

LA RECEPCIÓN DE LA DOCTRINA TOMISTA DE LA
DETERMINACIÓN DEL DERECHO EN LA SEGUNDA
ESCOLÁSTICA. PINHEL, GRANADA, VALENCIA Y ZÚMEL
SOBRE LA *DERIVATIO PER MODUM FACTIONIS*

SEBASTIÁN CONTRERAS*

Resumen. El problema de la determinación del derecho se convirtió, durante el siglo XVI, en uno de los principales tópicos de la ciencia jurídica y teológica. Los autores de la llamada Neoescolástica tomista hicieron grandes esfuerzos para dar sentido a las palabras de Santo Tomás sobre la *derivatio per modum factionis*. En el presente trabajo, precisamente, se intenta revisar la manera en que cuatro de los principales autores de la llamada Segunda Escolástica acogieron las ideas del maestro de Aquino sobre la determinación del derecho: Arias Pinhel, Luis de Granada, Gregorio de Valencia y Francisco Zúmel.

Palabras clave: determinación, Neoescolástica del siglo XVI, Santo Tomás, *derivatio per modum artis*.

Abstract. The issue of *determinatio* became, during the sixteenth century, one of the main topics of legal and theological science. The neoscholastic authors made great efforts to make sense of the words of Aquinas about the *derivatio per modum factionis*. In this paper, precisely, it attempts to review the way in which four of the main authors of Second Scholastic have interpreted the Aquinas' thought on the determination: Arias Pinhel, Luis de Granada, Gregorio de Valencia and Francisco Zúmel.

Key words: determination, XVI century neoscholastic, Aquinas, *derivatio per modum artis*.

* Facultad de Derecho. Universidad de los Andes (Chile), San Carlos de Apoquindo 2200; sca@miuandes.cl

1. Planteamiento

En cuanto al problema de la determinación, lo primero que debemos señalar es que los preceptos de la ley natural son insuficientes para la regulación de la vida moral y política. En la vida diaria, cuando se trata de tomar decisiones, “resulta de muy poca o ninguna ayuda el decir: «hay que hacer el bien» o «hay que actuar en forma racional». Todos queremos obrar bien y ser racionales, pero nuestro problema es determinar aquí y ahora qué es ser razonable”¹.

Ese ámbito de indeterminación no existe solamente en los preceptos primarios o máximamente generales de la ley natural. También las conclusiones próximas y remotas de esos principios están afectas a una cierta indeterminación. Por esta causa, el grupo de principios evidentes y verdaderos por sí mismos que conocemos por medio de la *sindéresis*², no son suficientes para la regulación concreta de la acción. Éstos tienen un carácter puramente formal, y sólo nos indican que «el hombre debe hacer el bien», o que «el hombre debe vivir conforme a su naturaleza de ser social».

En estricto rigor, estos principios le imponen direccionalidad a nuestras acciones. Es decir, puesto que todo actuar se encuentra necesariamente dirigido a un fin o fines que son, al nivel de esos principios primeros, los objetos de las inclinaciones naturales, tales preceptos marcan la dirección a la que debe apuntar el actuar humano³: «se debe hacer el bien y evitar el mal», «no se debe hacer a los demás lo que no queremos que ellos hagan a nosotros», «se debe obrar conforme a la recta razón».

En el mismo grupo de principios, pero dotados de una mayor concreción que las proposiciones normativas antedichas, se encuentran los preceptos morales referidos a los bienes básicos. En este caso, se afirma que la vida es un bien humano básico, o que el conocimiento (teórico y práctico) o la sociabilidad son también bienes de esa índole. Propiamente hablando, no se trata de conclusiones de los preceptos generales de la ley natural, sino de aplicaciones de esos principios, en la medida en que en ellos se determinan contenidos morales específicos⁴; por ejemplo: una concreción del principio natural que manda hacer el bien, pero que aún pertenece a este grupo de pri-

¹ J. GARCÍA-HUIDOBRO, *El acceso a la ley natural. Comentario a un texto de Aquino* (S. Th. I-II, 94, 2e), “Persona y Derecho”, 37 (1997), 213-214.

² Cf. SANTO TOMÁS, *De Malo*, q. 3, a. 12.

³ Cf. E. MOLINA, *La moral entre la convicción y la utilidad. La evolución de la moral desde la manualística al proporcionalismo y al pensamiento de Grisez-Finnis* (Eunate, Pamplona, 1996), 123 ss.

⁴ Cf. A. MIRANDA, *Los bienes humanos básicos en la doctrina de Tomás de Aquino*, “Intus-Legere”, 1/1 (2007), 80.

meros principios, es la proposición que ordena proteger la vida, definiéndola como un bien básico.

Aún cuando estamos en un nivel de menor indeterminación, en el sentido de que los preceptos relativos a los bienes humanos imponen un contenido moral específico (por ejemplo, que la experiencia de la belleza es un bien básico), tampoco estas proposiciones normativas son suficientes para la coordinación de las relaciones sociales. Se requiere todavía un mayor grado de concreción: nos referimos a los principios secundarios de la ley natural.

Se podría pensar que en el grupo de los principios secundarios existe esa concreción que requiere la regulación de las acciones. Tales preceptos, que conforman el derecho de gentes, se forman por las conclusiones directas e inmediatas obtenidas desde los principios primarios⁵. Estas normas son también de derecho natural, porque, como enseñan los teólogos de Salamanca, así como las conclusiones que realmente se deducen de los principios de la geometría, “aunque se desconozca la consecuencia, pertenecen a la geometría; si algo se deduce verdaderamente de los principios del derecho natural, aunque se desconozca la consecuencia, pertenecerá al derecho natural”⁶, tal y como ocurre con las normas y preceptos del *ius gentium*.

Pero los principios secundarios tampoco son suficientes para la regulación de la vida moral. Si bien éstos imponen conductas determinadas, como que no se debe cometer homicidio, o que no se debe robar, aún no logran el nivel de detalle que requiere el actuar humano. Su indeterminación radica en que los preceptos del *ius gentium* no pueden ser aplicados directamente a la acción, porque, no obstante ser preceptivos respecto de los medios necesarios para la consecución de los fines naturales, se refieren a esos medios sólo de manera universal, “según la naturaleza del hombre y de lo que es natural acerca de la sociedad”⁷.

La insuficiencia de los principios secundarios, puede verse, *v.gr.*, en el caso de los preceptos morales de la Ley Antigua. También éstos, a pesar de que representan contenidos de derecho natural, deben ser determinados con mayor detalle⁸, por ejemplo, definiendo qué significa matar injustamente o tomar algo injustamente. Sólo de este modo podrán ser aplicados a las acciones individuales⁹.

⁵ Cf. SANTO TOMÁS, *In Ethicorum*, V, lect. 12, n. 1019.

⁶ MANCIO DE CORPUS CHRISTI, *De Iustitia et Iure*, q. 57, a. 2. Pese a esto, Mancio incluye al derecho de gentes dentro del derecho positivo.

⁷ M. ADLER, *Una cuestión acerca de la ley*, en R. BRENNAN, *Ensayos sobre el Tomismo* (Ediciones Morata, Madrid, 1962), 273-274.

⁸ Cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 100, a. 8.

⁹ Cf. ADLER, *op. cit.*, 273-274.

Acabamos de sostener que ni siquiera los principios secundarios alcanzan el nivel de determinación necesario para regular directamente nuestras acciones. Hemos propuesto el ejemplo de la prohibición del homicidio, indicando que se requieren preceptos más concretos que especifiquen el contenido de esa especie moral. Esto significa que, pese a que es de conocimiento común que no se debe matar, no es conocido por todos el contenido concreto del precepto que prohíbe matar injustamente. Se precisa de un grado más particularizado de preceptos: los principios terciarios de la ley natural.

En estos preceptos, “la fuerza de la consecuencia no es evidente sino muy probable, y así hace falta la doctrina de los grandes y sabios para que sean recibidas, como: no prestar para la usura, que se sigue de esto: no robarás, pero no tan claro que no pueda alguien dudar que por el beneficio mutuo puedan recibir pago”¹⁰. En el problema del homicidio, es de principio terciario la norma que define el contenido de esta especie de acción: es siempre injusto matar directamente a un ser humano inocente. Todavía acá no es posible lograr la particularidad necesaria para regular las acciones humanas. Es esto lo que da cabida a la derivación por determinación del derecho natural.

Dado lo anterior, a pesar de que los principios naturales son objetivos y universales, válidos para todos los tiempos y lugares, su generalidad los vuelve «prácticamente» insuficientes para la regulación del actuar. No basta, por consiguiente, con esa “luz del entendimiento infundida en nosotros por Dios”¹¹ de la que habla Santo Tomás. La ley natural es necesaria, indudablemente; es el principio de la justicia de los actos humanos, pero no en tanto que contiene todas las soluciones a las controversias jurídicas y sociales, sino sólo en la medida que nos impulsa a *remurmurare malo et inclinare ad bonum*¹².

2. Santo Tomás y la doctrina de la determinación

Pese a que Santo Tomás haya señalado alguna vez que si los hombres fuesen justos no habría necesidad alguna de la ley¹³, nos parece que incluso en una (hipotética) «sociedad de santos» se haría precisa la intervención del poder humano en orden a la regulación del bien social¹⁴. Esto por la máxima

¹⁰ DOMINGO DE SOTO, *De Justitia*, ms. ottob. lat. 781, q. 57, a. 2.

¹¹ SANTO TOMÁS, *In Duo Praecepta Caritatis et In Decem Legis Praecepta*, prologus.

¹² Cf. SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. 16, a. 1.

¹³ Cf. SANTO TOMÁS, *Super Epistolam Pauli Primam ad Timotheum*, 1, 3.

¹⁴ En este sentido, escribe Robert P. George: “la verdad es que la ley sería necesaria para coordinar el comportamiento de los miembros de la comunidad en la búsqueda del bien común, aún en una sociedad de ángeles. Por supuesto, en semejante sociedad, las

generalidad de los preceptos naturales, que no logran hacerse cargo de todas las circunstancias en las que se desarrollan los actos humanos, y que sólo se nos presentan como criterios de orientación en la búsqueda de lo justo en el caso concreto.

Por supuesto que en una sociedad como la que describe el Aquinate en sus comentarios a San Pablo no serían necesarias las leyes contra el asesinato, la violación, el robo y otros actos moralmente incorrectos. “Pero sí serían pertinentes la gran mayoría de las leyes por las que las personas ven gobernadas sus vidas diarias como ciudadanos (particularmente en las complejas sociedades modernas)”¹⁵. Así, Santo Tomás sostiene que la ley positiva es necesaria, en primer lugar, “porque los seres humanos que actúan, algunas veces necesitan el miedo al castigo para desistir de hacer lo que la ley natural ya prohíbe (o para requerirles a actuar conforme a lo que prescribe) como una cuestión de justicia básica, pero también porque las prescripciones de la autoridad son, con frecuencia, necesarias para coordinar la acción en orden al bien común”¹⁶.

De ahí que, en nuestra opinión, la mencionada idea de Santo Tomás no represente lo más granado de su pensamiento. Su doctrina madura se encuentra, nos parece, en la *Summa Theologiae*, que es donde el maestro de Aquino defiende como necesario este proceso constructivo de las normas que se ha denominado «concretización» o «simple determinación»¹⁷, y en virtud del cual lo que decide la autoridad, “dejando a salvo el derecho natural, se convertirá en justo y adquirirá valor ético”¹⁸.

En cuanto a la determinación, escribe Santo Tomás que junto a los preceptos del derecho natural, a los que, en ocasiones, llama «reglas de la ley moral»¹⁹ o de «lo justo absoluto»²⁰, hay otros preceptos que no toman su fuerza obligatoria de la razón natural, “porque esos preceptos no implican un concepto absoluto de cosa debida o indebida”²¹. De esta manera, su fuerza

sanciones legales (la amenaza de castigo por quebrantar la ley) serían innecesarias, pero las leyes, en sí mismas, todavía serían necesarias”. R. GEORGE, *Derecho natural y derecho positivo*, “Persona y Derecho”, 39 (1998), 229-230.

¹⁵ R. GEORGE, *Kelsen y Santo Tomás sobre «la doctrina de la ley natural»*, “Persona y Derecho”, 42 (2000), 82.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Cf. J. FINNIS, *On The Critical Legal Studies Movement*, en J. EEKELAAR (ed.), *Oxford Essays in Jurisprudence. Third Series* (Oxford University Press, Oxford, 1987), 145-146.

