

# Lo nuevo y lo viejo en la hipótesis «etiamsi daremus» de Grocio

Por JAVIER HERVADA XIBERTA

Navarra

SUMARIO: 1. Introducción. 2. Antecedentes de la hipótesis grociana: a) La tradición de los juristas. b) La tradición filosófico-teológica. 3. La hipótesis «etiamsi daremus» de Grocio.

## 1. INTRODUCCION

Grocio es, sin duda, una figura destacada en la historia del derecho natural. Ciertamente su fama ha pasado por diversas vicisitudes y sus méritos han sido discutidos. A Grocio se le ha calificado desde fundador de la ciencia moderna del derecho natural —y fundador de la ciencia del derecho internacional— hasta de epígono de la Escolástica española de los siglos XVI y XVII (1). A mi parecer es innegable que Grocio debe su fama a lo que su pensamiento tiene de nuevo. No digo nuevo como si supusiese una ruptura con el pensamiento precedente; Grocio no tuvo vocación ni talante «rupturistas» y son muchos los lazos que le unen con la tradición anterior (2). Pero fue un hombre que, en su obra *De Iure Belli ac Pacis*, supo dar con la forma adecuada de presentar temas de actualidad en clave «moderna», o sea, según algu-

---

(1) Sobre Grocio hay bastante bibliografía, que puede verse recogida en J. TER MEVLEN-P. J. J. DIERMANSE, *Bibliographie des écrits sur Hugo Grotius imprimés du XVII<sup>e</sup> siècle* (The Hague, 1961); H. C. ROGGE, *Biblioteca Grotiana* (The Hague, 1883); M. BERLJAK, *Il diritto naturale e il suo rapporto con la divinità in Ugo Grozio* (Roma, 1978), págs. 137 ss.; A. TRUYOL, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado, II, Del Renacimiento a Kant* (Madrid, 1975), págs. 154 ss.; G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto, II, L'età moderna, 2.<sup>a</sup> ed.* (Bologna, 1972), págs. 427 s.

(2) Vide, entre otros, R. LABROUSSE, *Il problema della originalità di Grozio*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XXVIII (1951), páginas 1 ss.; G. AMBROSETTI, *I presupposti teologici e speculativi delle concezioni giuridiche di Grozio* (Bologna, 1955); A. CORSANO, *Ugo Grozio, l'umanista, il teologo, il giurista* (Bari, 1948); F. DE MICHELIS, *Le origini storiche e culturali del pensiero di Ugo Grozio* (Firenze, 1967); M. SANCHO IZQUIERDO-J. HERVADA, *Compendio de Derecho Natural* (Pamplona, 1980-81), págs. 313 ss.

nas de aquellas grandes líneas de pensamiento que más adelante iban a configurar una parte importante de la cultura europea. En otras palabras, Grocio, aunque hunde sus raíces en la tradición, es un pensador que no se inscribe en la línea católica y escolástica —predominante todavía no muchos años antes que él—, sino en la nueva cultura de raíz protestante. Esta nueva cultura, unida al laicismo, conformaría aquella parte del pensamiento moderno que iba a predominar en Europa los siglos siguientes.

Un ejemplo bien claro es el tratado del matrimonio que se encuentra en el *De Iure Belli ac Pacis*. Quien, después de estar familiarizado con el sistema matrimonial canónico de los tiempos precedentes, lea las páginas que Grocio dedica al matrimonio, no podrá menos que sufrir una honda decepción por lo que atañe a la calidad científica. Frente a un sólido sistema científico, decantado por una tradición de siglos y depurado por ilustres ingenios —entre ellos Tomás Sánchez (3), que Grocio cita en alguna ocasión—, el tratado grociano sobre el matrimonio aparece comparativamente de una pobreza científica rayana en el vulgarismo. Pero Grocio tuvo —para quienes en su época ya se habían apartado de la tradición anterior y para la posteridad que ha seguido ese camino— la virtud y la oportunidad de ofrecer el primer tratado del matrimonio —de cierta extensión, no exenta de rasgos eruditos— basado en la nueva concepción que se había instaurado en Europa a raíz de la reforma protestante, con la consiguiente secularización del matrimonio (4).

Grocio es una ponderada mezcla de lo viejo y lo nuevo, de tradición y —en relación a su época— de modernidad. Metodológicamente, el Grocio del *De Iure Belli ac Pacis* no presenta novedades especiales: es un jurista que se inscribe en el humanismo jurídico —la jurisprudencia culta—, si bien ofrece una obra ágil —contrariamente a la farragosa extensión de las obras de otros juristas—, escrita con elegancia y con una gran erudición (5). Pero, a la vez, es uno de los primeros juristas del nuevo orden europeo, que él contribuyó a forjar.

Esta mezcla de lo nuevo y lo viejo se observa también en la controvertida hipótesis grociana «*etiamsi daremus non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana*»; sobre ella quisiera decir alguna cosa —también en parte vieja y en parte nueva, espero— en las líneas que siguen (6).

(3) *De sancto matrimonii sacramento disputationum libre tres* (Antwerpiae, 1607).

(4) La concepción del matrimonio en el iusnaturalismo moderno ha sido estudiada con acierto por A. DUFOUR, *Le mariage dans l'Ecole allemande du Droit naturel moderne au XVIII<sup>e</sup> siècle* (Paris 1972); Id., *Le mariage dans l'Ecole romande du Droit naturel au XVIII<sup>e</sup>* (Genève, 1976).

(5) Cfr. F. CARPINTERO, «*Mos italicus*», «*mos gallicus*» y el Humanismo racionalista. Una contribución a la historia de la metodología jurídica, en «*Ius Commune*», VI (1977), págs. 169 s.

(6) Esta hipótesis ha sido especialmente estudiada por J. ST. LEGER, *The «etiamsi daremus» of Hugo Grotius* (Roma, 1962), diss.; M. BERLJAK, ob. cit.

## 2. ANTECEDENTES DE LA HIPOTESIS GROCIANA

La tradición europea del derecho natural que Grocio recoge, tiene dos vías de transmisión a partir de la recepción del derecho romano: a) la de los juristas, que comentaron el *Corpus Iuris Civilis* o, en su caso, el *Corpus Iuris Canonici*; y b) la filosófico-teológica, cuyos principales representantes fueron los teólogos (7); éstos últimos estudiaron la ley natural y el derecho natural al establecer los fundamentos del orden moral. Desde los tiempos finales del Imperio de Roma y con anterioridad a la recepción del derecho romano, el derecho natural fue analizado por la Patrística y por los escritores eclesiásticos, quienes encontraron el punto de unión entre el paganismo —principalmente Aristóteles y el estoicismo— y el cristianismo en Rom 2, 14-16 (8) por lo que atañe al *ius naturale* y especialmente a la *lex naturae*.

