

Alejandro GUZMÁN BRITO, *El derecho como facultad en la Neoescolástica española del siglo XVI*, Iustel, Biblioteca Jurídica Clásica, Madrid, 2009, 276 pp.

Los estudios sobre los escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII comenzaron tardíamente, fundamentalmente a partir de 1940. Antes habían aparecido algunos esbozos que cuajaron en el “Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria” y que, pasada la Guerra Civil Española, prácticamente desaparecieron para dejar paso a estudios centrados normalmente en las figuras de Vitoria y Suárez. No eran muy precisos ni muy completos, porque sus autores solían ver en Francisco Suárez la culminación de la Escolástica, y por ende el refinamiento de la filosofía y teología de Tomás de Aquino; además se centraron en buena medida en la función de Francisco de Vitoria como creador del Derecho Internacional Público. La obra de Avelino Folgado constituyó una gran excepción. Años más tarde, el movimiento que puso en marcha Paolo Grossi, que comenzó con el número de los “Quaderni Fiorentini” dedicado al estudio de la teorización sobre el derecho privado en el siglo XVI y la incipiente Edad Moderna, marcó el inicio del estudio del pensamiento jusprivatista de estos clásicos; se podría decir que este número de esta Revista dio la señal para un desarrollo más temático y preciso de las doctrinas de los españoles del siglo XVI. Pero estos estudios se han centrado en las obras de los teólogos que disertaron sobre las cuestiones más básicas del derecho, y por lo general han descuidado contextualizar sus doctrinas en el marco doctrinal de los juristas que no fueron teólogos, fueran los bajomedievales del *Jus Commune*, fueran los españoles del siglo XVI.

Estos esfuerzos hicieron que las doctrinas de los españoles de esta época dejaran de ser consideradas como “jurisprudencia de confesionario”: una expresión de Josef Koehler que resume las críticas que él recibió cuando publicó en el primer tercio del siglo XX un breve y panorámico estudio sobre los teólogos-juristas españoles del siglo XVI. Hoy, los historiadores ya consideran decididamente que estos autores —¿cómo llamarlos, porque la expresión de “clásicos” resulta molesta?— fueron el puente entre la Edad Media y la Moderna, esto es, entre los estudios teológicos y jurídicos de la época del *Jus Commune* y las teorías modernas sobre el derecho natural. Efectivamente, los siglos XVI y XVII asistieron a la emergencia de un movimiento nuevo, conocido como la *Juris Naturalis Disciplina*, que ha sido presentada hasta hace poco tiempo como la esencia de la originalidad ilustrada en la ciencia política y jurídica. Ahora sabemos que los *moderni* tomaron sus conceptos básicos de los teólogos y teólogos-juristas de los siglos anteriores, hecho que destaca Alejandro Guzmán al incluir en el estudio de estos “Neoescolásticos” a Hugo Grocio. A veces, los jusnaturalistas modernos dieron nuevas direcciones al instrumentario de la doctrina medieval, pero los materiales de construcción los encontraron ya dispuestos; un hecho que destaqué en mi estudio sobre Fernando Vázquez de Menchaca (Salamanca, 1977). El estudio de Guzmán se inserta en esta línea al estudiar las vicisitudes de las nociones de *facultas* o *dominium* desde Juan de Gerson, en el primer tercio del siglo XV, hasta culminar en la obra algo más conciliadora de Hugo Grocio.

Este estudio de Guzmán delimita claramente en ámbito de lo analizado, tanto por la fijación rigurosa del tema como por la determinación decidida de los autores estudiados; es una actitud que merece agradecimiento, porque sería fácil aumentar la ambición y, al estudiar un siglo decisivo para la marcha de los estudios jurídicos posteriores –como lo fue el siglo XVI–, perder el hilo argumental en temas colaterales. Tampoco se introduce por el camino –por desgracia tan trillado– de las declaraciones generales que se apoyan ante todo en estudios indirectos hechos sobre estos autores con pequeños fundamentos (cuestión de citas en pie de página) en las obras estudiadas. No sucede que Guzmán no tenga en cuenta la bibliografía indirecta; al contrario, la usa continuamente, pero estudia a estos escolásticos ante todo desde las fuentes directas. El rigor en la determinación de lo que ofrece le permite innovar, apartándose –cuando es el caso– de las direcciones establecidas a veces demasiado académicamente.

