

PATRICIA SANTOS RODRÍGUEZ

Universidad CEU San Pablo

Facultad de Derecho

Departamento de Disciplinas Básicas

**EL HUMANISMO POLÍTICO Y JURÍDICO
DE LOUIS LACHANCE**

Director:

ELIO ALFONSO GALLEGO GARCÍA

FUNDACIÓN UNIVERSITARIA ESPAÑOLA

Alcalá, 93

MADRID, 2008

Publicaciones
de la
**FUNDACIÓN
UNIVERSITARIA
ESPAÑOLA**

Colección **TESIS DOCTORALES CUM LAUDE**
Serie D (*Derecho*) – 6

FUNDACIÓN UNIVERSITARIA ESPAÑOLA
Alcalá, 93. (28009 MADRID)
Tfno.: 91 431 11 93 - 91 431 11 22
Fax: 91 576 73 52 - e-mail: fuesp@fuesp.com

ISBN: 978-84-7392-694-2

Depósito Legal: M-7075-2008

Dedico este trabajo a todos los futuros doctores,
y a todas las personas que día a día
se gastan en un trabajo escondido,
poniendo con alegría y fidelidad las “últimas piedras”.

ÍNDICE GENERAL

DEDICATORIA	5
AGRADECIMIENTOS	11
INTRODUCCIÓN	13
CAPÍTULO I	
SEMBLANZA DEL AUTOR: TRAYECTORIA VITAL E INTELECTUAL	19
1.1. BREVE BIOGRAFÍA	19
1.2. PRINCIPALES CONTRIBUCIONES INTELECTUALES DE LACHANCE	21
1.3. ALCANCE DEL RECURSO A LA ANALOGÍA EN EL PENSAMIENTO DE LACHANCE.....	36
CAPITULO II	
EL PRINCIPIO ARQUITECTÓNICO DE LOUIS LACHANCE:	
EL BIEN COMÚN.....	43
2.1 EL ESPERADO DIÁLOGO ACERCA DEL BIEN COMÚN	43
2.1.1 Etiología del problema y su planteamiento.....	43
2.1.2 Términos del problema en Canadá y Estados Unidos.....	47
2.1.3. Respuesta de Lachance al debate	53
2.2. EL BIEN COMÚN EN LA OBRA DE LACHANCE.....	69
2.2.1 ¿Individuo o persona?	69
2.2.2 Vida en sociedad, origen del bien común	86
2.2.3 La vida política	95
2.2.3.1 Grupos sociales primarios.....	96
2.2.3.2 Grupos políticos	98
2.2.3.2.1 Sociedad civil.....	98
2.2.3.2.2 Nación	99
2.2.3.2.3 Estado	111
2.2.3.2.4 Sociedad internacional	122
2.2.4 Fundamentos del orden político: multitud y autoridad	124
2.2.5 Influencia causal del bien común en el orden político.....	128
2.2.6 Bien común y religión.....	130

2.2.7 Superioridad del bien común sobre el bien individual.....	139
2.2.8 Contenido y características del bien común.....	143
2.3 ¿DÓNDE ESTÁ EL VERDADERO PERSONALISMO?.....	160

CAPITULO III

EL ORDEN JURÍDICO DE LOUIS LACHANCE	181
3.1 ORIGINALIDAD DE LACHANCE DENTRO DEL PENSAMIENTO JURÍDICO CONTEMPORÁNEO	181
3.2 LA TELEOLOGÍA DEL DERECHO: EL BIEN COMÚN	205
3.2.1 Derecho y civilización	205
3.2.2 Función social del derecho y de la justicia	213
3.3 APORTACIÓN ETIOLÓGICA DE LACHANCE: LA LEY, CAUSA DEL DERECHO.....	226
3.3.1 Origen de la ley: consecuencia del orden y de la razón.....	227
3.3.2 Concepto: la ley, instrumento al servicio del bien común	235
3.3.3 Elementos: el binomio específico de la ley.....	237
3.3.4 La causalidad de la ley en Lachance.....	242
3.3.4.1 <i>Ley, causa formal extrínseca ejemplar del derecho</i>	244
3.3.4.2 <i>Ley, causa eficiente del derecho</i>	245
3.3.4.3 <i>Ley, causa final del derecho</i>	247
3.3.5 Crítica a la aportación etiológica de Lachance	249
3.4 NOCIÓN DE DERECHO EN LACHANCE	251
3.4.1 Definición de derecho según Lachance	251
3.4.2 Características esenciales del derecho	253
3.4.2.1 <i>Derecho y débito</i>	254
3.4.2.2 <i>Alteridad</i>	256
3.4.2.3 <i>Relación de igualdad</i>	258
3.4.3 Derecho natural, derecho positivo	261
3.4.3.1 <i>Contexto analógico: «en parte igual, en parte distinto»</i>	261
3.4.3.2 <i>Derecho natural: vínculos con el bien común, la naturaleza y la justicia</i>	263
3.4.3.3 <i>La ley natural, origen del derecho natural</i>	265
3.4.3.4 <i>Derecho positivo</i>	269
3.5 DERECHOS IMPERFECTOS	272
3.6 PROPIEDADES DEL DERECHO.....	274
3.6.1 Objetividad	274
3.6.2 Coercibilidad.....	276
3.7 LOS SUJETOS DEL DERECHO	277
3.7.1 La persona humana	277
3.7.2 El Estado	281
3.7.3 Dios	282

