9: “*In libro quoque Regnorum, cum Samuel sacerdos a Judaerum populo ob senectutem, sicut tu modo, contemneretur, exclamavit iratus Dominus et discit: Non te spreverunt, sed me spreverunt (I Reg. VIII, 7). Et ut hoc ulcisceretur, excitavit eis Saul regem, qui eos iniuriis gravibus affligeret, et per omnes contumelias et poenas superbum populum calcaret et premeret, ut contemptus sacerdos de superbo populo ultione divina vindicaretur*”.

¹⁰³ *Commentarium in Osee Prophetam* libri tres, I, 8 (PL 25, 883): “*Idcirco quia Israel proiecit bonum, inimicus, hoc est, Assyrius persequetur eum, atque comprehendet: qui, me rege deserto, petierunt sibi regem, sicut et gentes*

opinión semejante en su comentario al libro de los Reyes: Dios reprobaba totalmente a Saúl, "*Deus totaliter reprobaveret Saulem*"¹⁰⁴. Algunos intérpretes confunden derechos con castigos. Los derechos o facultades del rey con los posibles castigos al pueblo judío por su nombramiento; por tanto utilizan de modo absolutamente inadecuado el testimonio de la Sagrada Escritura para defender el poder despótico de los reyes.

Otro tema que importa mucho a nuestro autor clarificar es la distinción entre el poder político sobre los súbditos y el poder absoluto sobre esclavos. Los reyes no son señores ni tienen dominio ni poder sobre esclavos, sino sobre hombres libres, "*nec imperant servis, sed hominibus liberis*"¹⁰⁵.

relique, et fecerunt contra voluntatem Dei. Denique Samuel ideo eis dura regis exponit imperia, et filios eorum ac filias dicit regibus servituros, ut ad Dominum regem clementissimum convertantur (I Reg. XVIII); sed illi absque voluntate Dei principes extiterunt. Et non eis suffecit hoc scelus, nisi maiori impietate facimus duplicarent, ut argentum suum et aurum quod acceperant ad divitias et ornatum, in idola veterent. Ergo Saul non ex voluntate Dei, sed ex populi errore rex factus est".

¹⁰⁴ Opera Omnia. Venetiis 1728. *Commentaria in Primam Partem Regum*, vol. XII, p. 12-13: "*Scilicet, cum audivit, quod Deus dolebat de constitutione Saulis in regem, et quod vellet cum abiicere a regno. Hoc autem erat, quia Samuel valde diligebat Saulem; nam etiam postquam Deus totaliter reprobaverat Saulem, et Samuel recesserat ab eo, adhuc diligebat eum valde, et lugebat pro eo, quia Deus vellet auferre ei regnum*".

¹⁰⁵ *De legibus*, I, 24, p. 31: "*Ad tertium respondetur: negatur quod reges sint domini in illo sensu, ita ut subditi servi sint; nam reges non habent dominium nec imperant servis, sed hominibus liberis. Itaque reges sunt domini dominationes politica, non tamen dominatione despotica quae in servos exercetur*".

Por consiguiente el poder político es poder relativo, no absoluto, no es equivalente a dominio despótico. Si no pueden los reyes, como se ha venido demostrando, despojar de sus bienes a los ciudadanos, menos aún de la libertad. El poder real no es un poder dominativo. Rechaza Fray Luis el término "Señor", aplicado a los reyes, como término correlativo a esclavo. Habría, pues que darle otro significado, pero no el opuesto a esclavo. En la concepción leoniana del poder del Príncipe van incluidos en la misma el poder político, el económico, el militar, el legislativo, la administración de justicia, pero niega la inclusión del derecho de expoliación de los bienes de los súbditos y el dominio tiránico sobre esclavos.

Es interesante la distinción que hace Fray Luis entre poder político y poder absoluto. Y él mismo describe claramente el contenido de ambas definiciones. En esta concepción del poder político, con acusadas influencias cristianas, filosóficas y humanísticas, se da sin duda un salto cualitativo en relación a la concepción del poder en épocas no demasiado anteriores. Al afirmar que el poder político no es absoluto sino relativo se señala un impedimento al totalitarismo, de modo que el poder político, correctamente entendido, sí es compatible con la libertad del hombre mientras que ésta no es posible con un poder absoluto como el ejercicio sobre esclavos. En toda esta larga digresión acerca de los límites del poder real todos los argumentos de Fray Luis de León son absolutamente opuestos a la tesis que combate. En otras cuestiones los argumentos son solamente matices, acentos o aspectos distintos en relación con la doctrina impugnada. En otros casos expresa

opiniones alternativas. Sin embargo en el tema presente su oposición es frontal y desde todos los ángulos.

Hace referencia J. Brufau Prats a una confusión muy extendida entre "dominio" como propiedad y "dominio" como poder jurisdiccional o autoridad política¹⁰⁶. A su juicio, Domingo de Soto¹⁰⁷ distingue de modo terminante entre el señorío sobre cosas exteriores y la potestad política, utilizando expresiones distintas para significar ambos conceptos. Para la propiedad de las cosas emplea: "*dominium proprietate alicuius rei*" o "*dominium rerum inferiorum*" y "*proprietas rerum*". En cambio si se refiere a la potestad pública utiliza "*dominium iurisdictionis*" o "*potestas iurisdictionis*"¹⁰⁸.

Analizando el pensamiento leoniano sobre esta materia constatamos que, lo mismo que su maestro D. de Soto¹⁰⁹, no está Fray Luis entre los confundidos. La raíz de la confusión consistía en

¹⁰⁶ Cfr. BRUFAU PRATS, J., *La Escuela de Salamanca...*, cit., p. 87 ss.

¹⁰⁷ SOTO trata del dominio en *De Iustitia et Iure* IV, cuestiones 1-5 y además en la *Relección De dominio*. Vid. BRUFAU PRATS, J. *Domingo de Soto. Relección "De dominio". Traducción y edición crítica*. Publicaciones de la Cátedra Francisco Suárez. Ediciones críticas de textos clásicos, 1. Universidad de Granada, 1964.

¹⁰⁸ Cfr. BRUFAU PRATS, J., *La Escuela de Salamanca...*, cit., p. 87.

¹⁰⁹ Soto niega también el derecho de propiedad sobre los bienes de los súbditos al Emperador y al Príncipe: (Cfr. *De Iustitia et Iure* IV, 4, 1).

considerar el término como unívoco. Pero tanto Santo Tomás como Vitoria y Soto y el propio Fray Luis conocen el sentido analógico del término “*dominium*”.

El Aquinatense¹¹⁰ con evidente influencia aristotélica, distingue claramente entre el dominio tiránico y el gobierno político¹¹¹. Según J. Brufau Prats, tampoco consideran estos autores anteriores a Fray Luis, al que incluimos nosotros, el término como equívoco puesto que todos ellos consideran el “*dominium*” en sus distintas especies referentes a la vida humana, como una participación del “*dominium divino*” pero no como algo absolutamente distinto o independiente. Prueba de ello es su concepto de las leyes eterna y natural¹¹².

Fray Luis distingue entre potestad, administración y legislación políticas de una parte y de otra dominio y propiedad de las cosas. Mientras algunos teóricos políticos o Príncipes tiránicos los confundían, son, en nuestro autor, conceptos bien diferenciados. Juristas como Baldo defendieron que el Príncipe podía disponer a su arbitrio de los bienes de los súbditos. Esta doctrina de que el Príncipe no puede

¹¹⁰ *Summa Theologiae* I, 81, 3: “*Dicitur enim despoticus principatus quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio praecipientis; quia nihil sui habent. Principatus autem politicus... quo aliquis Principatur liberis: qui etsi subdantur regimini proevidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti praecipientis imperio*”.

¹¹¹ Cfr. GALÁN, E., *Ius Naturae*, cit., p. 386.

¹¹² Cfr. BRUFAU PRATS, J., *La Escuela de Salamanca...*, cit., p. 41.

expoliar a sus súbditos es consecuencia en primer lugar de un principio moral: la facultad de hacer daño no puede moralmente estar incluida en ninguna potestad, bien sea política o de otra naturaleza, y en segundo lugar, de un principio lógico-jurídico consistente en que el Príncipe, que recibe todo su poder del consentimiento del pueblo no puede detentar una potestad mayor que la que el mismo pueblo le ha transferido. Este último argumento, que está implícito en la exposición leoniana, está, sin embargo explícito en las *"Controversias ilustres"* de Vázquez de Menchaca¹¹³.

Los más propensos a confundir derechos, dominios y propiedades divinas o humanas con los propios eran los partidarios del origen divino de los reyes, lo cual era incompatible con la ideología democrática a la que inequívocamente se adscribe nuestro autor. La teoría del poder de los escolásticos españoles surgió precisamente como una reacción contra el absolutismo de los reyes y el origen divino de su potestad¹¹⁴. Según J. Brufau Prats, Santo Tomás¹¹⁵ presenta el dominio humano como una participación analógica del dominio divino pero no como una cuasi-transposición unívoca y perfecta de éste como defendían los propugnadores del origen divino de los reyes¹¹⁶. El sometimiento al

¹¹³ Cfr. VÁZQUEZ DE MENCHACA, F., *Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium libri tres*. (Edición bilingüe de la Universidad de Valladolid, 1931-34), trad. de F. Rodríguez Alcalde, 2, 1, p. 15.

¹¹⁴ Cfr. GALÁN, E., *Ius Naturae*, cit., p. 448.

¹¹⁵ *Passim, De Regimine Principum*.

dominio o jurisdicción ajena se opone al Derecho natural. Y sólo está justificado, en este último caso de la jurisdicción cuando se trata del gobernante legítimo.

Fray Luis, siguiendo la tradición escolástica, atribuye al Príncipe el "*dominium iurisdictionis*" pero no el "*dominium proprietatis*" sobre los bienes de los súbditos. De este modo atribuye, sin una configuración jurídica y terminológica expresa, un verdadero derecho público subjetivo a los ciudadanos sobre sus bienes frente al gobernante y frente al Estado. Es necesario tener presente que el rechazo de Fray Luis no es sólo de la práctica política de algunos gobernantes sino también de la teoría de algunos tratadistas políticos.

En esta misma línea de diferenciación de las distintas clases de dominios y de la existencia de límites en el poder político, L. Legaz y Lacambra afirma que, "*los juristas y teólogos del Siglo de Oro mantuvieron todos ellos la idea de la subordinación del Príncipe a la legislación*"¹¹⁷.

En la teoría política tomista la concepción absolutista o totalitaria del Estado tiene principalmente dos poderosos impedimentos: de una parte el mensaje cristiano en que la persona es fin en sí misma y no un medio para la grandeza del Estado; y de otra, la metafísica aristotélica

¹¹⁶ Cfr. BRUFAU PRATS, J., *La Escuela de Salamanca...*, cit., p. 13.

¹¹⁷ LEGAZ Y LACAMBRA, L., *Filosofía del Derecho*, Barcelona, Boch, 1979, p. 634.

según la cual el Estado carece de una realidad orgánica o substancial que pueda justificar la absorción totalitaria del individuo¹¹⁸. Según esta misma teoría el hombre es parte de la sociedad pero no en todos sus aspectos o dimensiones¹¹⁹.

En nuestro autor además del límite general que supone la sumisión o sometimiento de la autoridad política al orden ético-jurídico encontramos otros más específicos como son su ordenación esencial al bien común, la exclusión de las atribuciones del gobernante de la facultad de expropiar a sus súbditos y la obligación en conciencia del Príncipe a la “*vis directiva*” de las leyes. Otro argumento contra una teoría absolutista del estado encuentra su fundamento lógico y ético en la clasificación leoniana de los distintos bienes. Para una correcta jerarquía de bienes es necesario tener en cuenta, entre otros, dos criterios de jerarquización: privado-público y natural-sobrenatural. El

¹¹⁸ Cfr. GALÁN, E., *Ius Naturae*, cit., p. 317.