¹⁸ F. OLGATI, *El concepto de juridicidad en Santo Tomás de Aquino* (Eunsa, Pamplona, 1977), 262.

¹⁹ Cf. SANTO TOMÁS, *Super Epistolam Pauli ad Philippenses*, n. 119.

²⁰ Cf. SANTO TOMÁS, *In Politicorum*, I, lect. 4, n. 47.

²¹ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 104, a. 1.

obligatoria les viene, no directamente de lo justo por naturaleza, sino de la misma autoridad divina o humana que los determina como derecho vigente²².

Si estas determinaciones están hechas por institución divina en materias que miran a Dios, se llaman «preceptos ceremoniales». Si están hechas por institución divina, pero en cosas que miran a las relaciones de unos hombres con otros, se llaman «preceptos judiciales»²³. Si, en cambio, están hechas por institución humana, y respecto de aquellas materias que dicen relación directa con el logro del bienestar político de una comunidad particular, se llaman preceptos de «derecho civil» o de «derecho positivo estricto». Es a este grupo de normas al que dedicaremos la mayor parte de nuestro trabajo, porque la *determinatio* que se aplica a las normas del derecho civil parece ser el sentido focal de las *determinationes* en el pensamiento de Santo Tomás. Así, cuando el de Aquino trata de los preceptos ceremoniales y judiciales de la Ley Antigua, da por supuesto todo lo expresado anteriormente a propósito del derecho positivo o simplemente legal.

Entonces, junto a las normas que se derivan de los principios comunes de la ley natural por vía de *conclusión*, “hay otras normas que se derivan por vía de *determinación*. Y así, la ley natural establece que el que peca sea castigado, pero que se le castigue con tal o cual pena es ya una determinación añadida a la ley natural”²⁴. De acuerdo con esto, que los ladrones sean castigados es algo exigido por la propia justicia natural, pero la forma precisa de penalidad ha de ser puesta por la ley humana²⁵. Por esto concluye Santo Tomás que, si bien es cierto que la ley natural dicta que la pena se debe aplicar en relación a la culpa, la determinación de la pena según las condiciones de la persona y la concreta magnitud de la culpa corresponde al derecho positivo²⁶.

Lo anterior explica por qué la norma positiva o civil no dice «no se debe matar», sino que especifica los distintos tipos de homicidio sin detenerse en

²² Esta misma distinción se repite, *mutatis mutandis*, en el *Comentario al Libro de los Salmos*, donde Santo Tomás distingue entre preceptos que suponen una regla divina “a la que estamos obligados a seguir, y así cae bajo el deber aquello sin lo cual el orden de la razón no puede ser mantenido”, y preceptos dados por la autoridad de los hombres. Cf. SANTO TOMÁS, *In Psalmos*, 18, 5.

²³ Cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 104, a. 1.

²⁴ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 95, a. 2. En otros pasajes del *Corpus Thomisticum* se encuentra esta misma referencia a la determinación de las penas: *In Ethicorum*, V, lect. 12, n. 1023; *Summa Theologiae*, II-II, q. 85, a. 1, ad 1; *Quodlibetales*, 2, 8; *In Sententiarum*, IV, d. 26, q. 2, a. 2.

²⁵ Cf. J. FINNIS, *The Truth in Legal Positivism*, en su *Philosophy of Law* (Oxford University Press, Oxford, 2011), 172 ss.

²⁶ Cf. SANTO TOMÁS, *In Sententiarum*, IV, d. 36, q. 1, a. 1.

consideraciones acerca de la bondad o maldad del acto de matar (cuestión que ya está resuelta por la justicia natural). Por esta razón, más que obtenerse como una deducción desde la ley natural, lo justo positivo contiene los preceptos naturales, tal y como toda proposición verdadera contiene, de algún modo, los primeros principios del pensamiento especulativo²⁷.

Una vez llevada a cabo la determinación, la norma resultante no es ya un derecho natural puro ni tampoco una norma natural positivada (que sería el derecho de gentes), sino sólo lo justo instituido «arbitrariamente»²⁸, un conjunto de normas-complemento que surgen a partir de la libre inventiva del legislador humano²⁹, aunque dentro de los márgenes de la razonabilidad práctica. Tales normas no reciben, al menos no directamente, su fuerza obligatoria desde los primeros principios del orden práctico, sino sólo de su autor, el legislador humano, que ejerce un verdadero poder normativo, aunque limitado³⁰: crea en el sentido fuerte de la palabra, “nuevos preceptos, a condición [...] de no estatuir contra las exigencias de la ley natural”³¹, que son el principal límite al ejercicio de su potestad.

De esta forma, la norma positiva no puede abrogar los mandatos y prohibiciones naturales, esto es, “no puede destruir la obligatoriedad de la norma jurídica natural que prescribe o prohíbe una conducta”³². Tal obligatoriedad no es extrínseca a la norma de justicia natural, sino un elemento constitutivo suyo, en tanto que dicha condición “se asienta en un deber de justicia fundado en la naturaleza humana”³³. Por esta razón, una norma positiva verdadera no podrá estar en conflicto con la norma natural, aunque sí podrá, por ejemplo, disponer la restricción de algunos derechos en razón del bien común, como cuando se limitan derechos individuales que, por la misma razón natural en que se fundan, están subordinados a ese bien común.

De acuerdo con lo anterior, y por razones de necesidad pública, puede limitarse el uso de ciertos bienes o el ejercicio de ciertas libertades. Esto no supone una tensión entre lo justo legal y lo justo natural, sencillamente porque es de derecho natural el cumplimiento de las determinaciones de la auto-

²⁷ Cf. J. MARTÍNEZ, *Reconsideraciones sobre el pensamiento político de Santo Tomás de Aquino* (Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1999), 208.

²⁸ Cf. M. VILLEY, *Compendio de filosofía del derecho. Los medios del derecho* (Eunsa, Pamplona, 1979), 235.

²⁹ Cf. D. HERRERA, *La noción de derecho en Villey y Kalinowski* (Educa, Buenos Aires, 2005), 210.

³⁰ Cf. G. KALINOWSKI, *Concepto, fundamento y concreción del derecho* (Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1982), 69.

³¹ *Ibíd.*

³² J. HERVADA, *Introducción crítica al derecho natural* (Eunsa, Pamplona, 2011¹¹), 173.

³³ *Ibíd.*

ridad y el logro del bien común en unas circunstancias particulares de lugar y tiempo (donde tales determinaciones son las más adecuadas). En estos casos, y otros semejantes, sea tolerando actos malos por su naturaleza, sea sujetando a solemnidades la validez de los actos jurídicos, sea limitando en materias de su competencia la libertad o el dominio individual, con tal que obre con razón proporcionada y en vistas del bien común, la ley positiva no atenta contra lo justo natural³⁴; y esto porque lo propio de ese tipo de normas es dar, aquí y ahora, una aplicación prudencial a los preceptos de la recta razón.

Por lo tanto, además de ser aplicable cuando, de hecho, se conforma con lo justo natural, el derecho positivo es también aplicable cuando es indiferente ante el derecho por naturaleza que una cosa sea hecha de uno u otro modo³⁵, o incluso cuando el legislador, por la consideración de unas muy particulares circunstancias, decide la restricción de ciertos derechos en razón de la seguridad pública. Ahora, independientemente del caso, lo que importa en cuanto al problema de la determinación, es que una vez que la ley ha sido establecida, aquello que decide la autoridad deja de ser indiferente, porque entonces “observar esto es justo, y desecharlo es injusto”³⁶. “Por esto dice el Filósofo [...] que lo justo legal es lo que, en principio, nada exige que sea así o de otro modo; mas una vez establecido, sí debe ser de un modo y no de otro”³⁷. Sin perjuicio de ello, si algo connota una oposición efectiva contra la ley natural, “no puede hacerse justo por la voluntad de los hombres, como si se estableciera que es lícito robar o adulterar. Y por eso exclama *Isaías: ¡Ay de aquellos que redactan leyes inicuas!*”³⁸.

Santo Tomás explica la naturaleza de la *derivatio per modum determinationis* apelando solamente al caso de la especificación de las penas y a la analogía entre la tarea del legislador y la actividad del artesano³⁹. La principal

³⁴ Cf. R. FERNÁNDEZ CONCHA, *Filosofía del derecho o derecho natural* (Tipografía Católica, Madrid, 1887-1888), 171.

³⁵ Cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 60, a. 5.

³⁶ SANTO TOMÁS, *In Ethicorum*, V, lect. 12, n. 1020.

³⁷ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 57, a. 2.

³⁸ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 57, a. 2. Según esto, observa Santo Tomás que “antes que se instituyeran las leyes, en nada difería hacer esto o aquello. Pero una vez instituidas [...] las cosas cambiaron, porque desde entonces lo justo va a consistir en observarlas y lo injusto en pasarlas por alto, como en cierta ciudad fue instituido que el cautivo sea redimido pagando un cierto precio, y que se sacrificara una cabra pero no dos ovejas”.

³⁹ También se ha propuesto otra comparación para dar cuenta de esta proximidad entre la tarea legislativa y las obras del arte. Francesco Carnelutti ha indicado que las actividades de determinación del derecho son similares a la tarea de un anatomista que disecciona un cuerpo al hacer la autopsia: así como no se puede diseccionar sin preparar los bisturís, tampoco se puede ejercer esta tarea de construcción de las normas positivas

referencia a esta comparación se encuentra en la q. 95, a. 2 de la I-II, pero esta idea ya está presente en los comentarios al *Liber Sententiarum*⁴⁰, que son la primera gran obra de Santo Tomás⁴¹. Si bien el empleo de esta comparación como medio para explicar la naturaleza de la determinación es insuficiente, no obstante ello parece interesante, porque, en efecto, no existe una única manera de diseñar una casa⁴². Muchos diseños diferentes son, sin ninguna duda, bastante razonables. Y es más: mientras que ciertas características del proyecto serán determinadas por las necesidades de la persona o la familia que ocupará la vivienda, otras serán, simplemente, materia de estilo y gustos⁴³.

Es importante notar, en todo caso, que la analogía que hace Santo Tomás entre la tarea del legislador y la actividad del artesano no es arbitraria. En nuestra opinión, esta comparación representa un punto de contacto con una de sus principales intuiciones en materia política, en concreto, aquella que da inicio a sus comentarios al texto de la *Política* del Estagirita: *ars imitatur naturam*⁴⁴. Así, aunque, *prima facie*, «lo que es artificial» se contrapone a «lo que es natural»⁴⁵, esto no quiere decir que no exista alguna vinculación

sin considerar los principios morales que subyacen a las reglas del derecho positivo o civil y las diversas circunstancias en las que el legislador lleva a cabo su tarea de determinación. Cf. F. CARNELUTTI, *Discorsi in torno al diritto*, (Cedam, Padua, 1961), 266 ss.

⁴⁰ Cf. SANTO TOMÁS, *In Sententiarum*, III, d. 37, q. 1, a. 3.

⁴¹ Cf. J. TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, (Eunsa, Pamplona, 2002), 357.

⁴² Cf. J. GARCÍA-HUIDOBRO, *La recepción de la doctrina aristotélica sobre el derecho natural en el Comentario de la Ética a Nicómaco de Santo Tomás de Aquino*, “Anuario Filosófico”, 32/1 (1999), 238-239.

⁴³ Cf. R. GEORGE, *Entre el derecho y la moral* (Aranzadi-Thomson, Navarra, 2009), 51-52. Y así, el autor propone el siguiente ejemplo: “consideremos la cuestión de la altura del techo. Si bien algunas posibilidades quedan excluidas por consideraciones prácticas —por ejemplo, con un techo de un metro y medio de altura sería imposible vivir en la casa para la mayoría de las personas, y un techo de quince metros de altura por lo general sería caro y poco útil—, no existe un principio arquitectónico que determine que los techos deben tener dos metros y medio o tres metros de altura, o alguna medida intermedia, o un poco más o menos elevada. Para llevar a cabo la tarea asignada, el arquitecto se empeñará en elegir una altura de techo que armonice con las demás características de su proyecto, entre ellas, las características —como la altura de las puertas— que en sí mismas son también fruto de varias *determinationes*”.

⁴⁴ Cf. SANTO TOMÁS, *In Politicorum*, I, proemium. Por supuesto que el concepto de «arte» usado en este pasaje no equivale al empleado por Santo Tomás en sus comentarios a la *Ética*: «arte» significa acá, no un hábito o disposición del intelecto práctico, sino un principio general de todas las acciones humanas. Cf. SANTO TOMÁS, *De Regno*, 1, c. 2.