Los juristas y los teólogos medievales, inmersos en la cultura europea cristiana, tuvieron puntos en común y un fondo de ideas semejantes, pero —según se desprende de estudios recientes (9) y se comprueba observando directamente las fuentes— forman como dos líneas distintas de tradición en lo que atañe al modo de tratar la noción del derecho natural: las perspectivas y la temática difieren. Hay un fondo común, pero el tratamiento sigue pautas distintas.

A mi parecer puede afirmarse que, en general, son escasas las influencias directas de los teólogos sobre los juristas —me refiero a influencias verdaderamente significativas—, en cuanto al modo de tratar la noción del derecho natural. Y también se observa el fenómeno inverso: los teólogos estudiaron filosófica y teológicamente el derecho natural y, si bien citaron las fuentes romanas (10), apenas tuvieron en cuenta a los juristas.

Que se observen pocas influencias directas de los teólogos sobre los juristas, no quiere decir ausencia de toda influencia, pues

---

Cfr. también P. OTTENWÄLDER, *Zur Naturrechtslehre des Hugo Grotius* (Tübingen, 1950); A. DROETTO, *Grozio e il concetto di natura come principio del diritto*, en «Rivista Internazionali di Filosofia del Diritto», XXV (1948), páginas 375 ss.; C. EDWARDS, *The Law of Nature in the Thought of Hugo Grotius*, en «Journal of Politics», XXXII (1970), págs. 784 ss.

(7) Aunque muy elementalmente, hemos intentado reseñar ambas líneas en M. SANCHO IZQUIERDO-J. HERVADA, ob. cit.

(8) Puede verse, por ejemplo, C. LARRAINZAR, *Precedentes de la doctrina medieval sobre la ley natural: comentarios directos al texto paulino Rom. 2, 14-15*, en «Persona y Derecho», VIII (1981), págs. 101 ss.

(9) Vide F. CARPINTERO, ob. cit.; Id., *El Derecho natural laico de la Edad Media. Observaciones sobre su metodología y conceptos*, en «Persona y Derecho», VIII (1981), págs. 33 ss. Id., *Del Derecho natural medieval al Derecho natural moderno: Fernando Vázquez de Menchaca* (Salamanca, 1975); Id., *Sobre la génesis del Derecho natural racionalista en los juristas de los siglos XII-XVII*, en «Anuario de Filosofía del Derecho», XVIII (1975), páginas 263 ss.

(10) V. gr., vide J. M. AUBERT, *Le droit romain dans l'oeuvre de saint Thomas* (Paris, 1955).

las hubo, sobre todo indirectas. Los sistemas filosóficos dominantes —casi todos ellos obra de los teólogos, aunque con raíces en la antigüedad— como el realismo o el nominalismo, el intelectualismo o el voluntarismo dejaron un rastro en la ciencia jurídica. Por su parte los teólogos recibieron cierta influencia de los juristas; v. gr., la noción de *ius gentium*.

Con el humanismo cambió, en buena medida, este panorama. La «jurisprudencia culta» supuso, por parte de los juristas, una mayor utilización —que a veces es abundante— de los escritos de la antigüedad y de los teólogos. Aún así siguen siendo detectables las dos vías de tradición, que no se fusionarían hasta el siglo XVIII. Este fenómeno se da incluso en los canonistas, de los que en principio cabría esperar una mayor influencia de los teólogos; por ejemplo, hasta tiempos posteriores a Grocio, ningún canonista trató del derecho natural siguiendo la pauta de los teólogos; el primero, según los datos de que dispongo, fue González Téllez, que ofreció un elegante resumen de la teoría tomista (11).

Por eso se ha sostenido —a mi juicio con razón— que la historia del derecho natural de las Edades Media y Moderna está a medio hacer: se sigue la línea filosófico-teológica, pero se suele olvidar la línea de los juristas, si se exceptúan algunas figuras singulares, como Graciano o Vázquez de Menchaca (12).

En Grocio —representante cualificado del humanismo jurídico— confluyen las dos líneas de tradición; por consiguiente, para conocer los antecedentes de la hipótesis *etiamsi daremus*, conviene examinar ambas.

a) *La tradición de los juristas*. En lo que conozco, no hay entre los juristas antecedentes claros de la hipótesis grociana, aunque sí referencias al fundamento divino del derecho natural.

Con el nacimiento de la ciencia jurídica europea, gracias a la tarea de Irnerio, el derecho natural, tal como aparecía en el *Corpus Iuris Civilis*, pasó a ser parte integrante e indiscutida de la cultura jurídica y un *tópico* reiteradamente estudiado por los juristas, aunque las referencias a su noción y fundamento fueron generalmente breves.

Ya en Irnerio el derecho natural aparece enlazado con Dios, al glosar la voz *natura* de la definición ulpiana. Para Irnerio la naturaleza ha sido «divini(tus) prodita generaliter et singulariter» (13), de donde se deduce que el derecho natural procede de

(11) *Commentaria perpetua in singulos Textus quinque Libros Decretalium Gregorii IX*, tom. I (Lugduni, 1715), págs. 1 ss.

(12) Ultimamente se han llevado a cabo estudios sobre el derecho natural en los juristas anteriores al siglo XVIII. Además de los trabajos citados en la nota 9, vide la excelente monografía de R. WEIGAND, *Die Naturrechtslehre der legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus* (München, 1967).

(13) Glosa *natura* a D. 1, 1, 1, 3. También glosa *natura* a Inst. 1, 2, pr.: «Divina prodita iudicio generaliter, singulariter indidit nature civium» (R. WEIGAND, ob., cit., pág. 18).

Dios. No hay que buscar más —me parece— en Irnerio; sin embargo, cabe preguntarse si la glosa irneriana tiene un sentido creacionista cristiano o un sentido panteísta estoico. Pienso que es más verdad lo primero. La expresión «divinitus prodita» de la glosa irneriana quiere decir creada por Dios, ya que el adjetivo *proditus* tenía en la baja latinidad el sentido —similar al latín clásico— de *hecho, salido de, engendrado* (14), lo cual nos indica que Irnerio interpretó la *natura* en el sentido creacionista cristiano, sentido que también aparece claramente en una primitiva glosa anónima añadida a la de Irnerio para ampliarla: la naturaleza es la causa segunda por medio de la que Dios Creador enseña lo qua hay que hacer (15).

