

UN AUTOR DE LA ESCUELA ESPAÑOLA DEL DERECHO NATURAL: FRAY MIGUEL BARTOLOME SALON (1539-1622)

En el siglo XVI, la cultura española alcanza el primer plano de la vida intelectual de Europa. Es el apogeo de la Historia de España. No debe admirar, por tanto, que el mundo entero tome a España por modelo. «Ni Italia, ni Francia, ni Alemania, ni Inglaterra negarán jamás justamente que entre nuestros grandes escolásticos y los suyos hay la misma diferencia que entre los doctos del siglo XVI y XVII. En este lado todo fué rudeza, oscuridad; en aquél, todo elegancia, todo luces, y habiendo florecido en él nuestros grandes teólogos Vitoria, Cano, Báñez, Soto, Castro, Suárez, Valencia, Maldonado, etc., escolásticos todos, pero escolásticos que atendieron y usaron de las humanidades y cultura, de las lenguas y bellas letras con tanta maestría y acierto como los que en *otros países* han colocado su gloria en sólo profesarlas» (1).

No creemos necesaria la aclaración de que, cuando habla aquí Forner del siglo XVI comparándole con el siguiente, no se puede referir estrictamente a los cien años de la expresada centuria, ya que Suárez, por él señalado entre los «grandes hombres», escribe su tratado *De Legibus* en el siglo XVII.

No era, sin embargo, España donde floreció el foco más luminoso de la ciencia sagrada. La Universidad de París era centro de estudios donde iban no pocos estudiantes españoles. Pero aquella Universidad, merced a la guerra de los cien años, las turbulencias políticas y la lucha de escuelas, había llegado a un período de decadencia, del que resurgió, en verdad; pero, con todo, no fué París donde llegaron a su última madurez los estudios de Filosofía y Teología escolástica; fué a este lado de los Pirineos donde fueron cultivadas tales disciplinas en

(1) FORNER: *Oración apologética por la España y su método literario.*

las principales Universidades de la Península: Coimbra, Eborá, Alcalá, Valladolid, Valencia, y más que en ninguna en la de Salamanca se explicaron con brillantez no alcanzada en la posteridad las lecciones de Filosofía y Teología, que serían la preparación de aquellos alumnos—capacitados para elegir por votación a los maestros después de oírles la primera lección— para combatir tanto error en boga.

Salamanca, en efecto, iba a ser la más fecunda cuna de la escolástica moderna, como París lo había sido en la Edad Media. Tuvo Salamanca, en este siglo, entre sus maestros, hombres eminentes que supieron elevar la enseñanza a un alto nivel: Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto, Pero de Soto Mayor, Juan Mancio de Corpus Christi, Bartolomé de Medina, Domingo Báñez y tantos otros eran los maestros de los que tales enseñanzas recibían. «Hay aquí —dice el P. Harlem— profesores excelentes de Teología y he recogido lo más importante de sus enseñanzas, copiándolo y haciéndolo copiar.»

Por eso, «hoy en día —decía el profesor Kohler— en que se quiere zanjarse en la concepción hegeliana el nuevo Derecho Natural, es preciso volver los ojos a aquellos escritores que sobre la base aristotélica y con auxilio de la obra gigantesca de Santo Tomás de Aquino, fundaron el Derecho Natural, y de consiguiente no a Hugo Grocio, que suele designar cual fundador de ese Derecho, sino a los maestros españoles del Derecho Natural en los siglos XVI y XVII, cuyas enseñanzas tienen toda la frescura de la floración antes de secarse en manos calvinistas» (2).

En el estudio del Derecho Natural, en efecto, debemos considerar como momento culminante del mismo los trabajos de la escuela española de los siglos XVI y XVII; y si los españoles a quienes nos referimos tienen marcados rasgos de originalidad e independencia, también todos ellos coinciden en caracteres comunes, formando verdadera escuela, que hemos de llamar, con el malogrado Riaza, *Escuela española del Derecho Natural*.

Es cierto que nuestros teólogos y juristas, muchos de los cuales, como veremos, dedicaban a los reyes sus libros, se refieren en muchos casos al estudio y crítica del Derecho vigente, cuando no fué por ellos creado (como el Derecho internacional, por Vitoria y Suárez, y el Derecho penal, por Alfonso de Castro); pero es precisamente al comentar las instituciones del Derecho positivo y sentar las bases de ese mis-

(2) Josef KOHLER: *Die Spanischer Naturrechtslehrer des XVI. und XVII. Jahrhunderts*. Archiv. für Rechts Wirtschaftsphilosophie, 1927.

mo Derecho, cuando acuden a otro Derecho no escrito, pero «vigente también en la conciencia y naturaleza de los hombres», en el cual han de fundamentarse las leyes que aquellos Reyes (primeros destinatarios de sus libros) hayan de dictar, aunque no pocas veces los principios inmutables —Derecho natural— invocados por los teólogos y juristas no sentara bien a los legisladores y políticos. El estudio y crítica de lo que eran las leyes les llevaba a disertar de lo que debiera y cómo debieran ser aquéllas, no incurriendo nuestros autores en apego excesivo a la autoridad sacrificando en sus aras los fueros de la propia conciencia. Y esto porque la filosofía jurídica española del siglo XVI, derivada de los grandes pensadores Azpilcueta y Vitoria, es toda ella una defensa humana frente a los posibles descarríos de las potestades terrenas.

Todos estos teólogos y juristas, teniendo rasgos de marcada independencia científica, acusan, no obstante, caracteres que es denominador común de una verdadera «escuela». Y no se crea por ello que cuando recalcamos este aspecto de independencia negamos su filiación tomista. Todos son tomistas, y estudiando y divulgando a Santo Tomás se populariza la doctrina de quien, en frase feliz de Menéndez Pelayo, «tiene por patria el mundo y la humanidad por discípulo» (3).

Respecto al concepto en que eran tenidos nuestros teólogos y juristas, ya la influencia que ejercieron en su época, estimamos conveniente señalar que Alfonso de Castro dedica su obra *De justa haereticorum punititione* (1547) al Emperador Carlos V; Alfonso de Orozco, *Regalis institutio* (1565); Santiago Simancas, *De Catholicis institutionibus* (1552) y *De Republica* (1565); Ginés de Sepúlveda, *De regno et regis officio* (1580), a Felipe II; Molina, *De Justitia et Jure* (1593); Mariana, *De rege et Regis institutione* (1599); Fray Juan de Santamaría, *Tratado de República y Política cristiana*, a Felipe III; Pedro de Rivadeneira, *Tratado de la Región y virtudes que debe tener el Príncipe cristiano* (1595); dedicado al «Príncipe de España Don Felipe nuestro Señor» (más tarde Felipe III); Jerónimo Osorio, *De regis institutione et disciplina libri octo* (1574, al Rey Don Sebastián de Portugal; Fox Morcillo, *De regni regisque institutione* (1556), al Duque de Medinaceli; Fray Juan Torres, *Philosophia Moral de Príncipes* (1596), al Marqués de Velada, ayo de Don Felipe, y

(3) MENÉNDEZ PELAYO: *In dubiis libertas*. Carta a D. Alejandro Pidal y Mon. Florencia, 1877.

Fray Miguel Bartolomé de Salon, *Commentaria de Justitia* (edición de 1608), al Cardenal Farnesio.

Añadamos a esto la costumbre de los Reyes de consultar a las personas más reputadas por su saber teológico todos los asuntos más importantes, como se hizo con Vitoria (sobre el bautismo de los indios y la sujeción de éstos a los españoles), Melchor Cano, Domingo de Soto y otros (sobre la guerra al Papa Paulo IV); Soto, confesor de Carlos V (llamado para resolver la controversia del P. Las Casas, y asistir, «ser el alma» y redactar los decretos de Trento); Simancas, del Consejo de Felipe II; Orozco, predicador de Felipe II; Luis de Molina (no el jesuíta conquense), del Supremo Real Consejo de Felipe II; Suárez, impugnador de Maquiavelo y documentadísimo contradictor de Jacobo I de Inglaterra, y, por último, Bartolomé de Salon, distinguido por Felipe III, consultado sobre la expulsión de los moriscos y designado elemento moderador en la disputa tan enconada entre bañecistas y molinistas; consultado por el Virrey de Valencia y el Tribunal de la Inquisición, y con influencia tan decisiva en la región levantina.

En esta España (4), y entre los teólogos y juristas españoles del siglo XVI, de propósito incluimos un nombre por nadie, que sepamos, hasta ahora comprendido en la escuela jurídica española, a la que, no obstante, aportó notables enseñanzas. Al lado de los dominicos y jesuitas, gloria de la ciencia española en el siglo más luminoso de su historia, hacemos constar el nombre de otro español no menos insigne: Bartolomé de Salon, religioso valenciano de la Orden de San Agustín.

Fray Miguel Bartolomé Salon (1539-1622) había sido alumno en Alcalá de Mancio de Corpus Christi (maestro, después, de Suárez en Salamanca), discípulo destacado, junto con Melchor Cano, del insigne Vitoria, y acaso también en las aulas de Salamanca aprendiera la doctrina de los célebres dominicos. En su obra *Commentaria in disputationem de Justitia*, verdadera enciclopedia jurídica, trata, como los autores aludidos, de las mismas cuestiones, porque, como ellos, es teólogo, es español, vive en su tiempo y siente como aquéllos la necesidad de acudir a la solución de problemas que la Reforma y el

(4) «... la más poderosa y magnífica de los países europeos y de cuyas Universidades salieron una multitud de escritores notables que cultivaron aquella parte de la Moral que enseña las leyes de la Justicia». H. WHEATON: *History of the Law of Nations*. New York, 1845.

descubrimiento de América tanto importaban a los españoles. Por eso con ellos forma en la escuela jurídica española del siglo XVI, y, sin duda alguna, le comprendemos en la «Escuela española del Derecho Natural». Pero hay, además, otra razón, y es que esta obra meritísima de Salon, que ni siquiera se menciona en nuestras enciclopedias teológicas, ha sido hasta la fecha tenida en el más absoluto de los olvidos, por lo que en otra ocasión dedicamos nuestra atención a este autor, y ahora lo hacemos más extensamente (5).