¹¹⁹ *Summa Theologiae*, I-II, 21, 3: “*Est autem considerandum quod unusquisque in aliqua societate vivens est aliquo modo pars et membrum totius societatis*”. Y también I-II, 21, 4: “*Ad tertium dicendum, quod homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua*”. Es necesario tener presente que el político o el filósofo de la política elige los símbolos y los interpreta de aquel modo que más se adapta a una determinada concepción política. Desde este presupuesto podemos constatar que Aristóteles y Santo Tomás no son defensores de la teoría política organicista en el sentido de sometimiento absoluto del ciudadano al Estado, aplicación del principio de totalidad y sacrificio radical del ciudadano al bien común, etc.

bien moral o sobrenatural privado es superior al bien natural público¹²⁰. Lo cual significa que ninguna razón de bien común o de utilidad pública permite al Estado perjudicar el bien moral o sobrenatural de uno sólo de sus ciudadanos¹²¹.

También Vitoria, Soto, Azpilcueta, Covarrubias y Suárez, entre otros, defendieron la vinculación en conciencia del Príncipe a la fuerza directiva de la ley. Pero esta doctrina fue rechazada por autores posteriores partidarios del absolutismo monárquico. Según L. Pereña, en algunos autores de la Escuela Clásica Española se convirtió en una obsesión limitar jurídica y socialmente al soberano¹²². Estos autores tienen ante sus ojos una organización política monárquica; tratan, pues, de limitar jurídicamente al monarca. Es pues, la tiranía la antítesis del gobierno providencial y la suprema degradación del gobierno de los reyes¹²³. Su rechazo de la propiedad real de los bienes de los súbditos es una afirmación del condicionamiento del ejercicio del poder político por los derechos de los ciudadanos.

¹²⁰ Cfr. GALÁN, E., *Ius Naturae*, cit., p. 361.

¹²¹ El término "natural" se utiliza aquí como calificativo de bien en el sentido de "bien físico", es decir, como opuesto a sobrenatural, no a positivo; sin ninguna relación pues, con el Derecho natural.

¹²² Cfr. PEREÑA, L., *La tesis de la coexistencia pacífica en los teólogos clásicos españoles*, Madrid, Gráficas Ibéricas, 1963, p. 29.

¹²³ Cfr. GUY, A., *La pensée de Fray Luis de León*, cit., p. 663.

El Príncipe “que no reconoce superior” está sin embargo sometido al Derecho del Estado, a las obligaciones contraídas con sus propios súbditos, a las leyes y constituciones de su Estado, a los pactos con otras naciones aunque sean enemigas y a los fines mismos del poder como el bien común, la paz y la justicia¹²⁴. No es un poder absoluto o arbitrario y está limitado también por el Derecho natural, el Derecho positivo humano y el Derecho divino positivo. Al partir del principio, de que toda autoridad viene de Dios, señala A. Guy, la tiranía es una especie de perversión de este principio y un intento de autodivinización del déspota: “*La tyrannie est, par essence, un pouvoir illégitime, non consacré par la communauté populaire et scandaleusement érigé en absolu; à la limite, elle tend à se diviniser elle-même, comme ce fut le cas chez Caligula...*”¹²⁵. La potestad pública encuentra su fundamento en el Derecho natural pero también sus límites. Y no solamente el poder del Príncipe sino el poder supremo del Estado (aunque en algún aspecto es el mismo) no es un poder absoluto o ilimitado. Tiene sus límites en el Derecho natural, en el bien común, en la universal y radical reprobación de la tiranía, en los derechos de las personas, en la voluntad del pueblo que nombra a los representantes del Estado y puede, en algún caso, revocarlos¹²⁶.

¹²⁴ Cfr. *op. cit.*, p. 29.

¹²⁵ GUY, A., *Luis de León, Penseur démocratique*. En: “*Bulletin Hispanique*”, Vol. LXXV, n. 3-4 (1973), p. 278.

¹²⁶ Cfr. PEREÑA, L., *Criteriología democrática, cit.*, p. 331.

7. La resistencia al poder político

La formulación doctrinal más antigua, según Ramón Soriano¹²⁷, de la resistencia al tirano y al Derecho es la teoría escolástica cuyo principal representante es Santo Tomás. Los escolásticos españoles desarrollaron esta doctrina política tomista. Uno de los juicios del Aquinatense en esta materia es que son dignos de elogio los que libran a la comunidad de una potestad tiránica¹²⁸. Ni en Fray Luis de León ni en las fuentes ideológicas que inspiran su doctrina encontramos la defensa de un sometimiento incondicional a las autoridades políticas. Así como el poder político reviste caracteres muy específicos así también el deber de obediencia en los ciudadanos sólo existe en condiciones muy rigurosas que están determinadas principalmente por la doctrina del bien común, la justicia de la acción legislativa (la ley injusta no es ley) y la consideración del "*officium*" regio como un servicio a la comunidad política. Todas estas condiciones dan como resultado la legitimidad de los imperativos legales y originan el deber de obediencia. En caso contrario la potestad política, y principalmente la facultad legislativa, son ilegítimas y hacen surgir en los ciudadanos

¹²⁷ Cfr. SORIANO, R., *Compendio de Teoría General del Derecho*, Barcelona, Ariel, 1993, p. 237.

¹²⁸ *Summa Theologiae*, II-II, 42, 2: "*Praeterea, laudantur qui multitudinem a*

un derecho de resistencia. La inclinación por el régimen monárquico no era un obstáculo para criticar al monarca en caso de abuso de poder como observa M. Gutiérrez: *“Autores nuestros, muy distinguidos por su afecto a la realeza, no desaprobaban todo género de resistencia a los poderes públicos, en los casos extremos en que no pudiera oponerse coto otro alguno a su tiranía”*¹²⁹.

En Fray Luis encontramos toda una construcción doctrinal de resistencia contra la tiranía y todo abuso de poder por razones teológicas, filosóficas, morales, etc., aunque no habla en esta obra de medios políticos concretos. Más que los medios expone las razones de la resistencia al poder público tiránico.

Alain Guy entiende la tiranía en el pensamiento luisiano como una forma de guerra: *“l'état de tyrannie est donc un état d'injustice permanente et de guerre constante”*¹³⁰, y representa, lo mismo que ésta, la antítesis de la paz, por lo que esta equiparación trae como consecuencia la justificación de la resistencia al poder de modo análogo a como la agresión injusta justificaba la guerra. Asimismo la injusticia es una forma de violencia¹³¹. La crítica al poder político, según el mismo

potestate tyrannica liberant”.

¹²⁹ GUTIÉRREZ, M., *Fray Luis de León y la Filosofía española del siglo XVI*, Real Monasterio del Escorial, 1929, p. 305.

¹³⁰ GUY, A., *La pensée de Fray Luis de León*, cit., p. 669.

¹³¹ Cfr. GUY, A., *Luis de León, Penseur démocratique*, cit., p. 284.

autor, y el derecho de resistencia encuentra en Fray Luis razones subjetivas propias de su educación, sentimientos y carácter pero también razones objetivas como es el respeto a la dignidad de la persona humana: *"Fray Luis de León, on l'a vu, a eu un très vif sentiment de la Justice et de la Liberté, fondements du respect de la dignité de la personne humaine. C'est ce qui explique qu'il ait, si fréquemment et aussi violemment, fait la critique des gouvernements arbitraires et despotiques. Chez lui la haine des tyrans se retrouve partout"*¹³².

Santo Tomás distingue dos tipos de legitimidades, relativas al título y al ejercicio del poder político, de donde, en sentido contrario, se derivan dos clases de gobernantes ilegítimos: el tirano *"quoad titulum"* y el tirano *"quoad administrationem"*. Esta doctrina tomista del derecho de

¹³² GUY, A., *La pensée de Fray Luis de León, cit.*, p. 655. L. Barcia Trelles señala: *"La doctrina jurídico-teológica de los siglos posteriores, a la vez que afirma la dignidad del hombre de una manera explícita, construye sobre esta base los grandes tratados del derecho. Piénsese en los autores de la Escuela Española del Derecho Natural o del Derecho Internacional... Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano, Fernando Vázquez de Menchaca, Luis de Molina, Domingo Báñez, Francisco Suárez..."*. (*La dignidad como un derecho del hombre*. En *"Persona y Derecho"* 17 (1987) p. 131) ; y en la p. 132, refiriéndose expresamente a Fray Luis de León entre otros autores de la Escuela Española afirma: *"realizaron la apertura a la nueva cultura que estaba naciendo en Europa y a los problemas humanos (religiosos, éticos y políticos) que surgieron con el descubrimiento de nuevos mundos en occidente y oriente. La dignidad inviolable de todo hombre, la perspectiva universal del Derecho internacional (ius gentium) y la dimensión ética como normativa de las nuevas estructuras socio-económicas entraron plenamente en la tarea de la teología y recibieron de ella la luz de la revelación cristiana"*.

resistencia al tirano no es admitida por algunos de los autores posteriores, entre ellos muchos del siglo XV. Pero la mayoría de los autores del siglo XVI, entre los que se encuentra Fray Luis de León, defienden la doctrina del derecho de los súbditos a resistir al tirano. La mayoría de los que no reconocían este derecho eran los partidarios del derecho divino de los reyes. En todos los autores el derecho de resistencia al tirano es mayor en el caso de ilegitimidad en el origen del poder, "*quoad titulum*", que en el de ejercicio, "*quoad administrationem*". A este respecto puntualiza Pereña que, en caso de usurpación del poder o de detentarlo sin justo título, se daría en el Príncipe ilegitimidad jurídica (se supone la ilegitimidad ética); y en caso de ejercerlo injustamente se daría una ilegitimidad ética, aunque su acceso al poder hubiera sido legítimo¹³³.

Advierte M. Gutiérrez que también Fray Luis distingue ambas clases de tiranía, la originada por abuso del poder adquirido de modo legítimo y la que proviene del usurpador del poder¹³⁴.

¹³³ Cfr. PEREÑA, L., *Hacia una sociología del Bien común*, Madrid, Col. Bien Común, Euroamérica, 1954, p. 101.

¹³⁴ "Esto por lo que hace al tirano, que lo es por abuso de un derecho legítimamente adquirido; que respecto al usurpador, que se arroga el poder contra la voluntad del pueblo y sin título otro alguno que justifique sus aspiraciones, ya puede pensarse que Fray Luis no disientiría de la opinión común. Nuestros escritores políticos del siglo XVI, distinguiendo diestramente entre ambas clases de tiranía, (en Fray Luis se halla también esta distinción: *In ecclesiast.*, capítulo III, vers. 16) juzgaban ser lícito, así a las repúblicas como a las personas privadas, oponerse a esta segunda que consiste en la usurpación del trono, aún a costa de la vida del invasor; y sólo se dividieron

Partiendo de esta admisión del derecho de resistencia al tirano el problema de si el poder político concedido por el pueblo o comunidad al Príncipe es revocable existen tres teorías principales en los tratadistas políticos: 1ª Es irrevocable. 2ª Es revocable solamente en caso de ejercicio injusto del poder. 3ª Es permanentemente revocable. La posición de Fray Luis pertenece a la segunda teoría, la que defiende que es revocable pero sólo a condición de que el poder real sea ejercido tiránicamente. Solución que extiende expresamente a la potestad legislativa, como la facultad más importante de las que integran el poder político.