El tema investigado es, como indica el título de la obra, el entendimiento de la manifestación primera y fundamental del derecho como una *facultas* que corresponde al individuo. Los nervios que guían el estudio son tanto jurídicos como filosóficos, y ocasionalmente añade consideraciones tomadas desde estudios sobre la economía. El Autor muestra conocer la filosofía escolástica –cosa no frecuente entre los historiadores del derecho–, y esto le permite mayor precisión en los análisis primeros y en las síntesis ulteriores. Por este hecho, su estudio desborda los intentos de algunos historiadores que trabajan al filo solamente de nociones jurídicas que entienden algo superficialmente en su simple tenor literal. También es de agradecer la ausencia de especiales simpatías y antipatías que tan frecuentes son al tratar esta escolástica. De lo expuesto se desprende que es una obra precisa cuya sola extensión a pesar de la estricta limitación del tema, ya indica la profundización en el estudio de la progresión de la noción de *facultas* a lo largo de la historia premoderna y moderna.

Como el autor de esta recensión es filósofo del derecho, a veces echa de menos referencias a matices más generales de las obras estudiadas. Más concretamente, el Autor del ensayo recensionado parte desde el estudio de la obra de Juan de Gerson, un eclesiástico fuertemente condicionado por las teorías eclesiásticas constitucionalistas y conciliaristas que aún estaban en vigor –aunque ya en franca retirada– en el primer tercio del siglo XV. Es un acierto partir desde Gerson, porque es un autor cuya influencia difícilmente se exagerará en el desarrollo de las ideas jurídicas de la Edad Moderna; de hecho, la edición suya más conocida fue publicada en la primera mitad del siglo XVIII, *Ex tipis S.J.*, lo que indica la vitalidad de las teorías de este autor bajomedieval incluso cuando se había perdido la memoria de la Edad Media, hundida en el Iluminismo en un mar de insultos. Pero Juan de Gerson entronca tanto con las tesis conciliaristas como con la mentalidad difusa que extendieron los defensores de los Franciscanos en los siglos XIV y XV. Guzmán alude a estas polémicas (las suscitadas por las exigencias jurídicas del espíritu franciscano cuando los Hijos de San Francisco trataron de articular jurídicamente las exigencias de la pobreza evangélica) más tarde, a partir de la página 85; pero la exposición hubiera quedado más explicitada si hubiera introducido este tema

en el inicio de esta obra, pues los autores de los siglos XV y XVI que prolongan la vida de estas doctrinas nominales ya no pensaban solamente en los problemas suscitados por el conciliarismo eclesiástico; sencillamente, ellos seguían lo que habían aprendido en los libros de los siglos anteriores, que más bien presentaban una amalgama de diversos tipos de incitaciones lanzadas a la teoría más general sobre el derecho.

Gerson, Almayn, Conrado o Biel siguieron a Duns Scoto y Ockham, cada cual a su manera. Por lo general, tendieron a pensar que antes que cualquier tipo de ley jurídica, natural o positiva, existe un orden de justicia y libertad que emana directamente de Dios. No concedieron importancia a la ley natural porque Juan Duns entendió que lo natural, en cuanto que natural, no obliga a nada: es lo que ‘está ahí’, irrelevante para el fin último del hombre; un cristiano –que según Scoto, puede conocer realidades a las que no ha tenido acceso ningún filósofo o jurista pagano– sabe que ha de seguir la ley del Amor de Dios, que poco se relaciona con la ley natural. Como la reflexión teológica y jurídica existente hasta entonces había insistido en la *lex naturalis* como fundamento último de la sabiduría para la vida presente, Duns y sus seguidores hubieron de seguir actitudes algo extrañas para el sentido común tanto de un historiador como de un cristiano: hablaron de *facultates*, *potestates*, o *dominia*, que brotaban inmediatamente desde la *prima justitia* divina y que se manifestaban como facultades libres de cada hombre. Como estas facultades no podían ser explicadas con las categorías jurídicas existentes, crearon el término *legitimus* para designarlas: una expresión que se muestra expresamente en las obras de Gabriel Biel, Luis de Molina y Samuel Pufendorf, en un arco histórico que comprende dos siglos cruciales para la historia del pensamiento jurídico.