Fray Miguel Bartolomé Salon, natural de Valencia, debió de nacer hacia el año 1539, juzgando por la edad que tenía a su muerte. Después de estudiar Artes ingresó en el Convento de Nuestra Señora del Socorro de aquella ciudad, entonces perteneciente a la provincia religiosa de Cerdeña, haciendo su profesión el 20 de junio de 1558 de manos del P. Prior Pedro Ramos.

Estudió en Valencia, con mucho aprovechamiento, Filosofía, Teología y después Cánones y Leyes. De varios pasajes de su obra *De Justitia* se desprende que, además de sus estudios en Valencia, Salon ha asistido también a las aulas de Alcalá, y probablemente a las de Salamanca. En la Universidad de Alcalá tenía por profesor al dominico P. Mancio de Corpus Christi, que enseñó Teología en aquella Universidad de 1548 a 1564. Parece que quiere decir en su obra que en Salamanca asistía a las aulas del mismo profesor que de 1564 a 1576 tenía a su cargo la cátedra «primaria», y a las de Juan de la Peña, catedrático de Vísperas, de 1560 a 1565 (6). De ser ciertos estos datos, Salón habría estudiado en Alcalá en los años anteriores a 1564, y en Salamanca desde 1564 a 1566, aproximadamente.

Según A. Possevino (7), el dominico español Orillanes fué su profe-

(5) *Los principios fundamentales de la Escuela española del Derecho natural en la filosofía jurídica de fray Miguel Bartolomé Salon*. Madrid, 1944.

(6) *De justitia, Quaest. 63, a. 2, controversia VIII, y Q. 68, a. 1, contr. II.* «Magister Joannes a Peña qui testabatur idem sensisse Mgg. Petrum a Soto (Sotomayor) ac nonnulli de centioribus», pág. 1.060. Y como quiera que Juan de la Peña solamente enseñó en Salamanca de 1558 a 1565, Salon tiene que haberle oído allí.

De Mancio nos habla en la *Quaest. 63, a. 4, contr. I*, «Idem docuerunt Salmanticae F. Petrus de Soto, Mancius et alii recentiores».

(7) «Apparatus sacer: 3 Venetiis 1609, 189: «Salon que solet appellari Mag. Salon Ord. Sti. Augustini scripsit Commentaria super 2.^{am} 2.^{ae} Divi Thomae, *De Justitia et Jure*. Quae certe et ipsi et ejus magistro Orillanes hispano ac dominicani Ordinis, quem docentem audivit digna maturos gignunt in legentibus sensus.»

El Orillanes mencionado aquí, del cual Quelie-Echard no habla, debe de ser

sor. En el prólogo-dedicatoria de su obra *De Justitia* menciona Salon, además de éste, a otros dos profesores.

Asistió a los cursos de Dialéctica y Filosofía de Pedro Monzón, que más tarde explicó el Nuevo Testamento; y a los de Teología escolástica de Blas Navarro, que ocupaba todavía su cátedra en 1590. Cita, además, como catedráticos de la Universidad de Valencia al humanista, filósofo y exegeta Jacobo Ferrús, Onofrio Sempere y a los catedráticos de Dogmática Jacobo Pérez Maca, Juan Burgos, Juan Luvuela y Joaquín Molina (8).

Ya Bachiller, graduóse en Artes en la Universidad valenciana en mayo de 1566, y de Doctor en Teología y ambos Derechos (9) en octubre siguiente.

Parece que contra lo dispuesto en las Constituciones de la Orden agustiniana —en «nuestras leyes», dice el agustino P. Vela (10), a quien seguimos en estas notas biográficas— había conseguido estos dos grados académicos, pues en el Capítulo General celebrado en Padua en el año 1568 le fué confirmado el magisterio del cual había sido privado por no haber obtenido de antemano la licencia que se requería del P. General (11).

Profesor, primero, de Artes en la Universidad de Valencia, parece que enseñó después tres cursos de Filosofía sobre comentarios a Aristóteles, pasando más tarde, por oposición, a la Cátedra de Santo Tomás, regentándola por espacio de cuarenta años, con grande aplauso y con numerosa concurrencia de estudiantes que, atraídos por la fama de su sabiduría, venían a oírle de partes muy remotas.

Desempeñó destacados cargos en su Orden, como Prior del Convento de Orihuela (1576), del Socorro (1589-1595), del de San Agustín (1614); Definidor en 1577-1583 y en 1595, y Provincial en 1599.

el mismo Juan de Orillana, O. P., que solicitó al mismo tiempo que Báñez la cátedra Durandi en Salamanca, teniendo los dos que ceder el paso a un tercer candidato, el benedictino García del Castillo. Báñez había sido excluido por violación de una de las Constituciones de la Universidad (P. BELTRÁN DE HEREDIA: *Actuación del Maestro Báñez en la Universidad de Salamanca*. C. T., t. 14, I, 1922).

(8) En el tomo II de *De Justitia*, Disp. De tributis, art. 4, controv. 3.^a, se cita a Blasius Navarro como autor de un opúsculo y le llama «magister et institutor meus gravissimus noster, et ditissimus magister».

(9) El doctorado en ambos Derechos parece muy dudoso.

(10) P. Santiago VELA, O. S. A.: *Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustín*. Escorial, 1925.

(11) Así parece deducirse: «Michaeli Salon confirmat magisterium quo eum privaverat quia illud absque facultate Generalis sui legeret in Universitate.»

Asistió como Definidor en representación de su provincia religiosa, que lo era a la sazón la de Aragón, al Capítulo General de 1575, siendo uno de los encargados para corregir y poner en orden las antiguas Constituciones.

La Universidad le encomendó la redacción de sus Constituciones, y el propio Rey Felipe III tenía formado tal concepto de la sabiduría y religiosidad del Maestro Salon que le distinguió públicamente en Real Orden de 20 de marzo de 1612.

En la ciudad de Valencia era consultado frecuentemente por el Tribunal de la Inquisición, el Virrey, los Magistrados y por autoridades civiles y eclesiásticas «por la fama tan bien cimentada de sabio y prudente consejero que gozaba» (12). Fué Calificador del Santo Oficio y Examinador Sinodal, teniendo estrecha amistad con el Beato Juan de Ribera, Patriarca y Arzobispo de Valencia, de quien fué consultor; y cuando se trató de la expulsión de los moriscos en Junta de los Obispos de Tortosa, Segorbe y Orihuela, con el Arzobispo y el Virrey, fué nuestro autor nombrado teólogo a fin de que, como persona tan competente, expusiera su dictamen sobre asunto tan trascendental.

A los ochenta y dos años de edad murió el P. Salon, después de sesenta y dos de religioso y cuarenta de catedrático. De él podemos decir lo que a Azpilcueta se aplica: «que murió no solamente lleno de días, sino de días llenos». En los elogios y alabanzas que se tributaron a nuestro autor, rivalizaron la Universidad, la Orden agustiniana y la ciudad de Valencia.

OBRAS.—De las diez obras conocidas que dejó escritas el Salomón valenciano, algunas de ellas manuscritos aún (13), solamente fijamos nuestra atención en la de carácter jurídico: «*Commentariorum in dis-*

(12) «Muy estimado —dice el P. RODRÍGUEZ en *Biblioteca Valentina*— de los señores Virreyes y Arzobispos que le consultaban frecuentemente en los casos arduos de conciencia y de justicia.»

(13) Como su célebre «Censura» a la *Concordia* de MOLINA, que fué remitida a Roma por Felipe II, y su «Censura» de las proposiciones de Báñez y Zumel. Y fué tal la imparcialidad del P. Salon en asunto que tanto apasionó a los autores dominicos y jesuítas, que de él dice el P. ASTRAIN (*Historia de las Congregaciones de Auxiliis*, t. I, pág. 181) que «el P. Miguel Salon, agustino, reparte palmetazos al P. Molina y al P. Báñez». Y así es, en efecto, pues si a Molina llega a veces, condenándole, a calificarle de «doblado y astuto», por el contrario, de alguna proposición de Báñez dice que es «sapiens heresim Calvinii».

putationem de Justitia quam habet Divus Thomas secunda sectione secundae partis suae *Summae Theologicae*, in quibus quid aequum vel inicum fit. Et qua ratione ad aequitatem et justitiam reducendum in omnibus negotiis, et actionibus, tam publicis quam privatis; tam Ecclesiasticis quam secularibus, tam capitalibus quam civilibus; et in omnibus universorum hominum contractibus et comertiis copiose explicatur». El primer tomo se publica en Valencia en 1591 (no en 1581, como dicen Nicolás Antonio y el P. Hurter), y el segundo en 1598. Un tercer tomo, para cuya edición tenía permiso, debió de publicarse, según nos dice el P. Herrera en *Registros Generales* (14).

La obra de Salon, a la que constantemente y con el título abreviado *De Justitia* hemos de aludir, es un comentario a las cuestiones de la *Summa* de Santo Tomás (II-2ae- Quaest. 57 a 78) sobre la Justicia. El segundo tomo está dedicado a las cuestiones 77 y 78, con extensos trabajo sobre contratos e impuestos.