Por lo cual la cuestión de la revocabilidad de la potestad legislativa con causa razonable es aneja (análoga) a la de la revocabilidad del poder político, de aquí que se plantee el problema de si la ley depende para su existencia del consentimiento del pueblo. Dos posibilidades se presentan según el maestro salmantino en la resolución de esta duda. La primera se da en el supuesto de que la comunidad se gobierne por sí misma, "*quando multitudo se ipsam gubernat*", en este caso no tiene vigor la ley sin el consentimiento del

sus opiniones, cuando pasaron a determinar los modos de poner a una nación a cubierto de los desmanes de la primera". (GUTIÉRREZ, M., Fray Luis de León y la Filosofía española del siglo XVI, Madrid, Real Monasterio del Escorial, 1929, pp. 304-305). Sin embargo, A. Truyol y Serra señala algunas excepciones en cuanto a la tiranía de ejercicio: "Como Sepúlveda y Medina, Castro no admite un derecho de resistencia activa del pueblo contra la tiranía de ejercicio". (Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. T. 2, Del Renacimiento a Kant, Madrid, Alianza Universidad Textos, 1982, p. 77).

pueblo, "*vim nullam lex habet antequam accedat ad consensus*"¹³⁵.

La segunda posibilidad se da cuando la república delega en otro el poder de gobernarla, "*tradidit se alteri gubernanda*". En este supuesto no es necesario el consentimiento del pueblo para la existencia de la ley¹³⁶.

La prueba se apoya en la naturaleza misma de la institución del poder real, "*populus regiam potestatem constituit*", que consiste en una delegación o transmisión de la facultad de tomar decisiones tanto en materia de establecer leyes como en cualquier otro acto de gobierno, "*et pertinentia ad gubernationem*". La conclusión de Fray Luis es que mientras el rey utilice rectamente el poder político, "*quandiu rex recte et debito ordine utitur*", el pueblo cometería una injusticia contra él, "*iniuiam illi faceret*", si no obedeciera las leyes justas, "*iustis legibus*", del rey, doctrina coherente con la teoría política estudiada de la transferencia del poder¹³⁷.

¹³⁵ *De legibus*, I, 32, p. 36: "*Sed est aliud dubium: utrum sine consensu multitudinis possit consistere lex. Causa dubitando est quia, ut diximus, leges non possunt condi nisi a multitudine, et quidem hac hinc primis certum est, quia quando multitudo se ipsam gubernat, ut fit in libera republica, certum est quod vim nullam lex habet, antequam accedat ad consensum multitudinis*".

¹³⁶ *De legibus*, I, 33, p. 36: "*Ultima propositio: non est necessarius consensus multitudinis ad hoc ut leges latae vel a potestate ecclesiae vel a potestate civili vim habeant*".

¹³⁷ *De legibus*, I, 33, p. 36: "*Quod de potestate civili probatur, quia cum semel populus regiam potestatem constituit, communi consensu transtulit in regem*".

La legitimidad en el título real y la legitimidad en el ejercicio de sus funciones de gobierno excluyen la necesidad de consentimiento popular expreso para cada una de las leyes y demás decisiones de carácter político.

En los escritos de Fray Luis no aparece la teoría del absolutismo real en que el pueblo realiza una mera designación de la persona del Príncipe que recibe el poder inmediatamente de Dios. Esta posición constituye un extremo dentro de las teorías políticas de los distintos autores pero otros defienden su contraria: organicismo radical y democracia radical en que el Príncipe es un mero mandatario o funcionario con mandato perpetuamente revocable, siempre sometido al control y la voluntad del pueblo y sin ninguna autonomía en las decisiones.

Algunos juristas medievales y modernos defendieron que la transferencia del Poder al Príncipe tenía un carácter definitivo e irrevocable, entre ellos Bodino y Grocio. Pero otros muchos tratadistas rechazaron esta doctrina. Entre estos últimos, con gran claridad y energía, Vázquez de Menchaca: *“Toda concesión hecha para exclusiva utilidad de quien la otorga se reputa ser revocable”*¹³⁸. La *“translatio*

omnem suum arbitrium atque iudicium, tam circa leges condendas quam circa omnem aliam rationem, et pertinentia ad gubernationem. Igitur quandiu rex recte et debito ordine utitur, sibi tradita potestate iniuriam illi faceret multitudo, si iustis legibus ab illo latis non staret, atque haec sint dicta de potestate legis”.

¹³⁸ VÁZQUEZ DE MENCHACA, F., *Controv. ilustr.*, 47, n. 12.

imperii" no es entendida como una alienación completa y definitiva del poder público de tal forma que implique la imposibilidad de ser revocado. Martín de Azpilcueta distingue expresamente entre cesión del ejercicio del poder, en que consiste la delegación de la potestad pública, y la enajenación radical de su titularidad¹³⁹. Santo Tomás había defendido la revocabilidad del poder político propugnando expresamente la destitución del gobernante despótico, "*agere tyrannum destituens*"¹⁴⁰.

En cuanto a la resistencia al poder político la doctrina de Vitoria, según Corts Grau, es la siguiente: "*Pero conviene siempre mirar que de la resistencia no se siguen males mayores: melior est quod permititur tyrannus, quam quod tot homines pereant*". Más ampliamente distingue, según las dos formas clásicas de tiranía: al usurpador "*licet cuicumque privato homini occidere, dummodo id facere possit sine tumultu reipublice et sine maiori detrimento ipsius reipublicae*", dado que la república puede levantarse y considerarse en plan de guerra contra ese usurpador, y entonces aquel súbdito ya no le mata *auctoritate privata*,

¹³⁹ *Relectio in capite movit*, eodem titulo de iudiciis, III Notabile, n. 120.

¹⁴⁰ *De Regimine Principum*, Lib. I, cap. 65: "*Videtur autem magis contra tyrannorum saevitiam non private praesuntione aliquorum, sed auctoritate publica procedendum. Primo quidem, si ad ius multitudinis alicuius pertineat sibi providere de rege, non iniuste ab eodem rex intitus potest destrui vel refraenari eius potestas, si potestate regia tyrannice abutatur. Nec putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituens, etiam si eidem in perpetuo se ante subiecerat, quia hoc ipse merait in multitudinis regimine se non fideliter gerens ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non reservetur*".

sed publica, en defensa del bien común. En cuanto al tirano de ejercicio, no cabe que le dé muerte un particular por su propia decisión, pues es contrario al Derecho natural matar a un hombre sin oirlo. Pero, salvando las consideraciones del bien común y el peligro de mayores males, *et habita spe de nece tyranni*, si cabe que los varones prudentes preparen el derrocamiento y, en último término, la muerte del tirano¹⁴¹.

Domingo de Soto¹⁴², nos dice V. D. Carro, concede al Rey legítimo un derecho vitalicio de gobierno, mientras que si se convierte en tirano devuelve todos los derechos y potestad a la República¹⁴³.

A. Hermenegildo considera que la doctrina de Fray Luis en *De los nombres de Cristo* respecto a la resistencia al poder político que incurre en ilegitimidad de ejercicio es la siguiente: “*Los monarcas que dirigen una comunidad humana sin preocuparse de la licitud y la justicia de las leyes, del bienestar y de la igualdad de sus súbditos, no merecen el nombre de reyes, sino el de tiranos. Y , en consecuencia, deben ser depuestos*”¹⁴⁴. Pero según A. Bell por autoridad privada no permite Fray

¹⁴¹ CORTS GRAU, J., *Los juristas clásicos españoles*, Madrid, Editora Nacional, 1948, p. 80.

¹⁴² *De iustitia et iure*, Lib. III, 6, 4.

¹⁴³ Cfr. CARRO, V. D., *Domingo de Soto y su doctrina jurídica*, cit., p. 289.

¹⁴⁴ HERMENEGILDO, A., *Fray Luis de León y su visión de la figura del rey*. En: “*Letras de Deusto*” Vol .13, 25 (1983) p. 170.

Luis dar muerte al tirano. (Se basa en Opera V, 417)¹⁴⁵. Por su parte, M. Fernández Álvarez nos dice que esta doctrina política expuesta por Fray Luis no es nueva pero es algo sorprendente que la proclame en pleno reinado de un monarca autoritario como Felipe II¹⁴⁶.

Respecto a la posible influencia de su constante crítica al régimen tiránico en casi todos sus escritos en el origen de su proceso inquisitorial la investigación futura aclarará -si fuera posible- las consecuencias personales en Fray Luis de la manifestación de sus opiniones políticas. Con todo, dejamos constancia de la sospecha de M. Fernández Álvarez: *"De cara a sus propias relaciones con el poder, hay motivos para considerar que la valiente actitud de Fray Luis de León, denunciando la ilegitimidad del poder ejercido arbitraria y despóticamente, pudo acarrearle la animadversión del gobierno de la época. ¿Arranca de aquí el inicio de la actuación inquisitorial? ¿Sería esa la razón de su proceso y no los conflictos religiosos? De hecho una cosa es cierta, aparte de que sería poco después de su curso sobre De legibus cuando se iniciaría la actuación inquisitorial; y es que entre esos documentos reclamados por la Inquisición, para proceder contra Fray Luis estaban los relacionados con su curso De legibus como puede*

¹⁴⁵ Cfr. BELL, F. G. A., *Fray Luis de León, un estudio del Renacimiento español*, Barcelona, Araluce, 1928, p. 307.

¹⁴⁶ Cfr. FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M., *Fray Luis de León desde la Historia*. En: *"Fray Luis de León, Historia, Humanismo y Letras"*, Salamanca, Ediciones Universidad, 1996. Obra editada por V. García de la Concha y J. San José Lera, p. 36.

comprobarse por los que posee la Real Academia de la Historia”¹⁴⁷.

8. Virtudes y cualidades del gobernante

Después de destacar expresamente la virtud de la obediencia en los ciudadanos, “*quod principum mandatis obediunt*”, y la necesidad de la ciudad, “*ad bonum communitatis*”, cita el texto clásico de Aristóteles¹⁴⁸, (que se encuentra también en Santo Tomás¹⁴⁹): “*Una misma es la virtud del soberano y la del hombre bueno, mas no la del ciudadano y la del hombre bueno*”¹⁵⁰.

¹⁴⁷ *Op. cit.*, p. 36-37.

¹⁴⁸ ARISTÓTELES, *Polit.* III, 2, 6 (Didot I, 524): “*Boni viri igitur et boni civis virtutem non esse eandem, ex his cognoscere licet. Sed utrumne alicuius boni civis et boni viri eadem virtus erit necne? Dicimus utique bonum magistratum esse virum bonum et prudentem. Virum autem civitatis rehendae facultate proeditum necesse est esse prudentem*”.

¹⁴⁹ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, 92, 1.

¹⁵⁰ *De legibus*, III, 14, p. 53: “*Est aliud dubium circa hoc: utrum quemadmodum est alia virtus boni viri et boni principis. Et causa dubitandi est quia divus Thomas citato articulo videtur dicere quod est eadem virtus boni principis et boni viri; capite 3, ubi ponit discrimen inter bonum civem et bonum principem; et dicit quod virtus boni subditi est alia a virtute boni viri; et virtus boni principis est eadem cum virtute boni viri*”.

Partiendo de una discrepancia parcial de esta opinión de Aristóteles y Santo Tomás acerca de la identidad de virtudes del buen Príncipe y del hombre bueno presenta Fray Luis una larga disertación sobre el tema, que no encontramos en Santo Tomás, quien únicamente cita sin comentarios el referido texto aristotélico. He aquí los argumentos de la tesis contraria (que es la tesis luisiana, aunque sólo parcialmente distinta): del mismo modo que, según vimos en la cuestión anterior, era posible un buen ciudadano que no sea hombre bueno, así también es posible un hombre bueno que no sea buen príncipe. Éste requiere una perfección o cualidad más, innecesaria en el hombre bueno: la capacidad de mando, "*aptus imperio*"¹⁵¹.

