

3.—EL DERECHO NATURAL ENTRE LA “EXIGENCIA” ETICA Y EL “RAZONAMIENTO” POLITICO

por

Manuel FERNÁNDEZ DE ESCALANTE

1. EL MARGEN DE MANIOBRABILIDAD.

Dos grandes palabras, dos “topoi” entrelazados, predilectos ambos en el léxico habitual del publicista iusfilosófico, rotulan esta disertación: “lo ético”, como instancia exigente cualificadora del filósofo del derecho en cuanto tal, es decir, en cuanto auspiciante de una especial visión del fenómeno jurídico basada en la consideración de “lo justo” como supremo bien del “ordenamiento”, por lo mismo, obviamente, superior a la ofrecida por la dogmática jurídica o la teoría general del derecho; y “lo político”, como razonamiento indispensable para que su talante especulativo —el del iusfilósofo— poco o mucho que fuere, no parta, al menos, de la radical inanidad de considerar la habitual “resistencia” que a sus posibles

especulaciones ofrecerá la "manifestación", frecuentemente "prosaica", de la aplicación del derecho, es decir, la experiencia jurídica sufrida hasta el nivel de lo cotidiano; o la experiencia igualmente ruda, "antijurídica" o "extrajurídica", de las relaciones internacionales como molestas para dichas especulaciones y por lo tanto esquivables y esquivadas; actitud, para nuestro punto de vista, antimetódica que, en este caso, le restaría inevitablemente del plano concreto —quiere decirse *histórico*— del "ser", o mejor del "siendo", para arrastrarlo al plano abstracto —quiere decirse *extrahistórico*— del "deber ser", o mejor del "tener que ser"; razonamiento que, por otra parte, tampoco puede deslizarse hacia el puro cinismo axiológico de la aceptación de "los hechos" por su simple cualidad de "acontecimiento" —es decir *por serlo*— para partir, como frecuentemente ocurre, desde esta aceptación hasta consolidarlos en una teoría que transmute finalmente la primera aceptación en entusiasmo —cualquier versión del *amor fati* aconsejado por NIETZSCHE—.

Como puede verse, el margen de maniobrabilidad intelectual para el iusfilósofo, acreedor en verdad a este nombre, no es precisamente amplio.

2. LA POLÍTICA UTILIZA A LA ÉTICA.

Desde el plano de observación del "político" —es decir del "profesional"— ética y política presentan un primer malicioso punto de conexión: la política puede *utilizar* a la ética; o, más concretamente, la política puede utilizar el reflejo "intencional" de la

exigencia ética en la conciencia de los súbditos, simplemente invocándola. Constituye un *topos* común y repetido en el repertorio maquiavélico la tesis de que si bien el príncipe no tiene por qué "ser bueno", sí, en cambio, debe parecerlo. Con lo cual, al menos, se admite —desde el plano puramente práctico de la acción política, por supuesto— la vigencia histórica de la distinción bueno-malo y, en último término, implícitamente, la vigencia "actual" de la religión como concreción en reglas de salvación reveladas de este conocimiento natural de la distinción bueno-malo. Contra la pretensión generalizada del pensamiento medieval —la ética guía a la política como la razón a la voluntad—, MAQUIAVELO enseña la fórmula de *cómo* la política puede utilizar a la ética. Ejemplo interno de sagacidad ofrecido por la doctrina maquiavélica, y más hacia el ámbito español, siempre más triste, más sórdido, más servil hacia el sarcasmo extranjero: frente a los ilustrados que periódicamente pretenden —con las luces— derribar las "supersticiones" en nombre de la razón, otros ilustrados —mucho más ilustrados— las utilizan y las instrumentalizan desde una mentalidad más "autorrealizada" y desde otro grado lógico superior.

Y aquí radica, precisamente, la verdadera estructura "daimónica" de la teoría maquiavélica: negar la posibilidad religiosa —como por ejemplo pretendió la ingenua pedantería de los defensores de la *raison* dieciochesca o, más "modernamente", la pobreza "pedagógica" de gran parte del pensamiento decimonónico, marxismo incluido—, es bastante menos dañino para su mantenimiento intelectual que la tranquila aceptación y respeto externos —con el consiguiente

guiño de inteligencia a los contertulios— recomendados por el florentino para el mejor control de los que obedecen. Sin embargo, en éste como en otros muchos *loci* de su doctrina, el pensamiento maquiavélico dista de ser unívoco, influido mucho más de lo que su aparente y loada “imparcialidad técnica” admitiría por dos tipos de resentimiento, por otra parte inevitables: uno, en cuanto intelectual; otro, subsiguiente, en cuanto italiano. El primero —genérico y definitivamente analizado por NIETZSCHE como solución de segunda clase frente a la inabarcabilidad de lo “vital” por el pensamiento— trasparece en el conjunto de su obra. Es del segundo tipo, más imbuído en la temática de esta disertación, del que conviene tratar brevemente.