La bibliografía existente no está en condiciones de explicar el camino o los caminos por los que estas ideas, apoyadas en pretensiones *legítimas*, alcanzaron a la ciencia del derecho española de los siglos XVI y XVII. Queda claro un hecho: los influidos por los Nominales usaron profusamente el término de *persona*, con el que designaban a ese ser solitario y libre –la “última soledad del ser”, explicaba Scoto en los inicios de su comentario al tercer libro de “Las Sentencias”–, exonerado del cumplimiento del derecho humano y del natural, y sólo dependiente de la *prima justitia* de Dios. Esto fue así hasta tal punto que al investigador le basta con ojear un tratado teológico escrito en los siglos XV o XVI para saber pronto, según el uso frecuente de la palabra *persona*, si está ante la obra de un *nominal* o de un tomista. Además, la tesis romanista que contemplaba al ser humano en un primer momento histórico, insistía en lo que Isidoro de Sevilla llamó fácilmente la *Omnium una libertas*, que mantenía que ‘por naturaleza’, antes de vivir en la sociedad actual, todos los hombres habrían sido igualmente libres, sin que existiera el poder político ni la esclavitud. Los juristas del *Jus Commune* adoptaron casi masivamente esta figura del individuo libre naturalmente, y este hecho ayudó a introducir simultáneamente en el interior de la ciencia del derecho y de la teología moral, la figura de la persona libre ‘por naturaleza’. El jurista que resumió estas dos corrientes doctrinales –la nominal más filosófica y la jurídica– fue Fernando Vázquez de Menchaca. A partir de Menchaca, las explicaciones jurídicas, aunque

con una cierta base filosófica, encontraron un fundamento para las teorías contractualistas en el momento de explicar el origen del derecho y del poder político. Pero la obra de Vázquez dejó que desear; él conocía poca filosofía (a pesar de sus frecuentes referencias a Gerson), y no expuso conceptos netos sobre el dominio o la facultad subjetiva; careció, en una palabra, del rigor de los teólogos.

El siglo XVI estaba ante una empresa, nada fácil, cómo era la de traducir las nociones teológicas, las de estos casos aludidos, hasta llegar a ser instrumentos del derecho. Empresa arriesgada porque las especulaciones teológicas han de tener una estructura distinta a las de los razonamientos jurídicos, porque cuando se acercan al derecho han de perder su pureza para adoptar tanto el carácter estereotipado propio de las nociones jurídicas, como el carácter *práctico*, es decir, su capacidad para conformar efectivamente la realidad que regulan. Éste fue el gran reto: convertir los conceptos teológicos que más parecen proceder desde la ascética y mística, en figuras jurídicas utilizables en los razonamientos seculares. El Prof. Guzmán se ocupa precisamente de una vertiente de este proceso de transformación de las ideas desde la teología a la *jurisprudencia*, a saber, cómo los *dominia seu facultates* de los que hablaba Gerson, entre otros autores, se convirtieron en facultades que hoy podamos reconducir a las figuras de los derechos subjetivos.