Ser hombre bueno es condición necesaria pero no suficiente para ser buen Príncipe. De aquí que el buen Príncipe haya de reunir las mismas virtudes que el hombre bueno inclusivamente pero no exclusivamente. El buen Príncipe ha de añadir al hombre bueno sus cualidades específicas: las dotes de mando. Advertimos para que su tesis quede completa que, según Fray Luis, para ser buen gobernante, no basta poseer las virtudes del buen ciudadano más las dotes de mando o de gobierno sino que es necesario, además, poseer las virtudes del hombre bueno.

¹⁵¹ *De legibus*, III, 14, p. 53: "*Sed tamen contra hoc est argumentum: quia ut potest esse bonus civis qui non sit bonus vir, et idcirco virtus boni civis et boni viri distingui et non esse eadem; ita etiam similiter potest esse aliquis bonus vir qui non sit bonus princeps, id est, aptus imperio, et ex consequenti non erit eadem virtus boni viri et boni principis*".

Estas dotes de gobierno consisten fundamentalmente en mandar rectamente a los demás y en dirigirlos hacia la virtud, *“aliis recte imperet, et eos ad virtutem dirigat”*¹⁵².

La cualidad de buen Príncipe requiere y presupone las perfecciones, virtudes y cualidades propias de los estadios anteriores: del buen ciudadano y el hombre bueno; en cambio cada uno de éstos no requiere, para su propia perfección de ciudadano y de hombre, reunir las virtudes del estadio superior. Se da así un perfeccionamiento progresivo en que el buen Príncipe ocupa la cumbre del proceso¹⁵³.

La relación que se establece entre las virtudes del buen ciudadano, del hombre bueno y el buen Príncipe es la del todo y las

¹⁵² *De legibus*, III, 14, p. 54: “Ad id explicandum, notandum est quod sunt, quantum attinet ad statum perfectionis, tres gradus virtutis, quae se habent ordine quodam. In 1º et infimo gradu est virtus boni civis et subditi, quae consistit in hoc quod bene paret legibus et bene se habet erga suam rempublicam et partes reipublicae. 2º et altiori gradu est virtus boni viri, quae consistit in hoc: quae efficit ut in omni eventu quis bene dirigat operationes suas secundum rectam rationem. In 3º et altissimo gradu est virtus boni principis, quae efficit ut unus homo aliis recte imperet, et eos ad virtutem dirigat”.

¹⁵³ *De legibus*, III, 14, p. 54: “Et est advertendum quod haec virtutes ita se habent inter sese, quod virtus primi generis (primi gradus) nullam aliam praesupponit et includit virtutem primi gradus, nam non potest esse quis bonus vir nisi sit bonus subditus, et eadem virtus nec praesupponit nec includit virtutem tertii gradus; nam ad hac ut sit bonus vir quis non requiritur quod sit bonus princeps. Virtus autem tertii gradus includit et praesupponit inferiores illas duas virtutes, scilicet primi et secundi gradus, nam quicumque est bonus

partes, “*sicut totum et partes*”, en que cada uno de los tres grados va añadiendo sus virtudes y cualidades específicas y mientras no se cumplan las condiciones del grado anterior no puede calificarse como bueno el grado superior¹⁵⁴.

Al Príncipe se le debe exigir reunir la competencia y la prudencia como gobernante pero, en cuanto que también ha de reunir las virtudes del hombre bueno, Fray Luis coincide con la tesis aristotélico-tomista. Esta es la interpretación y el sentido de su parcial disparidad de criterios.

Y para resaltar más los aspectos en que coincide con la cuestión debatida da las siguientes razones de por qué el buen Príncipe ha de tener las virtudes del hombre bueno. 1ª La función legislativa. Le corresponde al buen Príncipe establecer leyes y normas sobre toda materia, “*circa omnem materiam veras leges atque regulas*”. La razón de por qué el legislador ha de reunir todas las virtudes, “*affectus circa omnem virtutem*”, está en el sentido universal que necesariamente tiene la virtud de la prudencia y, principalmente, la prudencia política. Como confirmación de su tesis aporta la opinión de Aristóteles de que la prudencia particular no puede existir sola sino acompañada de todas las

princeps, is bonus vir esse debet, et ex consequenti etiam bonus civis et vir”.

¹⁵⁴ *De legibus*, III, 15, p. 54: “*Probatum aperte quia virtus boni viri et boni civis comparantur inter sese sicut totum ad partes, nam virtus boni viri includit in se virtutem, boni subditi et addit aliquid amplius. Igitur habent se sicut totum et partes, et ex consequenti non sunt idem. Similiter virtus boni principis et virtus boni viri habent se sicut totum et partes, nam virtus boni principis includit in se*

virtudes puesto que la prudencia debe juzgar sobre todas las cosas en orden a la práctica¹⁵⁵.

El que está afectado de algún vicio, "*qui male est affectus*", no puede juzgar bien sobre una materia. Alega aquí Fray Luis la doctrina tradicional y fácilmente comprobable de que las pasiones humanas afectan negativamente al ejercicio de la capacidad de juicio. Así, pues, para que el Príncipe pueda mandar bien (legislar es una especie de mando) en toda materia referente a las conductas y virtudes humanas ha de ser él virtuoso, "*per virtutem sit bene affectus*"¹⁵⁶.

virtutem boni viri et addit aliquid amplius; igitur non sunt idem".

¹⁵⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 5: "La prudencia es un componente básico de toda virtud. Sin ella no hay acción virtuosa. El ejercicio de cualquier virtud exige prudencia. Y es que la prudencia no consiste en discurrir bien para tal o cual cosa concreta" sino para vivir bien en general" y eso es el objeto de la *Ética*". Y en VI, 13: "Por eso afirman algunos que todas las virtudes son especies de la prudencia. Y Sócrates, en parte, discurría bien y en parte se equivocaba: al pensar que todas las virtudes son formas de la prudencia se equivocaba, pero tenía razón, al decir que no se dan sin la prudencia".

¹⁵⁶ *De legibus*, III, 16, p. 54-55: "2ª propositio: Potest esse bonus civis qui non est bonus vir, sed non potest esse bonus princeps qui non habet virtutem boni viri. Et ad hunc sensum interpretandi sunt et Aristoteles et divus Thomas cum disserunt quod virtus boni viri et boni principis est eadem.

Probatum ista propositio, 1º quia ad bonum principem pertinet praecipere circa omnem materiam veras leges atque regulas, sed hac non potest bene facere nisi sit affectus circa omnem virtutem, igitur debet esse bonus vir. Consequentia cum maiori patet, et probatur minor quia qualis quisque est, talis finis sibi videtur. Et confirmatur hac, quia hac ratione docet Aristoteles quod prudentia particularis non potest esse, nisi cum omnibus virtutibus et nisi cum consortio aliarum virtutum, quia ad prudentiam pertinet recte iudicare in

La bondad completa del Príncipe incluye, pues, tanto las virtudes morales como la capacidad de gobierno o política. Con estos argumentos trata de mostrar que la bondad moral tiene consecuencias políticas en el Príncipe, se manifiesta también como bondad política. Es decir, el Príncipe más virtuoso termina siendo el más competente. Como es sabido, Platón prefiere como gobernante al más sabio, al filósofo, pero como éste es el que mejor conoce la idea más elevada de todas, la idea del Bien, ambas teorías ético-políticas se asemejan.

Relacionando esta cuestión con lo anteriormente expuesto podemos añadir que mucho queda clarificada esta doctrina de que el buen Príncipe ha de ser también hombre bueno y estar dotado de todas las virtudes si la consideramos desde el principio político-moral que establece en la Exposit. de Job: *"Porque aunque a las veces gobierna y manda la maldad, pero nunca le viene de suyo el mandar, sola la justicia y la verdad es natural para el mando"*¹⁵⁷.

No serían pocos los argumentos teológicos, filosóficos y morales que podría aportar Fray Luis en defensa de esta doctrina política, comenzando por el clásico de que toda autoridad viene de Dios y por tanto la maldad debiera estar absolutamente desautorizada y privada de toda potestad política y social.

quacumque re operabili, et qui male est affectus, non recte potest iudicare in illa; igitur similiter ad hoc, ut princeps recte possit imperare in omni materia virtutis, necesse est ut per virtutem sit bene affectus, et habeat rectum appetitum in omni materia".

¹⁵⁷ LEÓN L., (de), *Exposit. de Job*, cap. XXV, vers. 2.

2ª La segunda razón es la ejemplaridad del Príncipe. El gobernante debe mover a los súbditos hacia el bien común también con el ejemplo y no sólo con leyes y mandatos. De aquí la necesidad de poseer todas las virtudes sin las cuales sería imposible el buen ejemplo¹⁵⁸.

3ª La tercera razón de por qué el Príncipe ha de ser hombre bueno y estar dotado de todas las virtudes está en la función punitiva o sancionatoria, "*posset satis severe puniri*", pues de lo contrario no podría castigar con coherencia a sus súbditos. San Gregorio Magno es de este parecer cuando afirma: "*Con qué audacia podrá curar a otros el que lleva una herida en la cara*"¹⁵⁹.

La facultad de castigar, como función pública que es, conlleva también un deber de ejemplaridad. Es una aplicación concreta de la doctrina anterior acerca de que sólo la rectitud moral tiene autoridad tanto para legislar como para castigar a los súbditos transgresores de la

¹⁵⁸ *De legibus*, III, 16, p. 55: "*Item 2º probatur: idem princeps non solum imperio debet movere subditos, sed etiam exemplo; immo vero exemplo suo multa efficaciarum movet, ut de Christo legitur qui coepit facere et docere; sed ut exemplo princeps possit movere necessarium est ut habeat omnes virtutes, et deinde ut sit bonus vir*".

¹⁵⁹ SAN GREGORIO MAGNO: *Regulae Pastoralis liber*, Pars I, cap. 9 (PL 77, 22): "*Qua praesumptione percussus mederi properat, qui in facie vulnus portat*".

ley¹⁶⁰.

¹⁶⁰ L. Pereña hace la observación de que, en su *Tratado sobre las leyes*, Fray Luis define la naturaleza y cualidades del Príncipe cristiano y después divulga estas ideas en *Los Nombres de Cristo*. (*La Universidad de Salamanca, forja del pensamiento político español en el siglo XVI, cit.*, p. 53).

CAPÍTULO IV: LA LEY ETERNA

- 1. Introducción**
- 2. Definiciones**
- 3. Causa ejemplar - razón de las cosas**
- 4. Ley eterna - Gobierno - Providencia**
- 5. La primacía de la ley eterna**
- 6. La ley eterna y la voluntad divina**
- 7. La ley eterna y la ley natural**
- 8. La cognoscibilidad de la ley eterna**

1. Introducción

El concepto y caracteres de la ley eterna dan ética y racionalmente al mismo tiempo fundamentación y perfecta unidad sistemática a todo el tratado *De legibus*. La primera afirmación de Fray Luis sobre la ley eterna es que ésta no sólo es la razón que rige y gobierna todos los seres del universo sino también la explicación de la existencia de todos los seres.

Se da en la historia una práctica unanimidad acerca de que el universo es un conjunto ordenado de seres pero hay diversidad de opiniones acerca del fundamento último de este universo y del principio regulador que lo rige. Siguiendo esta gran tradición histórica la teoría de la ley eterna se presenta como el supremo principio regulativo de todos los seres, como la causa o fundamento de la estructura racional del universo. De este modo el universo no es un caos sino un cosmos, un conjunto de seres ordenados según unos determinados fines y jerarquías.

Los orígenes epistemológicos del concepto cristiano de ley eterna se remontan al mundo griego y judío. Sin pretender esclarecer histórica y exhaustivamente esta cuestión podemos decir que la doctrina de la ley eterna deriva principalmente de la idea griega del "*Logos*" o razón universal presente en todas las cosas. Los estoicos también hablan de la ley eterna pero no entienden por ella una ley de un Dios vivo y personal sino la fuerza impersonal ordenadora del mundo, una especie

de principio divino¹.