3. LA “RAZÓN DE ESTADO” Y EL DERECHO NATURAL.

Es decir, el origen doctrinal del punto de inflexión de la “ciencia política” en la transición a su edad moderna —una versión más de los celebrados giros copernicanos— puede radicar en la conciencia crítica de un intelectual resentido por su marginación personal de la vida política activa y también —motivo más estimable éticamente y origen de la confusión de opiniones sobre el “verdadero” fondo del pensamiento maquiavélico— por la contemplación del destino oscuro de su patria, *predata* y *corsa* por los extranjeros, por los bárbaros. Como es sabido, la culpa principal del desastre itálico, según la evasiva e indemostrada conclusión expuesta con amargura por MAQUIAVELO, se atribuye a la religión cristiana,

que hace a los hombres “débiles y humildes” (1) y, por consiguiente —he aquí, una vez más, la distinción moralista—, presa fácil para “los malos”. En este punto surgiría, por sí misma, la inevitable pregunta: ¿estas cualidades “desvertebradoras” de la religión cristiana —en violento contraste con la pagana, según MAQUIAVELO— se comprobarían también para los no italianos? ¿Cómo, pues, los invasores de Italia, “los bárbaros” suizos, franceses o españoles, con la misma religión denostada por MAQUIAVELO, no han perdido su *virtù*?

Pero, mejor, connotemos directamente cómo va a desarrollarse el discurso maquiavélico, siempre con sus alternativas habituales inmoralismo-moralismo, a nuestro juicio tan significativas o más que las alternativas opcionales electivas —*aut, aut*— señaladas por F. CHABOD (2). Comienza MAQUIAVELO la disgresión —que, en realidad, es el argumento— con un párrafo de cierta grandeza neopagana, por el estilo de los que PLATÓN ha localizado en boca de KALLIKLES: “Meditando en qué consiste que los pueblos antiguos fueran más amantes de la libertad que los actuales, creo procede del mismo motivo que hace ahora a los hombres menos fuertes, cual es la diferencia de educación, fundada en la diferencia de religión. Enseñando la nuestra la verdad y el verdadero camino,

(1) Vid, especialmente *Discorsi*, 1-11, 1-12, 1-13, 1-14 & 1-15.

(2) Vid. F. CHABOD, *Scritti su Machiavelli*, Einaudi, Torino, 1964. CHABOD subraya la deliberada frialdad técnica del esquema maquiavélico concentrado, a su juicio, en la repetición implacable de las alternativas opcionales: “todos los Estados son o principados o repúblicas” (*Principe*, 1); “a tal extremo se llega o por malos consejos o por no calcular bien las propias fuerzas” (*Discorsi*, 2-23).

hace que se tengan en poco las honras de este mundo; pero los gentiles, estimándolas y considerándolas como el verdadero bien, aspiraban a ellas con mayor vigor y energía. Esto se advierte en muchas de sus instituciones, singularmente en la magnificencia de sus sacrificios comparada con la humildad de nuestras ceremonias religiosas, en las cuales la pompa, más sencilla que imponente, no tiene nada que sea enérgico o feroz. No escaseaba en la antigüedad el esplendor en las ceremonias; pero añadían a ellas feroces y sangrientos sacrificios, matando infinidad de animales, cuyo terrible espectáculo daba energía y dureza al carácter de los hombres. Además la religión pagana sólo deificaba a hombres llenos de gloria mundana, como los generales de los ejércitos y los jefes de las repúblicas, y la nuestra ha santificado más a los hombres humildes y contemplativos que a los de enérgica actividad. Además, coloca el supremo bien en la humildad, en la abnegación, en el desprecio de las cosas humanas, mientras la pagana lo ponía en la grandeza del ánimo, en la robustez del cuerpo y en cuanto podía hacer a los hombres fortísimos. La fortaleza del alma que nuestra religión exige es para sufrir pacientemente los infortunios, no para acometer grandes acciones" (3). Hasta aquí, la grandeza neopagana —o "presocrática" como diría cualquier discípulo de NIETZSCHE— del párrafo antecitado es irreprochable. MAQUIAVELO puede, con derecho, entroncar sus exhortaciones en el mundo ejemplar de "los antiguos". Mas, como ya se ha comprobado es usual en todos sus argumentos, la

(3) *Discorsi*, 2-2.

tentación moralista —pues no en vano gravitan a *tergo* sobre su pensamiento muchos siglos de civilización cristiana— se manifestará inmediatamente. Y, así, el párrafo comenzado con tan magnífico desdén “inmoralista” concluirá con una admonición dominical virtuosamente indignada: “Esta nueva manera de vivir parece que ha hecho más débiles a los pueblos y más fácil convertirlos en presa de los malvados que pueden con mayor seguridad manejarlos, al ver a casi todos los hombres más dispuestos, para alcanzar el paraíso, a sufrir las injurias, que a vengarlas. Pero la culpa de que se halle afeminado el mundo y desarmado el cielo es, sin duda, de la cobardía de los hombres que han interpretado la religión cristiana conforme a la pereza y no a la virtud; pues si consideramos que aquélla permite la defensa y gloria de la patria, deduciremos que quiere que la amemos, que la honremos y que nos preparemos a ser capaces de defenderla” (4). Con todo lo cual no hace más, sino aludir —de forma patética, esto sí— al deber medieval de “*pietas*”, perfectamente delimitado ya por Santo TOMÁS y lugar común en la doctrina política cristiana (5). MAQUIAVELÓ —¡qué sorpresa para sus adeptos!— no se halla, por el momento, *jenseits von Gut und Böse*, sino precisamente al contrario, estableciendo una valoración concreta, referida a un momento más concreto aún —localizado en su coactualidad— de la jerarquía bueno-malo, referida aquí a la alternativa corrupción-salvación. Alternativa tan frecuente de tropezar a lo largo de la

(4) *Discorsi*, 2-2.