Divide el autor las cuestiones del primer tomo en ciento diecisiete artículos. El segundo tomo de la obra fué editado con el mismo título que el primero, y aun cuando en el prólogo diga que en él se tratarán las cuestiones 77 a la 87, sin embargo, sólo las dos primeras son expuestas, y ello, como el mismo autor advierte en el epílogo, por razones de no poca importancia (15). En este segundo tomo divide Salon los artículos en controversias, cuyas discusiones son la parte más importante de la obra, que solamente para estas dos cuestiones, dividida cada una en cuatro artículos, ocupa 1.214 páginas. Expone seguidamente unas cuestiones, artículos y controversias de gran interés para el Derecho privado (censos, cambios, contratos de sociedad, seguro, fianza, prenda, arrendamiento, etc.), terminando con el estudio de los monopolios en la pág. 2.004.

(14) «20 Julii 1606 conceditur M. Michael Salon edere in lucem Illum tomum de Voto, juramento, simonia et censuris.»

(15) «In hac 2.^a 2.^{ae}, quaest. 77, usque ad 87 sicut initio huius operis continentur: Deinde vero non legibus rationibus adductus solas duas quaestiones, nimirum 77 et 78 enarrari decrevi», *De Justitia*, tomo II, pág. 205.

II

TEOLOGIA Y DERECHO

DERECHO Y MORAL

Si admirábase Proudhón de que al abordar una cuestión política le saliera siempre al encuentro una cuestión teológica, hemos de contestar, con el insigne Donoso Cortés, que nada hay aquí que pueda causar extrañeza sino la propia del escritor francés ante un hecho tan natural y tan inevitable. «Nadie —dice Suárez— debe maravillarse de que los teólogos de profesión diserten sobre las leyes, pues la eminencia de la Teología, derivada del sujeto eminentísimo sobre que versa, excluye todo motivo de admiración» (16).

La Teología de los siglos XVI y XVII no sólo era ciencia de Dios, sino ciencia de la razón y de la conciencia del hombre, y tanto entendían, los que trataban de ella, en Sagrada Escritura como en las leyes canónicas, civiles, económicas y políticas, y aún en aquellas por las cuales se regía o había de regirse en lo sucesivo el Derecho de gentes, de modo que siendo los teólogos comúnmente filósofos y teólogos a la par en aquellos tiempos, no puede negarse, como tales, muy particular atención a los españoles que «entre todos los del mundo» predominaron, sin duda alguna, por la profundidad y extensión de su ingenio (17). Bien podemos decir que no es exagerado el juicio del político español, pues, en sentir de Hinojosa, «nuestros teólogos del Siglo de Oro consideraban la Teología, al modo que Cicerón, como ciencia de las cosas divinas y humanas y ciencia de lo justo y de lo injusto» (18). Y así, en efecto, lo entendieron nuestros teólogos, que, por serlo y por esa razón, eran al mismo tiempo eminentes juristas. Para Vitoria, «el oficio de teólogo es tan vasto que ningún argumento, ninguna disputación es ajeno a

(16) *De las leyes y de Dios legislador*. Prólogo.

(17) CÁNOVAS DEL CASTILLO: «De las ideas políticas de los españoles durante la Casa de Austria», en *Revista de España*, IV, 1868.

(18) Eduardo HINOJOSA: *Influencia que tuvieron en el Derecho público de su patria, y especialmente en el Derecho penal, los filósofos y teólogos españoles anteriores a nuestro siglo*. Madrid, 1890.

la profesión teológica» (19). La Teología, convertida por Vitoria en ciencia universal, comprende desde los atributos divinos hasta las últimas ramificaciones del Derecho público y privado.

Melchor Cano considera como ciencia auxiliar y en íntima relación con la Teología el Derecho, tanto el canónico como el civil (20). Soto recaba para el teólogo el derecho a discutir sobre cuestiones jurídicas, ya que la Teología sirve de base al Derecho (21). Alfonso de Castro censura a los teólogos que, sin tomarse el trabajo de discutir por su cuenta en la investigación de los fundamentos del Derecho penal, seguían sin más las opiniones de los jurisconsultos, por estimar que era tanto de su incumbencia como de la de éstos (22). Para Santiago de Simancas es necesario que los prelados uniesen los conocimientos jurídicos a los teológicos (*De episcopis iurisperitis*). Y para Mariana, de la conjugación de los conocimientos jurídicos con los teológicos resultará la mayor idoneidad para aquellos importantes cargos (23).

(19) «Officium et munus Theologi tan late patet ut nullum argumentum, nulla disputatio, nullus locus alienus videatur a Theologica professione et instituto.» *Relect.*, III, 1.

(20) «Atque cum e sacro morum philosophia ius esse civile constet ut fontem, sic certe et vivulos theologus colet, ne parum sit in philosophiam ipsam regionis. Sane qui ius civile Theologo negligendum putat, is bonam partem moralis philosophiae revellit, cuius subsidium si quis illi neget de moribus diserenti, stultus (a) esse videatur. Quia ergo saepe utitur theologus subsidio iuris in disputatione theologica, idcirco istam iuris scientiam Theologiae tanquam ancillulam, pidesequamque adiuvare.» *De Logis Theologicis*, cap. IX.

(21) Neque vero est, quod theologis vitio detur, hanc sibi assumere provinciam quae iurisperitis accomodatior videri potest quando quidem canonica iura ex visceribus Theologiae prodire, civilia vero ex media morum philosophia... Theologi ergo est iuris canonici decreta ad normam Evangelii exigere, philosophique ex principiis philosophiae examinare.» *De Justitia et Jure*. Proemium.

(22) «Nostri theologi (ut quod de illis sentio candide loquar) iurisperitorum in hac partr sententiam legentes, illam sine ulla discussione (ut ego suspicor) sunt sequuti. Nam si nemo hanc, quae ad illos, tanquam ad legis naturalis et divinae peritos, optime iure spectabat, diligenter investigassent, et illius origines optime fuissent perscrutari, non dubito quin aliter sensissent.» *De potestate legis poenalis*, I, II, c. IX.

(23) «Quod si cum iuris scientia theologiae cognitio conjugantur aut e contrario theologus ecclesiasticas leges teneat ii máxime regendis ecclesiis idonei videntur...» *De rege et regis institutione*, lib. III, cap. II.

(a) «Idiota est indicandus» —dice Salon al hablar, como veremos, de la relación entre la Teología y el Derecho—. (*De Justitia*. Proemio I.)

Molina, cuyo mérito es el de haber hermanado tan notablemente al teólogo con el jurista en una época en la cual Teología y Derecho estaban ya distinguidos, aunque no separados, insiste sobre esta idea común al principio de su obra *De Justitia et Jure* (24).

Para Suárez, «la Teología comprende el estudio de las varias clases de leyes desde un punto de vista más elevado que el de los jurisconsultos, pues considera el Derecho Natural en cuanto está subordinado al orden sobrenatural y recibe de él su mayor firmeza; y las leyes civiles solamente para juzgar de su bondad y rectitud según normas más altas o para declarar los principios de la fe, las obligaciones o deberes de conciencia que de ellos se derivan» (25).

Nuestro autor Bartolomé Salón llama a la Teología «princesa y señora de todas las ciencias» (26), y de su relación con el Derecho trata detenidamente en el Proemio *De Justitia*, como hemos de ver seguidamente.

Así entendida la Teología, como nuestros teólogos y juristas la entendieron, sólo quien considera como esferas autónomas la Moral

(24) «Cum enim theologi via et ratione, ex verisque principiis res intelligant, in quo longo intervallo iurisperitis superant, sane si eam theologiae partem, quae de moribus disserit, copiose et pro dignitate et amplitudine objecti, et facultatis theologiae tradiderimus... nihil viro theologo deerit, quod ad Ecclesiae gubernationem et Republicae christianae utilitatem necessarium fuerit indicatum.»

(25) «Nulli mirum videri debet, si homini theologiam profitendi leges incidant disputandae. Theologiae namquae eminentia ac eius subjecto eminentissimo derivata, omnem excludit rationem admirandi. Imo si res ipsa recte dispiciatur, palam erit, ita legum tractationem theologiae ambitum considerandis immoretur... Theologia vero, sub altiore ratione haec omnia complectitur; nam ius ipsum naturale considerat, ut supernaturali ordini supponitur, et ab illo firmitatem maiorem accipit; leges vero civiles solum, vel ut de serum honestate ac rectitudine per altiores regulas diiudicet, vel ut obligationes conscientiae, quae ex illis oriuntur, iuxta principia fidei declaret: sacros autem canones, et Pontificum decreta, ut conscientiam ligant, et ad aeternam salutem dirigunt, tamquam sibi proprias recognoscit, et vindicat, ac subinde in omnibus his legibus primariam originem, et ultimum finem sub divino lumine inquiret; quomodo scilicet a Deo ipso originem habeant quatenus potestas ad illas ferendas in Deo primarie existit, at ab ipso ad homines aut naturali aut supernaturali via dimanet, et cum illis semper influat, et cooperetur ac denique declarat, quomodo leges omnes mensurae sint humanarum actionum in ordine ad conscientiam, et censequentur quantum ad meritum vel demeritum aeternae vitae conferant.» *De Legibus ac Deo Legislatore*. Proemio.

(26) *Vida de Santo Tomás de Villanueva*, pág. 20.

«Cum sit sacra disciplina omnium princeps, et coelestis illa regina quae coeteras omnes ut ancillas sibi famulantes vocat ad arcem.» *De Justitia*. Proemio, I.

y el Derecho podrá emular y explicar aquella extrañeza de Proudhón.