3.8 EL DERECHO SUBJETIVO.....	283
3.8.1 Origen, fundamento, significación jurídica	283
3.8.2 Derechos humanos.....	287
3.9 ¿UN DERECHO SIN TÍTULO?	292
3.9.1 Derecho y título jurídico.....	293
3.9.2 Título jurídico y relaciones de justicia.....	293
3.10 DERECHO INTERNACIONAL	296
3.10.1 El origen del derecho internacional	296
3.10.2 ¿Derecho natural o derecho positivo?.....	298
3.10.3 Propiedades del derecho internacional.....	300
3.10.4 El bien común internacional	301
3.10.5 El sujeto del derecho internacional	304
3.11 REFLEXIÓN FINAL: HUMANISMO JURÍDICO DE LACHANCE	309
Epílogo.....	311
CONCLUSIONES	313
ANEXOS	317
ANEXO I. Análisis de la discusión sostenida entre Charles De Koninck y Father Eschmann en relación a la polémica del personalismo y el bien común	317
ANEXO II. Planteamiento del problema de la primacía de la persona sobre el bien común desde la perspectiva de Maritain.....	330
ANEXO III. Exégesis de santo Tomás en orden a dilucidar el problema entre per- sonalismo y bien común, según Louis Lachance	335
ANEXO IV. Carta de Ms. Laurendeau a Lachance. Carta de Louis Lachance O.P. a Ms. André Laurendeau	344
ANEXO V. Carta de Lionel Groulx a Lachance. Carta de Lachance a Lionel Groulx respondiendo a la cuestión sobre el nacionalismo	349
ANEXO VI. Cuestión histórica que originó el concepto jurídico de derecho subje- tivo	357
BIBLIOGRAFÍA	359

Agradecimientos

Ningún poema contiene versos sueltos. Todos son necesarios: cada uno aporta su ritmo, su cadencia, su capacidad evocadora y cada uno cobra sentido en relación con los demás. Unos versos llaman a otros, y juntos, componen un poema lleno de sentido.

En el quehacer intelectual sucede lo mismo: concibo las tesis como una obra conjunta de aportaciones diversas, engarzadas todas ellas por la persona que asume el reto de escribirla. Cada tesis tendría que ser en justicia una obra de Autores Varios, tal como aparecen la autoría de ciertas obras científicas de investigación o divulgación.

Agradezco de corazón la presencia y las aportaciones que han apoyado y hecho posible mi trabajo desde tantos aspectos necesarios –los versos del poema-; agradezco también el modo en que se han ofrecido: muchas veces adelantándose a una necesidad; siempre, con puntualidad y alegría de poder colaborar conmigo. La tesis me ha hecho compartir esfuerzos, empeños, dificultades y satisfacciones que guardo con inmenso agradecimiento.

Agradezco a mi familia su apoyo, de modo particular a quienes les tocó acompañarme en algunos momentos críticos de la tesis, especialmente el final, Lourdes Zárate Covo y Concepción Rodríguez Creixens. Agradezco el buen humor y la confianza que han demostrado por mí en estas etapas; sin ellas hubiera tardado por lo menos el doble en escribirla.

Mi padre, Jose Antonio Santos Arrarte, ha sido otro apoyo, él también ha escrito su tesis doctoral en estos años: su trabajo y buen hacer han sido para mí una referencia permanente mientras yo avanzaba en la mía. También mi madre y hermanos han sabido acompañar con ilusión y buen humor estos momentos y se lo agradezco.

Agradezco la simpatía, el apoyo y las experiencias compartidas a los compañeros de trabajo de la Universidad San Pablo CEU. Mis compañeros de Área, especialmente, Carmen Sánchez Maillo y Carmen Palomo Pinel, Vanessa Gil Rodríguez de Clara, Armando Zerolo Durán y Francisco López Atanes; idéntica deuda

de gratitud me une a mis compañeros de Facultad: a nuestro decano, Juan Manuel Blanch Nougés y a nuestra Vicedecana Amparo Lozano Maneiro; a ilustres profesores de la casa, como Juan Antonio García Saúco, José Peña González, Juan Pablo Maldonado Montoya, José Escandell Cucarella, Carmen Fernández de la Cigoña y Luis Aparicio Rodríguez.