(5) Sobre el deber medieval de *pietas*, TOMÁS, *S. th.*, 2-2, q. 101, a. 3, *ad tertium*.

obra del florentino. La lección que en el párrafo antecedente nos explicaba MAQUIAVELO pudiera resumirse en el aforismo siguiente: “no disculpar la ineficacia con la ética”. No otra cosa enseñará GRACIAN cuando reiterare una máxima famosa entre los miembros de la Compañía de Jesús, “utilizar los medios humanos como si no existiesen los divinos, y los divinos como si no existiesen los humanos”; “consejo de gran maestro”, se preocupará de añadir el fiel discípulo de San IGNACIO. De hecho, es típico del clima moral de una época de decadencia querer salvar o excusar los desastres en la perfidia del contrario. Los ejemplos, en el marco de las doctrinas políticas no escasean, y menos en España —piénsese como ejemplo en el conjunto de la teoría política de la época de FELIPE IV—.

El problema, pues, no está en el *fin*, sino en los *medios*. En cuanto al primero, ya hemos visto en MAQUIAVELO a un moralista más (6). Es en la discusión en cuanto al alcance de los segundos, de los *métodos* para llegar a resultados, en donde la teoría clásica del derecho natural tradicional roza y limita la teoría de “los intereses del poder” —es decir, del Estado—, o, en otras palabras, el punto de fricción en

(6) No se repara lo suficiente, a nuestro juicio, en la *explícita* declaración del propio MAQUIAVELO (*Discorsi*, 1-26, *in fine*) en torno a la primacía de la “vida moral” sobre la “vida inmoral”, con la salvedad señalada —importante por supuesto, pero que no anula la valoración de partida— de considerar incompatible la “vida moral” con la esfera pública. La “vida moral” —superior según se admite— está imposibilitada de trascender afuera de la esfera de lo “privado” y quien aspire a imperar y mantenerse deberá ignorar sus mandatos “limitadores”. Sobre el particular me remito a lo dicho en mi artículo *De Maquiavelo a Hobbes...*

el cual la teoría de la razón de Estado debe enfrentarse a la alternativa de reconocer o no reconocer la preeminencia del derecho natural.

Veamos pues ahora con más claridad el dilema planteado al iusfilósofo ante esta recurrente cuestión. Por un lado, observa ser un recurso fácil y con frecuencia hipócrita alegar como viciada de inmoralidad una resolución eficaz por pura incapacidad operativa para adoptarla; pues el "ser malvado", en el plano político —y particularmente en la versión *ad extra* del poder estatal, hacia los demás Estados— requiere unas condiciones individuales "espirituales" elevadas: a saber, tensión de ánimo, habilidad, arrojo mental y muchas veces físico, cálculo de probabilidades y, sobre todo, afición a la empresa; condiciones todas imposibles de encontrar en hombres obtusos o pusilánimes, que, sin embargo, no vacilarán en consagrar su invalidez como desinterés y su fracaso como sumisión a elevados imperativos morales, impeditivos para su actuación eficaz. Frente a éstos, no cabe sino repetir el consejo maquiavélico, por una vez emitido sin reservas: "Allí donde se trata de la salvación de la patria, no debe tomarse en consideración si algo es justo o injusto, cruel o compasivo, digno de alabanza o de censura, sino que, dando de lado a toda otra idea, es preciso seguir aquella decisión que le salve la vida y le mantenga la libertad" (7).

(7) *Discorsi*, 3-41: "la patria debe ser defendida sea con gloria, sea con ignominia, porque de cualquier modo la defensa es indispensable". Se sobreentiende la patria italiana. Fuera de ella la cuestión pierde totalmente importancia para MAQUIAVELO, el cual *no* es un visionario de la historia, en cuanto su conocimiento pretende predecir el futuro, sino de la historia

Mas, por la otra vertiente de la cuestión, también le está vedado al político —al político cristiano, se sobreentiende, pues que de él tratamos implícitamente, o al que, al menos, aspire a mantenerse, aun precariamente, en los límites de la ética natural— despeñarse por la cascada de la *necessità* en aras de la eficacia, bajo la pena de caer en el abismo “inmoralista”, que es precisamente, y por principio, uno de los extremos a evitar. Ya advertíamos que el margen de “componibilidad” —para emplear el término de LEIBNIZ— entre las tensiones provenientes del mundo de la eficacia y del mundo de la moral ofrecido a la capacidad del filósofo “del derecho y del Estado” es bien estricto.

4. ALGUNAS “PETICIONES DE PRINCIPIO”.

Resumamos entonces lo dicho hasta ahora en nuestra disertación —“la política utiliza a la ética”—, con algunas “peticiones de principio”, que sirvan, simultáneamente, como conclusiones.

Primero. El edificio venerable de la ética política medieval, basado en la jerarquía de los valores —destino colectivo temporal *es superior a* destino individual temporal, pero destino individual transtemporal *es superior a* destino colectivo temporal (8)—,

italiana. No es precisamente la “humanidad” lo que le importa a MAQUIAVELO —lo cual sería aplaudido por NIETZSCHE o por MAX SCHELER— sino, excluyentemente, el destino de Italia.