⁴⁵ Sugerimos revisar el tratamiento que hace Jean Domat sobre la contraposición entre «natural» y «artificial» en el contexto de la teoría de las leyes. Cf. J. DOMAT, *Traité des lois. Oeuvres complètes* (Alex Gobelet, París, 1835), 60 ss.

entre «lo que es por el arte» y «lo que es por la naturaleza». De hecho, en el ejercicio de su actividad constructiva, el artesano se sirve de instrumentos naturales que utiliza como patrón⁴⁶, en tal manera que, escribe Santo Tomás, “tanto más perfecta es la obra del arte, cuanto más imita la natural”⁴⁷.

Si nuestra lectura es correcta, lo que está intentando decir Santo Tomás es que, al igual que en las tareas productivas, donde el artesano sigue las realidades de la naturaleza como puntos de comparación, así también en la tarea de legislar, la autoridad política pone en práctica su actividad de creación del derecho a partir de unos principios naturales, los que considera como modelos de su arte. Esto se prueba, nos parece, por las propias palabras de Santo Tomás, cuando señala: “si la ley humana pudiera definir quienes son los mejores por su mente, ordenaría sin duda que, *conforme a lo natural*, estos hombres fuertes fuesen los predominantes”⁴⁸.

Nos parece que esta interpretación de la analogía entre las producciones y la actividad legislativa es adecuada, porque, como señala el de Aquino, “el arte puede remitirse a las cosas naturales y usarlas para perfeccionar su propia obra, pero no puede perfeccionar a la misma naturaleza”⁴⁹. Luego, el gobernante, cuando determina el derecho natural, no realiza una actividad constructiva *ex nihilo*, sino que procede a partir de unas verdades naturales que son el principio de su operación⁵⁰. Estas verdades son simples⁵¹, y permiten que el legislador proceda de lo primero a lo posterior⁵², de principios de justicia absolutamente generales, y, por ello, insuficientes para

⁴⁶ Cf. A. VENDEMIATI, *San Tommaso e la legge naturale* (Urbaniana University Press, Roma, 2011), 137.

⁴⁷ SANTO TOMÁS, *De Regno*, 1, c. 2. Sin embargo, escribe Santo Tomás que la naturaleza “sólo dispone algunos principios y presta en cierto modo a los artifices el modelo para obrar”. SANTO TOMÁS, *In Politicorum*, I, proemium.

⁴⁸ SANTO TOMÁS, *In Politicorum*, I, lect. 4, n. 47 (énfasis añadido).

⁴⁹ SANTO TOMÁS, *In Politicorum*, I, proemium. De acuerdo con esto, concluye Santo Tomás: “por todo esto es evidente que la razón humana, frente a aquellas cosas que existen por naturaleza, sólo es cognoscitiva; en cambio, frente a aquellas cosas que son a causa del arte, no sólo es cognoscitiva sino también productora. Por esto, es necesario que las ciencias humanas que se refieren a las cosas naturales sean especulativas, en cambio las que se refieren a las cosas que el hombre produce, sean prácticas, es decir, que procedan imitando a la naturaleza”.

⁵⁰ Y, en este sentido, “todo factor cultural, toda cosa hecha o constituida por el hombre depende, en su radical posibilidad de existir, de un factor natural. Toda actividad del hombre, toda posibilidad suya de hacer o tener algo depende de su propio ser, de las tendencias y capacidades a él inherentes y de los bienes que lo constituyen”. HERVADA, *Introducción crítica al derecho natural*, 112.

⁵¹ Cf. SANTO TOMÁS, *In Politicorum*, I, proemium.

⁵² Cf. SANTO TOMÁS, *In Physicorum*, II, lect. 13, n. 174.

regir la conducta de los hombres, a reglas de la acción más particulares, que consideran las distintas circunstancias en las que se llevan a cabo los actos humanos.

La tarea del legislador, en consecuencia, supone el paso de unos pocos principios naturales⁵³, simples e imperfectos⁵⁴, a unas reglas de justicia complejas y perfectas⁵⁵, en una forma de arte que tiene como finalidad hacer más concretas aquellas verdades universales de la justicia natural⁵⁶. Sólo así se explican las palabras de Santo Tomás en orden a señalar que “todo juicio de la razón práctica se funda en ciertos principios naturalmente conocidos”⁵⁷.

Dicho esto, la comparación con la actividad del artesano se debe a que una idea general, como «casa» o «puerta», tiene que concretarse en una casa o puerta en particular⁵⁸, “con especificaciones que ciertamente se derivan de y están informadas por la idea general, pero que podrían haber sido más o menos diferentes en muchos aspectos y dimensiones particulares [...] y que por lo tanto exigen del artista una multitud de elecciones”⁵⁹. En este sentido, así como el artista, una vez fijado su propósito, no se queda en las cuestiones puramente especulativas que explican su tarea constructiva, sino que considera, sobre todo, las condiciones particulares de lugar y tiempo en donde se ha propuesto la ejecución de su obra, así también el legislador “no considera sólo las leyes del hombre en cuanto hombre, sino que calcula los fines históricos y las más diversas contingencias, las que habrán de convertirse en la regla de su actividad constructiva de la norma jurídica”⁶⁰. De ahí que a la

⁵³ Cf. SANTO TOMÁS, *In Politicorum*, I, proemium.

⁵⁴ Cf. SANTO TOMÁS, *In Politicorum*, I, proemium.

⁵⁵ Cf. SANTO TOMÁS, *In Politicorum*, I, proemium.

⁵⁶ En este sentido, “el hombre tiene que adquirir el entendimiento de los principios prácticos antes de que pueda colocar su entendimiento en uso práctico, y [...] su primer entendimiento de esos principios ocurre en su experiencia natural de las cosas físicas sensibles y con respecto a ella”. S. BROCK, *Ars imitatur naturam. Un aspecto descuidado de la doctrina de Santo Tomás sobre la ley natural*, en R. ALVIRA (ed.), *El hombre. Inmanencia y trascendencia* (Eunsa, Pamplona, 1991), 387.

⁵⁷ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 100, a. 1.

⁵⁸ Cf. J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights* (Clarendon Press, Oxford, 1989), 284.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ OLGATI, *op. cit.*, 262. En este sentido, señala Robert George: si bien el poder del Estado puede adoptar un gran número de soluciones, compatibles con la finalidad que está llamado a servir –el bien común social–, “esa libertad de ningún modo implica una independencia total de la ley positiva con respecto a la ley natural (igual que la libertad creadora del arquitecto no supone su completa independencia con respecto a los principios generales de la arquitectura, que deben ser observados si se desea que una casa sea estructuralmente correcta y por tanto adecuada para ser habitada; ni con respecto a los términos del acuerdo previo)”. GEORGE, *Kelsen y Santo Tomás sobre «la doctrina de la ley natural»*, 85.

derivación por determinación también se le conozca como derivación *per modum factionis*⁶¹.

Si esta analogía entre el proceder de la autoridad y la actividad del artesano es adecuada, ese mismo ámbito de libertad creativa que posee el artista ha de darse también en el surgimiento del derecho positivo o simplemente legal. Por eso es que, en opinión de Robert George, “al igual que el arquitecto, el legislador dispondrá en muchos ámbitos de su ejercicio de una considerable medida de libertad creativa [...] por medio de la cual creará diestramente planes concretos de regulación que apunten a la coordinación de la conducta en vistas del bienestar general de la comunidad, es decir, del bien común”⁶². Y esto porque, al igual que en las artes, donde la idea común tan sólo orienta la actividad del artesano sin especificarla en los detalles, la norma positiva está controlada pero no completamente determinada por lo justo natural⁶³.

Todo esto nos permite sostener que Santo Tomás está lejos de menospreciar el papel constructor de la prudencia en materia legislativa. El momento normativo de la prudencia regnativa no es una simple aplicación teorematizada del derecho natural. Es una instancia creadora, que representa, sobre todo, una «opción histórica» de parte de la autoridad⁶⁴. Sólo así se entiende que el Aquinate haya insistido en que el ordenamiento de justicia emanado de las determinaciones no es una *inventio*, o hallazgo, sino una *adinventio*⁶⁵, un *aedificatum*⁶⁶, una *constructio*⁶⁷, en el sentido fuerte de los términos⁶⁸.

Un ejemplo de esto lo vemos a propósito de la división de la propiedad: “la comunidad de los bienes se atribuye al derecho natural, no porque éste disponga que todas las cosas deban ser poseídas en común y que nada deba poseerse como propio, sino porque la distinción de posesiones no es según el

⁶¹ Cf. G. GRANERIS, *La filosofía del derecho a través de su historia y de sus problemas* (Editorial Jurídica de Chile, Santiago, 1979), 146.

⁶² R. GEORGE, *Natural Law*, “Harvard Journal of Law & Public Policy”, 31 (2008), 189.

⁶³ Cf. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, 284.

⁶⁴ Cf. J. HERVADA, *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho* (Eunsa, Pamplona, 2008), 606. Ahora bien, las determinaciones representan «opciones históricas», porque ante el legislador se muestran una serie de posibilidades distintas e igualmente razonables para dar concreción y especificación a los principios naturales. Como se trata de posibilidades «igualmente válidas», cuando la autoridad construye la norma positiva, elige uno de los tantos caminos posibles para realizar su tarea de determinación. Luego, «escoge», «decide», según las condiciones «históricas» de su comunidad, por tales o cuales salidas.

⁶⁵ Cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 3.

⁶⁶ Cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 1.

⁶⁷ Cf. SANTO TOMÁS, *In Analytica Posteriora*, I, lect. 14.

⁶⁸ Cf. L. LACHANCE, *Humanismo político. Individuo y Estado en Tomás de Aquino* (Eunsa, Pamplona, 2001), 323.

derecho natural, sino según la *adventio* humana, lo cual pertenece al derecho positivo⁶⁹. De este modo, la propiedad de las posesiones no está contra el derecho natural, sino que es un desarrollo de éste hecho por la razón humana, una aplicación o concreción de lo justo natural según las necesidades particulares de una sociedad política que aspira a la felicidad común.

En definitiva, las materias sobre las que recae la derivación por determinación no son sino aquellas que, de suyo, no requieren una decisión en algún sentido determinado, sino simplemente una decisión que excluya otras posibles⁷⁰. Por eso la *determinatio* se explica a partir del ámbito de lo indiferente, lo que no significa que la tarea creativa del legislador entrañe el ejercicio de una libertad absoluta. Esto quiere decir, más bien, que la actividad inventiva de la autoridad es libre, pero dentro de los márgenes de la razonabilidad práctica, y sin que ello contravenga lo dispuesto por la justicia natural⁷¹. De ahí que escriba Santo Tomás que las normas positivas prohíben únicamente “lo que puede ser ocasión de males, o prescriben algo que ordena hacia la virtud”⁷², porque, según su conformidad con la virtud, las leyes de la república serán rectas o injustas⁷³.

3. Nuestro concepto de Escuela de Salamanca

La Escuela de Salamanca surge del esfuerzo de renovación del pensamiento escolástico en el siglo XVI. Se trata de un grupo, más o menos cohesionado, de maestros y discípulos que iniciaron su tarea de revaloración de la teología y filosofía medievales de la mano del fraile dominico Francisco de Vitoria, hacia 1526.

Tal escuela de pensamiento, prolija en figuras relevantes, especialmente españolas⁷⁴, pretendió, a diferencia de las corrientes protestantes (que intentaron proponer una teología nueva, resueltamente contraria a

⁶⁹ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 66, a. 2.

⁷⁰ Cf. J. ALVARADO, *La determinación del derecho en Santo Tomás* (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1993), 14.

⁷¹ En este sentido, escribe Juan Carreras y Arañó: “como el hombre tiene obligación de conformar todas sus acciones particulares a los preceptos de la ley natural, es claro que la ley humana, hecha por y para hombres, se ha de hallar en armonía con aquella, para que no se convierta en elemento de perturbación”. J. CARRERAS Y ARAÑÓ, *Filosofía de la ley según Santo Tomás de Aquino* (Reus, Madrid, 1919), 156.

⁷² SANTO TOMÁS, *In Sententiarum*, IV, d. 15, q. 3, a. 1.

⁷³ Cf. SANTO TOMÁS, *In Politicorum*, II, lect. 13, n. 178.