Por otra parte, no parece acertado pensar que Irnerio pretendiese dar la interpretación original del paso ulpiano. Habrían de transcurrir varias generaciones de juristas antes de que naciese la preocupación por el sentido original de los textos. Irnerio, al igual que los glosadores y los comentadores, interpretó los textos romanos conforme a las ideas de su tiempo (16).

El mismo sentido cristiano tienen las glosas de Búlgaro (17) y Martino (18), o las similares expresiones usadas por la *Summa Institutionum Vindobonensis* (19); a lo cual se añaden aquellas glosas o *summae* que afirman que el derecho natural es voluntad de Dios, como por ejemplo el tratado *Divinam voluntatem vocamus iustitiam* (20). E idéntico sentido hay que atribuir a la conocida

(14) Cfr. Ch. D. DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, VI (reprod. Graz, 1954), pág. 523: «*Proditus, Editus, genitus*».

(15) «Est enim in omnibus natura prodita divino iudicio qua docemur cuncta hec agere sine doctrina; quod ergo illa natura docet, ius dicitur naturale a natura docente illud» (R. WEIGAND, ob. cit., pá. 19).

(16) Cfr. F. CALASSO, *Medioevo del diritto* (Milano, 1954); G. FASSÒ, *I glossatori e il giusnaturalismo medievale*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XL (1963), págs. 69 ss.; G. OTTE, *Dialektik und Jurisprudenz. Untersuchungen zur Methode der Glossatoren* (Frankfurt am Main, 1971); N. HORN, *Die juristische Literatur der Kommentatorenzeit*, en «Ius Commune», II (1969), págs. 84 ss.; P. WEIMAR, *Die legistische Literatur und die Methode des Rechtsunterrichts der Glossatorenzeit*, en «Ius Commune», II (1969), páginas 43 ss.; G. CHEVRIER, *Sur l'art de l'argumentation chez quelques romanistes médiévaux au XII et au XIII siècles*, en «Archives de Philosophie du Droit», XI (1966), págs. 115 ss.; H. COING, *Trois formes historiques d'interprétation du droit. Glossateurs, pandectistes, école de l'exégèse*, en «Revue historique de Droit français et étranger», XXXIX (1961), págs. 224 ss. y 359 ss.

(17) «Omnia naturali iure inspecto dei sunt, non solum quo ad materiam, verum etiam quantum ad formam, quia et eius fuit materia ex qua condidit et ipse eidem preiacenti singula creando formam dedit. Quod ergo dicitur quedam divini iuris esse, exaudias hominum censura, cuius omnia sunt ex sua propria» (R. WEIGAND, ob. cit., pág. 25).

(18) «Ius enim naturale cum est constitutio divine voluntatis, potest dici ars boni et equi». Inst. 1.1 (R. WEIGAND, ob. cit., pág. 32).

(19) III, 1: «Ius naturale est conditio rebus creatis ab ipsa divina dispositione imposita» (R. WEIGAND, ob. cit., pág. 27).

(20) «Absolute enim dicimus iusticiam dei voluntatem esse» (R. WEIGAND, ob. cit., pág. 35).

interpretación *natura, idest Deus*, que encontramos en Placentino (21), Azo (22), Acursio (23) y otros (24).

Todas las fórmulas usadas expresan la idea cristiana sobre la relación entre Dios y la naturaleza creada. Siglos antes ya había usado una fórmula similar San Juan Crisóstomo: «Cuando digo naturaleza, digo Dios, pues El es el autor de la naturaleza» (25). El origen de la idea es la Sagrada Escritura en la que repetidamente se atribuyen a Dios los preceptos de ley natural y el gobierno de todo el mundo. Cuanto hay en el mundo expresa y manifiesta la providencia, la sabiduría y la voluntad de Dios. Respecto del Nuevo Testamento, basta tener presente Rom 1, 18-32 y 2, 1-16.

De este modo, un maestro en Artes, Irnerio, introdujo en la ciencia jurídica un tópico filosófico y teológico que llegará hasta Grocio. Pero se trata de un tópico de alcance muy limitado, ya que los juristas apenas lo desarrollaron, ciñéndose a la interpretación del término *ulpiano natura*. Y en los casos en que se sobrepasó ese horizonte interpretativo, como ocurre con Vázquez de Menchaca (26), los juristas dieron su opinión con escaso desarrollo doctrinal.

La glosa *natura, idest Deus*, a mi parecer, no intenta decir que en el texto *ulpiano* la palabra *natura* debe interpretarse como sinónima de Dios. La glosa *irneriana* —origen de las demás— y las que expresan la misma idea con distintas palabras dan a entender que la glosa *natura, idest Deus* quiere decir que el derecho natural, enseñado por la naturaleza (*quod natura... docuit*), es enseñado en último término por Dios, ya que la naturaleza proviene de Dios por creación. No es más que la idea cristiana, presente en

(21) *Summa Institutionum*, 1, 2 (R. WEIGAND, ob. cit., pág. 43): «*Natura, id est Deus, quia facit omnia nasci*». En Placentino aparece ya planteada la cuestión de si *natura* está en caso nominativo o ablativo, cuestión que atañe al asunto del que tratamos, porque —a través de esta aparente cuestión gramatical— se quería poner de relieve el origen divino del derecho natural.

(22) *Summa Institutionum*, 1, 2, 1 (R. WEIGAND, ob. cit., pág. 52).

(23) Glosa *natura* a D. 1, 1, 1, 3.

(24) Vide V. GUALAZZINI, *Natura, idest Deus*, en «*Studia Gratiana*», III (Bononiae, 1955), págs. 411 ss.; G. FASSÒ, *La legge de la ragione* (Bologna, 1964), págs. 48 s.

(25) «*Cum autem naturam profero, Deum dico: ille quippe naturam creavit*». *Homiliae in Epistolam primam ad Corinthios*, hom. XXVI, n. 3 (PG, LXI, 216). Más clara es la traducción que aparece en la nota 3, pág. 7 de la ed. de P. C. MOLHUYSEN DEL, *De Iure Belli ac Pacis* de Grocio: «*Cum naturam dico, Deum dico. ipse enim est nature epifex*».