La ley eterna considerada en su aspecto jurídico tiene también antecedentes griegos. Para Hesíodo, Diké es hija de Themis es decir, la justicia concreta, humana, deriva de la justicia divina². De modo que si no es un mandato de Dios, proviene al menos de la imperatividad divina. Los filósofos griegos, sobre todo platónicos y pitagóricos, de la armonía del cosmos deducen la armonía de la comunidad política como un aspecto parcial del reflejo de la justicia cósmica y divina en la justicia humana.

Aunque algunos autores, dice S. Álvarez Turienzo, denominan la ley eterna como "*summa ratio*" no tiene esta expresión necesariamente un significado personal, ya que está tomada de los estoicos a través de Cicerón³, quien no dió un sentido personal a la fórmula antedicha⁴. Esta interpretación confirma lo anteriormente afirmado sobre los estoicos, aunque, como veremos en los autores cristianos, se termina identificando la "*summa ratio*" con la misma Divinidad, como consecuencia de la simplicidad de la esencia divina en que la razón se

¹ Cfr. VILLORO TORANZO, M., *Lecciones de Filosofía del Derecho*, México, Editorial Porrúa, 1973, p. 82.

² Cfr. *op. cit.*, p. 58.

³ CICERÓN, *De legibus*, I, 6, 18; *De natura deorum*, I, 15, 40.

⁴ Cfr. ÁLVAREZ TURIENZO, S., *San Agustín y la teoría de la "Lex Aeterna"*. En: *Anuario de Filosofía del Derecho* 7 (1959) t. VI, Madrid, p. 12.

identifica con la misma esencia y con las demás perfecciones de Dios.

San Agustín recoge la mayoría de los antecedentes teológicos y filosóficos sobre la ley eterna y elabora su propia síntesis. Expone su teoría sobre una ley eterna, que se identifica con la "*summa ratio*". Sus preceptos son inmutables e, impresa en la mente de los hombres, es la razón del orden del universo⁵. En esta elaboración agustiniana de la ley eterna, y de enorme influencia posterior, distinguimos ya tres aspectos fundamentales: el jurídico, de procedencia romana, el metafísico, de influencia griega, principalmente derivado del concepto de "*Logos*", y el teológico, de origen judeo-cristiano⁶.

En varias de sus obras trata San Agustín de la ley eterna, sobre todo en *De libero arbitrio*. Su conocida definición de la ley eterna: "*es la razón o voluntad de Dios que manda conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo*", la expone en su obra *Contra Faustum*⁷. Santo Tomás da de la ley eterna dos definiciones: 1ª, La razón del gobierno de las cosas en Dios, "*ratio gubernationis rerum in Deo*"⁸. 2ª, La razón de la divina sabiduría en cuanto que dirige todos los actos y

⁵ Cfr. *op. cit.*, p. 16.

⁶ Cfr. *op. cit.*, p. 12-13.

⁷ SAN AGUSTÍN, *Contra Faustum*, XXII, 27, (ML, 42, 418): "*Lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans*".

⁸ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, 91, 1.

movimientos, *"ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum"*⁹. La suprema ley, la ley eterna, es la expresión y la causa de todo el orden natural incluyendo los seres racionales, por lo que la *"summa lex"* se convierte en la *"summa ratio"*, la imperatividad suprema y originaria es la suprema racionalidad, confluyendo y fundándose en Dios el elemento jurídico romano y el intelectual griego.

Una de las mayores dificultades que se nos presentan a la hora de abordar el estudio de esta cuestión es la utilización por los distintos autores, incluido Fray Luis de León, del término *"ratio"* al menos con cuatro significados diferentes: 1º, Facultad, inteligencia o entendimiento. 2º, Idea, plan, proyecto, designio. 3º, Causa o principio de una cosa. 4º, Naturaleza o esencia. Para evitar confusiones es necesario distinguir cuidadosamente todas estas acepciones del término, lo que no siempre es tarea fácil.

2. Definiciones de la ley eterna

La diversidad de definiciones de la ley eterna que da Fray Luis a lo largo de su exposición puede resultar desconcertante, incluso contradictoria, si no se conoce la doctrina escolástica sobre la

distinción real y de razón y sobre la simplicidad de la esencia divina. La tradición escolástica, lo mismo que el maestro salmantino, distinguen entre las facultades de Dios, inteligencia, voluntad, etc., y las operaciones de estas facultades. Éstas, las facultades, se identifican con la misma esencia de Dios en razón de su simplicidad absoluta, pero las operaciones de esas facultades y los resultados o efectos de las mismas son distintos de la esencia de Dios. Al ser Dios absolutamente simple no se dan en Él realidades distintas. Pero nosotros podemos hablar de conceptos distintos (con distinción de razón o formal, no real) como el ser, la razón, la voluntad, la ley eterna (en la acepción que la identifica con la esencia divina)¹⁰.

Veamos estas definiciones, que son aspectos distintos y complementarios de la ley eterna y de la que realizan un esclarecimiento progresivo.

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ Sabemos que Dios es absolutamente simple y que en Él no existe composición alguna, ni física ni metafísica, sin embargo en el complicado tema de los atributos divinos Marcelino Gutiérrez nos hace la siguiente y necesaria advertencia: *“Claro es que Fr. Luis, no ha podido llevar su sentir sobre la simplicidad de Dios hasta el extremo de reducir la diferencia de los atributos divinos a puramente nominal. A la manera de nuestros filósofos del siglo XVI procede con sumo cuidado en asunto tan delicado, donde es necesario pasar entre dos opuestos escollos: y al fin sale airoso de ellos. Identificados realmente los atributos divinos ya entre sí, ya con la divina esencia, no tiene la vana pretensión de atribuir exclusivamente al capricho del hombre el que el concepto de un atributo no se confunda con el de otro, es decir, que el atributo de la divina justicia, por ejemplo, no despierte en nosotros la misma idea que el de la misericordia divina. (Fray Luis de León y la Filosofía*

1ª. Siguiendo el tratado tomista se pregunta nuestro autor si la ley eterna es la suprema razón existente en Dios, *“lex aeterna est summa ratio in Deo existens”*.

2ª. La ley eterna es la razón de gobernar las criaturas, *“ratio gubernandorum creaturarum in Deo”*, como regla que mueve eficazmente y las dirige a su fin propio, *“regula efficaciter movens et dirigens unamquamque in suum finem”*.

3ª. La ley eterna no es otra cosa que el mismo Dios, *“hanc legem, quae nihil aliud est quam ipse Deus”*.

4ª. Sola la ley eterna está formalmente en Dios y es la misma esencia divina, *“et de ipsa Dei substantia”*.

5ª. La ley eterna es una razón universal que comprende todas las cosas (como un gobierno general y universal que se extiende a todas las cosas), *“est generalis quaedam ratio universa comprehendens”*.

3. Causa ejemplar - razón de las cosas

Del mismo modo que en la cuestión acerca de la estructura de la ley analiza Fray Luis los elementos de la misma y los actos propios de las dos facultades que intervienen en su elaboración, el entendimiento y la voluntad, así también estudia ahora los elementos componentes de la ley eterna, que aunque en sí misma es simple, según nuestro modo discursivo de entender, se compone de varios actos distintos. Estos actos de la ley eterna se realizan simultáneamente en la simplicidad y eternidad de Dios pero nosotros podemos distinguirlos y ordenarlos según una cierta jerarquía y prioridad no temporal sino lógica.

La ley eterna es un concepto muy complejo y está integrado por numerosos contenidos y funciones. En primer lugar implica el conocimiento que Dios tiene de todas las cosas actuales o posibles al contemplar su propia esencia divina, "*intelligit suam essentiam per infinitos effectus*". Esta es la doctrina clásica de la imitabilidad infinita de la esencia divina que puede comunicarse o participarse en las cosas creadas de infinitos modos, "*potest communicari infinitis modis*". Todos los seres del universo, cada uno en su grado, son imitaciones o reflejos de las perfecciones divinas.

La ley eterna no sólo se identifica con la esencia divina sino también, *a fortiori*, con el conocimiento divino como afirma M. Gutiérrez en su estudio de la filosofía del Maestro León: "*Pintando detalladamente*

*Fray Luis en otros lugares las condiciones del entender divino, advierte que Dios conoce las cosas todas cognoscibles con un solo y simplicísimo acto desde la eternidad*¹¹. De este modo la ley eterna posee los dos aspectos, esencial y cognoscitivo de una misma eternidad, o es eterna en los dos aspectos: en cuanto que se identifica con la esencia eterna de Dios y en cuanto que eternamente es conocida por Dios. El mismo autor señala que la posibilidad existencial de las criaturas deriva primariamente, es decir, remotamente, de la esencia divina e inmediatamente del entendimiento de Dios¹².

Y en *Los Nombres de Cristo* el mismo Fray Luis afirma que todas las cosas tienen en el Verbo ser verdadero y macizo porque es el mismo Dios¹³. No es ésta ciertamente una expresión de significado panteísta pues la identidad divina no se atribuye a las cosas sino al Verbo eterno. Interpretando la doctrina luisiana sobre esta materia M. Gutiérrez señala que la inteligibilidad y la posibilidad de las cosas no son independientes de la substancia divina aunque no se identifican con ella¹⁴. Dios es el Ser Subsistente en sí mismo en cuanto que es el

¹¹ GUTIÉRREZ, M., *Sobre la Filosofía de Fray Luis de León, adiciones póstumas*. En: "La Ciudad de Dios", 75 (1908) p. 472.

¹² Cfr. *op. cit.*, p. 394. San Agustín dice: "El conocimiento de Dios no depende de la existencia de las cosas sino, al contrario, la existencia de las cosas del conocimiento de Dios" (*De Trinitate*, XV, 13).

¹³ LEÓN, L. (de), *De los Nombres de Cristo*, lib. III, IV, p. 35.

¹⁴ Cfr. GUTIÉRREZ, M., *op. cit.*, p. 398.

único que tiene la razón de ser en sí mismo. Este atributo de Dios se denomina “aseidad”, propiedad de que carecen las criaturas, que tienen la razón de su ser en Dios. Esta misma idea expresa M. Gutiérrez, según entiende él el pensamiento leoniano: *“en la subsistencia de la Persona divina se halla de un modo perfectísimo la razón de la subsistencia de las criaturas. Hay pues en la perfección (en la infinita perfección divina) una condición que no es dable hallar en ningún supuesto finito: la de poder suplir en las cosas el defecto de la propia subsistencia”*¹⁵.

Otro de los elementos integrantes de la ley eterna es la concepción en el entendimiento de Dios de la naturaleza y esencia de las cosas que proyecta crear, *“concipit in sua mente rationem et naturam illorum effectuum producendorum”*. Este segundo aspecto de la ley eterna significa la ciencia o capacidad intelectual para concebir y realizar las imitaciones elegidas de la esencia divina dentro de las infinitas posibles. No bastaría el simple conocimiento de seres posibles como reflejos de la esencia divina (elemento anterior) si Dios no poseyera además la ciencia y sabiduría necesarias para su creación. Dios, al crear, concibe antes en su mente divina lo que llamamos idea

¹⁵ *Op. cit.*, p. 399. Esta afirmación la realiza M. Gutiérrez comentando la obra luisiana “In III Senttent.”, dist. I, cuest. VII: *“Et sicut in essentia divina continentur omnis perfectio naturae creatae, et a illa manat et fluit, ita etiam in subsistentia personae divinae continentur perfectissime ratio subsistendi creaturarum; et ideo ipsa per se potest supplere in natura creata defectum propriae subsistentiae”*. En esta obra Fray Luis trata algunas cuestiones metafísicas con más profundidad que en *De legibus* pero que clarifican algunos temas que en *De legibus* sólo están enunciados.

ejemplar. Esta concepción divina, como la causa en su efecto, es lo que llamamos ley eterna (al menos, uno de sus elementos, no reales sino lógicos o de razón). También aquí tiene fundamento su carácter de eterna: es eterna porque son eternos los designios de la razón divina acerca de las cosas con posibilidad de ser creadas. En cambio en un aspecto es temporal: en el sentido de que sólo comienza a producir efectos con la existencia del mundo.