⁷⁴ Cf. Juan Fernando SELLÉS (ed.), *El intelecto agente en la Escolástica renacentista*, Pamplona: Eunsa, 2006, p. 12.

la teología escolástico-salmantina⁷⁵), volver al verdadero espíritu de la ciencia medieval, “adecuándolo a las nuevas exigencias e incorporando a la teología los valores modernos aportados por el humanismo, pero sin perder el carácter científico y deductivo de la gran tradición escolástica anterior”⁷⁶.

Haciendo frente a las controversias doctrinales originadas en los siglos XV y XVI por la filosofía nominal⁷⁷, el grupo de salmantinos que dieron vida a la Escuela vuelve a los grandes pensadores y a las grandes concepciones

⁷⁵ Juan BELDA PLANS, *Historia de la teología*, Madrid: Palabra, 2010, p. 121. Este juicio, que pertenece al historiador de la teología Juan Belda Plans, parece haberse extendido entre la mayoría de los estudiosos de la Escolástica salmantina. Aunque existen razones para aceptar, en parte, las afirmaciones del profesor español, nos parece que esa oposición entre teología protestante y teología escolástico-salmantina debe ser matizada. Si este juicio se refiere a una forma de rechazo de la teología protestante con respecto de los teólogos salmantinos del Siglo de oro, entonces las palabras de Belda Plans nos parecen adecuadas. Si, por el contrario, el rechazo de la doctrina protestante se refiere a la filosofía escolástico-medieval, las ideas del mencionado historiador nos evocan el siguiente reparo: la doctrina protestante no conoce la filosofía salmantina. En este sentido, ciertamente que no busca una continuidad con el pensamiento jurídico-filosófico de la Escuela de Salamanca. Pero esto no quiere decir que la filosofía protestante se oponga a toda forma de filosofía escolástica. Lutero, por ejemplo, se considera seguidor del escolasticismo de Guillermo de Ockham. De la misma manera, el reformador alemán conoce, por vía de sus maestros de teología, las posiciones de la escolástica tomista. Entonces, esa oposición de la corriente protestante debe entenderse, según nos parece, de dos maneras: (i) como un rechazo del pelagianismo que representa la filosofía tomasiana, y (ii) como un rechazo del pensamiento salmanticense, cuyos autores se oponen decididamente a las ideas del naciente luteranismo, por ejemplo. Para una revisión de la recepción de la filosofía escolástica en el pensamiento protestante: Cf. Ulrich G. LEINSLE, *Introduction to Scholastic Theology*, Washington DC: The Catholic University of America Press, 2010, pp. 182 ss. De la misma forma: Cf. Richard A. MULLER, “The Problem of Protestant Scholasticism. A Review and Definition”, en Willem J. VAN ASSELT y Eef DEKKER (eds.), *Reformation and Scholasticism. An Ecumenical Enterprise*, Grand Rapids: Baker Academic, 2001, pp. 45-64.

⁷⁶ BELDA PLANS, *Historia de la teología*, p. 121. En todo caso, es importante notar que “mientras que nadie duda de la existencia de la Escuela de Salamanca en cuanto a la teología neo-tomista o en lo que al derecho de gentes concierne, la idea de una escuela *sensu strictu* (*sic*) en cuanto a la tenencia común de un cuerpo más o menos amplio de teorías económicas diferenciadas de otros conjuntos de teorías sobre los mismos temas, parece más difícil de sustentar”. Marjorie GRICE-HUTCHINSON, *La escuela de Salamanca. Una interpretación de la teoría monetaria española (1544-1605)*, Salamanca: Caja España, 2005, p. 50.

⁷⁷ Para una revisión del problema nominalista en la Universidad de Salamanca: Cf. Miguel Anxo PENA, *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*, Madrid: BAC, 2009, pp. 15-20.

teológicas del siglo XIII, al mismo tiempo que incorpora en sus postulados la cultura humanística del momento⁷⁸.

En el desarrollo de esta corriente de pensamiento, juegan un papel preponderante los hechos históricos que pusieron la base sobre la que se llevaron a cabo las elucubraciones de los maestros salmanticenses: el descubrimiento de América, la apertura de nuevas rutas de navegación, la expansión económica y cultural de España, el incremento del comercio, y los fenómenos sociales derivados de la Reforma⁷⁹.

Hablamos de una «escuela»⁸⁰, no en el sentido negativo y reductivo que a esta expresión se da habitualmente, sino en cuanto que sus miembros dialogan unos con otros en torno a los mismos problemas, “y se citan y tienen en cuenta mutuamente”⁸¹, trabajando por ofrecer un tipo de conocimiento lo más próximo a las fuentes auténticas del pensamiento medieval. Luego, nos encontramos frente a un *corpus doctrinale* denso, “extendido en el tiempo y en el espacio, articulado armónicamente en torno a una rica porción de tesis fundamentales que se mantienen tesoneramente y se desarrollan con arraigo en la realidad política, social y económica, multiforme y cambiante al compás del desenvolvimiento histórico”⁸².

La formación de la Escuela de Salamanca constituye un punto culminante en la historia del pensamiento, que sin duda se ha de contar “entre las construcciones más impresionantes que ha forjado nuestra civilización: una filosofía práctica que abarca toda la realidad”⁸³, y que se

⁷⁸ Cf. BELDA PLANS, *Historia de la teología*, p. 132.

⁷⁹ Cf. Juan BELDA PLANS, “La Escuela de Salamanca y el compromiso por la justicia”, en *Communio*, año 23 tercera época (pp. 40-55), 2001, p. 46.

⁸⁰ Sobre la existencia de una «escuela» entre los teólogos y juristas del siglo XVI, escribe Alberto Herrero de la Fuente: todos los salmanticenses trabajaron sobre ideas que ya habían sido expuestas con anterioridad y su genialidad consistió en darles “la mejor elaboración conocida y lograr así que perduraran durante siglos. Y todos ellos constituyen una Escuela puesto que sus doctrinas ofrecen caracteres comunes tales como la unión indisoluble de la moral y el derecho con predominio de la primera [...] y la objetividad e independencia con que exponen sus opiniones”. Alberto HERRERO DE LA FUENTE, “La Escuela clásica española del derecho internacional y la pervivencia de sus doctrinas”, en Maximiliano FARTOS y Lorenzo VELÁZQUEZ CAMPO (coords.), *La filosofía española en Castilla y León. De los orígenes al Siglo de oro*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 1997, p. 474.

⁸¹ Antonio GARCÍA Y GARCÍA, “El mundo del derecho en el siglo de oro de Salamanca”, en Joseph PÉREZ, *El siglo de fray Luis de León. Salamanca y el Renacimiento*, Salamanca: Eusal, 1991, p. 72.

⁸² Jaime BRUFAU, *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, Salamanca: San Esteban, 1989, p. 124.

⁸³ Rainer SPECHT, “Derecho natural español. Clasicismo y modernidad”, en *Anuario de Filosofía del Derecho*, n. 7 (pp. 343-354), 1990, p. 346.

propone el estudio de todos los planos de la cultura político-jurídica del siglo XVI⁸⁴.

Aunque parece claro que la Escuela es, ante todo, y como escribe Juan Belda Plans, una «escuela de teólogos»⁸⁵ (particularmente, de los teólogos de la universidad salmantina), la argumentación *more scholastico* que caracteriza a esta corriente de pensamiento se encuentra también, en algunos juristas no teólogos cuyas enseñanzas destacaron en el ámbito del derecho internacional, por ejemplo: Diego de Covarrubias, Martín de Azpilcueta, Gregorio López y Fernando Vázquez de Menchaca, de quien trataremos más adelante⁸⁶.

En efecto, entre los discípulos de Vitoria no hubo sólo grandes teólogos, como Melchor Cano o Pedro de Ledesma, sino también eminentes canonistas, juristas, políticos, economistas, historiadores, filólogos, filósofos, controversistas y literatos⁸⁷. Además, los contornos de la Escuela no se limitan a la tarea docente, que era lo propio de los profesores de la Facultad de Teología de la universidad salmanticense, “sino que van surgiendo distintos ámbitos, desde los estudios conventuales, la publicación de obras, como los frecuentes y diversos servicios a la Corona, donde se va haciendo reflexión teológica a partir de las necesidades y asuntos concretos que han de ser abordados y estudiados”⁸⁸.

Por este motivo, nos parece que las ideas del profesor Belda Plans, quien, paradójicamente, rechaza la falta de amplitud de los estudios que precedieron a su trabajo sobre la Escuela de Salamanca⁸⁹, deben ser matizadas: si

⁸⁴ Tal espíritu «totalizante» no supone una reducción de todas las áreas del conocimiento a la ciencia teológica. Supone, por el contrario, un estudio articulado y sin confusión alguna de la teología, la filosofía, el derecho –tanto canónico como civil–, la economía, la historia, la filología, etc.

⁸⁵ Cf. Juan BELDA PLANS, “Hacia una noción crítica de la Escuela de Salamanca”, en *Scripta Theologica*, n. 31 (pp. 395-407), 1999, pp. 395 ss.

⁸⁶ La importancia de este grupo de juristas laicos radica en la posición internacional de la Corona de Castilla y Aragón durante los siglos XV-XVI, “que les llevó a tener que interesarse por las cuestiones más básicas del derecho, cosa que no sucedió con la jurisprudencia europea que, bien se dedicó al estudio tradicional del derecho privado (el «mos italicus»), o bien se volcó en los estudios históricos o filológicos sobre el Corpus Juris”. Francisco CARPINTERO, *Historia breve del derecho natural*, Madrid: Colex, 2000, p. 122.

⁸⁷ Cf. Luis G. ALONSO-GETINO, *El maestro fr. Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina y su influencia*, Madrid: Imprenta Católica, 1930, p. 261.

⁸⁸ Miguel Anxo PENA, *Aproximación bibliográfica a la(s) «Escuela(s) de Salamanca»*, Salamanca: Upsa, 2008, pp. 36-37.

⁸⁹ Cf. Juan BELDA PLANS, *La Escuela de la Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid: BAC, 2000, pp. 147-149.

bien es cierto que este movimiento de reforma se ha integrado, casi en su totalidad, por catedráticos de teología de la Salamanca del siglo XVI, éste no puede reducirse ni al ámbito del Estudio General de la ciudad de Tormes, ni a los coetáneos e inmediatos sucesores de Francisco de Vitoria⁹⁰. La razón de esto es la siguiente: a pesar de que la Facultad de Teología haya sido el centro desde el cual se dio vida a este movimiento de renovación del pensamiento medieval, la consolidación de la Escuela salmantina dependió no solamente de los catedráticos de *Prima* o de *Visperas* de teología, sino también de los profesores de otras facultades, como la de Leyes, la de Cánones y la de Artes, e inclusive de otras universidades y centros de estudio como el convento de San Gregorio, las Universidades de Évora y Coímbra⁹¹, el colegio de Alcalá, entre tantos otros⁹².

Tampoco nos parece adecuado el juicio del historiador de la filosofía José Barrientos García, quien señala que “la Escuela de Salamanca debe quedar limitada a aquellos docentes de la universidad, dominicos o no dominicos, en quienes concurren las dos notas que [...] caracterizan o definen la Escuela. Teología y tomismo”⁹³. Esta idea nos parece demasiado restringida, porque, en la práctica, termina definiendo como miembros de este movimiento sólo a los catedráticos salmantinos, y, de manera más concreta, a los religiosos de la orden de Santo Domingo, lo que únicamente describe, y en parte, el proceso de desarrollo de la primera fase de esta renovación del pensamiento escolástico-medieval.

⁹⁰ Cf. BRUFAU, *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, pp. 123-124.

⁹¹ Para una revisión de la recepción de la Escolástica salmantina entre los maestros de las universidades portuguesas: Cf. Friedrich STEGMÜLLER, *Filosofía e teologia nas universidades de Coimbra e Évora. No século XVI*, Coimbra: Universidade de Coimbra, 1959, pp. 9-90.

⁹² Es importante señalar, en este sentido, que la renovación del pensamiento escolástico no se limitó solamente al ámbito académico español. También en Portugal se hicieron importantes contribuciones para que la Escuela salmantina alcanzara su período de apogeo. Así, escribe Jacques Chevalier: “significativamente, este movimiento de reforma, de un alcance incalculable, tuvo como centro dos países cuyo marco político había permitido que las tradiciones medievales se conservaran intactas, pero que, hasta ese momento, aunque manifestaban su vitalidad por la aportación de obras y de personalidades profundamente originales, no habían tomado parte de manera preponderante en la constitución del patrimonio [cultural] que recibieron en herencia: España y Portugal. El papel decisivo que jugaron ambos países se explica por las condiciones históricas y sociales en que se encontraban, y que dieron un nuevo aliento a su propio genio”. Jacques CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, Paris: Flammarion, 1955, t. 2, pp. 649-650.