(8) Vid. Santo TOMÁS, *S. th.*, 2-2, q. 31, a. 3, *ad* 2.^a: “Ad secundum dicendum quod bonum multorum commune divinius est, quam bonus unius”. Y con más nitidez aún: “Bonum commune multitudinis quod proceminet bonum unius singularis

ha sido arrumbado por la ética de la eficacia divulgada por MAQUIAVELO. La gloria del Estado priva sobre el destino del alma.

Segundo. La religión, según la visión maquiavélica, es necesaria en cuanto sirve a la política. Una religión, a ser posible, que haga a los hombres orgullosos y valientes en lugar de humildes y resignados. En todo caso, es preferible la religión al escepticismo. De la falta de "ideales" el primer perjudicado sería el príncipe. La religión, las leyes y el ejército son instrumentos evidentes del *arte di ordinare*, no así el dinero, elemento secundario y conquistable con la posesión de los demás.

Tercero. Todo el conjunto de técnicas explicadas con la aparente impasibilidad del experto por el teórico "por excelencia" del arte político, ¿intentan justificarse en alguna finalidad que las trascienda? Ciertamente sí: explícitamente, dar reputación al Estado; implícitamente, a un futuro Estado italiano, que no será despreciado por sus vecinos. Exhibición bastante clara del resentimiento de un intelectual no ya florentino, sino italiano, por la impotencia de su patria ante una circunstancia histórica muy concreta: la *calata* de las tropas francesas en 1494. No se trata, pues, únicamente de la *belleza* o del arte por el arte. Existe un fin ético, pero temporal, aunque colectivo, al cual servirá tan brillante colección de instrumentos técnicos creados por "la lógica". Para

personae" (2-2, q. 58, a. 6, *praeterea*). El destino individual transtemporal está por encima de cualquier destino colectivo terrenal. Sobre esto no puede albergarse la menor confusión. Pero no queda menos clara la primacía de lo colectivo terrenal sobre el egoísmo individual.

llegar a este fin se ha derrumbado el edificio secular de la ética política medieval. También se ha destruido la vigencia doctrinal del derecho natural tradicional que *funcionaba* —y esto es un dato histórico evidente— como norte ético del político cristiano y, al tiempo, como freno ideal de la tendencia “naturalista” del poder a convertirse en poderío.

Cuarto. El príncipe no tiene por qué “ser bueno”; en cambio, sí debe parecerlo. Dicho en otros términos, el gobernante no cree en el derecho natural, ni se rige por sus dictados en las situaciones de *necessità*, pero sí deberá aparentar hallarse imbuido en sus principios, lo cual le favorecerá —piensa MAQUIAVELO— en un contexto moral impregnado por siglos de ética cristiana. En resumen: “ser malo” —lo cual quiere decir, en el ámbito político, no actuar, no regirse por la guía inmutable del derecho natural— facilita el “mantenerse”; pero parecerlo —con lo cual se fomentaría en contra del poderoso el “odio general” (ítem obsesivo, como síntoma de próxima perdición, en la teoría maquiavélica)—, no. Como puede observarse, al menos se valora la cualidad “propagandística”, o sea, la vigencia histórica —ampliamente admitida por MAQUIAVELO—, del derecho natural tradicional, como ornato del buen gobernante y factor de legitimación ante los súbditos. En un epigrama famoso, atribuido a LA ROCHEFOUCAULT, se dice que la hipocresía es el tributo que el vicio rinde a la virtud. Pues bien, la técnica aconsejada por MAQUIAVELO de parecer bueno pero no serlo, forma parte igualmente del tributo que la jerarquía de valores reclama por su propia observación, de la misma manera que la invocación explícita o implícita a principios meta-

jurídicos, habitual en toda "exposición de motivos" de un "ordenamiento", es el tributo que el derecho positivo —hipócritamente si se quiere, que para nuestro propósito es apenas diferente— rinde al derecho natural.

Quinto. Por último, esta "maldad" esencial de los procedimientos del príncipe no responde a condicionamientos puramente estéticos —la *bellezza*—, ni al "arte" elevado a la categoría matemática de lo infalible, sino a la pura resistencia ofrecida por la "mala naturaleza" de los seres humanos y la fatalidad de los acontecimientos que se presentan como *necessità* a vencer. En un mundo poblado por hombres comprobadamente malos y que se mueven antes por el temor que por el amor, seguir los dictados de la ética cristiana y del derecho natural sería, para el poderoso, el camino más cierto de perderse, cuando, precisamente, la máxima virtud del gobernante estriba, por definición, en mantenerse. Una vez más, la consabida distinción moralista expresada en una condicional: "mejor sería que... sin embargo". Es decir, en este caso: mejor sería seguir las normas del derecho natural —tanto en la actuación *ad extra* como *ad intra* del ámbito estatal—, *pero* si se tiene la certeza absoluta de que "los otros" —malos "por naturaleza", como se comprueba en sus actuaciones habituales— no seguirían las mismas reglas, quien a ellas se atuviese, indefectiblemente se perdería.

5. LA "ACTUACIÓN" DEL DERECHO NATURAL.

Encuadrado, pues, en su auténtica dimensión el enemigo máximo de "la actuación" del derecho natu-

ral cristiano en la vida política activa, el "disociador", como ha sido llamado, del universo ético cristiano-medieval en dos planos inconciliables —el de la eficacia y el de la moral—, el "impío" MAQUIAVELO en suma, vemos no lo es tanto como sus enemigos profesionales —la mayoría sin haberse asomado a la cuarta parte de sus páginas— le habían descrito. La doctrina maquiavélica no es, al cabo, sino una receta eficaz para el mejor exterminio de "los malos" —nunca de "los buenos", y esto no suele distinguirse— tal como, paradigmáticamente, realizó César BORJA en Sinigaglia, concluida por una exhortación patética para liberar a la patria del yugo de los bárbaros —o sea, todos los *no* italianos— por los mismos medios utilizados por aquellos, es decir, por *todos* los medios.