(26) *Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium libri tres*, c. 27. Vázquez de Menchaca sigue el voluntarismo extremado de Ockham, al que cita. Su pensamiento puede resumirse en este pasaje: «*Ius enim naturale nihil aliud esse, quam rectam rationem ab ipsa nativitate et origine humano generi a Deo innatam supra edocti sumus. Ergo si ipsemet Deus contrariam rationem a nostra origine mentibus nostris imbuerit, id similiter erit ius naturale*». Ed. biligüe de F. Rodríguez Alcalde, vol. II (Valladolid, 1932), pág. 149. Líneas antes cita a Ockham; «*Et in hunc sensum salvari tuerique poterit opinio Occham supra relata...*».

los ya citados textos de Rom 1, 18-32 y 2, 1-16. Si aplicamos la terminología de la Escolástica, la *natura* ulpiana es interpretada como la *natura naturata* (naturaleza creada), que procede de la *natura naturans* (naturaleza creadora, o sea, Dios).

¿Fue esta interpretación la que siguieron todos los juristas? Si descartamos algún texto de sabor estoico de Cujacio (27) y a postura ambivalente de Odofredo, puede decirse que esa interpretación fue la común, como lo muestran textos inequívocos de Pierre de la Belleperche, Jacques de Revigny, Bartolo de Saxoferrato y otros (28).

Según los datos que he podido investigar, no hay, en los juristas anteriores a Grocio, precedentes de la hipótesis grociana.

b) *La tradición filosófico-teológica.* Los precedentes los encontramos en los teólogos anteriores a Grocio, a partir del s. XIV, aunque tampoco sean abundantes.

En lo referente al derecho natural no parece detectarse tal hipótesis antes de la época indicada; pero como algunos autores mantienen otra cosa, parece conveniente examinar esos posibles precedentes filosóficos y teológicos anteriores al s. XIV. Dos son los que suelen citarse: Marco Aurelio y Hugo de San Víctor.

Desde Pufendorf, algunos autores han afirmado que Grocio tomó la hipótesis *etiamsi daremus* de Marco Aurelio (29); los pasajes de las *Meditaciones* que se alegan son dos distintos, que se proponen o separadamente o conjuntamente: lib. II, 11 (30) y lib. VI, 44 (31).

(27) *Recitationes solennes ad Tit. I, Lib. I Digestorum de Iustitia et Iure*, Ad § Hujus studii, en *Opera Omnia* (Neapoli, 1722), VII, cols. 13 y 16.

(28) Los textos pueden verse en F. CARPINTERO, *El Derecho natural laico de la Edad Media*, cit., págs. 64 ss.

(29) *De iure naturae et gentium*, II, c. III, 19. Cfr. también G. FASSÒ, *Ugo Grozio tra medioevo ed età moderna*, en «Rivista di Filosofia», XLI (1950), página 184; P. D. DOGNIN, *La justice de Dieu et le droit naturel*, en «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», XLIX (1965), pág. 72.

(30) «En la convicción de que puedes salir ya de la vida, haz, di y piensa todas y cada una de las cosas en consonancia con esta idea. Pues alejarse de los hombres, si existen dioses, en absoluto es temible, porque éstos no podrían sumirte en el mal. Mas, si en verdad no existen, o no les importan los asuntos humanos, ¿a qué vivir en un mundo vacío de dioses o vacío de providencia?. Pero sí, existen, y les importan las cosas humanas, y han puesto todos los medios a su alcance para que el hombre no sucumba a los verdaderos males. Y si algún mal quedara, también esto lo habrían previsto, a fin de que contara el hombre con todos los medios para evitar caer en él. Pero lo que no hace peor a un hombre, ¿cómo eso podría hacer peor su vida?. Ni por ignorancia ni conscientemente, sino por ser incapaz de prevenir o corregir estos defectos, la naturaleza del conjunto lo habría consentido. Y tampoco por incapacidad o inhabilidad habría cometido un error de tales dimensiones como para que les tocaran a los buenos y a los malos indistintamente, bienes y males a partes iguales. Sin embargo, muerte y vida, gloria e infamia, dolor y placer, riqueza y penuria, todo eso acontece indistintamente al hombre bueno y al malo, pues no es ni bello ni feo. Por que, efectivamente, no son bienes ni males».

(31) «Si, efectivamente, los dioses deliberaron sobre mí y sobre lo que debe acontecerme, bien deliberaron; porque no es tarea fácil concebir un

A mi juicio es posible que estos dos textos sirviesen de inspiración a Grocio para la forma literaria de plantear la hipótesis y exponer su pensamiento sobre las relaciones entre Dios y el derecho natural. Se observan, en efecto, concomitancias literarias. Pero debe tenerse presente que Marco Aurelio no está hablando del derecho natural ni de su fundamento, sino de la actitud que debe tener ante la vida el hombre que quiere vivir filosóficamente (en el sentido antiguo de saber práctico o sabiduría en el comportamiento). El tema es bien distinto al que ocupa a Grocio. Ciertamente el texto de Marco Aurelio puede tener una indirecta relación con el pensamiento de Grocio, al afirmar que si los dioses no hubiesen quitado todo mal, la naturaleza no hubiese dejado de corregirlo, o bien que si los dioses no deliberan sobre lo que concierne a los hombres, a cada uno le es posible deliberar sobre lo que le conviene, que es lo que está de acuerdo con la naturaleza racional y sociable (32). La idea de fondo sobre el derecho natural no pudo Grocio sacarla de Marco Aurelio, entre otras razones porque no está en Marco Aurelio (33). Por otra parte, ¿por qué buscar la fuente de la idea en unos pensamientos tan alejados del derecho natural, si la hipótesis *etiamsi daremus* estaba bastante estudiada en autores mucho más cercanos a Grocio, varios de los cuales —Gabriel Vázquez, Vitoria, Molina, Suárez— están citados en el *De Iure Belli ac Pacis*?

El otro autor al que antes aludíamos es Hugo de San Víctor (34). En realidad, Grocio no cita a este teólogo medieval ni parece probable que lo conociese, si tenemos en cuenta su educación protestante y los siglos que median entre ambos; no parece, en efecto, probable que un protestante como Grocio hubiese tenido interés en conocer un tratado medieval sobre los misterios

---

dios sin decisión. ¿Y por qué razón iban a desear hacerme daño? ¿Cuál sería su ganancia o la de la comunidad, que es su máxima preocupación? Y si no deliberaron en particular sobre mí, sí al menos lo hicieron profundamente sobre el bien común, y dado que estas cosas me acontecen por consecuencia con éste, debo abrazarles y amarlas. Pero si es cierto que sobre nada deliberan (dar crédito a esto es impiedad; no hagamos sacrificios, ni súplicas, ni juramentos, ni los demás ritos que todos y cada uno hacemos en la idea de que van destinados a dioses presentes y que conviven con nosotros), si es cierto que sobre nada de lo que nos concierne deliberan, entonces me es posible deliberar sobre mí mismo e indagar sobre mi conveniencia. Y a cada uno le conviene lo que está de acuerdo con su constitución y naturaleza, y mi naturaleza es racional y sociable.