⁹³ José BARRIENTOS GARCÍA, “La Escuela de Salamanca: desarrollo y caracteres”, en *La Ciudad de Dios*, n. 208 (pp. 727-765), 1995, p. 758.

En nuestra opinión, deben ser contados como miembros de la Escuela salmantina algunos importantes juristas del siglo XVI como Juan López de Palacios Rubios, Arias Pinhel, Juan de Solórzano Pereira, y los ya mencionados anteriormente. También algunos maestros de la Facultad de Artes de la Universidad de Salamanca, como Francisco de Toledo y Francisco Zúmel. Y también algunos teólogos no catedráticos de Salamanca como Bartolomé de Carranza.

De acuerdo con lo anterior, deben considerarse como miembros de la Escuela todos los pensadores escolásticos del siglo XVI que reúnan las siguientes condiciones: primero, relación con la Universidad de Salamanca; segundo, filiación vitoriana; tercero, defensa del iusnaturalismo⁹⁴; y cuarto, afirmación de Santo Tomás como Doctor Común⁹⁵. En cuanto a lo primero, hablamos de «relación» con la Universidad de Salamanca y no de «filiación» o «enseñanza» salmantina. El arzobispo de Toledo, que nunca llegó a enseñar en las aulas del *Alma Mater*, debe, sin ninguna duda, contarse entre los miembros de la Escuela salmanticense, porque, a pesar de que no llegara a ser profesor de esa universidad, sus ideas fueron defendidas en las cátedras salmantinas por sus discípulos directos, los dominicos Pedro de Sotomayor y Juan de la Peña.

La centralidad que damos al *Alma Mater* en el señalamiento de los rasgos que definen a los miembros de esta Escuela no es arbitraria. La Salamanca del siglo XVI era estereotipo de prestigio⁹⁶; con razón que Elios Giuseppe Mori ha señalado que “dos son las épocas de gran esplendor para la Escolástica. El siglo XIII y XIV, con centro en París, y el siglo XVI, con centro en Salamanca”⁹⁷. Así, la Salamanca del Siglo de oro llegó a convertirse en la más grande y afamada de las universidades de España. En todas partes se le reconocía como el más preclaro de los Estudios Generales⁹⁸, “la joya más

⁹⁴ Cf. André AZEVEDO ALVES y José Manuel MOREIRA, *The Salamanca School*, Nueva York-Londres: Continuum, 2010, p. 4.

⁹⁵ Sobre este asunto: Cf. Emiliano PAOLINI, *Filosofía política e diritto internazionale in Francisco de Vitoria*, Roma: Armando Curcio Editore, 2011, pp. 52-53.

⁹⁶ Cf. Luis RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES y Águeda RODRÍGUEZ CRUZ, “Salamanca: la fascinación de un nombre”, en Luis RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES (coord.), *Historia de la Universidad de Salamanca. Saberes y Confluencias*, Salamanca: Eusal, 2006, vol. 2, p. 1013.

⁹⁷ Elios Giuseppe MORI, *Il motivo della fede. Da Gaetano a Suárez*, Roma: Universidad Gregoriana, 1953, p. 46.

⁹⁸ Esta expresión pertenece a Hieronymus Münzer, y ha sido recogida por Beltrán de Heredia en su *Cartulario de la Universidad de Salamanca*. Cf. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, *Cartulario de la Universidad de Salamanca*, Salamanca: Eusal, 1970, vol. 2, pp. 160-161.

preciosa en materia de letras que tenía la Corona”⁹⁹, e, incluso, como la principal de las universidades del mundo cristiano en el siglo XVI¹⁰⁰.

En segundo lugar, además de su relación con el *Alma Mater*, cuando tratamos de explicar las notas definitorias de los miembros de la Escuela, hablamos de una «filiación vitoriana». Con esta idea queremos poner de relieve que todos los miembros de la Escuela salmantina llevan a cabo su tarea de renovación del pensamiento escolástico a partir de las enseñanzas (y bajo la influencia, directa o indirecta) de Francisco de Vitoria, dando origen a varias generaciones de maestros y discípulos defensores del tomismo salmanticense a lo largo del siglo XVI y primeros años del siglo XVII¹⁰¹.

Esto quiere decir que, tanto los maestros que comparten con el teólogo Vitoria, como sus discípulos directos y quienes reciben su influencia, todos toman como base sus lecciones y trabajan sobre sus conclusiones. Sin embargo, ninguno de ellos se limitó a repetir servilmente al maestro de Santo Domingo, sino que todos, en mayor o menor medida, contribuyeron al proceso de maduración y consolidación del pensamiento escolástico que llamamos Escuela de Salamanca.

De esta forma, el fecundo magisterio de Francisco de Vitoria se refleja y continúa en un grupo de pensadores que, en la cátedra y en sus escritos, perpetúan y amplían su obra jurídica y teológica¹⁰², “dándole una magnitud y un peso fuerte en la encrucijada política de su tiempo. No se trata de epígonos. Supieron pensar por cuenta propia, hacer replanteamientos nuevos, alumbrar nuevas soluciones, proyectándose sobre la realidad tal como ellos la percibían y vivían”¹⁰³.

Tales pensadores llevaron adelante una reflexión filosófico-jurídica en torno a unas ideas y objetivos comunes. Esto se muestra, por ejemplo, en la especial sensibilidad de los *magni hispani*¹⁰⁴ hacia los problemas concretos

⁹⁹ AUSA, *Libros de Claustros*, 89, fol. 123. En este sentido, como escribe el historiador Alain Guy, “la Universidad de Salamanca parecía predestinada a ser el punto de partida y de anclaje de este resurgimiento espiritual, pues constituía, para todas las Españas, el más alto foco del saber”. Alain GUY, *Historia de la filosofía española*, Barcelona: Anthropos, 1985, p. 95.

¹⁰⁰ Cf. MARTÍN DE AZPILCUETA, *Opera Omnia. Tenor Epistolae Praefatae Apologeticae*, pp. 460-462.

¹⁰¹ Cf. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, p. 157.

¹⁰² Cf. BRUFAU, *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, p. 151.

¹⁰³ BRUFAU, *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, p. 151.

¹⁰⁴ Así los llama Josef Kohler en su estudio sobre la Neoescolástica. Cf. Josef KOHLER, “Die Spanischen Naturrechtslehrer des 16. und 17. Jahrhunderts”, en *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, n. 10 (pp. 235-263), 1916-1917, pp. 235 ss.

del momento y su apertura hacia lo histórico: su preocupación ante el problema de los justos títulos, ante la expansión de la doctrina de los reformadores, ante los problemas sociales y económicos de la España del siglo XVI¹⁰⁵.

En tercer lugar, los escolásticos salmantinos son decididamente iusnaturalistas. Es común a todos ellos la afirmación de un orden de valores y principios previos al derecho positivo, que deben fundamentar, orientar y limitar críticamente todas las decisiones jurídicas¹⁰⁶. Es decir, el reconocimiento de un conjunto de principios de justicia independientes del parecer humano, que son la base y el esqueleto del razonamiento legal.

Estos valores son los principios a partir de los cuales procede la determinación del derecho. Por eso, todos los juristas y teólogos salmantinos, en mayor o menor medida, se refirieron a este asunto: para todos ellos es un tema de especial interés la manera en que las leyes del Estado se derivan desde el derecho natural. Éste es un problema que no atañía únicamente a los legistas. También los maestros de teología, canonistas y filósofos debían dar razones de este asunto, que era de primera importancia en una sociedad que, como la España del siglo XVI, cada vez se abría más a la interculturalidad.

Tales valores naturales no representan un pliego de principios puramente especulativos y abstractos. Ante todo, son el signo de un derecho natural realista, que se funda en aquello que es más concorde con la razón, pero que se caracteriza por una apertura hacia lo histórico¹⁰⁷. Por eso el estudio de la determinación es fundamental a la hora de dilucidar la naturaleza de esta escuela de pensamiento, porque sus miembros no defienden una justicia natural ahistórica, o completamente inmutable, sino un derecho por naturaleza que debe ser concretado en razón del *éthos* particular de cada comunidad.

El último criterio que, a nuestro entender, define a los miembros de la Escuela salmantina es su fidelidad al pensamiento de Santo Tomás. De ahí

¹⁰⁵ En este trabajo conjunto, los maestros de Salamanca tenían completa claridad de que en los asuntos morales y prácticos no se podía hablar en términos metafísicos. Escriben, por ejemplo, que las explicaciones sobre la conquista o la expansión del protestantismo debían hacerse en un lenguaje simple y de fácil inteligencia para todos los interlocutores. De lo contrario, como enseñaba el maestro Vitoria, se estaría perdiendo mucho tiempo en discusiones imposibles. Cf. FRANCISCO DE VITORIA, *In Secundam Secundae*, q. 51, a. 2. Tal manera de enfrentarse a los problemas concretos era propia de Cayetano, según escribe Vitoria: “Cayetano se pierde acá en elucubraciones metafísicas; no sé lo que dice; afirmo que aquella argumentación es pésima”. FRANCISCO DE VITORIA, *In Secundam Secundae*, q. 1, a. 4.

¹⁰⁶ Cf. Antonio-Enrique PÉREZ LUÑO, *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, Madrid: Trotta, 1995², p. 118.

¹⁰⁷ Cf. Román RIAZA, “La Escuela española de Derecho Natural”, en *Universidad*, n. 2 (pp. 320-336), 1995, pp. 325-327.

su apelativo de «Escuela neotomista»¹⁰⁸ o de «Escuela tomista del siglo XVI»¹⁰⁹, como la llama Ulrich Horst. De esta forma, los teólogos y juristas de la Salamanca del Siglo de oro pretenden ser fieles al maestro de Aquino, pero no dejan de considerar los cambios históricos en los que se encuentran envueltos. Trabajan sobre las mismas fuentes, y, en particular, sobre la *Summa Theologiae*, pero no sin sumarle su propia reflexión e intuiciones.

En este sentido, los miembros de la Escuela se basan en Santo Tomás, a quien consideran como la fuente de su pensamiento, pero mantienen una posición crítica hacia sus conclusiones. Luego, su actitud es diferente de la de los escolásticos medievales. Cayetano, por ejemplo, se encierra en las obras de los grandes maestros: Santo Tomás y Duns Escoto. Francisco de Vitoria, por el contrario, apela a la autoridad de Santo Tomás, la respeta y sigue, “pero no acepta sus palabras sin examen y conserva siempre su personalidad de criterio”¹¹⁰. Se trata, por este motivo, de una escuela abierta a las ideas del pensamiento moderno, que busca la verdad allí donde se encuentre, y que no tiene inconvenientes en seguir las huellas de teólogos y juristas de otras procedencias y corrientes¹¹¹.

Se explica, de este modo, que tanto Vitoria como el resto de los miembros de la Escuela salmanticense, acudan a un sinfín de autores antiguos y modernos para encontrar allí inspiración y argumentos teológicos. Esto, a pesar de que entre los maestros conocidos y utilizados por los salmantenses destaque de manera especial Santo Tomás, al cual citan con mayor frecuencia que al resto¹¹².

Es importante notar, en último término, que el estudio de los escolásticos salmantinos reviste una dificultad particular: sólo una mínima cuota de sus escritos han sido publicados. Gran parte de sus trabajos permanecen todavía inéditos en distintas bibliotecas españolas, portuguesas e italianas, principalmente¹¹³. Sólo algunos de los grandes maestros de la Escuela tuvieron la

¹⁰⁸ Cf. John REEDER, “Escuela de Salamanca”, en Luis PERDICES DE BLAS y John REEDER (coords.), *Diccionario de pensamiento económico de España (1500-2000)*, Madrid: Síntesis, 2003, p. 432.

¹⁰⁹ Cf. Ulrich HORST, “La doctrina de la infalibilidad papal en Matthias Joseph Scheeben y su prehistoria”, en *Scripta Theologica*, n. 21 (pp. 151-167), 1989, p. 155.

¹¹⁰ Melquiades ANDRÉS MARTÍN, *La teología española del siglo XVI*, Madrid: BAC, 1976, t. 2, p. 377.

¹¹¹ Cf. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca y el compromiso por la justicia*, p. 54.

¹¹² Cf. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, p. 213.