Basándose en Aristóteles y en la Teología del siglo XII y principios del XIII, Santo Tomás había desarrollado en sus rasgos principales un sistema de Moral magistral. Bien es verdad que la labor de los canonistas y juristas no tenía un lugar muy preponderante en este sistema; pero cuando la *Summa*, al sustituir al Maestro de las Sentencias, fué formando cada día más la base de la enseñanza teológica, se planteaban los problemas para la Teología moralista. El juicio sobre casos individuales, cuya decisión tiene que obedecer a consideraciones de justicia y equidad, tiene que buscarse en los principios de la filosofía moralista y en los preceptos judiciales de la Iglesia. Esto es lo que hace Santo Tomás en su tratado *De Justitia*. La *Summa*, ciertamente, contiene un sistema perfectamente organizado de la Moral entera, y un conjunto de principios según los cuales se tienen que juzgar los incidentes de la vida moral.

Pero la renovación de los estudios teológicos realizada en España durante el siglo XVI lleva el sello de la época, está animada de un método nuevo, al que contribuye no poco el tinte humanista que hace necesario el planteamiento de problemas nuevos en todos los órdenes de la actividad filosófica y política a que han de acudir los teólogos. Es el conjunto de problemas que suscita la Reforma protestante, y los que más o menos le ayudan en ciertas posiciones críticas, con la necesidad de acudir a la lucha de ideas, no ya sólo teológicas, sino morales y jurídicas que plantean los herejes; es el cúmulo de cuestiones nuevas que se presentan con ocasión del descubrimiento de América. Estos problemas que los sucesos, la consulta de los Príncipes y gobernantes tan frecuente en aquella época, o el espíritu de justicia de nuestros teólogos se plantean a su consideración, han de ser por ellos resueltos desde el punto de vista de la Teología y del Derecho.

Por eso nuestros teólogos tratan de cuestiones de la vida práctica con estudio de los Derechos canónico y civil, problemas de la vida pública y privada sobre los cuales no se encuentra nada en Santo Tomás, y dan a estas cuestiones un matiz, al par que moral, auténticamente jurídico. Este es el motivo de que siendo teólogos se crean obligados a tratar cuestiones de Derecho. Del mismo modo que el jurista comete una falta si deja de consultar la Teología en ciertos asuntos, el teólogo incurre en error si no observa la legislación al emitir una sentencia.

La combinación armónica de las especialidades teológicas con las

del Derecho Natural, a base de conocimientos profundos de la Teología y Derecho canónico y civil, dió a aquél una fundamentación teológica que ha de caracterizar el teocentrismo jurídico de nuestros juristas del siglo XVI. Sin embargo, esa armonía teológico-jurídica suscitó y dió lugar a una corriente de opinión, más bien teórica, entre los teólogos; la que, por otra parte, encontró fervientes defensores, entre los que se encuentra, y muy destacado, como veremos, Bartolomé Salon.

Contestando Vitoria a las que pudieran estimar ajeno a un teólogo y propio sólo de los jurisconsultos discurrir sobre la sujeción de los indios a los españoles, dice que este asunto no corresponde a los jurisconsultos, o cuando menos no es de su «exclusiva competencia», porque como los indios no estuviesen sujetos por derecho humano, sus asuntos no se han de examinar conforme a las leyes humanas, sino a las divinas, en las cuales no son bastante peritos los jurisconsultos para resolver por sí.

Soto —citado por Salon—, «convencido de que los tiempos habían traído nuevos modos de faltar a la justicia en cambios y contratos», escribe sus diez libros *De Justitia et Jure*, en los que, si bien sigue el pensamiento y las fuentes de la *Summa Theologica*, hace, sin embargo, una «reelaboración de la doctrina aquiniana», que en muchos puntos completa con aportaciones valiosas. En el prólogo de la citada obra dice que aunque el método que se proponga sea el de seguir a Santo Tomás, «autor divino entre los divinos», añade que por haber otros muchos documentos cree más conveniente hacer una «obra nueva», que no sea sólo «redondear» aquel texto de sus comentarios, no limitándose a seguir y comentar, sino a veces a «corregir» las doctrinas de Santo Tomás, y, si admite éstas en sus líneas generales y muchas veces particulares, no deja de apartarse de ellas cuando le parezcan poco adecuadas a la época. Por esto trató de problemas de carácter jurídico interno e internacional de gran interés para los años en que vivía, «porque no había de estarle prohibido al teólogo ocuparse de asuntos que parecen más propios de los jurisconsultos, siendo así que el Derecho canónico nació de las entrañas de la Teología, y el civil de la Filosofía, y, por tanto, al teólogo pertenece acomodar el Derecho canónico a la Ley Evangélica, y al filósofo examinar el civil con los principios de la Filosofía (27).

(27) *De Justitia et Jure*, Prólogo.

Molina, que en frase feliz «ata lo jurídico a lo teológico» (28), trata de cuestiones jurídicas hasta entonces no tratadas, y considera necesario que las cuestiones sobre la justicia se traten «más ampliamente y añadiendo otras que el Angélico Doctor pasó por alto» (29). Lo demuestra su amplísimo tratado *De Justitia et Jure libri sex*, con 990 disputaciones explicadas en sus años de profesor, cuya obra tuvo gran aceptación y ejerció gran influencia en la Teología Moral de los siglos XVI y XVII. Molina, de quien Sirvio Marcolino afirmó que «en Teología Moral tiene tanta autoridad y goza de tan gran estima en los Tribunales y entre los juristas, que, sin el apoyo y confirmación de otros autores, trae luz a la verdad, soluciona las causas, pone fin a los litigios», es español, es teólogo escolástico y escribe en el siglo XVI. El, como Soto, puede advertir que no extraña trate de cuestiones más propias de jurisconsultos que de teólogos, y por eso hace una exposición completa del Derecho canónico y civil, así como los Derechos Reales de Castilla y Portugal, como muchas alusiones al Derecho comparado de otros países, así como del Derecho romano, que domina a la perfección y del que se vale para las nociones y divisiones y algunas normas positivas. Justifica el propio Molina la extensión de su obra en el prólogo del libro I, donde dice que quiere hacer un comentario «amplio», no obstante ser buenos los sumarios y compendios, pero resultan éstos oscuros en materias tan universales como la justicia, e incluso «poco dignos». A las veintitrés cuestiones —57 a 79— de la *Summa*, en las que reconoce que Santo Tomás «disertó sobre la justicia con extraordinaria sabiduría», añade que considera «útil a la Iglesia y gratísimo a los teólogos y aún necesario que estas cuestiones se traten mucho más detenidamente para instruir a los teólogos en la ciencia jurídica, «cuyos principios poseen mejor que los juristas» (30). Nadie, sigue diciendo, puede tener la ambición de incluir el campo tan ancho de la justicia abarcando las acciones de la vida pública y privada de todas las clases de la Humanidad en los límites estrechos de una *Summa* (alude, sin duda, a Báñez, que busca antes que nada la brevedad y la concisión, y reduce todos los problemas a los principios generales).

Suárez, sin llegar a la profusión de Molina en el desarrollo minu-

(28) E. MONTERO: Prólogo a los *Seis libros de la Justicia y el Derecho*, de M. FRAGA IRIBARNE, Madrid, 1942.

(29) *De Justitia et Jure libri sex*, Prólogo del libro I.

(30) L. MOLINA, obra y lugar citados.

cioso de las cuestiones jurídicas, tiene, al lado de sus obras filosóficas y teológicas, un magnífico y verdadero tratado jurídico construido alrededor de la doctrina de la ley. Suárez nos hace ver, como los autores anteriores, la relación de la Teología con el Derecho, encareciendo la competencia del teólogo para estudiar las cuestiones jurídicas.

* * *

Hechas estas breves consideraciones sobre la coincidente opinión de los teólogos y juristas españoles del siglo XVI acerca de la relación entre la Teología y el Derecho, llegamos a nuestro autor, contemporáneo de aquéllos, con ellos formando escuela, y anterior en el tiempo a alguno de éstos.

En el proemio de su obra *De Justitia* sale al paso Salon de aquellos que le acusan de que trata en los comentarios precisamente de una parte de la Teología que tantos y tan insignes teólogos y juristas, tanto antiguos como modernos, ilustraron con sus obras; y cita los nombres de los que antes que él trataron tales cuestiones: entre los teólogos, Santo Tomás, Soto, Paludano, Juan Mayor, Almaino, Antonio Silvestre, Conrado, Summenhard, Cayetano, Medina, Adriano VI (éste muchas veces citado), y muchos otros; de los juristas, Inocencio, Decio Panormitano, el Hostiense, Torquemada, Covarrubias, Alfonso de Castro, Driedo y tantos otros, entre ellos el maestro Soto y Martín Azpilcueta, «que ordenan y comparan las sentencias y doctrinas de sus más beneméritos sucesores».