Agradezco la disponibilidad de los Hermanos Predicadores Dominicos, especialmente la del padre Quintín Turiel, q.e.p.d., de la Provincia del Santo Rosario en España, y la de los padres Lawrence Dewan y Benoît Lacroix de la Provincia de Santo Domingo, en Canadá. También agradezco la disponibilidad de otros profesores canadienses: Dr. Thomas De Koninck de la Universidad Laval en Québec; Dr. Leslie Armour, de la Facultad de Letras de la Universidad de Ottawa.

Quiero mencionar con especial gratitud a todo nuestro equipo de Biblioteca de la Universidad, y destacar por su eficiente colaboración a Dña. M^a Jesús Rodríguez Gallego y Dña. Encarnita Villacorta García. Agradezco también los servicios prestados al personal de las diferentes Bibliotecas en las que he investigado: Montréal, Ottawa, Dublín y Madrid.

Agradezco a la Fundación San Pablo la beca que me permitió viajar a Canadá y dar comienzo a esta aventura; y al Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra por su accesibilidad al proyecto Corpus Thomisticum, cuyas ventajas he podido disfrutar al consultar sus publicaciones.

Introducción

Esta tesis está dedicada a la contribución que el pensamiento de Louis Lachance supone dentro de la filosofía jurídica y política contemporáneas. Tales contribuciones podrían sintetizarse en las palabras que titulan nuestro trabajo: *El humanismo jurídico y político de Louis Lachance*.

La elección de nuestro autor fue propiciada por el trabajo realizado para obtener la Suficiencia Investigadora. En la fase de fundamentación doctrinal de los derechos humanos pude conocer la obra de Lachance, *Le droit et les droits de l'homme*. Esta obra presentaba numerosas cuestiones que encerraban una gran riqueza filosófica; su estudio estimuló mi deseo de conocer más a fondo su pensamiento, saber si aquellas afirmaciones obedecían a una inspiración momentánea o eran más bien fruto de una forma de comprender el derecho. Si respondía a una forma unitaria de pensamiento, la figura de este filósofo canadiense se convertía en un maestro que valía la pena conocer y estudiar.

La siguiente obra de nuestro autor que conocí fue *L'humanisme politique du saint Thomas d'Aquin*. Esta obra me proporcionó el gozo de comprobar que el pensamiento filosófico de Louis Lachance parecía responder con solidez y coherencia, con unidad de criterio, a cuestiones jurídicas y políticas muy diversas. El profesor Doctor D. Elio Gallego supo acoger, compartir e impulsar esta curiosidad inicial y transformarla en un trabajo de investigación doctoral. Nos pareció conveniente ofrecer una investigación que diera con las claves del pensamiento de Lachance y facilitase el conocimiento de sus valiosas contribuciones a la comunidad científica contemporánea.

La filosofía jurídica y política del siglo XX presenta un panorama contrastado de luces y sombras. La filosofía jurídica contemporánea adolece de síntomas decadentes: el normativismo jurídico que apoya su legitimación en la norma de rango supremo, y en la coherencia formal del entero sistema jurídico, ha visto fracasar sus expectativas. El origen y apogeo de este modo de concebir el derecho tuvo

lugar en el movimiento codificador decimonónico, y se consolidó bajo la corriente del positivismo jurídico. Pero esta concepción del derecho se convirtió en el siglo XX en legitimadora de los regímenes políticos que hicieron tambalear la paz mundial y de los peores crímenes perpetrados contra la humanidad. El normativismo funciona técnicamente, pero si no está sometido a otros límites que los propios, si no tiene un objetivo desinteresado a favor de todos los hombres, de su dignidad, de su igualdad, de su libertad, el normativismo jurídico puede convertirse en un verdadero caballo de Troya dentro de nuestra civilización. Enmarcado en este contexto –y curiosamente en aquéllos países más directamente responsables de las catástrofes- se constata un renacer del derecho natural. Este resurgir puede contemplarse desde las más diversas perspectivas jurídicas: todas ellas apuntan a un común examen de conciencia y a una común necesidad existencial de asegurar la paz y la justicia a todos los niveles.

Con el retorno del derecho natural se verifican distintos intentos doctrinales de fundamentación y aplicación. En este contexto se sitúa la contribución intelectual de Louis Lachance. Nos ha parecido que su filosofía jurídica responde a las necesidades planteadas en el debate actual, al tiempo que introduce un aire renovador dentro de la propia escuela tomista. En este sentido, su conocimiento resulta doblemente valioso para nosotros.