¹¹³ A este respecto, escribe Belda Plans: “en la actualidad está localizado un amplio catálogo de este legado manuscrito salmantino disperso por un buen número de bibliotecas europeas y americanas. No obstante es muy probable que aún resten por descubrirse un cierto número de estas fuentes, quizá todavía numeroso, aunque el grueso del material

oportunidad de que sus obras fueran dadas a la imprenta. Otros nunca lo intentaron, y su pensamiento se nos transmite a través de los llamados manuscritos académicos, que son el conjunto de los *reportata* que sus estudiantes iban tomando en el decurso de sus lecciones.

5. La determinación del derecho en Arias Pinhel (ca. 1512-1563) y Luis de Granada (1504-1588)

El movimiento de renovación de la Escolástica no se restringió a los centros universitarios de la ciudad de Tormes. Por el contrario, la necesidad de reforma en la teología y filosofía medievales marcó, incluso, el desarrollo del pensamiento portugués, donde tanto Luis de Granada como Arias Pinhel han tenido un papel protagónico.

En el caso de Pinhel, estamos frente a uno de los mayores juristas de su tiempo¹¹⁴. Nacido en Cezimbra, “su *dies natalis* resulta actualmente en fecha incierta. Se supone tradicionalmente hacia 1512, si bien por el testimonio de su discípulo Inocencio Sueiro debió ser en 1515”¹¹⁵. Terminados sus estudios de Artes, en un centro que no podemos precisar, se inscribe en la Facultad de Leyes de la universidad salmantina, a la que se trasladó, probablemente, en 1530¹¹⁶.

De fuerte formación humanista¹¹⁷, obtiene el grado de bachiller por esa facultad en mayo de 1535¹¹⁸. Nuestro jurista fue uno de los muchos estudiantes de nacionalidad portuguesa que entonces asistían a la Universidad de

parece que ya es conocido en cuanto a su localización. A ello se puede añadir [...] que este valioso material de fuentes teológicas, muy importante para el conocimiento pleno de la Escuela Salmantina, se halla en su mayor parte todavía inédito”. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, p. 201.

¹¹⁴ Cf. Joaquim VERÍSSIMO SERRÃO, *Portugueses no Estudo de Salamanca*, Coimbra: Imprensa de Coimbra, 1962, t. 1, pp. 300 ss.

¹¹⁵ Justo GARCÍA SÁNCHEZ, “Relaciones académicas entre Coimbra y Salamanca: un legista, Arias Piñel, y un canonista, Juan Perucho Morgovejo”, en Luis RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES y Juan Luis POLO (coords.), *Universidades clásicas de la Europa Mediterránea: Bolonia, Coimbra y Alcalá*, Salamanca: Eusal, 2006, p. 141.

¹¹⁶ Cf. Justo GARCÍA SÁNCHEZ, *Arias Piñel. Catedrático de Leyes en Coimbra y Salamanca*, Salamanca: Caja Duero, 2004, p. 40.

¹¹⁷ Cf. Salustiano DE DIOS, “Derecho, religión y política. La representación del doctor Francisco Ramos del Manzano al Papa Alejandro VII sobre la provisión de obispados vacantes en la Corona de Portugal”, en Salustiano DE DIOS, Javier INFANTE y Eugenia TORIJANO (coords.), *Juristas de Salamanca, siglos XV-XX*, Salamanca: Eusal, 2009, p. 196 (en nota).

¹¹⁸ Cf. AUSA, 567 (antiguo 548). De 1534 a 1536. Legistas, fol. 88v.

Salamanca. Entre 1532 y 1537 es, posiblemente, alumno de Martín de Azpilcueta, que para ese tiempo se desempeñaba como catedrático de *Decreto* en la Facultad de Cánones del *Alma Mater*¹¹⁹.

En Salamanca, Arias Pinhel llegó a ser catedrático de *Vísperas*¹²⁰ y de *Prima* de Leyes¹²¹. En Coímbra, por su parte, logró la colegiatura de *Código*, donde se le encomendó el comentario del *Corpus Iuris Civilis*. Estos datos nos permiten concluir que el tratamiento que hace nuestro salmantino sobre la determinación no sigue el esquema de los teólogos (a partir del pasaje de I-II, q. 95, a. 2), sino que se encuadra en las elucidaciones puramente jurídicas acerca de este asunto. Si bien nuestro jurista no se ocupa del estudio de la *Summa* de Santo Tomás, empapado de la tradición teológica de la Escolástica, llega a sostener que los gobernantes no pueden, sin motivo, derogar los derechos naturales o aquellos que tienen un fundamento inmediato en la razón natural¹²².

La autoridad no puede, de esta manera, poner en riesgo la seguridad jurídica y la tranquilidad política de los ciudadanos¹²³. El derecho de naturaleza, que ordena al gobernante la protección del bien común, es la causa de las normas positivas y el criterio de corrección de las leyes humanas, de las instituciones jurídicas y de las decisiones judiciales¹²⁴. Este derecho sólo existe entre los seres racionales¹²⁵, de manera que la lectura que hace Pinhel de los derechos naturales, no sigue una interpretación zoológica como la del jurista Ulpiano, a quien conoce perfectamente por su trabajo como catedrático de Leyes.

El caso de Luis de Granada es un poco distinto. Éste es un escritor, probablemente, “una de las máximas cimas literarias del siglo XVI español”¹²⁶. Nacido en 1504, estudió Gramática y Artes en Granada¹²⁷. En la orden de Santo Domingo llega a ser Provincial de Portugal¹²⁸. “Este hombre es, por lo

¹¹⁹ Cf. GARCÍA SÁNCHEZ, *Arias Piñel*, p. 40.

¹²⁰ Cf. GARCÍA SÁNCHEZ, *Arias Piñel*, p. 40.

¹²¹ Cf. Salustiano DE DIOS, “Corrientes jurisprudenciales, siglos XVI-XVII”, en Luis RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES (coord.), *Historia de la Universidad de Salamanca. Saberes y Confluencias*, Salamanca: Eusal, 2006, vol. 1, p. 85.

¹²² Cf. ARIAS PINHEL, *In Codex*, C. I, 4, 44, 2.

¹²³ Cf. ARIAS PINHEL, *In Codex*, C. I, 4, 44, 2.

¹²⁴ Cf. ARIAS PINHEL, *In Codex*, C. I, 4, 44, 2.

¹²⁵ Cf. ARIAS PINHEL, *In Codex*, C. I, 4, 44, 2.

¹²⁶ DÍAZ, *Hombres y documentos de la filosofía española*, vol. 3, p. 621.

¹²⁷ Cf. Ramón HERNÁNDEZ, “La transmisión manuscrita de los dominicos en los siglos XV y XVI. Estado de la cuestión”, en Miguel Anxo PENA (ed.), *De la Primera a la Segunda Escuela de Salamanca. Fuentes documentales y líneas de investigación*, Salamanca: Ursa, 2012, p. 175.

¹²⁸ Cf. Nicasio MARTÍN RAMOS, *Cristo Sacramento de Dios en fray Luis de Granada*, Salamanca: San Esteban, 2005, p. 25.

tanto, un religioso, un varón que ha consagrado su vida al mejor servicio de Dios”¹²⁹. Se trata de un escritor con “una bondad permanente, inquebrantable, aliada a un exquisito sentimiento de delicadeza”¹³⁰, y que supo armonizar la más profunda vida intelectual con la predicación y las letras.

Estudia en el colegio de San Gregorio, donde comparte con los maestros Melchor Cano y Bartolomé de Carranza. A fines de 1550 marcha a Portugal, instalándose en la ciudad de Évora. “Las tierras lusas serán el escenario de su acción apostólica, salvo puntuales salidas el resto de su vida. Unos treinta y ocho años de variado y fecundo ministerio pastoral”¹³¹.

La producción literaria de Luis de Granada es ciertamente extensa. Su tarea como predicador, aún más profusa. El equilibrio que logra entre una y otra actividad es tal, que “la predicación del padre Granada se prolonga y profundiza en la predicación escrita. Sus libros son, no solo para ser leídos, sino escuchados y saboreados en silencio respetuoso y orante”¹³².

El lector podrá preguntarse por qué hemos escogido a un escritor para cerrar nuestro estudio sobre la determinación del derecho. Lo que sucede es que, entre los muchos trabajos del padre Granada, se hallan una serie de comentarios a la filosofía moral de los pensadores del período romano clásico. En éstos, aún cuando no se refiera directamente al problema que es objeto de nuestra investigación, propone algunas doctrinas que nos han permitido comprender el contexto de ciertas enseñanzas de Juan de la Peña y Luis de León, sobre todo en lo concerniente a la naturaleza de la ley humana.

En este sentido, escribe: “las leyes no lo prescriben todo, sino que la razón en sí enseña qué es lo vergonzoso, qué lo honesto; y la norma de la virtud muestra en todo lugar qué tienen que hacer los hombres de bien”¹³³. Si duda que las lecciones de Luis de Granada se insertan perfectamente en la tradición de la iusfilosofía escolástica. En su opinión, hay ciertas verdades que el hombre conoce naturalmente, sin mediación del poder público¹³⁴. Resguardadas esas verdades, las autoridades humanas pueden disponer lo que sea más adecuado para sus comunidades. Por eso, escribe nuestro salmantino, las leyes positivas son como el alma de la ciudad¹³⁵, porque su

¹²⁹ Pedro LAÍN ENTRALGO, *La antropología en la obra de fray Luis de Granada*, Madrid: CSIC, 1988, p. 17.

¹³⁰ José Augusto MARTÍNEZ (AZORÍN), *Los dos Luises y otros ensayos*, Madrid: Espasa-Calpe, 1997⁴, p. 46.

¹³¹ Urbano ALONSO DEL CAMPO, *Vida y obra de fray Luis de Granada*, Salamanca: San Esteban, 2005, p. 90.

¹³² ALONSO DEL CAMPO, *Vida y obra de fray Luis de Granada*, p. 120.

¹³³ LUIS DE GRANADA, *Collectaneorum Moralis Philosophiae*, III, 3, 1.

¹³⁴ Cf. LUIS DE GRANADA, *Collectaneorum Moralis Philosophiae*, III, 3, 1.

¹³⁵ Cf. LUIS DE GRANADA, *Collectaneorum Moralis Philosophiae*, III, 3, 1.

propósito es proteger y dar vida a la comunidad de hombres cuya conducta regulan¹³⁶.

De esta forma, puesto que su finalidad es promover el bien común, las leyes tienen que ser breves “para que sean aprehendidas con facilidad por los legos”¹³⁷. Deben ser como una voz enviada por los dioses¹³⁸, sencillas y claras, de manera que su inteligencia sea posible para todos los ciudadanos. Además, deben darse en la medida y número justos, evitando el surgimiento de disposiciones donde no es necesario o donde no conviene¹³⁹.

Si bien las reflexiones de Granada no se encuentran en trabajos jurídico-filosóficos, sino en obras literarias, no se puede desconocer que reproducen el centro de la doctrina escolástica acerca de la determinación. Sin estudiar directamente la naturaleza de la *determinatio* o de la modalidad de la derivación del derecho positivo desde el derecho natural, las enseñanzas de nuestro autor contienen lo medular de la teoría del derecho de los escolásticos: (i) la fuerza de ley humana procede del derecho natural, y (ii) los mandatos de la ley deben ser claros y sencillos, para que puedan ser verdaderos principios de la acción.

6. La determinación del derecho en Gregorio de Valencia (1549-1603)

Nacido en Medina del Campo en 1549, el llamado *Doctor Doctorum* ha sido uno de los principales teólogos y controversistas de la Escolástica post-tridentina¹⁴⁰. Pensador claro y sistemático, en algunos aspectos de su pensamiento prefigura la moderna tendencia de volver a la Sagrada Escritura y a los Santos Padres como bases para la reflexión de la teología¹⁴¹.

Estudió cuatro años de Gramática y dos de Filosofía en el colegio de los jesuitas de su ciudad natal. En 1564 se trasladó a Salamanca, en cuya universidad termina sus estudios filosóficos¹⁴². En 1566, sólo con diecisiete años, comienza los estudios de teología en la universidad salmantina. Francisco

¹³⁶ Cf. LUIS DE GRANADA, *Collectaneorum Moralis Philosophiae*, III, 3, 1.