No niega, como vemos, que antes que él hubo insignes y ponderados teólogos y juristas que sobre la justicia escribieron las obras a las que ha de aludir en el transcurso de sus Comentarios, con lo que demuestra que le eran conocidas. Por eso añade a continuación con la modestia y humildad de la que sinceramente hace alarde en el prólogo (31), que al hacer los «Comentarios», poco más hará que transcribir las páginas de aquéllos, o exponer por otros métodos. Labor no exenta de mérito sería ya ésta del maestro valenciano si a eso en verdad se limitara su obra; pero no es Salon, ni mucho menos, un simple copista o plagiario en las innumerables cuestiones que trata, de los que antes que él las estudiaron, ya que no pocas veces de ellos se aparta y los critica (como ocurre con Soto), para otras muchas ex-

(31) «Quamvis de me semper "modestissime" senserim».

poner doctrinas por aquéllos no acometidas. Pero aunque sólo aquel sencillo y oscuro papel hubiera acometido en sus «Comentarios sobre la Justicia», no hubiese desmayado en su propósito «cum nulla sit disciplina, cuius omnes vel pluraque disputationes non sint a variis auctoribus prioribus saeculis discussae» (32); y, sin embargo, los que a ellos siguieron no se desdeñaron en explicarlas de nuevo y con las doctrinas precedentes relacionar sus opiniones. Y sigue nuestro autor a su Padre y fundador San Agustín, que juzgaba «utile plures libros a pluribus diverso studio et stilo etiam de eisdem quaestionibus fieri» (33), para que llegue a muchos —dice— el conocimiento de esas cosas tratadas. Por eso Salon, que vive en el siglo XVI y los ingentes problemas de aquella época, dice, refiriéndose a los antiguos y los *recentiores* que le precedieron «multa et gravissima quae huc pertinet pretermisisse, alia non minus obscura et ambigua quam antea erant reliquisse, in aliis denique satis improbabilis et ut libere rerum dicas falsas sententias sequutos esse, qui hos nostros commentarios atente perlegerit saepius apertissime deprehendet»; y añade poco después: «me in opere ut perspicuum fiat, neque ita esse omnia a recentioribus explicata quin multa desiderentur multa maiori expositione alia iusta animaversione indigeat» (34). Claramente expresa aquí el agustino español cuál es su propósito en la exposición de su voluminoso tratado, lo que evidentemente y con brillantez ha de cumplir a plena satisfacción y que no es sólo aquella simple copia que su modestia le hizo anunciar en las primeras páginas del prólogo-ofrecimiento de sus Comentarios.

¿Qué extraño es que nuestro autor, como antes Vitoria (35), Soto (36) y después Molina y Suárez, trate cuestiones que necesitan una «mayor exposición»? El extenso título de su obra nos manifiesta y adelanta este propósito: «Commentariorum in disputationem de iustitia quam habet Divus Thomas, Secunda Sectione fecundae partis suae Summae Theologicae in quibus quid aequum, vel iniquum fit, et que ratione ad aequitatem, et iustitiam reducendum in omnibus negotiis, et actionibus, tam publicis quam privatis; tam Ecclesiasti-

(32) Coment. *De Iustitia*, Proemio.

(33) *I De Trinitate*, c. 3.

(34) *De Iustitia*. Proemio.

(35) «... a quo velut Troiano equo tot illustres theologi, quorum in Salmanticensi gymnasio et ubique terrarum spectata est eruditio prodierunt» (SALON: *De Iustitia*. Proemio, I.)

(36) Llamado por nuestro autor «vir gravissimus». (Proemio, *De Iustitia*, I.)

cis quam fecularibus; tam capitalibus, quam civilibus. Et in omnibus universorum hominum contradictibus, et comerciis copiose explicatur. Ex sacris litteris summorum pontificum, et Sacrorum Conciliorum, sanctionibus utriusque Iuris et Civilis et Canonici, ac privatis cujusque Regni legibus, et statuti Sanctorum Patrum testimoniis et omnium fere Theologorum, ac Canonicistarum, tam veterum quam recentiorum, quorum studia huic argumento utilia esse potuerunt sententiis et doctrinis...»

Exponer «quod iustum et aequum est in rebus utilissimum judicavi, quid iustitiae et aequitatis legibus magis consonum sit investigare, explicare et firmissimis, quantum potui, confirmare argumentis; quae ab aliis praetermissa sunt adiacere quae obscure proposita elucidare, quae succinte et brevius quam oportebat tradita (37), copiosus enarrare, quae ex sacris litteris, Sedis Apostolicae et Conciliorum decretis ac Sanctorum Patrum testimoniis et utroque iure tum Civili quam Pontificio hujus operi et instituto plurimum profectura intellexi adhibere diligentissime curavi» (38).

Acerca de las fuentes utilizadas por Salon, bien claros y expresivos son los términos del propio título de la obra: Las Sagradas Escrituras y testimonios de los Santos Padres, decretos de los Pontífices y Concilios, «utriusque iuris et Civilis et Canonici sanctionibus», las leyes positivas del Reino y las opiniones de casi todos los teólogos y canonistas, tanto antiguos como «recentiores». Y contra los que le reprochan el haber ilustrado sus Comentarios con argumentos jurídicos (39), esgrime el argumento de autoridad diciendo que si a él

(37) Casi con las mismas palabras había de repetir esto después Molina.

(38) *De Justitia*. Proemio.

(39) «Damnant secundo (ya hemos visto cuál fué el primer reproche) et multo acrius quod hos commentarios variis utriusque iuris sanctionibus illustrarim, vel ut dicunt, repleverim, sic quae sacram Theologiam fere infinitam reddere contenderim... cur ergo theologo vitio vertendum est quod legibus et statutis ex visceribus Sacrae Scripturae et Theologiae paritis Theologicas disputationes illustret, ac disceptet? A última hora, si se lee a Gratiano, Celestino León, San Agustín; los Concilios 4.º Cartaginés y 4.º de Toledo, ¿no recomiendan a los obispos, sacerdotes y teólogos que estén versados en los Cánones eclesiásticos? Y esto deben hacer —sigue Salon— si quieren ser pastores y doctores «non titulo tantum et gradu, sed opere et munere». Es más, si el teólogo ignorase aquellas cuestiones (hace de ellas una cita minuciosa) «quae ad Ecclesiae ad mores et negotia fidelium spectantia statuta sunt... non solum idiota est iudicandus, sed in pluribus quae ad fidelium commercia et mores Christianos pertinent, passim allucinabitur. Ac propterea nan modo argumentis Theologicis oportet esse instructum sed in legibus etiam Ecclesiasticis...» (Proemio, *De Justitia*, tomo I, edic. 1951.)

puede hacerse este reparo, lo mismo habría que afirmar de Santo Tomás, Mediavilla, Medina, Vitoria, Soto y otros que han obrado así «licet non ita abunde, ut ego, usi sunt». Y ello es claro: si los teólogos, consejeros de Reyes, Príncipes, Consejos y Tribunales son consultados sobre los más variados asuntos de la vida práctica, regulada por el Derecho; si, aparte de esto, han de resolver como confesores las consultas y casos de conciencia sometidos a su juicio; si una cosa y otra han de hacer con conocimiento de causa, nada extraño es que acudan no sólo al Derecho canónico, sino también a las leyes y Códigos de Derecho civil. Si la misión del teólogo es la de exponer y defender la fe, dirigir las controversias y fijar las costumbres de los fieles, ha de acudir necesariamente a los juristas, quienes le ilustrarán con sus conocimientos para mejor resolver con acierto las cuestiones sobre que se les consulta, máxime cuando entonces (y también ahora) tan abundantes y oscuras eran las disposiciones legales hasta para los más versados en ellas (40).

Todo esto produjo un acercamiento en las relaciones entre la Moral y el Derecho, problema básico y fundamental de la filosofía jurídica. Por eso, Bartolomé Salon, comentarista de Santo Tomás (cuya *Summa Theologica* había sustituido a las *Sentencias* de P. Lombardo y desarrollaba un sistema de Moral con soluciones concretas con arreglo a criterios de justicia y equidad), quiere regular los casos concretos relativos a la vida práctica a veces con minuciosidad (como la justicia de los impuestos y contribuciones en la región valenciana), como después había de hacer Molina (mayorazgos, tributos, impuestos, etc.), y lo hace convencido de que sólo con conocimiento de causa se puede juzgar y aconsejar la justicia de tan variadas e interesantes cuestiones ético jurídicas. El teólogo se hizo jurista, y como tal tenía capacidad para dar fallos seguros en los casos complicados de conciencia.

Junto a las pruebas y argumentos teológicos que a veces eran ya relegados a un lugar secundario, la Ética y el Derecho natural obtuvieron la primacía. La aproximación (unión sin confusión) entre el Derecho y la Moral estaba iniciada, y en ello, como vemos, ha tenido gran influencia y mérito nuestro autor. No es extraño, pues, que defienda la conveniencia y necesidad de un amplio estudio y aplicación del Derecho eclesiástico y civil, no obstante el desdén con que eran mirados los canonistas, como reconoce expresamente Melchor Cano (41) y cuan-

(40) Véase nota anterior.

(41) *De Logis Theologicis*, I, 8, c. 6.

do el estudio académico del Derecho civil estaba prohibido a sacerdotes y religiosos, y a los teólogos ocupar una cátedra de esta disciplina por su poca utilidad para la Teología, puesto que «la última lección será siempre la que dará el teólogo» (42).

Después de citar numerosas cuestiones para cuya resolución es necesario el conocimiento profundo de las leyes, defiende Salón su pensamiento con la autoridad de los que le han precedido, quienes han apoyado sus razonamientos en la prueba de tradición, Sagrada Escritura, Santos Padres, Papas y Concilios, que forman precisamente el contenido del Derecho canónico. Y por lo que se refiere al Derecho civil, basta echar una mirada superficial a las numerosas cuestiones jurídicas que trata en sus Comentarios y los argumentos empleados en su planteamiento y resolución para que veamos que consideraba imprescindible el conocimiento y utilización de las leyes civiles (43).

«Probablemente —afirma el P. Pelster— jamás el contacto entre teólogos y juristas fué tan estrecho como en el siglo XVI, y así era, en verdad, pues los juristas llenaban las aulas salmantina de los teólogos, y unos y otros estudiaban con el mismo ahinco los volúmenes *De Justitia et Jure*. Al escribir, el moralista no tenía en cuenta solamente sus propias ideas, sino que estaba consciente de escribir para la vida práctica y sus necesidades; ello explica la extensión de sus obras y estudio de todos los problemas. Aquella época era el siglo de oro de la teología moral» (44).