«Mi ciudad y mi patria, en tanto que Antonino, es Roma, pero en tanto que hombre, el mundo. En consecuencia, lo que beneficia a estas ciudades es mi único bien».

(32) Un estudio comparativo entre los textos de Marco Aurelio y de Grocio puede verse en M. BERLJAK, ob. cit., págs. 97 s.

(33) Lo máximo que debe suponer es que el texto de Marco Aurelio contenido en el lib. VI, n. 44, pudo servirle de inspiración, por asociación de ideas. Pero todo esto son conjeturas, que sólo podrían convertirse en certeza, si Grocio lo hubiese manifestado.

(34) Vide. vgr., J. ST., LEGER, ob. cit. págs. 122 ss.; M. BERLJAK, ob. cit., páginas 82 s.

cristianos, como el que escribió Hugo de San Víctor. Si se le cita como precedente es porque se supone que en Grocio influyó Gregorio de Rímini, el cual cita a Hugo de San Víctor. Ocurre, sin embargo, que las diferencias entre el pensamiento de Gregorio de Rímini y Hugo de San Víctor son notables; y además la interpretación del pensamiento del victoriense que ofrecen los autores actuales que ven en él un precedente de Grocio no parece tener apoyo en los textos.

De entrada no deja de resultar raro que un autor, tan impregnado del augustinismo político medieval como el victoriense (35), se inclinase por el objetivismo extremado. Tanto más, si se tiene en cuenta que Hugo de San Víctor trata *de lege naturali* en el contexto teológico de la ley divina, entendida en el sentido amplio de economía de la salvación presidida por la voluntad libre de Dios. Ya es significativo que Hugo de San Víctor comience el estudio de la voluntad de Dios, poniéndola como medida de lo justo (36). Todas las cosas son justas —dice— en cuanto están de acuerdo con la voluntad de Dios, que es justa. Y la voluntad de Dios es justa, porque es la primera causa no causada; siendo eterna y no causada, la voluntad de Dios no es justa por adecuarse a las cosas, sino que las cosas —creadas por la voluntad de Dios— son justas en cuanto se ajustan a la voluntad divina. Noción ésta muy alejada del objetivismo. Obsérvese que en Hugo de San Víctor late una idea, común al pensamiento creacionista católico, a la que después volveremos a referirnos. Las cosas reciben de su causa primera un influjo ejemplar: su bondad se mide por su analogía y semejanza con la Primera Causa.

Tampoco encontramos rastros de objetivismo extremado —al menos así me lo parece— en los textos de Hugo de San Víctor que Gregorio de Rímini y algunos autores contemporáneos citan (37),

(35) Puede verse J. HERVADA, *Tres estudios sobre el uso del término laico* (Pamplona, 1973), págs. 144 ss.

(36) «Prima rerum omnium causa est voluntas Creatoris quam nulla praedecens causa movit quia aeterna est; nec subsequens aliqua confirmat, quoniam ex semetipsa justa est. Neque enim idcirco juste voluit, quia futurum justum fuit quod voluit; sed quod voluit, idcirco justum fuit, quia ipse voluit. Suum enim ac proprium voluntatis ejus est esse justum quod est, et ex eo quod in ea justum est quod ex ea justum est. Quoniam secundum eam justum est quod justum est quod utique justum non esset, si secundum eam non esset. Cum ergo quaeritur quare justum est quod justum est convenientissime respondetur: quoniam secundum voluntatem Dei est, quae justa est. Cum vero quaeritur quare voluntas Dei justa est, hoc sanius respondetur: quoniam primae causae causa nulla est cui es se est esse quod est. Haec autem sola est unde ortum est quidquid est; et ipsa non est orta, sed aeterna». *De sacramentis christianae fidei*, lib. I, pars IV, cap. 1 (PL, 176, 233 ss.).

(37) Ob. cit., lib. I, pars. IIV, caps. 6 y 7 (ibid., 267 y 268): «Quia vero homo ex duplici natura compactus fuerat, ut totus beatificaretur, duo ejus illi bona; conditor a principio praeparabat unum visibile, alterum invisibile. Unum corporale, alterum spirituale. Unum transitorium, alterum aeternum. Utrumque plenum et utrumque in suo genere perfectum. Unum carni, alterum spiritui, ut in uno sensus carnis ad jucunditatem foveretur, in altero

sino la idea común de que la ley natural es —valga la redundancia— natural, esto es, está grabada en el hombre; el *praeceptum naturae* o ley natural es descrito como discreción e inteligencia naturales, discreción *intrinsicus inspirata* y *cordi hominis aspirata*. Los adjetivos *inspirata* o *aspirata* manifiestan que Hugo de San Víctor entiende la ley natural como algo infundido por Dios, según la idea bíblica de que Dios dio al hombre entendimiento y discernimiento (38). La misma redacción literal muestra un pensamiento que no coincide con el objetivismo. «*Praeceptum naturae* —escribe— fuit quod intus aspiratum per naturam»; al usar la preposición *per* con acusativo (*naturam*) se afirma que la ley natural fue infundida por Dios *mediante* (por medio, a través de) la naturaleza, no que fue infundida por la naturaleza. De todo ello resulta no haber en Hugo de San Víctor ningún objetivismo al estilo de Gregorio de Rímini, Vázquez o Grocio.

Propiamente hablando, los precedentes de la hipótesis *etiamsi daremus* se encuentran en algunos autores de la Escolástica decadente de los siglos XIV y XV de signo nominalista y en los más importantes autores de la Segunda Escolástica española.

El origen medieval de la hipótesis —al menos según los datos conocidos— parece que debe situarse en el agustino Gregorio Novelli de Rímini (muerto en 1358) (39). Este autor, si bien mantiene que la ley eterna no es otra cosa que la voluntad de Dios, afirmación típicamente voluntarista (40), llega al objetivismo extremado

---

sensus mentis ad felicitatem repletur. Carni visibilia, spiritui invisibilia; carni ad solatium spiritui ad gaudium. Ex his bonis unum dedit, alterum promisit (...).