Ahora bien, la gravísima exhortación a emplear *todos* los medios para un fin, sea éste el que fuere, hería de soslayo a todo el conjunto de la ética política medieval, basada en la tradición cristiana del derecho natural, tradición continuada y ampliada sin interrupción desde los estoicos. Que los políticos practicasen ya, con más o menos desenvoltura, las artes enseñadas por el florentino del engaño, la crueldad y el fraude sin necesidad de ser adoctrinados para el caso, es patente. La gravedad de la ruptura maquiavélica consistió en explicarlas y publicarlas como *consabidas*, con un estilo literario, además, deliberadamente —en apariencia, al menos— neutral y, por lo mismo, provocativo para sus lectores "medievalizantes". Que la aparente neutralidad técnica de su exposición no es más que un ropaje elemental para no caer en la ingenuidad de revelar el propio *pathos* de su resen-

timiento, es algo tan evidente como poco conseguido —visto, desde luego, desde la fácil tribuna de nuestra actualidad: pero esto sería ya otra historia—.

Con todo, las gravísimas consecuencias de la doctrina maquiavélica, no proceden tanto de la divulgación de procedimientos de sobra conocidos entre los poderosos medievales —piénsese en PEDRO I de Castilla o en RICARDO III de Inglaterra—, sino en su conceptualización y difusión como *idea*; es decir, en su elevación a noción “espiritual” y, en cuanto tal, capaz de arrastrar inteligencias y voluntades en pro de su pretendida *magnitudo animi*. El maquiavelismo y la razón de Estado derivada de él, produjeron en la vida histórica de las naciones —como justamente ha señalado MEINECKE— una cisura aún no superada y una escisión paralela en el pensamiento de los intelectuales —cristianos, no se olvide (9)— que intentaron delimitarlos.

6. LA ALTERNATIVA MAQUIAVÉLICA.

Hemos visto cómo el máximo enemigo, el “debelador” del derecho natural —el derecho natural, debatido punto de conexión entre la exigencia ética y la

(9) Tal vez haya sido la genialidad enfebrecida de Tomás CAMPANELLA, quien mejor ha comprendido el camino sin retorno del cinismo particularista al que aboca finalmente la doctrina maquiavélica. Doctrina perfectamente sintetizable en los famosos versos tan frecuentemente citados en contra del florentino: “¡Oh tu che ami la parte più che'l tutto -e più a te stesso che a la specie umana!”. Sin embargo, CAMPANELLA, paradójicamente, tampoco puede escapar a la sugestión maquiavélica y consciente o inconscientemente, termina por adoptarla. Cfr. lo ya dicho en mi *Libertad natural y poder político en el Estado perfecto de Tomás Campanella*, Univ. de Sevilla, 1969.

eficaz praxis política— reconocía, al menos, su vigencia histórica, al recomendar como técnica útil, precisamente para instrumentar esta praxis política, la conveniencia del fingimiento de cualidades éticas cristianas formales y el respeto aparente hacia las instituciones, costumbres y órdenes establecidos por el secular *consensus* del orbe cristiano-medieval.

Hemos visto, igualmente, cómo la vigencia *mental* del *ordo medioevalis* era aún muy considerable en el ánimo de quien, doctrinalmente, mayores quebrantos le ha proporcionado, y también como MAQUIAVELO no es el “inmoralista” creado por sus enemigos profesionales. El, únicamente, pretende relatar “la verità effettuale” de los acontecimientos —es decir, cómo éstos son en realidad, no cómo resultaría mejor que fueran—; mas, en su entusiasmo retórico por la “verità effettuale”, es decir, por “los hechos”, se extravía en ocasiones al confundir o convertir el “siendo” —los hechos— en un mecánico “tener que ser”, a veces casi un “deber siendo”. La teoría política medieval no desconocía la praxis política medieval, pero no la justificaba, suele decirse. ¿Justifica MAQUIAVELO la que conoce? La respuesta es no; o bien, no al menos con la claridad suficiente para su condenación indiscriminada. La distinción bueno-malo —conforme a las categorías tradicionales desde luego— no deja nunca de mostrarse, como hemos ido viendo, a lo largo de sus páginas, siempre con el empleo de las habituales alternativas condicionales; los ejemplos rondarían por nuestra afirmación: “mas como quiera que la diferencia entre *cómo* se vive y *cómo* se debería vivir es tanta..., *que* el que quisiera obrar bien se perderá necesariamente en un mundo donde los demás no proce-

derán así...” Otra vez puede anotarse la distinción moralista del supuesto impío: mejor sería vivir como “se debe”, es decir de la manera considerada cristiana y tradicionalmente “buena”, *pero* entre tantos que no viven de esta manera “buena” el supuesto sujeto de este vivir conforme a las normas de la ética natural y de la ética cristiana resultaría forzosamente víctima de aquéllos. En ningún momento establece MAQUIAVELO una subversión de valores, sino, en todo caso, una alternativa lógica.