Por ello la obra extensa y voluminosa de nuestro autor contiene materiales muy interesantes para la historia de la cultura, economía (ya dijimos que el problema de los impuestos es el que aborda con mayor competencia), costumbres y de la jurisprudencia de aquella

(42) BÁÑEZ: *De Justitia et Jure*. Prólogo.

(43) «Affero etiam multa ex iure Civili et privatis Regnorum et Provinciarum legibus, quas municipales dicimus, disputationi de justitia plurimum necessaria... Quod si tanta est legum civilium vis et autoritas in rebus conscientiae, Theologos quorum dictis omnes fideles adquerunt, quid respondere oportebit, quando de quaestione conscientiae cuius explicatio ex lege aliqua civili pendet interrogabuntur, vi et justitia illius legis omnino ignorata?... ex legibus civilibus non modo in foro exteriori verum etiam in interiori animae sunt diudicanda», «a no ser —dice— que estimes, como Cayetano, que hay que recurrir a los jurisconsultos «et illos facias causarum animae iudices», lo que evidentemente es a ellos ajeno» (SALÓN: *De Justitia*. Proemio, tomo I, edic. cit.).

(44) VON FRANZ PELSTER: *Eine Kontroverse über die Methode der Moralthologie aus dem Ende des 16 Jahrhunderts*.

época, distinguiendo perfectamente (como luego había de hacer con rigor científico Suárez contra Maquiavelo) entre lo útil y lo justo, afirmando que nunca es lícito al poder público emplear medios injustos ni dictar leyes inicuas, aunque aparentemente sean útiles, porque nunca es útil sino lo honesto, negando que sean verdaderas leyes las que estén en pugna con la justicia. Este es el gran problema de la relación entre el Derecho positivo y el Derecho natural, que es resuelto por nuestro autor, y si, decíamos, utiliza con profusión en sus Comentarios las leyes civiles (positivas) ello, sin embargo, no le lleva a admitir como tales sino las que reúnan las condiciones que ya considera tradicionales en la doctrina (45). Y la razón es porque el Derecho positivo ha de estar siempre en relación con el Derecho natural, del cual es medio y vehículo, y sus prescripciones deben hallarse de acuerdo con la Moral sin contradecirla jamás, encaminándose directamente al fomento del bien común y traducir las exigencias objetivas de la justicia. «Lex inicua non est lex —dice— neque regula quae valeat nostras actiones recte dirigere, sed corruptela» (Quaest. 60, a. 5). Y en otro lugar (Quaest. *De dominio*, a. 2): «Licet omnes leges bono iure conditae sint, non tamen omnes esse iustas nisi observent haec: ut nulla ratione legi divinae aut naturali repugnet, quae enim his repugnabit non est lex sed corruptela».

(45) Si el Derecho —dice CICERÓN— fuera creado por la voluntad de los pueblos o los príncipes —mandatos de los gobernantes o sentencias de los jueces—, sería justo cuanto ellos ordenaran, aunque esto fueran las mayores atrocidades (*De Legibus*, lib. I, c. XVI). Y en otro lugar (*De Republica*, lib. III, c. XXII) habla de cierta ley que es la «recta razón, congruente con la naturaleza eterna, ordenadora del bien y apartadora del mal, una y la misma para Grecia y Roma...

SAN AGUSTÍN (*De libero arbitrio*): «Lex in tantum habet vim legis in quantum participat rationem justitiae.»

De San Agustín pasa este concepto a San Isidoro y Santo Tomás, el primero de los cuales, siguiendo y perfeccionando la doctrina de Cicerón, fija las cualidades o atributos de la ley: «Eritque lex honesta, iusta..., etc. (*Etimol.*, lib. V, c. XXI).

«Si scriptura legis —dice Santo Tomás— contineat aliquid contra ius naturale injusta est nec habet vim obligandi» (II, II.^{ac}, q. 60, a. 5 ad 1^{um}).

III

DERECHO-LEY

El tratado de la ley en Santo Tomás tiene su exposición en la I-II^{ae}, en donde, después de tratar de los principios intrínsecos del acto, habla de los extrínsecos, que son la ley y la Gracia. No debe, pues, extrañarnos que Salon, comentador de las cuestiones de justicia de la 2^a 2^{ae} no nos haga una exposición de la doctrina jurídica sobre la ley, máxime cuando la afinidad entre la *lex* y el *ius* ha hecho que se tomen como términos sinónimos.

Coincidiendo, no obstante, con Santo Tomás en los escasos principios que sobre estas cuestiones estudia, nuestro autor explica el concepto de la ley en función del orden impuesto por Dios, y la define vinculándola a la razón y voluntad diciendo que es norma de su gobierno. Las distintas clases de leyes responden a las distintas clases de gobernadores. El primero y supremo gobernador del mundo es Dios, y en cuanto tal concibió en su mente desde la eternidad el orden y disposición de todo el universo. Dios, Ordenador Supremo del mundo ha impuesto leyes a los seres adecuadas a su naturaleza específica, ya que la ley es la medida según la cual se regula la actividad de los seres. Ratio Dei, suprema ley, ley eterna, «*ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens*» (46). La ley eterna es la representación del orden moral en el entendimiento divino. Las leyes morales estriban en la verdad esencial, y en esto está precisamente el fundamento óntico del jusnaturalismo ético. La conducta moral referida a la razón y la razón referida al orden, inmutable en las esencias y aplicable a las circunstancias. Dios Creador supone a Dios legislador que ninguna esencia pudo sacar de la nada sin regular su órbita. Y siendo Dios el principio y el fin del hombre, ha de ser el autor de toda moralidad y justicia, esencias representadas eternamente en El y por El impresas en la naturaleza racional del hombre y mediante las cuales éste, empleando los medios a él impuestos, pueda, dentro del orden universal, conseguir su fin último.

El Derecho o es una construcción arbitraria y vacilante o arraiga

(46) SANTO TOMÁS: *Summ. Th.*, I-II^{ae}, q. 91, a. 1.

en un orden universal («quem ratio non facit sed solum considerat») al que estamos sometidos, un orden que sólo se alcanza con la sumisión a lo eterno. Tal es la ley moral natural —participación de la ley eterna en la creatura racional— dentro de cuyo contenido está el Derecho natural.

Tenemos aquí dibujado el fundamento primario del orden jurídico, la concepción teológica del Derecho.

Según Salom, todo el Derecho surge y nace de una ley, ley eterna que crea el orden según la mente divina, y con el orden al fin establece los medios —norma «regula»—, ley natural por cuanto a los seres inteligentes y libres se refiere, y que éstos traducen en proposiciones intelectuales que son los primeros principios. La ley natural funda, a su vez, el Derecho objetivo natural, y, por fin, el Derecho subjetivo natural inseparable de la naturaleza y personalidad humana. Como deducción y aplicación lógica y concreta de éste surge el Derecho positivo.

Coincide nuestro autor en esta parte con el sentir de Soto, que llama a la ley «suprema iustitiae regula» (47), verdadera guía y madre del Derecho.

De dos modos —dice Salom— podemos considerar el Derecho: o como de él tratan los filósofos (*Philosophi Morales*), esto es, considerando sólo aquello que pertenece al orden moral y puede adquirirse por la luz natural; o como es apreciado por los teólogos considerando también las cosas que superan a toda naturaleza y nos son manifestadas por la luz sobrenatural de la revelación (48).

Al tratar del dominio, al que dedica varias cuestiones, artículos e interesantes controversias, expone la triple consideración general del Derecho-Ley entendiéndolo por éste la regla de lo justo objeto de la justicia: «Ius in triplici esse differentia, nam aliud est *naturale*, aliud *divinum*, alium vero *humanum positivum*... Rursum ius humanum positivum duplex est, aliud gentium («quod naturalis ratio inter omnes homines ita *ipsis consentientibus* (49) statuit»), aliud vero civile («quod unaquaque civitas vel Respublica vel populus sibi privatim constituit») (50). Notemos aquí cómo nuestro autor recalca el carácter positivo del Derecho de gentes no sólo comprendiéndolo como

(47) *De Justitia ea Iure. Proemio.*

(48) *De Justitia*, q. 57.

(49) El subrayado es nuestro.

(50) *De Justitia*, quaestio II, De dominio, a. 2.

una subdivisión del positivo, sino con la exigencia terminante del «consentimiento» de los hombres, cuestión ésta —dice— que Santo Tomás no trata con claridad, «Divus Thomas non satis aperte nec certo in hac quaestione loquitur» (51).

Muy interesantes artículos dedica Bartolomé Salon a exponer cómo el Derecho de gentes («ex hominum consensu») es distinto del natural («ex natura rei»), siendo éste declarativo, necesario, inmutable y universal; y constitutivo, contingente, mutable y cuasi universal aquél; así como también a pesar de ser positivo cómo se diferencia del civil, con el que está, podemos decir con Salon, en relación de género a especie (52).

Pero no queremos apartarnos de la consideración del Derecho-Ley, ya que en modo alguno podemos exponer aquí la doctrina jurídica de Fray Miguel Bartolomé Salon sobre el Derecho natural (lo que haremos, Dios mediante, en otra ocasión), sus relaciones y diferencias con el de gentes, y de éste con el civil.