Bonum homini a Deo vel datum vel promissum nihil profuisset, nisi et ad illud quod datum fuerat apponeretur custodia ne amitteretur, et ad illud quod promissum fuerat aperiretur via ut quaeretur et inveniretur. Propterea ad bonum datum posita est custodia, praeceptum naturae; et ad bonum promissum aperta est via, praeceptum disciplinae. Duo ista praecepta data sunt homini: praeceptum naturae et praeceptum disciplinae. Praeceptum naturae fuit quod intus aspiratum est per naturam; praeceptum vero disciplinae quod foris appositum est ad disciplinam: intus per sensum, foris per verbum. In his duobus mandatis totum continetur quidquid bonum vel faciendum vel cavendum, praecipitur. In praecepto naturae tria sunt: praecipio, prohibitio, concessio. Praeceptum autem naturae nos nihil aliud intelligimus, quam ipsam discretionem naturalem quae intrinsicus inspirata est ut per eam homo erudiretur de his quae sibi vel appetenda vel fugienda fuerunt. Quasi enim quoddam praeceptum dare erat, discretionem et intelligentiam agendi, ocrdi hominis aspirare. Quid ergo cognitio faciendorum fuit, nisi quaedam ad cor hominis facta praecipio? et quid rursus cognitio vitandorum fuit nisi quaedam prohibitio? quid vero cognitio eorum quae media fuerunt existimanda est, nisi quaedam concessio? ut illic homo suo libero arbitrio relinqueretur ubi quamcunque partem elegeret non laederetur Deo igitur praecipere, erat docere hominem quae sibi necessaria forent. Prohibere autem demonstrare noxia. Concedere vero insinuare ad utrumlibet se habentia».

(38) Cfr. Eccli 17, 1-6.

(39) Vide, sobre este autor, P. ALTIERI, *Gregorio da Rimini. Interprete di alcune correnti del pensiero medioevale* (Rovigo, 1974).

(40) *In I Sententiarum*, dist. XLIII, q. 1, a. 2.

en lo que respecta a la razón de justo o injusto, de bien o mal morales. Gregorio de Rímini, siguiendo en esto los precedentes de San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino —que hablan de la *vis directiva* y de la *vis coercitiva* de la ley—, distingue entre la función preceptiva y la función indicativa de la ley. Por la primera, la ley es un mandato; por la segunda, muestra que algo es bueno o malo. Pues bien, lo que indica que algo es bueno o malo resulta ser la recta razón, siendo en consecuencia pecado —lo moralmente malo— aquello que se opone a la recta razón; así, pues, el pecado consiste en la conducta opuesta a la razón divina, no en cuanto es divina, sino en cuanto es recta, de modo que, si por un imposible, la razón divina o Dios mismo no existiesen, o dicha razón divina no fuese recta, habría pecado si la acción fuese contra la recta razón del hombre o de los ángeles; es más, si no existiese ninguna recta razón, pecaría quien obrase contra lo que dictaría una recta razón en caso de existir (41).

Obsérvese que la hipótesis se califica de *imposible*. El fundamento del orden moral no es, pues, realmente la razón humana o la angélica o alguna recta razón distinta; el fundamento *real* es —para el autor comentado— la razón divina, si bien lo es por ser recta y no por el simple hecho de ser divina. La imposibilidad de la hipótesis destruye —en el pensamiento de Gregorio de Rímini— la independencia real del orden moral respecto de Dios. El fundamento último del orden moral sería la razón humana *si Dios no existiese*, cosa imposible; de donde se sigue que *realmente* el fundamento último del orden moral no es la razón humana, sino la divina, siendo *imposible* en la realidad que lo sea la razón humana. Por eso se discutió la tesis de Gregorio de Rímini, pero no escandalizó a los teólogos católicos, como más adelante les escandalizaría la opinión de Grocio.

No me parece acertado afirmar que Gregorio de Rímini funde el orden moral en la razón humana: que el fundamento último del orden moral sea la razón humana es una hipótesis de la que expresamente se niega su posibilidad real. Téngase presente que no se dice que sea falsa, sino que es imposible. El matiz me parece no sólo importante, sino también decisivo. Veamos: ¿por qué la hipótesis es imposible? No porque Dios existe realmente, pues entonces sería meramente falsa; para tildarla de imposible —no se olvide que Gregorio de Rímini pertenece a la Escolástica, para la

(41) «Si quaeratur cur potius dico absolute contra rectam rationem quam contracte contra rationem divinam, respondeo ne putetur peccatum esse praecise contra rationem divinam et non contra quamlibet rectam rationem de eodem; aut aestimetur, aliquid esse peccatum, non quia est contra rationem divinam in quantum est recta; sed quia est contra eam in quantum est divina. Nam si per impossibile ratio divina sive Deus ipse non esset aut ratio illa esset errans adhuc si quis ageret contra rectam rationem angelicam vel humanam aut aliam aliquam si qua esset peccaret. Et si nulla penitus esset ratio recta adhuc si quis ageret contra illud quod agendum esse dictaret ratio aliqua recta si aliqua esset, peccaret». *In II Sententiarum*, dist. XXXIV, q. 1, a. 2.

cual cada palabra tenía un preciso significado, y no es fácil que un escolástico sustituyese el adjetivo falso por imposible— era preciso estar en posesión de una verdad fundamental: Dios es el principio de todos los seres y nada hay en la realidad que no sea vestigio o reflejo —huella— de su esencia. Incluso los valores abstractos —la belleza, la bondad, el bien, la rectitud, etc.— no *se realizan* en Dios —en el que no hay distinción entre divinidad y Dios, entre ser y ente, entre esencia y existencia, etc.—, sino que son o Dios mismo —su esencia— o una representación del entendimiento humano de los vestigios divinos en las cosas. Partiendo de esta verdad, resulta rigurosamente imposible la hipótesis, porque la razón humana es *necesariamente* reflejo de la razón divina; no es sólo que de hecho sea así, sino también que no puede ser de otra manera, porque la razón humana puede ser *imaginable* desvinculada de Dios, pero no es *inteligible* de esa manera: por eso la hipótesis es imposible. Claro está que puede decirse que, si esto es así, Gregorio de Rímini no es enteramente lógico al decir que la razón divina es medida y fundamento del orden moral por ser recta y no por ser divina, pues, según la verdad expuesta, recta y divina son realmente lo mismo. Ciertamente, hay en Gregorio de Rímini una parcial inadecuación entre la idea —común a la teología católica— desde la cual se puede decir que la hipótesis es imposible y su opinión sobre el fundamento de la ley natural; una inadecuación introducida por el nominalismo y el voluntarismo ockhamianos. Por eso la teología católica terminó por rechazar el nominalismo y, en general, el sistema ockhamiano, que persistieron sólo en los ámbitos intelectuales no católicos. Y por eso también, la Segunda Escolástica rechazó la tesis de Gregorio de Rímini.

Siguieron a Gregorio de Rímini algunos autores como Gabriel Biel (42), que transcribe casi literalmente sus palabras, Jacobo Almain (43) y Antonio de Córdoba (44).