En el campo filosófico político, la problemática de la primacía de la persona sobre el bien común surgida en el primer tercio de siglo no fue una simple disputa de escuela. Reflejaba un sentimiento común de los filósofos en aquel momento: la necesidad de fundamentar la noción, la función y los límites del poder para llegar a soluciones políticas respetuosas con la libertad de las personas y a la vez garantías del bien común. Los modelos políticos propuestos apoyan estos extremos enfatizando uno u otro en función de las nociones a las que asignan el valor fundamental de todo el sistema. La disputa del personalismo contra la primacía del bien común, no deja de ser un ejemplo evidenciador de un debate más general que se prolonga hasta el momento actual, dentro del horizonte de la filosofía política en general.

Hoy se siguen debatiendo estos mismos extremos –libertad individual, bien común; unidad y multiplicidad, el todo y la parte- si bien con matices diversos, según el tenor que las nuevas circunstancias dibujan. El debate que se plantea en filosofía política está sufriendo una evolución junto a los enormes cambios que nuestras sociedades están experimentando: el multiculturalismo, la globalización, los fenómenos migratorios, la representación de las minorías, la aparición de las sociedades de información, los nacionalismos, la amenaza de un terrorismo inter-

nacional,... consideramos que la filosofía política de Lachance es un interlocutor válido que puede aportar los fundamentos filosóficos necesarios a las cuestiones que se debaten en la actualidad. La filosofía política de Louis Lachance resulta inestimable por la solidez y claridad de sus argumentos. Éstos son los que nos proponemos dar a conocer.

Respecto a la metodología seguida en la investigación, debemos destacar las siguientes fases: una primera de aproximación y conocimiento directo de la vida y obras de nuestro autor. El verano del curso 2000 – 2001 pude disfrutar de una estancia de investigación en Canadá. Visité la Facultad de Filosofía de la Universidad Laval, en la provincia de Québec. Allí mantuve fructuosas entrevistas con el profesor Dr. Thomas De Koninck, catedrático de Filosofía Antigua, hijo del filósofo Charles De Koninck y conecedor de la polémica vivida por su padre años atrás. Gracias a su amabilidad obtuve las principales obras de Charles De Koninck publicadas sobre ese aspecto y la facilidad de contactar con otros profesores de Filosofía en Canadá, Estados Unidos y aquí en España.

Estuve investigando otra temporada de aquella estancia en las Facultades de Derecho y Filosofía de Ottawa. En esta última conocí al profesor Dr. Leslie Armour, catedrático de Historia de la Filosofía, especialista en la de Canadá. Conoce la obra de Lachance, a la que se refiere en algunas de sus publicaciones. El profesor Armour fue otro valioso interlocutor en los inicios de la investigación. En esta misma ciudad conocí personalmente al padre Lawrence Dewan O.P., catedrático de Metafísica. También mantuvimos un grato encuentro que me facilitaría en aquellos días el acercamiento al pensamiento metafísico de nuestro autor. Gracias al padre Dewan pude investigar en la Biblioteca del Convento Dominicano de Saint Jean y trabar contacto con los responsables del Archivo del Convento de Saint Albert Le Grand, donde vivió Lachance durante sus últimos veinte años.

Permanecí en Montréal durante el tiempo restante de la estancia, fundamentalmente en la Facultad de Derecho de la Universidad McGill y en la de Montréal. En esta ciudad también tuve ocasión de investigar en los archivos del Convento Dominicano de Sant Albert Le Grand. Bajo la supervisión del padre Benoît Lacroix O.P., emérito de Historia y antiguo compañero de Louis Lachance, proseguí la investigación y lectura de todos los documentos privados de nuestro autor. También allí pude visitar el Instituto de Estudios Medievales de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Montréal y el Centro de Investigación Lionel Groulx. Conocí a los investigadores responsables de dichos centros cuyos fondos me brindaron la posibilidad de conocer nuevos aspectos de la vida y de la actividad intelectual de nuestro autor.

A esta etapa siguió otra extensa fase —ya en España— de estudio y profundización en las fuentes clásicas, principalmente Aristóteles, y sobre todo en la obra de santo Tomás de Aquino, por ser la fuente principal del pensamiento del maestro canadiense. Cabe destacar la inmensa ayuda obtenida a través de las herramientas brindadas por las nuevas tecnologías aplicadas a la investigación. Concretamente pude acceder a la edición leonina de las obras de santo Tomás en formato digital, gracias al proyecto Corpus Thomisticum, que ofrece la edición, índices y base de datos digitales de los manuscritos principales del Aquinate, accesible en <http://www.corpusthomisticum.org/index.html>, por gentileza de la Fundación Tomás de Aquino, *transcrito por Roberto Busa y Enrique Alarcón, y revisado por la Universidad de Navarra*. Fue una fase de maduración y mayor comprensión del pensamiento de Lachance a la luz de sus referencias a los textos clásicos.