Dejamos de lado momentáneamente, en esta recensión, las alusiones a las obras de Vitoria y Soto, para centrarnos en los jesuitas que parecen cerrar esta Segunda Escolástica. Ellos recibieron esta herencia doble: de una parte, la idea de un hombre aislado que sólo puede asociarse con otros prestando libremente su consentimiento; en este punto no innovaron, ya que siguieron las mismas tesis de los juristas del Derecho Común, de Scoto y Gerson, y de los escolásticos españoles anteriores, que recogían la doctrina romana y romanista de la *naturalis obligatio*; las explicaciones sobre la obligación natural fueron un patrimonio común de la Baja Edad Media y del siglo XVI. De otro lado, la necesidad de establecer un cuerpo doctrinal de conceptos jurídicos que no podían tener un origen ni un fundamento arbitrarios. Necesitaban unir dos caballos que parecían inconciliables, y que se volvieron aún más difíciles en su tratamiento teórico por las contradicciones internas de estos teólogos. Si consideramos a Gabriel Vázquez de Belmonte, Luis de Molina y Francisco Suárez como formando una escuela compacta, nos topamos con esta dificultad de las contradicciones internas; pero si comprobamos —como realmente sucede— que bajo un mismo nombre se ocultaban explicaciones metafísicas diferentes de lo que ‘es’, o sobre cómo es la realidad, el estudioso se encuentra aún con más problemas.

La segunda mitad del siglo XVI estaba hablando de la necesidad de crear un derecho humano o racional que sustituyera las oscuridades y complejidades del *Jus Commune*. En un primer momento, los descontentos apuntaron hacia el Derecho Romano como la instancia que podía cumplir este cometido; pero cincuenta años más tarde estaban descalificando al derecho de Roma en nombre del derecho de la razón, al que llamaron confusamente *jus naturale*. Para lograr este derecho natural era necesario despojar al Derecho Romano de sus añadiduras tardías, y una vez purificado, limpiar a su vez a este derecho de las instituciones que ellos

consideraban poco racionales; lo así resultante –normalmente un derecho romano idealizado según ideas contractualistas– sería el nuevo derecho natural. Los primeros autores que trataron de ofrecer compendios de derecho natural fueron Luis de Molina y Francisco Suárez, aunque fue Molina –como destaca Guzmán– el único que ofreció un ‘sistema’ de derecho privado.

Bien, una vez logrado este derecho que fluye directamente desde la naturaleza racional del hombre, ¿cómo explicar la libertad ‘natural’ del ser humano? Porque la *lex naturalis* más parece contener preceptos que no libertades. La respuesta obvia estaba a la mano, suministrada por la tradición jurídica más que por la filosófica o teológica: el *jus naturale* (*libertas, idest jus naturale*, explicaban bastantes juristas medievales) constituía libertades, mientras que la ley natural creaba vinculaciones desconocidas desde el derecho natural: de ahí el dicho que se impuso en el siglo XVII: *Jus seu libertas, lex quae constringit*. Pero estos autores no podían aceptar al pie de la letra estas realidades (la existencia de la justicia objetiva y la libertad humana individual) desde una explicación tan burda como ésta, que no daba cuenta adecuadamente de la índole social del hombre.

A estos teólogos les fue necesario acomodar ambas nociones de la ley y del derecho natural de acuerdo con la tradición indicada, pero introduciendo mayores perfiles doctrinales. Dicho sea incidentalmente, es preferible usar el término de ley porque la terminología de derecho natural es más jurisprudencial, y los teólogos fueron más proclives a hablar de la ley y de las leyes, aunque a veces titularan a sus obras con el título más antiguo de “*De justitia et jure*”. Para lograr esta finalidad sincrética hubieron de afirmar al mismo tiempo la existencia de un orden moral-jurídico objetivo (natural) y una libertad natural del hombre, necesariamente individual según ellos. Esta doctrina teológica de los jesuitas, que se revuelve sobre sí y se muerde a sí misma, mantuvo que el orden de la naturaleza racional se origina tanto desde lo que racionalmente ha de ser así y no puede ser de otro modo (pues siempre será malo adulterar y siempre será bueno ayudar al que está en extrema necesidad), como desde una *qualitas* concedida naturalmente, esto es, por Dios Autor de la naturaleza, en virtud de la cual todo hombre es libre si no existe motivo para que su conducta sea normada por alguna regla jurídica: pues el hombre está también bajo la protección del derecho natural *concesivo*, que otorga licitudes y no crea obligaciones positivas. La figura de la ley natural concesiva era medieval; pero quizá fue Suárez el primero que la usó más a conciencia para formar un cuerpo doctrinal completo sobre la ley natural. Influyó también decisivamente la noción del *usus innoxius*, pues, tal como explicó muy reiteradamente Ockham, “todo lo que a mí me aprovecha y a ti no te perjudica” es lícito según la ley natural.