La hipótesis *si Deus non esset vel nihil praeciperet* aparece también en Vitoria (45), Soto (46), Molina (47), Medina (48) y Suá-

(42) *Epitome et colectorium ex Occamo circa quattuor Sententiarum Libros* (Tubingen, 1501, reprod. Frankfurt am Main, 1965), lib. II, dist. XXXV, q. un., a. 1.

(43) *Moralia* (Parisiis, 1526), lib. III, cap. 6.

(44) *Opera* (Venetiis, 1569), lib. III, *de conscientia*, q. 10, ad. 2. Cit. por A. FOLGADO, *Evolución histórica del concepto del derecho subjetivo* (San Lorenzo de El Escorial, 1960), pág. 39.

(45) *Relectio de eo ad quod tenetur homo veniens ad usum rationis*, II, n. 9, en «Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas», BAC (Madrid, 1960), pág. 1353.

(46) *De Iustitia et Iure libri decem*, lib. I, q. IV, a. 2, ed. Instituto de Estudios Políticos (Madrid, 1967-68), págs. 29 y 31.

(47) *De Iustitia et Iure tomi sex*, lib. V, disp. XLVI, n. 14, ed. castellana de M. Fraga (Madrid, 1941-44), págs. 262 ss.

(48) *Expositio in I-II Angelici doctoris divi Thomae Aquinatis* (Salmanticae, 1577), q. 18, a. 1.

rez (49), algunos de los cuales citaron —contradiciéndola— la tesis de Gregorio de Rímini, que Vitoria tilda de «imaginaciones» (50). Con distintos matices, en los que no podemos detenernos, los escolásticos españoles indicados concuerdan en señalar que, siendo la ley natural una ley grabada en la naturaleza, la ley natural seguiría indicando lo conforme y lo disconforme con la naturaleza humana en la hipótesis de que Dios no existiese o no mandase nada, pero no sería ley propiamente dicha; lo disconforme con la regla natural sería malo como es malo el estar cojo o es malo un cuadro mal pintado, sería malo pero no culposo, o constituiría lo que más adelante se llamó pecado filosófico en contraposición al pecado teológico. La hipótesis *si Deus non esset* continúa siendo calificada de imposible (51).

Y de imposible la califica también Gabriel Vázquez, que sigue el objetivismo extremado. Según Vázquez la naturaleza de Dios es el origen primero y eterno de la naturaleza del hombre; por lo tanto, la razón divina es la medida de toda rectitud. Ahora bien, aunque la naturaleza y la razón divinas sean origen y medida de la naturaleza del hombre en cuanto que Dios es el Ser primero y Creador de todos los seres, no son la primera raíz y causa de la prohibición del mal moral ni de la regla del bien moral; antes de todo imperio, de toda voluntad y aún antes de todo juicio, existe una regla de las acciones que es válida por su misma naturaleza: esta regla es la naturaleza racional no implicando contradicción (52). De este modo, en el supuesto imposible de que Dios no juzgara correctamente y a los hombres nos quedara razón, el pecado seguiría siéndolo (53).

Gabriel Vázquez, que en otros temas tiende también a remar-

(49) *De legibus ac Deo Legislatore*, lib. II, cap. VI, nn. 4, 7 y 8. Una moderna edición es la bilingüe del Instituto de Estudios Políticos, 6 vols. (Madrid, 1967-68).

(50) *Relectio...*, cit., II, n. 10, ed., cit., pág. 1354.

(51) Una exposición algo más detallada de estos autores puede verse en M. SANCHO IZQUIERDO-J. HERVADA, ob. cit., págs. 270 ss.

(52) *Commentariorum ac disputationum in Primam Secundae Sancti Thomae tomus secundus* (Venetiis, 1.606), disp. 150, cap. 3, n. 23: «Consequens fit, ut ante omne imperium ante omnem voluntatem, imo ante omne iudicium sit regula quaedam harum actionum, quae suapte natura constet, sicut res omnes suapte natura contradictionem non implicant; haec autem non potest alia esse quam ipsa rationalis natura ex se non implicans contradictionem... Prima igitur lex naturalis in creatura rationali est ipsamet natura quatenus rationalis, quia haec est prima regula boni et mali. Ceterum cum ipse Deus tamquam primum omnium ens, praecedat omnem etiam creaturam, quatenus ex se non implicat contradictionem, haec lex tamquam in aeterna, et prima sui origine in ipsa Dei natura constituenda est».

(53) «Nam quamvis ratio divina sit mensura omnis recti, non tamen est prima radix et causa prohibitionis, ex qua malitia oriatur, quia si concesso impossibili intelligeremus Deum non ita iudicare et manere in nobis usum rationis, maneret etiam peccatum, tunc etiam, ut dicebamus, non semper eo peccatum est, quia intelligitur a Deo ut tale, sed potius e contra». Ob. cit., disp. 97, cap. 1, n. 3.

car lo natural (54), parece ir más lejos que Gregorio de Rímini. En Vázquez la raíz última de la regla del orden moral no es la razón divina sino la naturaleza de Dios; en consecuencia, la raíz última de la regla moral no es el dictamen de la recta razón divina. Con ello se establecía que la regla moral, antes que ley o mandato proveniente del legislador (razón o voluntad), es regla objetiva natural; en otras palabras, la regla moral no es el *dictamen rationis*, sino la *regula naturae*. Esto supuesto, los contenidos de la ley natural, antes que en la razón divina, se fundan en la naturaleza del hombre. En cambio, la naturaleza del hombre —y esto es importante— es reglada por la naturaleza de Dios, como principio de todo ser que no implica contradicción.

Esto último es interesante, porque indica que a pesar de su objetivismo extremado, Vázquez se mantiene dentro de la idea fundamental a la que antes hemos aludido. El no rompe la relación intrínseca y necesaria entre la naturaleza divina y la humana, de modo que la hipótesis sigue siendo *imposible*. En la realidad —la única realidad posible— la regla última sigue siendo la naturaleza divina y no la naturaleza humana; y ello, porque otra cosa es imposible y no sólo falsa. Al juzgar a Vázquez, al igual que a los demás escolásticos que utilizaron la hipótesis *si Deus non esset*, debe separarse cuidadosamente su pensamiento sobre lo que realmente existe y las hipótesis por las cuales intentaron aclarar su pensamiento.

### 3. LA HIPOTESIS «ETIAMSI DAREMUS» DE GROCIO

Esta misma cautela debe, a mi juicio, seguirse con Grocio: lo importante no es la hipótesis, sino su pensamiento sobre la relación entre Dios y el derecho natural (55).