Por último afrontamos una fase de contextualización del pensamiento de Louis Lachance relativa a su peculiar momento filosófico en la historia, con proyección en los debates actuales planteados en el seno de la filosofía jurídica y de la filosofía política. Esta última fase nos permitió reconocer con ajuste a la realidad la valía de las contribuciones de nuestro autor y su fecunda capacidad de diálogo y propuesta en el actual panorama filosófico. La consulta bibliográfica necesaria para esta fase del trabajo fue realizada principalmente en el Convento Dominicano de San Pedro Mártir en Alcobendas, en la Biblioteca de la Asociación Católica de Propagandistas de Madrid y en nuestra Biblioteca Nacional.

Hemos querido estructurar esta memoria doctoral en una introducción, tres capítulos y las conclusiones, añadiendo al final algunos apéndices documentales de interés. El primer capítulo trata de acercarse a la figura de Lachance, su trayectoria biográfica e intelectual. Se inicia con un breve aunque completo recorrido de su vida, para presentar a continuación las principales obras que nos han iluminado en la comprensión total de su pensamiento; finalmente tratamos de aproximarnos a la forma mentis con que nuestro autor suele percibir, argumentar y resolver las cuestiones filosóficas que afronta.

El segundo capítulo está dedicado a la filosofía política de nuestro autor. Titledo «El Principio Arquitectónico de Louis Lachance: El Bien Común», nos introduce en la polémica que se desató en torno a este tema siguiendo a los autores protagonistas. El maestro canadiense realizó un estudio pormenorizado de su noción de bien común en contraste con la noción y los argumentos manejados por el personalismo maritainiano. Apoyándonos en la solución conciliadora que Lachance propuso a la polémica, hemos tratado de redactar el capítulo recreando un diálogo que pudo haber existido entre las ideas de Maritain y la de nuestro autor.

Buscamos en todo momento el eco de este contraste de pareceres tanto en autores españoles receptores de la polémica, como en las corrientes filosóficas que debaten en la actualidad este problema, si bien respetando sus perspectivas nuevas. Adjuntamos tres anexos que pueden completar nuestro propósito de documentar lo más completamente posible las circunstancias estudiadas: el primer anexo ofrece información exhaustiva de la polémica entre Charles De Koninck y Jacques Maritain. El segundo aporta unas cartas personales de Lachance a Lionel Groulx y al político André Laurendau. El tercero aborda la cuestión tal como la refiere nuestro autor en sus obras, incluyendo las citas del Aquinate en las que apoya sus argumentos. Resultan un valioso testimonio directo de la opinión de Lachance acerca de la cuestión de la primacía del bien común, y de forma indirecta, de su postura frente al nacionalismo.

El tercer capítulo afronta la filosofía jurídica de Louis Lachance, desde la peculiar perspectiva que su pensamiento ofrece a la luz de la recuperación de la noción objetiva de derecho y del protagonismo que nuestro autor da a la ley en sus planteamientos jurídicos. Se hace un estudio sistemático de las diferentes realidades jurídicas abordadas en el pensamiento de nuestro autor. Estas nociones, unidas a las conclusiones del capítulo anterior, justifican el humanismo jurídico de Lachance. Así pretendemos concluir este último capítulo.

Con el trabajo realizado nos parece haber logrado los objetivos previstos: la exposición pormenorizada de las contribuciones que nuestro autor hace en el ámbito filosófico y su valoración crítica al situarlas y contrastarlas con los diversos planteamientos filosóficos que protagonizan el debate político y jurídico contemporáneo. Estimamos que la frescura y solidez del pensamiento lachanciano puede brindar la posibilidad de incursiones sucesivas en su pensamiento, con vistas a dialogar y resolver las nuevas cuestiones políticas y jurídicas que se presentarán en un futuro no muy lejano.

CAPÍTULO I

SEMBLANZA DEL AUTOR: TRAYECTORIA VITAL E INTELECTUAL

1.1. BREVE BIOGRAFÍA

Joseph-Henri Lachance nace en Quèbec el 18 de Febrero de 1899. Profesó en la Orden de los padres Dominicos el 25 de septiembre de 1921 y fue ordenado sacerdote el 3 de mayo de 1925. Muere en Montréal, el 28 de octubre de 1963, a los 43 años de su profesión religiosa. La vida del padre Lachance destacó por su sana inquietud intelectual y su intensa participación en diversas iniciativas culturales del momento, marcadas por el interés común de promover los talentos de las personas en todos los ámbitos: religioso, familiar, social, político, cultural, universitario,... y de consolidar la fe y el progreso en Canadá, especialmente en el Canada francés.

Así consta¹ en sus publicaciones² y en la actividad espiritual y docente que desarrolló en Canadá y en Roma. Enseñó en el Studium de los Padres Dominicos de Ottawa durante el curso académico 1928 – 1929. El siguiente curso transcurrió para Lachance en el Angelicum de Roma, donde defendió la tesis doctoral *Le concept du droit selon Aristote et Saint Thomas d'Aquin*, el 29 de mayo de 1931; volvió a Canadá para impartir docencia en el Studium de Ottawa en los cursos siguientes hasta 1936.