Y aquí, ante la alternativa maquiavélica, sí cabe una justa interrogación “ética”, a la cual no puede ser tampoco ajena la vocación por la verdad —es decir, por la definitiva realidad— del filósofo iusnaturalista, por muy moralizante que éste fuere. ¿Tiene “derecho” el político a ignorar la alternativa maquiavélica? Quiero decir, ¿puede el gobernante, y el gobernante cristiano en concreto, pues que de él tratamos, hundir o poner en peligro en un mundo donde “los demás” no se ajustarán a sus procedimientos, un destino colectivo, el destino de toda la comunidad puesta en sus manos mediante el *pactum subiectionis*, por no atreverse a utilizar *todos* los medios en su defensa? Quiere decirse en una ocasión histórica concreta, o sea, única e irrepetible.

La solución, de compromiso, la dará HEGEL con su fina distinción —“casi fenomenológica”— entre *Moralität* y *Sittlichkeit*, distinción que, en realidad, “salva” para la “vida moral” el maquiavelismo. En último término, lo legitima, con lo cual volveríamos al planteamiento de nuestra disertación, pues si hay una moral privada y una ética pública quiere decirse que la política, finalmente, priva sobre la ética,

o sobre la rama de la ética que roza con la política: que es, precisamente, lo que *no* se quería demostrar. Mas para el iusfilósofo católico, tal “fina distinción” no es admisible, pues no haría sino llevarnos al punto de partida de donde procedimos: la confusa relación entre el mundo del *krathos* y el del *ethos* y la aún más confusa interacción real entre la tendencia “natural” del poder a crecer y a producirse sin restricciones ajenas a su propia dinámica y la “conciencia moral” simultánea a su desarrollo que se esfuerza en limitarlo; a la relación profunda, y, sin embargo, *prima facie* equívocamente paradójica, entre el destino individual del hombre y su paralela inmersión en un destino colectivo, al cual sacrifica su existencia individual para llenarla de sentido. ¿Puede entonces el político olvidar su situación en un mundo *concreto* donde, si obrara como “debe” —según reconoce el propio MAQUIAVELO— se perdería, y con él la comunidad confiada a su cargo? Y aún más. ¿Es el Estado, con su tendencia “natural” a imponerse por *todos* los medios, “insalvable” para el plano de consideración más ortodoxo de la doctrina iusnaturalista? ¿Será el Estado un mal en sí y un castigo más de los que acompañan la peregrinación terrenal del hombre como creyó el agustinismo ⁽¹⁰⁾? Pues si en su dinámica, es cierto, se observan fuerzas convencionalmente reconocidas como “irracionales” —la voluntad de dominio, el vitalismo, etc.—, al lado de ellas no deben olvidarse, como justamente señala un autor tan poco sospechoso de “panteísmo estatal” como Johannes MESSNER, a manera de contrapartida, “los impulsos

(10) Cfr. el libro clásico del abate H. X. ARQUILLIÈRE, *L'augustinisme politique*, J. Vrin, Paris, 1934.

morales con su tendencia originaria al derecho y a la justicia, así como los impulsos espirituales por lograr un desarrollo económico, social y cultural" (11).

Así entraríamos en la segunda parte de nuestro discurso, el envés de la suposición anterior. Digamos, para concluir con el desarrollo intencional de las premisas de ésta, hasta qué punto sabemos por experiencia histórica nada lejana lo que ocurre cuando la política, evadida desdeñosamente de la tutela del derecho natural, pretende manejar a la ética. Veamos qué posibilidades de desarrollo "ejemplar" ofrece, para el iusfilósofo, la segunda alternativa doctrinal supuesta —médula de la teoría tradicional del derecho natural—: o sea, cuando es la ética la que rige o guía a la política.

7. LA ÉTICA GUÍA A LA POLÍTICA.

Nuevamente, dentro del método "involutivo" comúnmente admitido para el estudio de las *Geisteswissenschaften*, surge el dilema ética-política, ahora desde una nueva perspectiva. Perspectiva, digámoslo así, ortodoxa, pero imposible de tratar con honestidad científica sin el reconocimiento previo, tal como hemos realizado, de las profundas tensiones a que viene sometido el *ethos* político —el *animus* del político—, colocado perennemente ante la tentación "inmoralista" de la eficacia y el cuidado y la responsabilidad de la comunidad a su cargo, comunidad representada —esto se supone creerlo el político por

(11) Cfr. Johannes MESSNER, *Ética social, política y económica a la luz del derecho natural*, Rialp, Madrid, 1967, p. 1051.

definición— en el Estado que él encabeza. Que la cuestión no ha resultado nada clara —pues no basta dar respuestas de tipo genérico tales como “poder y derecho marchan en estrecha conexión dialéctica” que dice Hermann HELLER, por ejemplo— lo prueban la serie de equilibrios, éstos sí que dialécticos, necesarios para llegar a cristianizar el pensamiento de ARISTÓTELES.

El que, para una mente “universal” como la del Estagirita, la ética formase, indiscutiblemente, como subordinada en las filas de la política, nos demuestra, una vez más, lo espinoso de la cuestión, como anunciamos ya al comienzo, y lo vacío de evadirse de ella —desde el plano de intelección iusnaturalista que damos como supuesto— con cualquier declamación moralizante.