Al dividir el Derecho en natural y positivo, y teniendo en cuenta que el Derecho es el objeto de la justicia y que comunmente se divide por los autores en natural y positivo, divino y humano, se pregunta Salon si el Derecho es Ley. Fácilmente contesta a esto nuestro autor al considerar la ley como el Derecho o lo justo; como regla que manda lo que es justo y debido: «Cum lex dicatur ius a iusto quia est regula iusti et debiti alteri» (53). Y más claramente en otro lugar: «Lex est quaedam explicatio et regula iuris» (54). Si la ley se deriva del Derecho porque es regla o norma de lo justo y éste dice relación a otra persona, habrá que admitir que aquella ley será Derecho que sea en efecto regla de lo justo y debido a otro.

El Derecho y la ley —dice— pueden considerarse o «secundum se» como regla de lo justo y de lo recto, o en cuanto es propuesto y promulgado a aquellos que tienen que observarla; en el primer caso te-

(51) Quaest. 57, a. 3. Sin embargo hemos de entender que cuando Salon hace esta advertencia (también hecha por Soto, *De Just et Iure*, lib. III, q. 1, a. 3) se refiere a la II-2.^{ae}, q. 57 a, 3, que comenta, ya que en la I-II.^{ae}, q. 95, a. 4 es claro el pensamiento de Santo Tomás al dividir el Derecho positivo en Derecho de gentes y civil.

(52) Quaest. 57 y 58.

(53) *De Justitia*, q. 57, a. 2.

(54) *De Justitia*, q. 60, a. 5.

nemos la *ley eterna* y el *Derecho eterno* (55); en el segundo caso, así como la regla de lo justo y de lo recto puede dársenos a conocer de tres modos: a) Por divina revelación. b) Por luz natural de la recta razón. c) Por mandato de algún hombre, así también es triple la ley y el Derecho: 1.º *Divino* el que procede de la revelación divina. 2.º *Natural*, procedente de la luz natural de la recta razón. 3.º *Humano*, derivado del mandato o autoridad humana. No se incluye —añade— en este grupo el Derecho eterno porque estando éste en la mente divina no es propuesto o promulgado a los hombres, sino «participado». Por esta razón, Santo Tomás (I-II^{ae}, q. 92) nos habla de cuatro clases de leyes porque trata de la ley «secundum se» y en cuanto es regla, sea propuesta promulgada o no.

Examinemos el concepto de ley positiva en Salon. «Quia licet a recta ratione originem trahat ipsa (lex) non est illud dictamen aut iudicium rectae rationis sed est regula et praescriptum superioris habentem auctoritatem quo praecipitur aliquid fieri vel non fieri, aut ut alii dicunt: voluntas superioris praecepto explicata» (56).

Varios son los caracteres fundamentales que convienen a la ley en la definición dada por Salon. La ley no es dictamen o juicio de la recta razón («licet a recta ratione originem trahat»). La ley es regla, norma, mandato. Es dada por quien tiene autoridad.

Al igual que Soto, nuestro autor añade a la «ordenación» de Santo Tomás las dos primeras cualidades expuestas: regla, norma y mandato, si bien la primera de ellas no otra cosa es que verdadera ordenación y camino que dirige al bien común.

Ahora bien, siendo la ley un mandato ordenado por el que tiene autoridad para ello, ¿es un acto del entendimiento o de la voluntad? ¿Es Bartolomé Salon voluntarista, separándose del intelectualismo tomista? No pretendemos resucitar aquí el problema del intelectualismo y voluntarismo, para lo que tendríamos que retrotraernos dos siglos. La voluntad de Dios, no determinada por nada, es para Duns Scoto el último acto, el principio supremo (57). El bien moral sólo es bueno porque Dios lo ha querido, ni siquiera porque la razón se lo haya mostrado como tal. La voluntad divina es el fundamento del

(55) Denominación esta última admitida contra Soto, porque si el Derecho se toma como ley, «no sé por qué razón —dice— pueda negarse que exista un Derecho eterno.»

(56) *De Justitia*, q. 57, a. 1, 5-I.

(57) *In Sent.*, I, dist. 44, 9, 1.

orden moral universal. Este primado de la voluntad de Scoto llega con Guillermo de Occam y el nominalismo a su pleno desarrollo y exaltación, acentuando no sólo la primacía, sino la autonomía y superioridad de la voluntad sobre el entendimiento; exageraciones que llevaron a una verdadera reacción que llega en el siglo xv a la paradoja de ser el nominalista Gabriel Biel uno de los que pudiéramos considerar como precursores de Grocio afirmando la existencia de un Derecho natural derivado de la razón, aunque Dios no existiera.

La afirmación del origen divino del Derecho era en la Edad Media indudable. Ningún inconveniente tienen nuestros teólogos y juristas del siglo xvi, y con ellos Bartolomé Salon, siguiendo a Santo Tomás, en suscribir la afirmación scotista de la voluntad «creacionista» de Dios. Dios pudo crear o no el mundo y dentro de él al hombre, pero, añaden, supuesta la voluntad de crearlo no puede dar otra esencia a las cosas por lo cual son lo que son y no otra. Y si las esencias de las cosas no dependen de la voluntad de Dios, mucho menos de las de los hombres. O reconocemos al Derecho una necesidad absoluta en función del orden creado por Dios, o, por el contrario, no le damos otro significado que el de una calificación arbitraria derivada de la voluntad sin limitación alguna. El sistema tomista o intelectualismo filosófico y jurídico que han de seguir nuestros juristas es la doctrina opuesta al voluntarismo scotista y ocamiano, dos corrientes dibujadas desde el siglo xiv con sus repercusiones en el campo de la filosofía jurídica como de funestas consecuencias en el de la política. ¿Qué posición de estas dos antagónicas ocupa nuestro autor? Ciertamente Salon no está en el grupo de los voluntaristas citados expresamente como tales por Suárez (58): Gabriel Biel, Occam, Almain (al que tantas veces cita y refuta Salon), San Buenaventura, Medina, Durango, Gregorio, Scoto, Castro y otros autores «non infimae notae» que dice Soto, que consideran la ley como un producto de la voluntad. Sin embargo, la definición que da de ley parece comprometerle en este campo. «*Ipsa lex non est illud dictamen aut iudicium rectae rationis (licet a recta rationes originem trahat), sed est regula et praescriptum superioris habentem auctoritatem quo praecipitur aliquid fieri vel non fieri, aut ut alii dicunt: voluntas superioris praecepto explicata*» (59). Si comparamos esta definición con la de Samuel Puffendorf, no podemos menos de ver su semejanza, aunque muy lejos esté

(58) *De Legibus*, I-V, 5.

(59) Lugar citado en la nota 56.

este filósofo de la doctrina jurídica de nuestro autor: «La ley —dice Puffendorf— es la voluntad u ordenamiento de un superior por el cual se impone a los que dependen de él la obligación ineludible de obrar de un modo determinado».

Aunque en aquella definición dice claramente el maestro valenciano que la ley trae origen de la razón y no de una razón cualquiera, sino «recta razón», es terminante su negativa siguiente: «No es, sin embargo, aquel dictamen o juicio de la recta razón, sino que es precepto por el que se ordena imperativamente hacer o no hacer alguna cosa. Pero es más; añade a continuación que la ley es «voluntad», «voluntas superioris praecepto explicata».

Ahora bien, las expresiones «mandato» (60), «voluntad», ¿pueden, sin embargo, llevarnos sin miedo a no ser fieles intérpretes de la doctrina del sabio agustino, a afirmar que Salón es un decidido partidario de la tesis voluntarista? ¿Podríamos situar a Salón al lado de Scoto, y su ley junto al producto exclusivo de la voluntad del franciscano? ¿Deben entenderse la «voluntas superioris» del agustino como el «quod principi placuit» del jurisconsulto, o el precepto en que la ley consiste atribuirle con San Anselmo a la voluntad? Por el contrario, se puede oponer el «lex est voluntas superioris» de Salón al «lex intellectu tanquam ejus opus insidet» de Soto (*De Justitia et Iure*, lib. I, I, 1) o al «ordinario rationis» de Santo Tomás?

La doctrina de Salón sobre este punto no estudiado por él con la atención que le dedican sus contemporáneos Soto, Molina, Suárez y Vázquez, aparece, no obstante, cuando nos habla del Derecho natural y sus propiedades.

No nos recatamos en afirmar que si tanto en Filosofía, Teología y Derecho, disciplinas a las que hemos dedicado y consagramos vocacionalmente nuestros años de estudio, nos han molestado siempre, por cómodas, las opiniones eclécticas cuando nada nuevo aportan, acaso sea en este caso donde nos parezca la única aceptable, por ser conciliadora de quienes con tanta autoridad como competencia han sostenido sentirse opuestos. Ciertamente que esta posición ecléctica adopta y expone con claridad el eximio Suárez, pero no olvidemos que nuestro autor escribe sus Comentarios veinte años antes que Suárez publique su *De Legibus*.

Analicemos los elementos de la ley considerando ésta en el legis-

(60) Ya añadido por Soto (*De Justitia et Iure*, lib. I, I, a. 1) a la definición de Santo Tomás.

lador y en los súbditos, sus destinatarios, y daremos la que creemos más exacta interpretación del sentir de nuestro autor.

La ley «ratio divinae sapientiae», o la ley «ordinatio rationis» de Santo Tomás es el punto de partida de nuestro jurista, tomista y comentarista de Santo Tomás.

La ley, en primer lugar, es norma, medida, regla la primera por la que deben ser medidas las acciones humanas como en numerosos pasajes enseña el mismo Doctor de Aquino (I-II-, q. IV, a. 4; q. CV, a. 1 y otros). Es de naturaleza de la ley ser mandato, precepto, en lo cual desde Soto (que agrega esta propiedad a la ley de Santo Tomás) todos están conformes y Bartolomé Salon pone claramente en su definición.