Esas ideas eternas de Dios son como los arquetipos de las personas y de las cosas que serán creadas. En la filosofía aristotélico-tomista son la causa ejemplar de todas las cosas y es conforme con la doctrina bíblica del hombre creado a imagen y semejanza de Dios. Dichas ideas o arquetipos divinos son también, en Fray Luis, un elemento de la ley eterna (otros autores no los incluyen) aunque no sean su elemento esencial.

Parece más lógica la posición de Fray Luis ya que después de haber destacado el papel de la razón en la creación de la ley es necesario poner de relieve la "*vis directiva*" de la ley eterna y el conocimiento previo de los seres que se crearán en el futuro. Incluso es absolutamente necesario que los arquetipos e ideas divinas de las cosas pertenezcan también a la ley eterna puesto que son lógicamente exigidos antes que la "*vis coactiva*" o norma que se establezca para su gobierno aunque sea ésta propiamente el constitutivo formal (esencial) de la ley eterna. Una característica que se desprende de lo anteriormente expuesto es la inmutabilidad de la ley eterna porque son inmutables las esencias de las cosas y las ideas divinas de esas mismas esencias.

Aludiendo a estos caracteres, Vitoria, en su Comentario al tratado de la ley de Santo Tomás, decía que toda ley divina es eterna en Dios, no en nosotros¹⁶. Así pues, en el concepto luisiano de ley eterna están presentes los tres elementos: representación del orden universal¹⁷, expuesto ya por Santo Tomás I-II, 93, 1 con su idea del artífice que antes de crear una obra la representa en su mente. En segundo lugar la ciencia o sabiduría para llevarla a cabo; y en tercer lugar la impresión en la criatura de un principio de acción para su gobierno, que de los tres elementos de la ley eterna es el que más propiamente constituye formalmente su esencia.

4. Ley eterna - Gobierno - Providencia

El plan de gobierno en Dios respecto a todas las cosas que serán creadas es un tercer aspecto de la ley eterna, "*intelligit atque statuit qua ratione atque modo omnes illi effectus sint regendi atque ministrandi*", con el que se completan todos los elementos integrantes de ésta: el ontológico, el gnoseológico o noético, en cuanto idea o plan de la

¹⁶ VITORIA, F. (de), *Comment in I-II*, 91, 1: "*Omnis lex divina est aeterna in Deo non autem in nobis*".

¹⁷ Cfr. TRUYOL Y SERRA, A., *El Derecho y el Estado en San Agustín*, Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado, 1944, p. 84.

Razón divina y el imperativo u organizador de todo el universo¹⁸. La razón divina cuando está dirigida u ordenada al gobierno del mundo, de las cosas, tiene fuerza de ley, ésta es la ley eterna. De este modo la ley eterna es la razón eterna, la misma razón de Dios en cuanto ordenadora, explicándose así una de las definiciones propuestas.

Uno de los caracteres esenciales de la ley en general que posee también la ley eterna es la de ser regla y medida de todos los seres para que alcancen sus fines propios según su naturaleza, "*ad debitos fines perducendos*". Este rasgo esencial está relacionado con una de las definiciones de la ley eterna: la razón del gobierno divino de todas las cosas. En consecuencia la ley eterna es al mismo tiempo una concepción de esencias y fines y una regla de acción para que todas las cosas alcancen dichos fines.

Esta atribución del plan de gobierno del mundo al entendimiento divino, "*intelligit atque statuit*", es coherente con la doctrina estudiada de que el acto de imperio es propio del entendimiento y aplica así,

¹⁸ *De legibus*, IV, 1, p. 59: "*Ad cuius rei explicationem notandum est quod divina lex atque natura non solum ipsa per se infinita est, sed etiam potest communicari infinitis modis, et habet vim producendi ex sese infinitas res, quarum quoelibet secundum varios et diversos gradus participant perfectionem divinae naturae. Et ita Deus se ipsum atque suam essentiam cognoscens est comprehendens, primum intelligit suam essentiam per infinitos effectus. 2º comprehendit et mente concipit in sua mente rationem et naturam illorum effectuum producendorum. 3º intelligit atque statuit qua ratione atque modo omnes illi effectus, qui a se produci possunt, sint regendi atque ministrandi, et ad debitos fines perducendos*".

correctamente, en una ley concreta, la eterna, los principios y conclusiones ya analizados en la ley en general.

Observa E. Galán que ya Santo Tomás deja claro que la ley eterna no es la pura razón divina (considerada en sí misma) sino la razón en cuanto que dirige las cosas a sus fines. “*Secundum quod est directiva*” es la expresión literal de la definición tomista¹⁹. Tampoco es la ley eterna el orden del mundo sino la causa de este orden, en la que toda normatividad ética o jurídica tiene su último fundamento.

Domingo de Soto distingue entre la idea ejemplar de Dios, como Creador, y la idea-ley, como gobernante del universo, en cuanto ordena, dispone y promueve todas las cosas a su fin propio²⁰. Distinción que también se encuentra en Fray Luis como ya ha quedado consignado. Esta materia del gobierno divino sobre todas las cosas está expuesta, como todas las demás, en forma de debate, y la pregunta propuesta es si todas las cosas, necesarias o contingentes están sometidas a la ley eterna. Antes de exponer la respuesta luisiana parecen convenientes algunas precisiones puesto que esta materia ha sido motivo de confusión de no pocos filósofos: los seres contingentes, ya existentes o en cuanto posibles, son seres reales que están

¹⁹ Cfr. GALÁN, E., *Ius Naturae*, cit., p. 176.

²⁰ SOTO, D. (de), *De la Justicia y del Derecho*, lib. I, III, II, p. 23: “*Atque ut sapientiae ratio, qua cuncta creat, rem nomenque; habet artis et exemplaris et id earum ita et eiusdem sapientiae ratio quae cuncta in suos debitos fines ordinat, disponit ac promovet, rationem legis obtinet*”.

sometidos también a la ley eterna. Los seres posibles se oponen a los seres actuales no a los reales. El ser opuesto al real es el ser de razón, no el posible. Y el ser opuesto al necesario es el ser contingente.

La respuesta, proveniente no sólo de la fe sino también de la razón es que todas las cosas están sometidas a la ley eterna, *“respondetur quod non solum certum est de fide, sed etiam est manifestum lumine naturali”*. El primer argumento de que la Providencia de Dios dirige todo a su propio fin está tomado de la Sagrada Escritura: *“Pero tu Providencia, Oh Padre, lo gobierna todo porque hasta el mar trazaste camino y senda segura entre las olas”*²¹. Y el libro de Esther insiste en la misma idea de un Dios providente: *“Señor rey que todo lo dominas, pues en tus manos está el universo entero, no hay quien pueda resistir a tu voluntad”*²². El argumento aludido de razón no lo aduce aquí expresamente pero se sobreentiende en cuanto que habla de las criaturas y en otros lugares del tratado hace mención de Dios como Creador. Crear y gobernar en Dios están muy relacionados. Crear además de suponer el paso de la nada al ser, consiste en ordenar, organizar una cosa desde la raíz, desde el comienzo del ser.

En Fray Luis, señala A. Guy, el término de todos los seres, vivientes o no vivientes es la divinización, pues según la Teología

²¹ SAP. 14, 3: *“Tua autem pater gubernat providentia quoniam dedisti et in mari viam et inter fluctus semitam firmissimam”*.

²² ESTHER, 13, 9.

cristiana todas las cosas según su naturaleza retornarán a su Creador²³. Pero en el origen de esta doctrina leoniana no sólo influye la Teología cristiana: *“Los prolegómenos dialécticos de esta concepción de F. Luis están aquí transparentes. Al lado de temas específicamente cristianos, se revela, como ha notado muy bien Rousselot, un perfume de platonismo”*²⁴. En consecuencia todas las cosas materiales vienen a ser ideas divinas realizadas y sólo existen, según Platón, en cuanto participan de las ideas eternas²⁵. Pero también destaca A. Guy grandes diferencias en nuestro autor como sucede con la idea de creación que no conoció el fundador de la Academia y que es fundamental para resolver no pocos problemas metafísicos. Platón no atribuía al Demiurgo más que la ordenación del mundo, no la creación²⁶.

Otra diferencia, que podemos denominar como de carácter teológico-moral, que encuentra A. Guy entre Platón y Fray Luis es acerca de la naturaleza del amor. El filósofo griego no conoció la *caritas*, el amor cristiano. De aquí que el modo de entender el dinamismo, la tendencia ascensional y el proceso de asimilación de los seres con Dios sean distintos en ambos filósofos²⁷.

²³ Cfr. GUY, A., *El pensamiento filosófico de Fr. Luis de León*, Madrid, Rialp, 1960, p. 139.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Cfr. *op. cit.*, p. 144.

²⁶ Cfr. *op. cit.* p. 145.

El concepto genuino de Providencia, en cuanto gobierno amoroso de las criaturas por Dios, es específicamente cristiano. Según el maestro salmantino pertenecen a la ley eterna no sólo los eternos arquetipos de las cosas capaces de ser creadas, es decir, la esencia ideal de una cosa en la mente de Dios sino también la idea del orden de relaciones que las cosas tienen con Dios y entre sí. La Providencia consiste en la conservación de las cosas, en regirlas y gobernarlas hacia sus fines propios, de tal forma que es la misma ley eterna aplicada al gobierno del mundo, o, con más exactitud es un aspecto de la ley eterna en su aplicación y ejecución en el mundo. Es la realización práctica, incluyendo los medios necesarios de la ley eterna. Con precisión filosófica Santo Tomás afirma: La ley eterna no es la Providencia sino el principio de la Providencia: "*lex aeterna non est Providentia sed providentiae quasi principium*"²⁸.

De toda esta doctrina extrae Fray Luis algunas consecuencias político-morales cuando enseña que el gobernante humano debe imitar el gobierno divino²⁹, la Divina providencia, de la misma manera que la

²⁷ Cfr. *op. cit.*, p. 146.

²⁸ SANTO TOMÁS, *Quaest. disp. de veritate* q. 5, a. 1.

²⁹ Esta idea es la directriz en la doctrina política de muchos teóricos españoles del Siglo de Oro. Por ejemplo Quevedo en su *Imitación de Cristo* considera que el saber político se reduce a saber imitar el gobierno de Dios con respecto a sus criaturas. Obviamente el enemigo de este tipo de consideraciones era la doctrina política inspirada en Maquiavelo y que supone una total secularización del poder. En este mismo orden de cuestiones los

ley humana debe seguir la ley divina, eterna, por medio de la ley natural³⁰. En esta misma línea de pensamiento afirma A. Guy que por ser infinitamente justo *“Le Createur nous presente, donc, le modèle parfait de tante magistrature publique et Fray Luis, analysant le divin gouvernement, va montrer, à ce propios l’infinie distance qui separe l’économie providentielle de la politique humaine”*³¹.

5. La primacía de la ley eterna

Otra de las características fundamentales de la ley eterna es su preeminencia sobre todas las demás leyes. La primacía de la ley eterna en Fray Luis debe ser entendida en sentido tomista. En primer lugar como fundamento del poder normativo de la razón humana y de todo legislador, y como criterio limitador de toda potestad legislativa³². En segundo lugar esta primacía de la ley eterna debe entenderse también como arquetipo y causa ejemplar de todas las leyes pero no en el sentido de que todos los contenidos de toda ley tengan que derivar

políticos maquiavélicos habían sustituido la idea cristiana de Providencia por la secular de Fortuna.