¹³⁷ LUIS DE GRANADA, *Collectaneorum Moralis Philosophiae*, I, 3, 10

¹³⁸ Cf. LUIS DE GRANADA, *Collectaneorum Moralis Philosophiae*, I, 3, 10

¹³⁹ Cf. LUIS DE GRANADA, *Collectaneorum Moralis Philosophiae*, I, 3, 10

¹⁴⁰ Cf. Antolín ÁLVAREZ TORRES, “Gregorio de Valencia”, en Maximiliano FARTOS y Lorenzo VELÁZQUEZ (coords.), *La filosofía española en Castilla y León. De los orígenes al Siglo de oro*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 1997, p. 393.

¹⁴¹ Cf. BARRIENTOS GARCÍA, *Repertorio de moral económica*, p. 314.

¹⁴² Cf. José Arturo DOMÍNGUEZ, “De eficacia sacramentorum novae legis. La causalidad sacramental en la obra polémica de Gregorio de Valencia”, en *Archivo teológico granadino*, n. 61 (pp. 5-40), 1998, p. 6.

Suárez, con dieciocho años, es su profesor de apoyo en filosofía¹⁴³. En ese lugar, las predicaciones del padre Juan Ramírez despertaron en él la vocación al sacerdocio y, en particular, a la Compañía de Jesús¹⁴⁴. A ésta ingresó en noviembre de 1565¹⁴⁵, mientras terminaba sus cursos de teología con los maestros Mancio de Corpus Christi y Cristóbal de Vela¹⁴⁶. Después de concluir sus estudios, aunque sin estar ordenado sacerdote, fue llamado por Francisco de Borja, superior general de la orden, para que enseñara filosofía en el colegio de Roma.

A pesar de que es requerido por Francia y Polonia para enseñar teología y filosofía¹⁴⁷, el maestro Everardo Mercuriano juzgó como necesario que nuestro escolástico se trasladara a Dilinga, en Alemania¹⁴⁸. “Aquí estuvo de 1573 a 1575. En este último año se le dio la cátedra de teología de Ingolstadt, el centro teológico más importante que tenía la provincia bávara de Alemania”¹⁴⁹. Ingolstadt fue el principal centro de restauración del catolicismo en Alemania. Fundado por la Compañía de Jesús con un cariz eminentemente apologético, Gregorio de Valencia estuvo en ese lugar por diecisiete años como profesor, y quince de ellos también como preceptor de estudios¹⁵⁰.

A partir de 1591 cede la cátedra a su discípulo Jacob Gretscher, y dedica su tiempo a la elaboración de sus comentarios a Santo Tomás¹⁵¹. Se trata de los *Commentarii Theologici*, la primera obra teológica sistemática y completa de un jesuita que se apoya en *Summa* del Angélico¹⁵². Estos comentarios, en cuatro volúmenes, cubren todo el campo de la teología escolástica. El primer volumen fue publicado en Ingolstadt (1591), con una segunda edición en 1592, junto al segundo volumen. El tercero, en 1595 y el cuarto en 1597.

¹⁴³ Cf. ÁLVAREZ TORRES, *Gregorio de Valencia*, p. 393.

¹⁴⁴ Cf. BARRIENTOS GARCÍA, *Repertorio de moral económica*, p. 312.

¹⁴⁵ Cf. BUS, *Libros de recibidos del colegio de la Compañía de Jesús de Salamanca 1554-1589*, ms. 1547, fol. 26.

¹⁴⁶ Cf. BARRIENTOS GARCÍA, *Repertorio de moral económica*, p. 313.

¹⁴⁷ Cf. ÁLVAREZ TORRES, *Gregorio de Valencia*, p. 393.

¹⁴⁸ Cf. BARRIENTOS GARCÍA, *Repertorio de moral económica*, p. 313.

¹⁴⁹ BARRIENTOS GARCÍA, *Repertorio de moral económica*, p. 313.

¹⁵⁰ Cf. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, pp. 866-868.

¹⁵¹ Gregorio de Valencia se mantiene fiel a la tradición escolástica. Constituye el puente que “une a la rica corriente eclesiológica de los teólogos de Salamanca [...] con las nuevas tendencias que se abrían camino en las numerosas facultades teológicas fundadas por los jesuitas en la segunda mitad del siglo XVI”. En tal manera encarna el pensamiento escolástico, que los métodos y el estilo de la escuela son representados a la perfección por el teólogo de Ingolstadt. Cf. Heinrich VON HURTER, *NOMENCLATOR LITERARIUS THEOLOGIAE CATHOLICAE*, NUEVA YORK: BURT FRANKLIN, 1870-1910, vol. 1, pp. 151-152.

¹⁵² Cf. ÁLVAREZ TORRES, *Gregorio de Valencia*, p. 400.

Tras una extensa revisión por parte de nuestro teólogo, estos trabajos volvieron a publicarse en 1603 y en 1611, tras la muerte del autor.

La obra de Valencia es inequívocamente teológica, “pero de una teología combativa, como exigían los tiempos cuando Europa entera se hallaba enfrentada en una lucha sin cuartel librada desde los púlpitos, las cátedras y aún los mismos campos de batalla, y en la que la Compañía de Jesús, consecuen- te con su designio fundacional, había enrolado a sus mejores miembros”¹⁵³. Se trata, en este sentido, del trabajo de un teólogo controversista: su empeño estaba en defender la fe católica en la polémica con el protestantismo¹⁵⁴.

En cuanto a sus ideas sobre la determinación, éstas se encuentran en sus comentarios al *De Justitia*¹⁵⁵ y en sus lecciones *De Potestate Legis Humanae*¹⁵⁶. En el primero de estos trabajos, enseña que todas las leyes humanas se derivan del derecho natural, de donde reciben su fuerza de obligar y justicia¹⁵⁷. Imbuído de las doctrinas salmantino-vitorianas, señala que los gober- nantes pueden determinar todo aquello que se mantiene indiferenciado en la ley de la naturaleza, siempre que esto no signifique una contravención de los principios morales¹⁵⁸.

Las normas resultantes de este proceso de derivación se conocen como leyes positivas. No todas ellas obligan en el fuero de la conciencia. Es más, en algunos casos las normas del derecho humano obligan solamente a la pena. En este sentido, señala: (i) las leyes eclesiásticas y las civiles obligan bajo culpa grave cuando el legislador así lo intenta y la materia es grave; (ii) hay leyes que sólo obligan a la pena; (iii) toda ley puramente moral, por el solo hecho de ser gravada con una pena, cesa de obligar en el fuero de la conciencia¹⁵⁹.

Dado lo anterior, enseña Valencia que el legislador puede dar leyes sin obligación moral. Tales serían las leyes penales puras¹⁶⁰. En opinión de nues- tro teólogo, ninguna de las transgresiones a ese tipo de normas conlleva una falta moral, excepto en la medida que eso signifique una violación de las

¹⁵³ DÍAZ, *Hombres y documentos de la filosofía española*, vol. 7, p. 717.

¹⁵⁴ Es importante notar que la fórmula de la *sola fide* no se encuentra expresamente en la obra de Lutero, aunque sí la idea y algunas expresiones semejantes. Cf. MARTÍN LUTERO, *Opera*, WA, 40, 1, 72.

¹⁵⁵ Cf. GREGORIO DE VALENCIA, *Commentariorum Theologicorum. De Justitia*, q 57, a. 2.

¹⁵⁶ Cf. GREGORIO DE VALENCIA, *Commentariorum Theologicorum*, t. II, d. 7, q. 5.

¹⁵⁷ Cf. GREGORIO DE VALENCIA, *Commentariorum Theologicorum. De Justitia*, q. 57, a. 2.

¹⁵⁸ Cf. GREGORIO DE VALENCIA, *Commentariorum Theologicorum. De Justitia*, q. 57, a. 2.

¹⁵⁹ Cf. GREGORIO DE VALENCIA, *Commentariorum Theologicorum*, t. II, d. 7, q. 5.

¹⁶⁰ Cf. GREGORIO DE VALENCIA, *Commentariorum Theologicorum*, t. II, d. 7, q. 5.

leyes divinas o naturales. Luego, cuando se trata de reglas que obligan sólo a la pena, el transgresor no comete, *formaliter*, una injusticia, ya que esas normas no vinculan su conciencia o fuero interno.

Por esta causa, para nuestro salmantino, en razón de su obligatoriedad las leyes son o morales o simplemente penales. Dado que éstas no obligan en el fuero interno, por el hecho de que una ley quede gravada con una sanción, deja de obligar moralmente; pues una misma norma no puede imponer dos cargas: la obligación moral y el temor al castigo¹⁶¹.

7. La determinación del derecho en Francisco Zúmel (1540-1607)

A pesar de que se trata de un pensador desconocido para el ambiente académico español, Francisco Zúmel ha sido una de las principales figuras de la Escuela de Salamanca¹⁶². Considerado como el «príncipe de los tomistas» entre los filósofos del Siglo de oro¹⁶³, nace en Palencia a fines de 1540¹⁶⁴. Fue catedrático de *Filosofía Moral* en la universidad salmantina, entre 1580 y 1601. “Buen pedagogo y gran erudito”¹⁶⁵, es seguidor e intérprete fiel de Santo Tomás¹⁶⁶. En 1555, a los quince años, toma el hábito mercedario en el colegio de Salamanca¹⁶⁷.

Entre 1558 y 1567 estudia teología y filosofía en la universidad salmantina, teniendo como maestros al mercedario Gaspar de Torres, a los dominicos Pedro de Sotomayor y Mancio de Corpus Christi, y al agustino Juan de Guevara¹⁶⁸. Finalizados sus estudios, es nombrado Rector del colegio de Alcalá de Henares. No tarda en renunciar a este cargo para regresar a Salamanca y obtener los grados de maestro en artes y teología por esa universidad¹⁶⁹.

¹⁶¹ Cf. GREGORIO DE VALENCIA, *Commentariorum Theologicorum*, t. II, d. 7, q. 5.

¹⁶² Cf. VICENTE MUÑOZ, *El influjo del entendimiento sobre la voluntad según Francisco Zumel (1540-1607)*, Madrid-Roma: Gráficas Nebrija, 1950, p. 3.

¹⁶³ Cf. DÍAZ, *Hombres y documentos de la filosofía española*, vol. 7, p. 1042.

¹⁶⁴ Cf. GERVASIO BLANCO, *Lo sobrenatural, la gracia y la fe en Francisco Zumel*, Madrid: Studios, 1964, p. 20.

¹⁶⁵ Antonio REVILLA, “Francisco Zumel”, en Maximiliano FARTOS y Lorenzo VELÁZQUEZ (coords.), *La filosofía española en Castilla y León. De los orígenes al Siglo de oro*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 1997, p. 383.

¹⁶⁶ Así lo señala el propio autor en sus comentarios a la obra del Aquinate: Cf. FRANCISCO ZÚMEL, *In Primam Partem*, q. 3, a. 2.

¹⁶⁷ Cf. REVILLA, *Francisco Zumel*, p. 383.

¹⁶⁸ Cf. GUILLERMO VÁZQUEZ, *El Padre Francisco Zúmel. General de la Merced y catedrático de Salamanca (1540-1607)*, Madrid: Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1920, pp. 270-288.

¹⁶⁹ Cf. REVILLA, *Francisco Zumel*, p. 383.

En 1576 obtiene la cátedra de *Físicos*¹⁷⁰. Esa colegiatura era temporal y renovable sin oposición cada cuatro años, a diferencia de la cátedra de *Ética*, que Zúmel alcanza en 1580. Ésta era una de las colegiaturas más importantes de la universidad¹⁷¹, y en ella se debía leer a Aristóteles, un año la *Ética*, otro año la *Política*, y otro año los *Económicos*¹⁷².