Que la ley es un acto del superior, emanada de quien tiene autoridad es una verdad innegable, y ahí están, desde Santo Tomás, cuantas definiciones se han dado de la ley, para no poner en tela de juicio esta afirmación. Y si a la ley eterna nos referimos en cuanto dice relación de Dios a las cosas creadas, parece ésta un decreto libre de la voluntad de Dios que establece el orden general que debe guardarse. Derivada de esta ley eterna, la natural, no es otra cosa para los voluntaristas que la voluntad mandando o prohibiendo una cosa determinada. La ley positiva cuya definición nos da Salon es asimismo mandato, «precepto» que manda lo que se debe hacer o no en orden a un fin. Pero si tenemos en cuenta que al obrar, todo agente obra por un fin (el fin es el principio de las acciones humanas —el «primum in intentione de los escolásticos—), es la razón la que ordena los medios al fin mediante aquella regla, mediante la ley. Y no de cualquier modo es esta ordenación de los medios al fin, sino que por la forma reviste un carácter imperativo, por lo que se llama a las leyes mandatos o preceptos, que es la nota que convierte a la razón especulativa en práctica. Y si el acto de querer ordenar es evidentemente volitivo, el mandato, la ley es eminentemente intelectual y producto de la razón.

La ley, según Salon, trae origen de la recta razón «licet a recta ratione originem trahat», como acto de ella derivado, es más, añade este término no contenido en la definición de Santo Tomás ni siquiera expresamente consignado por Soto, que, como hemos dicho, hizo aditamentos a la definición aquinatense. Es cierto que el «ordinatio rationis» de Santo Tomás no podría ser sino de razón recta, pero no es menos cierto la claridad con que nuestro autor hace constar esto. Cuando Salon llama a la ley regla, precepto, mandato y ordenación

del superior, no entiende, por ello, una ordenación cualquiera, sino que considera a la ley como regla que manda lo que es justo y debido, «cum lex dicatur ius a iusto quia est regula iusti et debiti alteri», o «lex est quaedam explicatio et regula iuris» (61). De estos textos saca la consecuencia de que esta regla ha de ser justa, pues de otro modo no sería ley («lex iniqua non est lex, neque regula quae valeat nostras actiones recte dirigere, sed corruptela» (q. 60, a. 5). Ahora veamos las condiciones que exige Salon para que la ley sea justa: «Licet omnes leges bono iure conditae sint, non tamen omnes iustae nisi observant haec: ut nulla ratione legi divinae aut naturali repugnet, quae enim his repugnabit non est lex sed corruptela, cum enim lex derivetur a recta ratione quae nihil aliud est nisi impressio divinae luminis» (62).

Es de esencia de la ley, «conditio sine qua non», que dirán los escolásticos, que sea justa, y para que sea justa es, asimismo, necesario que no repugne a la ley divina o natural, y la razón es porque derivando la ley de la recta razón, que no es otra cosa que imprecisión de la luz divina (63), al contradecirla siendo injusta iría en contra de su origen y fundamento, se contradiría, no sería ley, sino «corruptela». Es más, dice en otro lugar: «Principes autem quantumvis supremi nec pronuntiare sententiam possunt contra ius naturale» (Quaest. 60. a. IV). Y si al príncipe, aunque éste sea legislador supremo, se le imponen estas limitaciones, con mucha más razón a los que no están investidos de tanta autoridad y por delegación de aquéllos ejercen la suya: «Iudices iudicare debent iuxta rectam rationem (Quaest. V, *De dominio*, a. 2). Es así que si la ley positiva fuera exclusivamente un acto de voluntad del superior podría estar en completa disconformidad con esas leyes divina y natural, con lo cual este precepto de quien tiene autoridad se convertiría en injusto y, por tanto, sería ley. Luego la ley es acto de razón. Pero, añade, no de una razón cualquiera, que al igual que la voluntad podría ser absoluta o arbitraria —racionalismo absoluto—, sino de la *recta razón*, porque de ella se deriva toda ley.

Dice Salon recta razón, ¿pero de dónde procede esa rectitud? Tratándose de la ley divina (eterna y divino positiva), la rectitud es

(61) Véanse notas 53 y 54.

(62) *De Justitia*, q. V. *De dominio*, a. 2.

(63) «Ratio autem —dice SÉNECA— nihil aliud est nisi in corpus humanum pars divini spiritus mersa.» *Epist.*, 7-4.

algo consustancial. Si de nuestra razón se trata, ésta será recta cuando se ajuste a la naturaleza —esencia de las cosas— y al orden a esta naturaleza fijado por su Autor, cuando nos dirija al fin debido, al bien; esta rectitud se deriva de la ley natural, e imitando a ésta copiamos, como decía Soto (64), a la ley eterna. Y si se fundamenta la derivación de la ley humana de la ley natural en la necesidad que aquélla tiene de ser justa, cuya justicia implica conformidad con la norma de la recta razón humana, síguese que necesariamente hay que poner por fundamento de toda ley humana la naturaleza racional.

Esto justamente separa a nuestros autores del racionalismo absoluto que proclama la autonomía de la razón. No es la razón obrando caprichosa y arbitrariamente la causa primera e independiente de la ley, sino la razón obrando como instrumento de Dios, que quiso por la razón hacernos instrumento de sus normas. Por eso la razón es más bien depositaria, transmisora, no creadora del Derecho como quería Kant («la razón crea el Derecho»).

Una segunda condición exige Salón para la justicia de la ley: que diga relación al bien común, «secundo, *lex iusta debet respicere ad bonum commune*» (65). Si es necesario que la ley, para que lo sea, mire al bien común, no ha de ser aquélla un producto exclusivo de la voluntad del legislador, quien, en muchos casos, olvidándose del bien común, dictaría verdaderos mandatos de su voluntad, sin que, por ello, pudieran considerarse como leyes. Otro argumento emplea nuestro autor: La ley —dice— tiene una doble fuerza: directiva y coactiva: «directiva vero est *aequitas illa quam lex continet, secundum quam ostendit omnibus quid aequum sit et consonum rectae rationi ac bono comuni*» (66). Y así forma el argumento que refuerza a aquel primero. Si la ley manifiesta aquello que es justo y equitativo y conforme a la recta razón, no sería ley ni el acto de voluntad del príncipe ni el mismo acto aunque fuese de razón, si estuviera en contradicción con esta recta razón o el bien común.

Al hablar del dominio, divide Salón el Derecho en objetivo y subjetivo: «*Ius bifariam summi, primo pro lege qua iusta praecipuntur...*» (67). No dice aquí que considera al Derecho como la ley por la

(64) «Dum legem naturae imitatur aeternam tenemus.» *De Ius. et Iure*, I, quaestio III, a. 9.

(65) Q. V. *De dominio*, a. 3.

(66) *Idem*, id., a. 4.

(67) *Idem*, id., a. 1.

que se mandan ciertas cosas, sino «qua iusta praecipiuntur». Y si Derecho-Ley fuese la voluntad del superior o legislador, sería ley cuanto dicha autoridad mandase, lo que llevaría al principio absolutista romano rechazado por nuestro autor.

¿Podríamos ya decir que Salon es voluntarista? Bien hizo Suárez al no incluirle entre el grupo de los tales, ya que de lo expuesto podemos decir que es un perfecto intelectualista cristiano que considera la ley como un acto de ambas potencias, inteligencia y voluntad, porque trae origen de la recta razón, que mediante el raciocinio es el juicio de lo que se debe hacer o no hacer; y es acto de la voluntad del superior o mandato de aquello que dicta la razón, la cual es regla de la voluntad, y cuando la voluntad la sanciona y la hace ejecutar no ha de ser otra cosa que «un auxiliar de la razón, un instrumento de su brazo».

Con esta consideración mixta de la ley se adelanta nuestro autor a Suárez, quien veinte años más tarde ha de sostener y demostrar con brillantez esta opinión ecléctica —el «sano eclecticismo de Suárez», que dice Eschweizer (68)— en su incomperable tratado *De las Leyes*: «Toda ley consta de acto de razón y de acto de voluntad, y si ocurriera que hay uno de ellos solamente depende del otro intrínsecamente» (69).

La ley, pues, para Bartolomé Salon, nos impone un orden, y dentro de él un fin, proporcionándonos los medios a él conducentes; el poder o facultad para aplicar esos medios a los fines constituye, da origen al Derecho, que equivale a poder seguir el orden impuesto por Dios y por la naturaleza racional. Y si toda ley es mandato u *ordenación* de algún precepto de Derecho (70), y si toda ley es justa y el Derecho es objeto de la justicia, el Derecho se deriva de la ley —Derecho-Ley en función del orden— y según sea la ley que nos impone ese orden así será el Derecho.

Tanto el Derecho como la Moral son algo objetivamente válido considerada su esencia constitutiva y no el mero querer de Dios o del príncipe. La valoración del Derecho está en razón de su verdad obje-

(68) ESCHWEIZER: «Die Philosophie der Spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts», en las *Spanischen Forschungen der Görres-Gesellschaft*, 1928.

(69) *De Legibus*, lib. I, cap. V, núm. 12.

(70) SALON: *De Justitia*, q. 57, a. 3.

tiva. El voluntarismo como todo subjetivismo y su fuente el relativismo, por el contrario, nos llevaría a la consecuencia contraria y negaría, como lo hace, el valor objetivo al Derecho y a la Moral, ya que lo bueno y lo justo no lo sería en sí, sino en cuanto Dios o el príncipe lo mandasen. El voluntarismo jurídico relativiza, destruye la noción del Derecho.

EMILIO SERRANO VILLAFAÑE