En 1936 fue llamado a Roma para ocupar la cátedra de Filosofía Social en el Angelicum, donde permaneció hasta 1939. Con el inicio de la Segunda Guerra Mundial vió conveniente regresar a su país, para continuar su trabajo docente en Ottawa. Además de la docencia en el Studium de los Padres Dominicos, dio clase

¹ Cfr. F. ANTONIN PAPILLON, O.P. Notice Nécrologique du T.R. P. Louis Lachance. L'Ouvre de Presse Dominicaine, N-D. De Grâce, Montréal, 1963.

² *Le concept du droit selon Aristote et saint Thomas* [traducido al castellano], *Le droit et les droits de l'homme* [traducido al castellano], *Philosophie du langage, L'être et ses propriétés, La lumière de l'âme, Nationalisme et religion y Oú vont nos vies?*, entre sus principales publicaciones.

en el Seminario Mayor de Sherbrooke y puso en marcha la fundación del Seminario Mayor de los Santos Apóstoles, en el que permaneció cinco años. Allí impartió además de Filosofía, clases Ética Social previa petición de jóvenes comerciantes, trabajadores y matrimonios de aquellas zonas, fundando un grupo de trabajo en este campo, *Le Soupirail*.

En 1944 se incorporó al claustro de profesores de la Universidad de Montréal como profesor titular de Filosofía Moral y Social en la Facultad de Filosofía. Años después, la Facultad de derecho le invitaría a asumir la preparación y dirección de sus seminarios filosóficos. Fundó con otros compañeros de la Universidad el Instituto de Estudios Medievales. Desde 1952 hasta 1960 fue Vicedecano de la Facultad de Derecho y desde 1960 – 1963, fue Decano de la misma. A partir de 1952 hizo compatible estas actividades con la dirección del Convento d'Outremont como Superior, y después en el de Saint Albert le Grand, junto a la Universidad de Montréal, hasta 1960. Durante estos años, fue también profesor invitado en las Universidades de Buenos Aires y Córdoba, en Argentina, y la de Salamanca en España.

En 1944 fundó la Academia Franco-canadiense para defender y promover la lengua y la cultura francesa en Canadá, y más tarde fue también cofundador de la Academia de Ciencias Morales y Políticas de Québec. Este mismo año se doctoró como maestro de Sagrada Teología en el Studium dominicano de Ottawa.

A partir de su incorporación a la Universidad, impulsó iniciativas intelectuales y culturales en Montréal, como la Société Richelieu y el movimiento literario, teatral y artístico Caveau. Miembro de la Sociedad de Filosofía de Montréal, de la Asociación católica canadiense L'Acelle. Formó parte del comité director de las Semanas Sociales de Canada.

Su actividad intelectual le llevó en esta época de su vida a intervenir en numerosos congresos de Filosofía en Canada y en el extranjero: Madrid en 1946, Amsterdam en 1948, Montpellier en 1962; se convirtió en impulsor de la revista «Dialogue!», y a colaborar en otras publicaciones periódicas, como Action Nationale y Maintenant; fue también asiduo interlocutor en el programa religioso L'heure dominical de Radio-Canada. En cuanto a sus preocupación social, cabe destacar su atención personal a la integración de los jóvenes neo-canadienses en las escuelas católicas de Montréal a través del Comité de Orientación de la Asociación de San Juan Bautista de esta ciudad.

Posiblemente por haber nacido en la provincia de Québec [en St. Joachim de Montmorency] se vio interpelado en primera persona por la cuestión del Canadá francés. Esta será una de las cuestiones centrales de su estudio: la de proporcionar

una doctrina fiel al patriotismo franco-canadiense que estuviera sólidamente fundamentada. Su empeño no tenía una ambición meramente teórica, fue también el telón de fondo de la legítima ambición de recuperar para sus compatriotas francófonos el estatuto de igualdad con respecto al papel social, religioso y político que históricamente venía desempeñando en el desarrollo del país, junto a sus conciudadanos de tradición británica. Mantuvo además durante toda su vida una cordial relación con Lionel Groulx, director del movimiento político nacionalista l'Action française, quien le eligió a inicios de la década de los años treinta como director espiritual y censor de sus escritos nacionalistas.

Toda esta fecunda actividad intelectual que animó la vida del padre Lachance no puede entenderse fuera del contexto de su vocación religiosa, de su pertenencia a la familia de la Orden Dominicana: sus numerosos títulos nada valían a sus ojos al lado del más valioso para él, el de ser dominico. El Cardenal Suenens testimonia³ al papa Juan XXIII la unidad de vida que se revelaba en Lachance: «Participó de las preocupaciones de su tiempo, se interesó por la promoción de foros intelectuales y por el desarrollo de las ciencias nucleares, sin perder contacto con la vida sobrenatural que lo animaba. No había en él dualismo alguno, ninguna separación entre el mundo natural y sobrenatural; se daban en él perfectamente compenetrados».