³⁰ LEÓN, L. (de), *De los Nombres de Cristo*, t. III, p. 301-302.

³¹ GUY, A., *La pensée de Fray Luis de León*, cit., p. 657.

³² Cfr. UTZ, A. F., *El Derecho natural como concepto colectivo de teorías del*

directamente de la ley eterna³³.

En Domingo de Soto las demás leyes se derivan de la ley eterna en razón de la justicia porque la eterna es la fuente de las demás leyes en cuanto que es infinitamente justa y de alguna manera la justicia de todas las leyes procede de la ley eterna³⁴. Esta es la correcta interpretación del concepto de causalidad ejemplar de la ley eterna en cuanto fundamento de la racionalidad, justicia, etc., de las demás leyes, pero no debe ser entendida en cuanto que la materia concreta de toda ley deba proceder inmediatamente de ella.

Sin embargo sí deriva de la ley eterna, aunque de forma mediata, no sólo la obligatoriedad de las leyes sino también la autoridad de los gobernantes. En conclusión, la ley eterna es fundamento y modelo de las demás leyes, causa y principio de la unidad, orden y racionalidad de todo el universo y por consiguiente también el principio de toda justicia en el mundo ya que la justicia es una de las principales especies del orden. La ley eterna es también suprema pues de ella deriva la razón de ser de todas las demás leyes.

Por medio de esta doctrina de la ley eterna realiza nuestro autor una verdadera subsunción de la teoría de las leyes en la Teología: Dios

Derecho no positivistas. En: "Persona y Derecho" 9 (1982) p. 54.

³³ Cfr. OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., *Comentarios a la Suma Teológica de Santo Tomás*, Madrid, B.A.C. mayor 35, t. II, 1989, p. 693 ss.

³⁴ SOTO, D. (de), *De la Justicia y del Derecho*, I, III, III, p. 24.

es el primer legislador.

Contemplar todas las leyes de forma piramidal o jerarquizada, en las que las de rango inferior están subordinadas a las superiores no es un invento de filósofos o juristas contemporáneos sino que tiene antecedentes muy antiguos. Lo que varía en el tiempo y en el espacio son las clases de leyes, la denominación de las mismas y los tipos de subordinación. El aspecto teológico de la ley no anula otros aspectos posibles como el racional o el jurídico sino que se superpone a ellos.

Con estos antecedentes teóricos se explica que todos los teólogos-juristas de la escuela Clásica Española, entre ellos F. Suárez, discípulo de Fray Luis, consideraran que el estudio de las leyes pertenece a la jurisdicción teológica porque aquí se encuentra su propia razón última³⁵.

6. La ley eterna y la voluntad divina

Una de las cuestiones presentada a debate en el tema de la ley eterna es acerca de si la voluntad divina está también sometida a la ley eterna. Todas las apariencias indican (propone nuestro autor, siguiendo

³⁵ Cfr. LARRAINZAR, C., *Una introducción a Francisco Suárez*, Pamplona, EUNSA, 1976, p. 135.

el método tomista) que la voluntad divina en cuanto que es justa y razonable, "*divina voluntas est iusta et rationi consona*", está sometida y regulada por la ley y por la razón eterna, "*subditur et regulantur lege et ratione aeterna*"³⁶.

Sin embargo ha de responderse negativamente. Utiliza Fray Luis dos argumentos. En primer lugar apela a la distinción clásica en la doctrina trinitaria de las acciones divinas: acciones *ad intra*, es decir, inmanentes a las tres Divinas Personas. En estas acciones en que el resultado de las mismas permanece en la misma Trinidad de personas, la voluntad divina no está sometida a ninguna ley, "*non proprie regulantur lege aliqua*", sino que son naturales (propias de la naturaleza divina) y necesarias, "*sunt naturales et necessarie*". Todo lo que ocurre en el interior de la Trinidad pertenece a la naturaleza divina o esencia divina y posee los caracteres de necesidad absoluta y eternidad. En el interior de la Trinidad se dan, entre otras realidades, una naturaleza, dos procesiones, tres Personas y cuatro relaciones. Dichos actos o realidades internas no están sometidos ni regulados por ley alguna pues supondría división o distinción de elementos en Dios.

Pero la Trinidad realiza también otra clase de acciones: son las llamadas operaciones *ad extra*, en que el resultado de las mismas es transitivo, queda fuera de la Trinidad, como sucede en la creación del

³⁶ *De legibus*. IV, 7, p. 63: "*Dubium tamen est, utrum divina voluntas sit etiam subiecta legi aeternae? Ratio dubitandi est quia divina voluntas est iusta et rationi consona, ergo subditur et regulatur lege et ratione aeterna*".

mundo. En estas operaciones *ad extra*, la voluntad divina no obra con necesidad sino de forma libre y voluntaria, "*quia sunt liberae et voluntariae*". En este segundo caso la respuesta de Fray Luis ya no es tan categórica y se limita a opinar que de estas acciones *ad extra* ya no se puede decir tan impropriadamente que sean reguladas por la ley eterna, "*non omni improprie potest dici quod regulantur lege eterna*", y que en su ejecución la voluntad divina sea dirigida por la sabiduría eterna³⁷.

Pero hablando de forma propia y absoluta, "*absolute et proprie loquendo*", debe negarse rotundamente que la voluntad divina esté sometida a la ley eterna. El primer argumento consiste en una apelación a la simplicidad divina identificando la voluntad con la misma ley eterna y, como ya conocemos por el análisis de las definiciones, ésta (la ley eterna), se identifica con la esencia, también la voluntad divina se identifica realmente con la esencia, distinguiéndose exclusivamente con distinción de razón.

³⁷ *De legibus*, IV, 7, p. 63: "*Respondetur 1º quod in divina voluntate sunt duo genera actionum: unum genus pertinens ad intra, ut quod Deus diligendo se spiret Spiritum Sanctum, et huiusmodi operationes non proprie regulantur lege aliqua, quia sunt naturales et necessariae. Alterum genus est pertinens ad operationes ad extra et ad res ad extra, quales sunt actus et volitiones quibus Deus voluit creare mundum, et condere creaturas, et tali modo atque ratione condere. Et huiusmodi actiones divinae voluntatis, quia sunt liberae et voluntariae, non omnino improprie potest dici quod regulantur lege aeterna, quia id circo voluit Deus condere coelum tantum ac tale luminibus et astris distinctum, quia per suam sapientiam et legem aeternam iudicavit ita fieri oportere. Unde Proverbiis 3, 19 dicitur: Dominus sapientia fundavit terram et coelos stabilivit prudentia*".

Además la voluntad divina siendo infinitamente perfecta, "*appetitus simpliciter infinitus et infinite perfectus*", se orienta a la verdad y al bien de forma inmutable y sin posibilidad de desviarse, "*inconvertibilis et inflexibilis*" aunque no estuviera dirigida por la razón divina³⁸.

De este modo se rechaza no solamente la doctrina del voluntarismo teológico sino que de alguna manera se traslada la tendencia intelectualista a la misma voluntad, es decir, vuelve a partir implícitamente de la simplicidad de Dios; así la voluntad divina identificada realmente con la esencia es recta y racional aun en la hipótesis imposible de considerarla independientemente del entendimiento de Dios. El ser de Dios (con todos sus atributos, entre ellos la voluntad) es ontológica e infinitamente perfecto y no es necesario que su razón dirija o corrija su voluntad como sucede en los seres humanos, aunque nosotros, desde el punto de vista lógico así podamos entenderlo.

³⁸ *De legibus*, IV, 7, p. 63: "*Dico 2º quod absolute et proprie loquendo, non est concedendum quod divina voluntas subiiciatur legi aeternae: 1º quia est ipsa lex aeterna. 2º quia perducitur ad fines debitos divina voluntas a lege aeterna; nam ipsa voluntas divina ex sese in quantum voluntas divina, scilicet in quantum est appetitus simpliciter infinitus et infinite perfectus, etiamsi careret duce ratione (scilicet, si nos consideremus per intellectum divinam voluntatem absque eo quod dirigatur per rationem) est inconvertibilis et inflexibilis a vero et a bono, et in omnibus rebus haberet notum et impulsum rectum, et ex consequentia nulla eget regula mensurante, nullo rectore a quo dirigatur et perducatur in suum debitum finem. Hactenus de lege aeterna. Consequenter disserendum est de lege naturali*".

Vimos en el epígrafe anterior el significado de la ley eterna en cuanto suma razón existente en Dios en orden al gobierno de las criaturas. Pero las cosas divinas, entre ellas sus facultades y atributos no están sometidos a la ley eterna y su gobierno universal. Domingo de Soto afirma que *“en las cosas divinas no existe nada sujeto a la ley sino que todas ellas son esencialmente la misma ley eterna”*³⁹. Texto importante en el que probablemente se basó Fray Luis, sin citarlo, para afirmar que la voluntad de Dios no está sometida a la ley eterna. Donde no hay desigualdad de categorías (en Dios todas las potencias y atributos tienen la misma dignidad en la simplicidad de la esencia) no puede haber sometimiento de unas facultades a otras. Por consiguiente absolutamente todos los seres están sujetos a la ley eterna menos la esencia divina por identificarse con la misma ley eterna, lo que equivale a decir que todo está sometido menos el propio legislador que es Dios⁴⁰. De modo que solamente no está sujeto a la ley eterna lo que se identifica con la ley eterna⁴¹.

³⁹ SOTO, D. (de), *De la Justicia y del Derecho*, I, III, IV, p. 28.

⁴⁰ Cfr. GALÁN, E., *Ius Naturae*, cit., p. 182.

⁴¹ Cfr. BRUFAU PRATS, J., *La Escuela de Salamanca ante el Descubrimiento del Nuevo Mundo*, cit., p. 24.

7. La ley eterna y la ley natural

La ley eterna no solamente es la causa ejemplar de la ley natural (como simple modelo de ésta) sino al mismo tiempo la explicación ontológica y racional de la misma. Según B. Difernán, los clásicos agustinos del siglo XVI (entre los que se encuentra Fray Luis), siguiendo a San Agustín, conciben la ley eterna como lo justo metafísico, lo justo absoluto⁴².

La ley eterna es al mismo tiempo creadora y ordenadora. En la definición agustiniana de la ley eterna, "*ratio vel voluntas*", la conjunción "*vel*" es copulativa no disyuntiva. El acto de la voluntad divina es uno mismo con el de su razón, de tal modo que en ese acto volitivo aparece ya la idea de deber que conduce a la ley natural⁴³.

Si la ley eterna es la razón de la divina sabiduría, la ley natural es un reflejo de la ley eterna pues es participación de la ley eterna en la criatura racional. Ambas leyes pueden ser conocidas por la razón humana. La ley humana completa la ley natural como ordenación de la razón para un comportamiento racional en la vida social y política. Se trata, por tanto, de un proceso racional, con continuidad lógica, desde

⁴² Cfr. DIFERNÁN, B., *Estudio específico del derecho natural y derecho positivo según los clásicos agustinos del siglo XVI*. En: "La Ciudad de Dios" 169, 2 (1956), p. 254.

⁴³ Cfr. *op. cit.*, p. 257.

la mente de Dios hasta la organización de las repúblicas, incluso todo el comportamiento humano relativo a la justicia. Antes de la especificación verificada por la ley humana, la ley eterna y la ley natural rigen todo el comportamiento moral del hombre.