El político, el político “practicante” más aún que el teórico de la política, está constantemente al borde de la tentación “inmoralista”, o sea, del olvido o el desprecio por el derecho natural, en cuanto el derecho natural puede ser considerado —precisamente lo que *no* es— como un conjunto de reglas convencionales que taran la eficacia de la acción, elucubradas por quienes o desconocen la realidad, o la rechazan.

Pero el “talante político” tiene motivos, esto es indudable, para desconfiar de una faz del moralismo iusnaturalista que pretende encorsetarlo en un conjunto rígido de reglamentaciones “antivitales”, impidiéndole su libre desenvolvimiento en la cruda realidad de la historia. Y esta desconfianza es comprensible y viene, en parte, justificada —desde las acusaciones usuales de antihistoricismo y antivitalismo—, porque bajo el nombre secularmente venerable del

derecho natural es corriente confundir más de un contenido doctrinal. Y de esta confusión arrancan, a nuestro juicio, la mayor parte de los equívocos sobre la supuesta inanidad de la doctrina iusnaturalista, calificada tópicamente como rígida, inmutable y opresiva para la *dynamis* histórica; es decir, para el cambio, para la fuerza y la creación.

Mas, ¿es esto en realidad así? Un breve análisis del equívoco surgido en torno a la expresión "derecho natural" nos permitiría deshacer un tópico que circula con más fortuna de la merecida por la tosquedad de su elaboración.

El derecho natural que aquí se postula como *posible* mediador entre el mundo de la ética y el de la política es el derecho natural tradicional, cuyo apogeo calculamos en la tardía escolástica española de los siglos XVI y XVII, totalmente distinguido, mas con frecuencia confundido con el llamado derecho natural "ilustrado", abstracto-racionalista, cuyo notorio origen se encuentra, en nuestra opinión, en la desafortunada proposición "etsi Deus non daretur" debida a Hugo GROCIO.

Para la escuela, el derecho es el objeto específico de la justicia, y esta proposición se admitía como evidente: "manifestum est —dice Santo TOMÁS en *Summa theologica*, 2-2, q. 57, a. 1— quod ius est obiectum iustitiae". Es decir, entre el derecho y la moral existía y existe, para la escolástica, una estricta relación de dependencia; el derecho era tal, en cuanto realizaba la justicia, o en último término, en cuanto estaba proyectado para realizarla.

Para GROCIO, que es un racionalista ingenuo, el derecho es una resultante del instinto social, de la so-

ciabilitas inherente a la naturaleza humana. La moral, por supuesto, tiene relaciones con la sociabilidad, pero indirectas, no directas. La fisura entre el mundo moral y el mundo jurídico comienza, pues, a dibujarse desde un plano menos espectacular que el maquiavélico, pero más peligroso por la aparente “manse dumbre” del punto de partida. La proposición “etsi Deus non daretur” comienza a dar el fruto previsible al desgajamiento del derecho natural de su fuente original *concreta*, la existencia de Dios y la existencia de la *lex aeterna*.

GROCIO, desde su racionalismo abstracto, cree poder llegar a construir un sistema válido de derecho “racional” que tenga —de por sí— suficiente poder de atracción sobre la voluntad humana, recurriendo únicamente a las deducciones lógicas. Construye de este modo y abre el camino para otras respectivas y minuciosas construcciones de sus herederos, un derecho de propiedad, un derecho de crédito, un derecho familiar o un derecho de sucesiones elaborado hasta en los más nimios detalles de las prescripciones particulares. Recuérdese, por contraste, cómo la escolástica no forzaba a entrar en el marco del derecho natural al matrimonio, a la propiedad o a las obligaciones contractuales, en cuanto tales, sino en cuanto tenían el carácter de instituciones generales, teniendo muy en cuenta, desde un plano histórico-concreto, y, por lo mismo, excluyendo del ámbito de este *derecho natural* todos los preceptos de detalle conformados por la evolución histórica, referidos al derecho familiar, al derecho nacional, a las modalidades de la propiedad, etc.

GROCIO no toma en consideración las tan traídas y

llevadas *circunstancias* que, sin embargo, representaban un papel tan importante en el *juicio* de los *escolásticos*, o sea, las condiciones que, en los preceptos positivos del derecho natural determinan el modo de aplicación de leyes sin duda inmutables en su origen, pero no sometidas, ni mucho menos, a esta inmutabilidad en los detalles *concretos* de aplicación debidos al tiempo y a la ocasión. Flexibilidad que permite el libre juego del talante político del gobernante cristiano, que, en cuanto tal, no tiene necesariamente que renunciar al *talento*. Cuestión, por otra parte, vista con indulgente claridad por BOTERO en su intento de armonizar la teoría de los intereses del Estado con la existencia y vigencia del derecho natural tradicional (12). La escolástica enseñaba, más "efectivamente", que sólo los principios de la moral son absolutamente evidentes y que las conclusiones inmediatas pueden todavía, *a rigore*, participar de esta evidencia, aunque su conocimiento esté oscurecido por la existencia de las pasiones, producto —pero no fatalmente condicionante— de la culpa original. De aquí se deducía la necesidad de las leyes humanas positivas, que no tenían por finalidad "reprimir" la mala naturaleza, como cree el pesimismo antropológico de raigambre luterana, ni tampoco son producto acabado de la *volonté générale*, y en cuanto tal prolongación de la misma; sino "auxiliar" —bajo la inspiración o control, según se prefiere, del derecho natural— la naturaleza humana, ciertamente no mala, sino caída, corrigiéndola del influjo de las pasiones por medio

(12) O por SETTALA o FRACHETTA, Vid., en este sentido, F. ELÍAS DE TEJADA, *Nápoles hispánico*, Ed. Montejurra, tomo 4, Sevilla, 1961.

de la posibilidad coercitiva —posibilidad inherente, por supuesto, a la ley humana positiva—. Todo lo cual no olvida en ningún momento la escuela iusnaturalista tradicional, salvo, tal vez, en sus ramas más “melifluas”. Recuérdese al caso la viril definición del derecho como “norma política de contenido ético” del profesor ELÍAS DE TEJADA (13).