1.2 PRINCIPALES CONTRIBUCIONES INTELECTUALES DE LACHANCE

La filosofía de Lachance se desarrolla principalmente en el orden práctico, en el campo político y jurídico. Su pensamiento muestra una atractiva coherencia, pues su visión remite a los fundamentos antropológicos y metafísicos emparentados con la tradición clásica. La perspectiva desde la que aborda la cuestión del bien común es la tensión entre individuo y Estado. Describe este peculiar estatuto mediante una labor simultánea de observación, análisis y relación de distintas realidades prácticas: la persona humana y su obrar, la política, el Estado, la justicia y el derecho.

Deseamos presentar las obras de nuestro autor, que principalmente nos han guiado en el estudio de su pensamiento y de las que hemos recibido sus valiosas aportaciones. La obra de Lachance es fundamentalmente filosófica, destacamos a continuación sus principales contribuciones en orden cronológico, según la materia a la que se refieren:

³ Cfr. DOCUMENTO C 13 de los Archivos del Centro de Investigación LIONEL GROULX, Outremont, Montréal.

FILOSOFÍA PRÁCTICA

FILOSOFÍA JURÍDICA

Le concept du droit selon Aristote et Saint Thomas d'Aquin. Editions A. Levesque. Montreal, 1933. Segunda edición, revisada y corregida. Editions du Levrier, Ottawa, 1948.

Esta es la primera obra de filosofía jurídica publicada por Lachance, presentada y defendida como tesis doctoral en el Angelicum de Roma en 1931. Se trata de un verdadero hallazgo dentro del contexto de la filosofía jurídica contemporánea, como tendremos ocasión de comprobar más adelante.

Lachance concibe el derecho como un orden⁴ y así lo presenta desde el primer momento de su obra. Realiza este estudio siguiendo un método aristotélico – tomista, observador de la naturaleza de las cosas e investigador de las causas y de los fines de cada una de ellas en función de los datos que la naturaleza arroja. La estructura de la obra sigue esta misma línea al profundizar en la noción de derecho. Primeramente se considera esta noción en su definición nominal⁵; después se analiza a la luz del bien humano y del bien común, como sus causas extrínsecas⁶; la segunda parte está dedicada a las causas intrínsecas del derecho, que Lachance sitúa en la ley y en las relaciones que existen entre ley y razón, orden social y bien común⁷. Procede al análisis la noción de derecho en sentido perfecto e imperfecto; las propiedades del derecho, y una posible división de los tipos de derecho desde perspectivas diversas⁸. En último término se analiza la noción de derecho subjetivo en una doble vertiente: desde el punto de vista del beneficiario del derecho y desde el punto de vista de la facultad moral ejercida por el sujeto⁹. Nos detendremos con detalle en cada uno de estos aspectos al estudiar su pensamiento jurídico.

Le droit et les droits de l'homme. Presses Universitaires de France. Paris, 1959.

Esta obra es un bello corolario de la teoría jurídica y política del maestro canadiense. Podemos distinguir en ella dos partes. En la primera se afrontan las rela-

⁴ LACHANCE, LOUIS. *Le concept du droit selon Aristote et Saint Thomas d'Aquin.* Segunda edición, revisada y corregida. Editions du Levrier, Ottawa, 1948. P. 15: «Le droit pénètre l'agir d'ordre. Alors il doit se rattacher à l'ordre objectif, comme l'ordre objectif lui-même se rattache en définitive à la Raison éternelle. Il n'est rien plus qu'une démarcation objective que doit revêtir l'activité extérieure afin de s'insérer dans l'ordre...»

⁵ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Le concept du droit...* Op. cit. Pp. 29 – 37.

⁶ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Le concept du droit...* Op. cit. Pp. 55 – 124.

⁷ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Le concept du droit...* Op. cit. Pp. 209 – 254.

⁸ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Le concept du droit...* Op. cit. Pp. 255 – 328.

⁹ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Le concept du droit...* Op. cit. Pp. 329 – 422.

ciones entre el derecho y la política desde una visión histórica, que incide en las cuestiones centrales del pensamiento filosófico de Lachance: la noción de derecho y la relevancia política del bien común.

Comienza con un estudio de los orígenes del derecho occidental, en el marco de la civilización europea, enraizado en el derecho romano y en el derecho natural¹⁰; la unidad de la ley natural y el bien común¹¹; las relaciones existentes entre derecho natural y derecho positivo¹²; se aborda el tema de la persona, su función como sujeto de derecho y término de la relación jurídica¹³; Lachance estudia también la ausencia de derecho subjetivo en la doctrina jurídica de santo Tomás¹⁴ y las formas derivadas del derecho, como término análogo¹⁵.