En este punto pueden comenzar las *diatribas* –un término muy clásico– del autor de estas líneas con el estudio de Alejandro Guzmán. Pues se puede mantener que estamos ante dos facetas de la ley natural, porque Molina y Suárez entendieron que esta ley se componía tanto de la libertad *natural* del hombre que no obliga a nada en virtud de la ley natural concesiva, como de los poderes o *facultates* concretas que brotaban desde la intersección de una pretensión individual con

lo establecido por la naturaleza objetiva e inmutable de cada institución jurídica: porque no hay nada más natural –es terminología de Molina– que el propietario use sus propios vestidos o coma su propia comida.

Pero esta observación rápida choca con las matizaciones de Guzmán, que es un investigador bien dotado para estudiar los conceptos jurídicos que se derivan desde las doctrinas filosóficas más generales, en concreto, desde las doctrinas que Suárez estableció en sus “Disputaciones metafísicas”. Sucede que, si al estudiar a Suárez tenemos ante la vista preferentemente sus Tratados “*De Legibus*” y la “*Defensio fidei*”, en ellos aparece un orden nouménico racional que es inmutable, *manente natura rationali*, incluso para Dios mismo; esta doctrina aparece más claramente conforme avanza el tratado de las leyes; ciertamente, lo expuesto al comienzo de esta obra es confuso e induce a interpretarlo de otras formas; pero, en definitiva, el contenido del “*De Legibus*” muestra un orden del ser incondicionalmente racional y por ello necesario. Estas objetividades metafísicas –por llamarlas así– se combinan con la teoría sobre la libertad ‘natural’ del hombre, a la que Suárez presenta como una “*quasi qualitas moralis*”, exponiéndola jurídicamente como un *jus utile naturale*, esto es como el derecho subjetivo natural. Tendríamos así una doble noción de libertad o facultad que consiste tanto en el derecho del individuo que usa de su derecho (como es vestir el propio vestido), como en la igual libertad de todos los hombres.

Pero Guzmán prefiere atender a las “Disputaciones metafísicas” de este jesuita, y ésta es la obra en la que Suárez defiende el ‘ser modal’, orillando las esencias metafísicas. En ‘las cosas’ tal como son consideradas en esta obra, no hay lugar para estudiar las nociones de sustancia, de cantidad ni de cualidad, y la noción de “*quasi qualitas moralis*” es absurda desde estos supuestos. El problema que emerge más inmediatamente es que Suárez habla efectivamente de la cuasi cualidad moral de libertad. Aunque en las “Disputaciones metafísicas” sólo hay base para hablar de unas ciertas realidades morales, y la expresión de ‘facultad moral’ es la que se impone en esta obra suareziana, según Guzmán. Este hecho queda reforzado –según al Autor– por la oscuridad e insuficiencia de las doctrinas de los autores anteriores (Gerson, Conrado) que aludían a las potestades, facultades, o dominios de los seres: pues la teología de inspiración franciscana mantenía que cada ser ‘tenía derecho’ –por así decir– a hacer lo que es propio de él: por esto el caballo tiene derecho a pastar o los astros a iluminar. Pero Guzmán estima que esta noción de la facultad subjetiva natural es aún demasiado grosera (se extiende hasta los animales) como para ser operativa en el interior de los razonamientos propiamente jurídicos, y las desdeña como fuentes de la noción del derecho subjetivo elaborado por los jesuitas tardíos; solamente las considera como unos ciertos precedentes.