(54) Vide E. TEJERO, *El matrimonio misterio y signo. Siglos XIV al XVI* (Pamplona, 1971), págs. 483 ss.

(55) *De Iure Belli ac Pacis libri tres*, prolog, nn. 11 y 12, ed., P. C. Molhuysen (Lugduni Batavorum, 1919), pág. 7: «II. Et haec quidem quae iam diximus, locum aliquem haberent etiamsi daremus, quod sine summo scelede dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana: cuius contrarium cum nobis partim ratio, partim traditio perpetua, inseverint; confirment vero et argumenta multa et miracula ab omnibus saeculis testata, sequitur iam, ipsi Deo, ut opifici et cui nos nostraque omnia debeamus, sine exceptione parendum nobis esse, praecipue cum is se multis modis et optimum et potentissimum ostenderit, ita ut sibi obedientibus praemia reddere maxima, etiam aeterna, quippe aeternus ipse, possit, et voluisse credi debeat, multoque magis si id disertis verbis promiserit: quod Christiani indubitata testimoniorum fide convicti credimus.

12. Et haec iam alia iuris origo est praeter illam naturalem, veniens scilicet ex libera Dei voluntate cui nos subiici debere intellectus ipse noster nobis irrefragabiliter dictat. Sed et illud ipsum de quo egimus naturale ius, sive illud sociale, sive quod laxius ita dicitur, quamquam ex principiis homini internis profluit, Deo tamen asscribi merito potest, quia ut talia principia in nobis existerent ipse voluit: quo sensu Chrysippus et Stoici dicebant iuris originem non aliunde petendam quam ab ipso Iove, a quo Iovis nomine ius Latinis dictum probabiliter dici potest».

La hipótesis *etiamsi daremus* de Grocio no tenía de suyo nada de nuevo; puede decirse que era un lugar común en la Escolástica precedente. E incluso sostener la validez del derecho natural en la hipótesis de que Dios no existiese o no mandase nada —que equivale a no cuidarse de los asuntos humanos— tampoco resultaba novedoso.

Entonces, ¿no existe nada original al respecto en Grocio?, ¿fue un simple seguidor de la Escolástica? No me lo parece; por el contrario, pienso que hay suficiente novedad, como para ver en Grocio un innovador.

A mi entender, lo nuevo reside en que Grocio no establece ninguna relación de ejemplaridad causal —analogía y participación— entre la naturaleza divina y la naturaleza humana, entre la razón de Dios y la razón del hombre. Grocio, en el n. 12 de los *Prolegómenos al De Iure Belli ac Pacis*, o sea el siguiente al que contiene la hipótesis *etiamsi daremus*, establece una vinculación entre Dios y el derecho natural; no desliga, pues, el derecho natural de Dios. Pero la ilación entre el derecho natural y Dios no se establece en otra cosa que la *voluntad libre de Dios*. He ahí el punto clave. Para Grocio, el derecho natural tiene *dos* orígenes: «Et haec iam alia iuris origo est praeter illam naturalem, veniens scilicet ex libera Dei voluntatem». El derecho natural «ex principiis homini internis profluit», deriva de la misma naturaleza humana; ahora bien, estos principios pueden imputarse a Dios «quia ut talia principia in nobis existerent ipse voluit». No aparece para nada la razón divina ni la naturaleza de Dios como el ejemplar causal de la razón o de la naturaleza humanas. Ciertamente Dios quiso libremente —al crear libremente al hombre— que de la naturaleza humana fluyesen esos principios, pero esos principios no aparecen como *reflejo* —analogados— de la razón ni de la naturaleza de Dios; por lo tanto, la naturaleza humana, aunque no aparece desvinculada de Dios, aparece positivamente desvinculable de Dios. Roto el principio de ejemplaridad y analogía —el principio de participación—, no se establece un nexo de necesidad ontológica entre Dios y la naturaleza humana. En consecuencia, la hipótesis *etiamsi daremus* ya no se considera imposible, sino falsa, pues si la naturaleza humana no es participación y reflejo de la naturaleza de Dios (dígase lo mismo de la razón), resulta ser no sólo imaginable, sino incluso plenamente inteligible en la hipótesis *si Deus non esset*. Sin ejemplaridad causal —sin analogía y participación— no hay imposibilidad en la hipótesis, sino sólo falsedad, por lo cual Grocio se siente llamado a escribir unas líneas para mostrar que la existencia de Dios es una verdad indudable, que conocemos por argumentos, milagros y fe cristiana, cosa que ni Gregorio de Rímini ni Vázquez tuvieron necesidad de hacer, porque en su caso era innecesario. El resultado es una concepción del derecho natural, en la que éste aparece como plenamente inteligible, en sí y en sus fundamentos, sin referencia necesaria —ontológicamente necesaria— a Dios.

¿Cuál pudo ser el origen del pensamiento de Grocio? A mi juicio, no hay más que remontarse a la Reforma protestante. El protestantismo reafirmó el rechazo de la *analogía entis* —ya contenido en el voluntarismo y en el nominalismo de Ockham— y sostuvo a libre decisión divina de salvar al hombre por la fe y no por las obras. El derecho natural pasaba así a ser algo meramente terreno, que si bien derivaba de la libre decisión de Dios, no provenía de la *imitación* de Dios que supone la *analogía entis*.

Partiendo de la *analogía entis* —cuya expresión más perfecta es la teoría de la participación de Tomás de Aquino— el derecho natural es, por esencia, un analogado, cuya existencia no es inteligible de modo pleno si no es a la luz de su analogante, Dios (la ley eterna). Con Grocio el derecho natural no precisaría del analogante para su plena inteligibilidad. Que el derecho natural sea o no mandato de Dios se transforma en un hecho, no en una necesidad ontológica.

Para terminar, sólo resta observar si el derecho natural ha sido inteligible —en sí mismo y en su fundamento— para la cultura jurídica que ha perdido la noción de la *analogía entis* y se ha edificado según el pensamiento del laicismo. Lo que enseñan los hechos es que, o se ha negado el derecho natural o por derecho natural se ha entendido algo muy diferente de lo que fue en la tradición europea hasta el siglo XVIII: se ha interpretado como valores relativos, naturaleza de las cosas, estructuras lógico-objetivas, relación de vida (*Lebensverhältnis*), etc. Cosas todas ellas muy alejadas del *ius naturale* de los juristas romanos y de la tradición europea anterior a Grocio. ¿Es esto un simple hecho histórico o es la evolución lógica de la novedad grociana? Esta es la cuestión, la gran cuestión del iusnaturalismo.