La ley eterna comprende tanto los seres irracionales como los racionales. Pero no es participada en ambos de modo unívoco. La participación de la ley eterna en los seres irracionales da origen a las leyes físicas, mientras que la participación en los seres racionales da lugar a las leyes morales que son de naturaleza intelectual. Esta ley moral, participación de la ley eterna y fundada en la naturaleza de los seres racionales es llamada ley natural. En los seres humanos es participada y aplicada según su naturaleza racional y libre⁴⁴. La ley natural es la parte de la ley eterna que atañe al hombre en lo que éste tiene de específicamente humano y diferente de los demás seres creados⁴⁵. Estos caracteres (preeminencia, eternidad, universalidad, etc.) convierten la ley eterna en la primera fuente del orden normativo y, por tanto, en la razón última de la normatividad de la ley natural. J. Brufau llama a la ley natural una transposición al plano humano de la misma ley eterna. En la relación entre ambas leyes juega un principio de gran virtualidad como es el de subordinación y jerarquización de principios activos que hace que todos ellos reciban su fuerza del

⁴⁴ Cfr. BRUFAU PRATS, J., *La Escuela de Salamanca ante el Descubrimiento ...*, cit., p. 25.

⁴⁵ Cfr. LLANO, A., *La obligatoriedad del Derecho natural en los catedráticos salmantinos del siglo XVI*, Madrid, p. 165 ss.

primero de ellos⁴⁶. Esta misma relación de dependencia (en la diversidad de sus modos) muestra también que *“la ley eterna no siempre se recibe de una manera fatal, pues el hombre, como racional, participa de la ley eterna racionalmente”*⁴⁷. Por último, en la derivación de la ley natural de la ley eterna encontramos un paso de la metafísica del orden a la ética de la ley. Y donde se manifiestan y realizan claramente los aspectos teológico, metafísico, ético y jurídico de la ley.

8. La cognoscibilidad de la ley eterna

Fray Luis de León, lo mismo que Santo Tomás, presenta la ley eterna, en cuanto a la posibilidad de ser conocida por la razón humana, como un caso analógico del conocimiento de la existencia de Dios por medio de las cosas creadas, aplicando la doctrina filosófica de las causas. En este mundo no puede conocerse la ley eterna de modo directo pero sí por medio de las cosas a las que se aplica; puede ser conocida en cuanto causa mediante el conocimiento de sus efectos, *“in effectibus cunctis creaturis rationalibus est nota aliqua ex parte”*⁴⁸.

⁴⁶ Cfr. BRUFAU PRATS, J., *op. cit.*, p. 25.

⁴⁷ DIFERNÁN, B., *Estudio específico del derecho natural, cit.*, p. 260.

⁴⁸ *De legibus*, IV, 2, p. 60: *“Sed dubitatur consequenter, utrum ista lex aeterna sit nota et manifesta omnibus; de quo quaerit S. Thomas in art. 2º. Ad hoc breviter respondetur quod in se ipsa nemini est nota, demptis beatis qui*

Al tratar de esta propiedad de la cognoscibilidad de la ley eterna no se refiere nuestro autor a la posibilidad de conocer su existencia, cuyo conocimiento universal da por supuesto, sino a su esencia, "*qualis sit ista lex aeterna*"⁴⁹.

Y la respuesta que encuentra convincente es la de Santo Tomás⁵⁰: de modo perfecto nadie la conoce en este mundo pero sí parcialmente en cuanto que todos conocen los primeros principios de la ley natural que es una participación de la ley eterna⁵¹. La ley eterna se manifiesta en las criaturas, principalmente en las racionales. El que

videntes divinam essentiam vident hanc legem, quae nihil aliud est quam ipse Deus. At vero in effectibus, cunctis creaturis rationalibus est nota aliqua est parte".

⁴⁹ *De legibus*, IV, 2, p. 60: "*In quod est advertendum quod non quaerimus in praesenti, utrum omnes cognoscant in Deo esse legem aeternam, id est, rationem gubernandi et regendi universa, nam hac certum est esse omnibus notum, sicut est notum mundum providentia divina regi. Sed quaerimus utrum omnes cognoscant quae et qualis sit ista lex aeterna, et haec ratio quae universa regit, ut lex naturae omnibus nota est*".

⁵⁰ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae* I-II, 93, 2: "*Veritatem autem omnes aliquo modo cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis. In aliis vero quidam plus et quidam minus participant de cognitione veritatis; et secundum hoc etiam plus vel minus cognoscunt legem aeternam*".

⁵¹ *De legibus*, IV, 2, p. 60: "*Respondetur cum divo Thoma quod nemini est notum ex omni parte, quae et qualis sit lex aeterna; et ex aliqua parte omnibus est nota, quia omnes vident in sese atque experiuntur legem naturalem, quae est quidam effectus et quaedam imperfectio, similitudo, et participatio legis aeternae*".

conoce la ley natural conoce también, aunque no exhaustivamente, la ley eterna.

Este aspecto de la promulgación de la ley eterna es el menos desarrollado por Santo Tomás por lo que nuestro autor considera que es necesario dedicarle una reflexión más amplia y profunda. El maestro salmantino trata unidas las cuestiones de la derivación de todas las leyes de la ley eterna y de la promulgación de ésta puesto que el conocimiento y la aplicación de toda ley están muy relacionadas, y más aún en una ley de carácter teológico-metafísico, como la ley eterna, que sólo mediante su aplicación y manifestación en los seres, racionales e irracionales, puede conocerse.

Santo Tomás encuentra semejanza entre la impresión por la ley eterna de un principio activo intrínseco en las cosas naturales y cierto principio directivo (*vis directiva*) de los actos humanos que se imprime en los hombres mediante la promulgación de una ley positiva humana⁵².

En lo que se refiere a este requisito esencial de toda ley que es la promulgación se plantean en la ley eterna dos dificultades. La primera es sobre su eternidad, por no haber existido, en el pasado sus destinatarios. La otra dificultad se da en el conocimiento de esta ley por

⁵² SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, 93, 5: “*Ad primum ergo dicendum quod hoc modo se habet impressio activi principii intrinseci, quantum ad res naturales sicut se habet promulgatio legis quantum ad homines: quia per legis promulgationem imprimitur hominibus quoddam directivum principium humanorum actuum, ut dictum est*”.

parte de los "súbditos" puesto que su promulgación, si existe, no se realiza de una forma pública, oral o escrita, como en las leyes humanas. El carácter de eterna en esta ley no proviene de la eternidad de las cosas a que se refiere que pueden no ser eternas, sino de la eternidad del Legislador y de su conocimiento de éstas con anterioridad a su existencia. Aunque no posean existencia actual, física, existen o son en Dios. Se da, por tanto un preconocimiento y una preordenación de todas las cosas en Dios, que son equivalentes a la promulgación de la ley eterna en lo que a Dios respecta⁵³.

La ley eterna la promulga Dios en distintos grados con tal que sea suficiente para que todos los seres se dirijan a su propio fin natural, "*dirigendum in suum finem naturalem*"⁵⁴. Y de distintas maneras según la naturaleza específica de cada criatura, "*prout creaturarum natura est diversa*". El criterio más importante de clasificación o división de la promulgación es el de si se da en seres racionales o irracionales⁵⁵.

⁵³ Cfr. GALÁN, E., *Ius Naturae*, cit., p. 178.

⁵⁴ *De legibus*, IV, 3, p. 60: "*Sed iam dubitatur consequenter, utrum omnes aliae leges deriventur a lege aeterna; de quo agit divus Thomas in 3º art. In quo diligenter est advertendum quod, quia est in lege necessaria promulgatio, idcirco Deus hanc rationem mente sua comprehensam et qua cuncta regit, quae est aeterna lex, facit notum et tamquam promulgans universis creaturis, non quidem totam singulis, sed unicuique quantum satis est ad regendum se et dirigendum in suum finem naturalem*".

⁵⁵ *De legibus*, IV, 3, p. 60: "*Si haec lex aeterna in Deo existens aliquo modo non promulgaretur et applicaretur creaturis, sine dubio carere fructu et effectum. Promulgat autem atque applicat Deus hanc legem aeternam non uno modo*

Podríamos decir que es una promulgación ontológica, no política, y como los seres creados (o existentes) son distintos, los modos de promulgación también.

El modo de promulgación utilizado en los seres irracionales consiste en introducir inclinaciones para que realicen lo más conveniente a su naturaleza, *“iuserendo illorum natura inclinationes ad res aptas et convenientes suae naturae”*. ¿En qué consisten tales inclinaciones? Fray Luis les llama *“exempla”*, una especie de copias o imitaciones que provenientes de la ley eterna quedan grabadas en la naturaleza misma de las cosas como principio de operaciones, *“operari sequitur esse”*. En realidad es una aplicación, y sin duda la más importante, de la teoría filosófica de la causa ejemplar. Y como la causa ejemplar guarda una estrecha relación con la causa final enseguida añade: para que la naturaleza, por ejemplo del león, consiguiera su fin propio, *“natura leonis ad hoc ut suum finem assequeretur”*⁵⁶.

La promulgación en los seres racionales es de especie muy diferente. Ya no son solamente inclinaciones naturales o instintivas sino

sed pluribus atque diversis, prout creaturarum natura est diversa”.

⁵⁶ *De legibus*, IV, 3, p. 60-61: *“Nam creaturis irrationabilibus promulgat atque applicat hanc legem Deus iuserendo illorum natura inclinationes ad res aptas et convenientes suae naturae, quas inclinationes secutae recte peragunt vitae suae cursum; quae inclinationes nihil aliud, nisi quaedam veluti exempla translata ex aeterna lege et in eiusmodi creaturis sculpta natura, idque ea divina prudentia apud se statuit esse conveniens; v. g. natura leonis ad hoc ut suum finem assequeretur, eius rei inclinationem impressit et indidit in leonis naturam”*.

normas, dictámenes, “*dictamina*”, dirigidas a seres inteligentes y libres. Algunas de estas normas las da Dios para que el hombre consiga su fin o felicidad sobrenatural y otras para que consiga su fin o felicidad natural. ¿Qué potencias o cualidades facultan al hombre para conocer ambas clases de normas?. Este conocimiento lo lleva a cabo el hombre por medio de una doble iluminación de Dios: la luz de la fe para conocer las cosas sobrenaturales, “*ad supernaturalia est lumen fidei*”, y la luz de la razón para conocer las cosas naturales, “*ad naturalia lumen rationis*”⁵⁷.

Esta dificultad de cómo puede entenderse la promulgación en la ley eterna tratan de solucionarla los escolásticos distinguiendo los siguientes conceptos: la ley eterna sólo es ley “*in actu primo*” porque está ya en cuanto idea o plan en la razón de Dios Creador y Legislador, pero no es ley “*in actu secundo*” puesto que aún no ha sido comunicada a sus destinatarios⁵⁸. Así pues tanto las leyes reveladas en la Sagrada Escritura y aceptadas por la fe como las leyes conocidas por la razón natural, que incluyen al mismo tiempo la ley natural que dirige los seres

⁵⁷ *De legibus*, IV, 3, p. 61: “*At vero creaturis rationalibus Deus applicat et promulgat aeternam legem per dictamina eorum, quae faciendae sunt felicitatem assequamur; quorum dictaminum quaedam dirigunt hominem in finem supernaturalem, quaedam in naturalem. Ea quae dirigunt in finem supernaturalem sunt tradita a Deo per sacros vates et continentur in sacris bibliis. At vero illa quae dirigunt hominem in finem naturalem sunt sculpta a Deo in mente cuiuscumque rationabilis creature, simul cum ipsa natura. Et ad utraque dictamina cognoscenda ex illis alia excutienda, elicienda alia per discursum et rationem, Deus dedit lumen sufficiens mentibus hominum; si ad supernaturalia est lumen fidei, ad naturalia lumen rationis*”.

racionales, como las leyes físicas que regulan los seres irracionales, pertenecen a la ley eterna, con lo cual no quedan excluidas de la ley eterna más que las leyes positivas, civiles o eclesiásticas.

⁵⁸ Cfr. YURRE, G. (de), *Ética, Vitoria, Eset*, 1969, p. 182.