Frente a este estado de hechos, él se remite a las explicaciones de Suárez cuando presentó unas facultades ‘morales’ que no dependen de los ‘entes físicos’ en razón del rechazo de un ser en cuanto ser. Guzmán examina finalmente el influjo de estas teorías en Grocio. Pero este holandés explica al filo de estas dos interpretaciones –entre otras– que he expuesto de la obra de Suárez, y hace suya la explicación metafísica suareziana; quien sí se apoyó en las visiones de las ‘cosas’

expuestas en las “Disputaciones metafísicas” fue Samuel Pufendorf, que fue el filósofo del *jus naturale* que más marcó el desarrollo del pensamiento jurídico y político moderno. Si Guzmán hubiera aludido a Pufendorf, hubiera cerrado el arco doctrinal que emerge en el siglo XIV, y que marcó las líneas generales del Iluminismo jurídico.

Es posible que estemos ante una cuestión última, porque todo da a entender que la interpretación de Guzmán es correcta (es la que permite entender a Pufendorf), y que la explicación divergente a la suya también es adecuada a los textos, y en ella se apoyó Grocio. En todo caso, puestos en disputas algo escolásticas, habría que establecer si son el “Tratado de las leyes” y la “*Defensio fidei*” los que se han de interpretar a la luz de la doctrina establecida en las “Disputaciones metafísicas”, o si se ha de proceder de la forma contraria. Seguramente ambas interpretaciones son correctas, porque estos casi cuarenta años en los que también me he ocupado del estudio de estos teólogos me muestran que Gabriel Vázquez de Belmonte fue brusco y coherente, Molina sencillo y diplomático, y Suárez acaparador de las explicaciones, hasta tal punto que es difícil atribuirle una teoría concreta. En todo caso, si me ciño al tema objeto del estudio de este libro de Guzmán, hay que reconocer que Suárez fue el divulgador de la categoría del derecho subjetivo tal como la entendieron los tiempos posteriores. Tenemos dos acepciones de la ley natural, como derechos que surgen desde las esencias inmutables de las cosas, y como el derecho a la libertad inmotivada de los individuos. Es difícil indicar cuál de estas explicaciones prevaleció a lo largo de su siglo; en definitiva, se impuso la que portaba la carga individualista y revolucionaria que insistía en la libertad natural de las personas. Pero también hay que tener en cuenta que durante el siglo XVII los autores conservadores se refugiaron en la doctrina de las esencias inmutables de las cosas, y tomaron como bandera el “*De jure belli ac pacis*” de Hugo Grocio.

La obra de Guzmán está surcada por reflexiones hechas sobre doctrinas de teólogos, pero tanto desde ángulos romanistas como filosóficos, y aporta al estudioso una serie de nociones que no aparecen en los estudios realizados por otro tipo de profesionales; tal cosa sucede, por ejemplo, con la distinción entre el derecho como causa, no como un efecto, como una potencia, no como una actualidad, que la facultad derive desde el dominio y no el dominio desde la facultad. Además, la bibliografía que proporciona en las notas es bastante útil para los estudiosos de esta zona del pensamiento teológico-jurídico, porque es especialmente cuidada y extensa; hay que agradecerle que no se limite a simples referencias topográficas, sino que exponga el texto íntegro del autor en cuestión. Las conexiones que el Autor va estableciendo entre conceptos filosóficos y jurídicos ayudarán a los estudios posteriores, y sin duda este libro se erige en un marco necesario para investigaciones futuras.

El lector de estas páginas puede ver que estamos ante temas complejos. Si entendemos que lo correlativo de complejo es lo sencillo, y lo correlativo de complicado es lo simple, Alejandro Guzmán nos ha ofrecido una obra sencilla en la que aborda complejidades poco usuales.

Francisco Carpio