Es importante notar que los religiosos mercedarios no formaron una “escuela teológica con divisa particular. Siguieron en casi todo a Santo Tomás y a los tomistas”¹⁷³. Zúmel representa el culmen de la tradición escolástico-mercedaria, de manera tal que, en el capítulo general de la orden, celebrado en 1609, se manda que “los catedráticos mercedarios expliquen a Santo To-

¹⁷⁰ En sus años como catedrático de *Físicos*, Zúmel protagoniza una de sus principales intervenciones en el *Alma Mater*: solicita al claustro de la universidad que la colegiatura de *Física* sea sustituida por una de *Metafísica*. La propuesta de nuestro mercedario fue inicialmente aceptada por el claustro, pero fracasó, al fin y al cabo, por razones más bien administrativas que filosóficas. Como sea, la argumentación de Zúmel fue la siguiente: “para el aprovechamiento y utilidad de las facultades de artes y de teología, conviene y es necesario mudar la lectura de la cátedra de físicos en metafísica para que de aquí en adelante libremente se puedan leer los libros de la metafísica de Aristóteles en la dicha cátedra por las razones siguientes. Lo primero, porque la principal parte de las artes y más necesaria e importante [...] es la metafísica y esta universidad no tiene lección como hay en otras universidades cátedras salariables para este efecto. Lo segundo, porque para leer físicos y filosofía natural hay dos cátedras de regencia en esta universidad, en las cuales todo el curso y la mayor parte del año, leen los regentes físicos dos lecciones cada día y tienen reparaciones, a cuya causa está suficientemente proveído lo que toca a la dicha lectura de físicos, y en ninguna universidad ni colegio de estos reinos hay otra cátedra alguna de físicos más que la de los regentes, y hay la de metafísica. Lo tercero, porque los años pasados con licencia de los rectores que han sido se ha leído diversas veces metafísica en la dicha cátedra de físicos [...] Lo cuarto, porque la escuela de la facultad de artes ha pedido muchas veces la institución de dicha lectura de metafísica, y ha sido mucho mayor el aprovechamiento y el interés que de ello se sigue. Lo quinto, porque en la lectura de la dicha metafísica se lee la mayor parte y más principal de los físicos, como es lo de los principios de las cosas naturales y lo de *causis rerum*, y se trata mejor y más fundamentalmente”. AUSA, *Libros de claustros*, 1575-1576, fol. 55r.

¹⁷¹ Cf. Vicente MUÑOZ, “Francisco Zúmel y la ética en Salamanca de 1578-1607”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, vol. 18 (pp. 144-157), 1990, pp. 145 ss.

¹⁷² Cf. Francisco Javier ALEJO, *La docencia en la Universidad de Salamanca en el Siglo de oro*, Salamanca: Eusal, 2007, p. 53.

¹⁷³ Alfredo PÉREZ GOYENA, “La teología entre los mercedarios españoles”, en *Razón y fe*, n. 53 (pp. 62-74), 1919, p. 72. En este sentido, escribe Vicente Muñoz: “los mercedarios no levantaban bandera propia en el campo doctrinal y el tomismo bien pronto se afirmó entre ellos, tanto en su legislación como en la práctica universitaria”. MUÑOZ, *El influjo del entendimiento sobre la voluntad según Francisco Zumel (1540-1607)*, p. 10.

más en todas las materias como el reverendísimo padre fray Francisco Zúmel lo sigue y explica en sus libros y escritos”¹⁷⁴.

Un asunto especialmente tratado por Zúmel es el del *nihil volitum quin praecognitum*, esto es, de la dependencia intrínseca de la voluntad con respecto a la inteligencia¹⁷⁵. La explicación de nuestro escolástico parte por la consideración del acto de imperio, que define como un movimiento de la razón. En su opinión, la voluntad no es sólo capaz de *imperium*, sino que está esencialmente ordenada a recibir el imperio de la inteligencia (potencia que tiene una ordenación intrínseca a mandar al apetito)¹⁷⁶.

Tal sumisión o dependencia de la voluntad con relación al entendimiento es explicada por Zúmel de la siguiente manera: todos los modos de obrar de la voluntad tienen su causa en el entendimiento¹⁷⁷. Esto sucede, porque, escribe el salmantino, las propiedades que colocamos en la voluntad, como la indiferencia o la libertad, tienen su razón de ser en la inteligencia¹⁷⁸. Luego, nada es más propio del apetito que actuar bajo la dirección de la razón (es lo más conforme a su naturaleza y lo más adecuado a su ser)¹⁷⁹. Lo anterior no invalida la función de la voluntad en el acto legislativo: ésta es indiferente y activa, pero lo es en la medida que la inteligencia define sus objetos como ni buenos ni malos moralmente¹⁸⁰.

Ante alternativas igualmente razonables, el entendimiento no puede resolver la mayor o menor o conveniencia de escoger X en vez de Y, por ejemplo. Es un acto de la voluntad el que determinará la alternativa más adecuada en cada caso. Por este motivo, en las acciones el concurso de la voluntad es de necesidad absoluta¹⁸¹. Los actos humanos implican, de alguna manera, un doble movimiento: el que “se deriva de los principios, que se unen como elementos constitutivos, el entendimiento y la voluntad”¹⁸².

¹⁷⁴ REVILLA, *Francisco Zumel*, p. 386.

¹⁷⁵ Cf. FRANCISCO ZÚMEL, *De Voluntate*, p. 193b.

¹⁷⁶ Cf. FRANCISCO ZÚMEL, *De Voluntate*, p. 256b.

¹⁷⁷ Cf. FRANCISCO ZÚMEL, *De Voluntate*, p. 240b.

¹⁷⁸ Cf. FRANCISCO ZÚMEL, *Ad Primam et ad Primam Secundae*, p. 472.

¹⁷⁹ Cf. FRANCISCO ZÚMEL, *De Voluntate*, p. 188a.

¹⁸⁰ Cf. FRANCISCO ZÚMEL, *De Voluntate*, p. 252b. En este sentido, “es tan imposible que la voluntad obre sin el influjo del entendimiento como que cualquier facultad operativa produzca su propia operación sin objeto. Si la voluntad obrase sin el previo «bonum cognitum», resultarían uno de estos dos absurdos: o que la voluntad deja de ser apetito racional, perdiendo su naturaleza y su modo de ser propio, o bien tendríamos una operación sin objeto, un amor sin objeto amado”. MUÑOZ, *El influjo del entendimiento sobre la voluntad según Francisco Zumel (1540-1607)*, p. 51.

¹⁸¹ Cf. FRANCISCO ZÚMEL, *De Voluntate*, p. 42a.

¹⁸² MUÑOZ, *El influjo del entendimiento sobre la voluntad según Francisco Zumel (1540-1607)*, p. 174.

Supuesto ese influjo recíproco de inteligencia y voluntad, entre el apetito y la razón existe una moción eficiente mutua: “el entendimiento mueve en cuanto contribuyó efectivo a la formación del objeto de la voluntad, y mueve, más bien que el entendimiento, el bonum cognitum; mas la voluntad [...] usa del entendimiento como sujeto, aunque el entendimiento al modo dicho la mueva a ella per modum obiecti”¹⁸³.

Por tanto, en el actuar humano se conjugan inteligencia y voluntad. El acto de imperio, que es un acto del entendimiento, depende del movimiento y elección del apetito¹⁸⁴. Lo anterior se debe al hecho de que el principio de los actos humanos es doble: la inteligencia y la voluntad. Por este motivo, como dirá Francisco Suárez siguiendo esta línea de pensamiento, el obrar recto exige dos cosas: “moción y dirección, bondad, por así decirlo, y verdad, esto es, juicio recto acerca de lo que debe ser hecho, y voluntad eficaz para mover a la acción”¹⁸⁵.

8. Consideraciones finales

Tal como ha enseñado Luis de Granada, el renombrado escritor dominico al que hemos dedicado una sección de este último capítulo sobre la determinación del derecho en la Escuela de Salamanca, las leyes positivas deben ser claras y sencillas, susceptibles de ser comprendidas por todos los ciudadanos¹⁸⁶. La razón de esto es la siguiente: una ley humana se torna nula si su obscuridad es tan grande “que la ley llega a ser completamente ininteligible, puesto que entonces sería lo mismo que si no mandara nada; y, en consecuencia no sería una verdadera ley”¹⁸⁷.

En este sentido, es una exigencia natural que las reglas del derecho humano sean promulgadas en la forma y medida justas, con la mayor claridad que sea posible (teniendo en cuenta, ciertamente, que las normas positivas no pueden determinar absolutamente lo que es justo, debido a la contingencia que envuelve al campo de las acciones)¹⁸⁸. Pero como esta exigencia de claridad en el contenido de las determinaciones no puede cumplirse en todos los casos, surge el problema de si obliga o no una ley que fuera menos o poco

¹⁸³ MUÑOZ, *El influjo del entendimiento sobre la voluntad según Francisco Zumel (1540-1607)*, p. 163.

¹⁸⁴ Cf. FRANCISCO ZÚMEL, *De Voluntate*, p. 42a.

¹⁸⁵ Cf. FRANCISCO SUÁREZ, *De Legibus*, I, 5, 20.

¹⁸⁶ Cf. LUIS DE GRANADA, *Collectaneorum Moralis Philosophiae*, I, 3, 10

¹⁸⁷ FRANCISCO DE ARAÚJO, *De Lege*, p. 95.

¹⁸⁸ Por este motivo, y porque la ley es una regla o principios de las acciones, ésta no podría ser tal si se otorgase de manera oscura.

inteligible. El teólogo Francisco de Araújo ha sido quien de mejor modo ha sintetizado la enseñanza escolástica sobre este asunto. Según escribe, si la ley fuera menos o poco inteligible, “ocurriría lo contrario, pues entonces permanecería la substancia de la ley; a pesar de que, sin embargo, le faltara la condición de la claridad y diafanidad”¹⁸⁹.

Junto con lo anterior, el gobernante debe evitar el establecimiento de leyes cuando no sea necesario y donde no conviene¹⁹⁰; es decir, no debe instituir una multitud de reglas de derecho positivo, porque eso es nocivo para la república y de ningún modo conveniente para la tranquilidad social. Tal ha sido la enseñanza de Santo Tomás¹⁹¹, así como de Juan Azor¹⁹² y Juan de Salas¹⁹³, quienes han insistido en el hecho de que la multitud de determinaciones no sólo las hace inconvenientes, sino que también las enerva totalmente y las invalida¹⁹⁴.

Esto sucede, según el testimonio del maestro Araújo, en dos supuestos: (i) cuando, debido a esa multitud de determinaciones, la observancia de las leyes se hace imposible para los ciudadanos¹⁹⁵ (desde el punto de vista de moral); y (ii) “cuando por semejante multitud se causa en los súbditos una ignorancia inevitable e invencible; ignorancia que son incapaces de vencer y expulsar de sí de modo humano”¹⁹⁶.

La inconveniencia de la sobre-regulación normativa (de una dictación excesiva de leyes humanas), va desde la imposibilidad de cumplir con los preceptos positivos, porque a mayor número de leyes, mayor será la dificultad del ciudadano de aprenderlas, hasta el desprecio mismo de las determinaciones, que ya no serán herramientas para conseguir la felicidad común¹⁹⁷. De esta forma, existiendo una sobre-regulación por parte del derecho humano, podría suceder lo que se dice acerca de la multitud de dioses: la multitud de las divinidades es la negación de las divinidades¹⁹⁸; “y así nosotros decimos: la multitud de leyes es la negación de las leyes”¹⁹⁹.

En definitiva, además de los que podemos reconocer como requisitos de fondo en la tarea de determinación (sujeción a la ley natural, consideración de las circunstancias de tiempo y lugar de la comunidad, establecimiento

¹⁸⁹ FRANCISCO DE ARAÚJO, *De Lege*, p. 93.

¹⁹⁰ Cf. JUAN DE LA PEÑA, *De Ecclesia*, q. 1, a. 10, fol. 89v.

¹⁹¹ Cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 105, a. 1.

¹⁹² Cf. JUAN AZOR, *Institutiones Morales*, V, c. 5, q. 7.

¹⁹³ Cf. JUAN DE SALAS, *De Legibus*, disp. 6, sec. 3.

¹⁹⁴ Cf. FRANCISCO DE ARAÚJO, *De Lege*, p. 93.

¹⁹⁵ Cf. FRANCISCO DE ARAÚJO, *De Lege*, p. 95.

¹⁹⁶ FRANCISCO DE ARAÚJO, *De Lege*, pp. 95-96.

¹⁹⁷ Cf. FRANCISCO DE ARAÚJO, *De Lege*, pp. 93-96.

¹⁹⁸ Cf. FRANCISCO DE ARAÚJO, *De Lege*, p. 96.

¹⁹⁹ FRANCISCO DE ARAÚJO, *De Lege*, p. 95.

de leyes que pretendan el bien común), los gobernantes deben ajustar su actividad de creación del derecho a ciertas exigencias puramente formales: claridad lingüística, mandatos sencillos, no establecimiento de leyes donde no conviene, etc. Tales requisitos, nos parece, también representan una exigencia natural, en el sentido de que la ley de la naturaleza ordena el bien social y la tranquilidad cívica, lo que no se cumpliría en el caso de una superabundancia indebida de determinaciones. En consecuencia, las leyes humanas no sólo deben ser justas en el fondo o *materialiter*; también deben serlo *formaliter* o en su modo de escritura y promulgación.