8. CONCLUSIONES.

El derecho natural, si tomamos el concepto en su sentido tradicional, al igual que la ley moral de que forma parte, no es un código detallado de leyes deducibles racionalmente, de reglas que se pueden determinar hasta en sus últimos detalles con precisión inmediata y la sola ayuda de la lógica, de reglas ingenuamente valederas para *todas* las circunstancias históricas concretas. Hay, sí, una casuística del derecho positivo, porque es un derecho situacional, construido por la mente del hombre para que funcione en la historia. Pero no puede haber una casuística del derecho natural: sería una *contradictio in terminis*. Mas, por otra parte, el derecho natural tampoco es una ley ideal, un vago conjunto de aspiraciones —cosa más admitida por los contemporizadores—, que se halle por encima de cualquier concreción; no es sólo un “espíritu”, una pura forma que encontraría en la realidad fenoménica su contenido renovable sin cesar, que no llegaría nunca a alcanzar un valor jurídico, sino que abandonaría al derecho positivo, de

(13) F. ELÍAS DE TEJADA, *Introducción al estudio de la ontología jurídica*. Ed. Suárez, Madrid, 1943.

manera exclusiva, la fuerza obligatoria y la realidad existencial. Desde luego que, por oposición a la doctrina racionalista protestante, no existe en el derecho natural —tal como lo entiende la escuela española— más que un número muy pequeño de leyes cuya violación aparezca como intrínsecamente contraria a la naturaleza humana racional. Las demás leyes deducibles son “circunstanciales”; y no se intente acusar-nos, a través de esta constatación de la doctrina tradicional, de concesión alguna hacia un fácil relativismo, que no es tal, sino simple reconocimiento al profundo realismo del pensamiento escolástico sobre la cuestión. Sólo el análisis detenido de las circunstancias *concretas* de un acontecimiento *concreto* permiten deducir la “conducta” correspondiente en justicia, y esto se extiende del campo político al jurídico, y a la inversa. “*Multa consideratio diversarum circumstantiarum*” dirá Santo Tomás en *Summa theologica*, 1-2, q. 100, a. 1; según se va descendiendo desde los primeros principios a las leyes particulares, más disminuye la evidencia y más habrá que atender a las circunstancias concretas del caso (14). ¿Dónde está, pues, la ahistoricidad, dónde la atopicidad, dónde de la abstracción con que los antiiusnaturalistas decimonónicos —hoy heredados por modernísimos discípulos— motejaban al derecho natural tradicional confundiéndolo —por un lamentable *quid pro quo* metódico— con el iusnaturalismo individualista de cuño racionalista protestante?

Son, por contraste, los tratados inacabables del derecho natural racionalista-individualista de los si-

(14) Cfr., por ejemplo, Santo Tomás, *S. th.*, 1-2, q. 91, a. 3 & q. 94, a. 5.

glos XVII y XVIII los que han pretendido regular hasta el detalle todos los aspectos de la vida jurídica, y a los cuales, como acertadamente dice Heinrich ROMMEN, "no les faltaba sino el decreto formal del legislador para convertirse en códigos positivos" (15). Tratados minuciosos hasta la exasperación. Como anécdota, por demás significativa, suele recordarse cómo THOMASIIUS llegará hasta el detalle pintoresco de rechazar el testamento libre, admitido por el derecho positivo vigente, para oponerle, como único aceptable según el derecho natural, el modo sucesorio del derecho germánico, basado, como es sabido, en el parentesco de sangre. Con Hugo GROCIO y, especialmente, con la interpretación que del mismo hizo Samuel PUFENDORF, comenzará una falsa época áurea para un equívocamente llamado derecho natural (16).

Pues bien, es precisamente este segundo concepto del derecho natural el que no puede constituir en modo alguno *lugar de mediación* entre la exigencia ética y el razonamiento —es decir, el "cálculo"— político, sin suponer una tara para el último. No así, en cambio, el derecho natural de la escuela española, flexible a partir de los *principia communissima*, enraizado en la historia por una tradición milenaria, operativo y posible en fin, como "apertura" al mundo moral, para el político, el político cristiano por supuesto, que quiere aspirar a un fin más elevado que "mantenerse".

(15) Heinrich ROMMEN, *Derecho natural*, Ed. Jus, México, 1950, p. 179.

(16) Vid. el reciente trabajo de un investigador español J. BRUFAU PRATS, *La actitud metódica de Samuel Pufendorf y la configuración de la "disciplina iuris naturalis"*, IEP, Madrid, 1968, que completa algunos puntos, en un concienzudo repaso, de la clásica obra de Hans WELZEL, *Die Naturrechtslehre des Samuel Pufendorf*, Walter de Gruyter, Berlín, 1958.