En la segunda parte el autor canadiense expone con profundidad y detalle los fundamentos doctrinales del derecho internacional público, su génesis histórica y su condición objetiva¹⁶. También describe la estructura de la comunidad internacional, el bien común internacional y los medios y relaciones que pueden facilitar a los países su consecución¹⁷. Dedicamos los últimos capítulos al sujeto de derecho internacional, refiriéndose principalmente a la persona, y de manera análoga a los Estados.

Trata en último término el tema de los derechos humanos manifestándose acerca de su fundamento y alcance¹⁸. Los derechos humanos cuentan en ese momento con un rodaje de diez años desde su aprobación por Naciones Unidas en la Declaración Universal. Es también un tema que ocupó a Maritain directamente, y en un sentido u otro, al resto de los juristas del momento. ¿Es posible seguir hablando aún en esta obra de un diálogo no consciente ni explícitamente formulado por parte de ambos autores? No cabe duda de que Lachance y Maritain compartieron numerosas preocupaciones filosóficas de Escuela, cuestiones a las que respondieron frecuentemente desde una perspectivas diversas.

En todo caso, estamos ante una obra madurada durante años por nuestro autor. En ella se refleja la personal comprensión que Lachance tiene de la realidad internacional presente en ese momento [posguerra de la 2ª Guerra Mundial, división del mundo en dos bloques, Declaración de derechos humanos] y la consolidación de sus iniciales

¹⁰ LACHANCE, LOUIS. *Le droit et les droits de l'homme*. Presses Universitaires de France. Paris, 1959. Cfr. Pp. 35 - 99.

¹¹ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Le droit et les droits...* Op. cit. Pp. 100 - 121.

¹² Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Le droit et les droits...* Op. cit. Pp. 122 - 136.

¹³ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Le droit et les droits...* Op. cit. Pp. 146 - 163.

¹⁴ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Le droit et les droits...* Op. cit. Pp. 164 - 170.

¹⁵ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Le droit et les droits...* Op. cit. Pp. 171 - 175.

¹⁶ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Le droit et les droits...* Op. cit. Pp. 176 - 215.

¹⁷ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Le droit et les droits...* Op. cit. Pp. 216 - 226.

¹⁸ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Le droit et les droits...* Op. cit. Pp. 232 - 236.

tesis filosófico jurídicas y políticas, también aplicadas a uno de los campos más amplios que el derecho puede abarcar, el de la comunidad internacional.

Si embargo, podría decirse que su intención, al escribir esta obra, fue todavía más amplia. Nuestro autor argumenta en la conclusión acerca de la necesidad de devolver al derecho su espiritualidad original: «Nous nous sommes efforcé de démontrer les qualifications du droit comme agent d'unité, d'ordre et de paix; nous nous sommes surtout appliqué à faire voir que ces qualifications, il les tenait de la spiritualité de ses origines –son honnêteté et sa force étant la conséquence de sa dérivation de la raison ainsi que de l'idée directrice impliquée en la nature, et par delà celles-ci, de la Sagesse éternelle dont le scellé constitue la lumière intérieure de tout être pensant¹⁹».

FILOSOFÍA POLÍTICA

Nationalisme et religion. College Dominicain. Ottawa, 1936

La obra se compone de cuatro capítulos. A lo largo de ellos nuestro autor expone su pensamiento sobre la cuestión del nacionalismo en torno a dos ejes fundamentales –la justificación o legitimación del nacionalismo y su relación con los principios religiosos e incluso con las relaciones familiares- sobre un mismo telón de fondo: la cuestión del Canadá francés. El pensamiento que nuestro autor expone en esta obra trata de ser fiel a los principios de la filosofía política de santo Tomás, y con ella se confrontan. Resulta un interesante estudio de aplicación de esta doctrina clásica a dos supuestos prácticos: un desgraciado supuesto actual en aquel momento – recordemos que Alemania al liderar el inicio de la Segunda Guerra Mundial buscaba y defendía una clase de nacionalismo basado en la prepotencia de la raza aria; esta doctrina era ya conocida por nuestro autor al escribir esta obra- y a una cuestión política permanentemente abierta en Canadá y compartida de fondo por Lachance: la justificación y promoción nacionalista del Canadá francés.

L'humanisme politique de Saint Thomas. Individu et état. Recueil Sirey. Paris, 1939. Y también en Editions du Levrier. Ottawa, 1939. 2ª edición, 1964.

La obra culminante de su pensamiento, es sin duda, *L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin. Individu et état*²⁰. Esta obra sintetiza de la principal apor-

¹⁹ LACHANCE, LOUIS. *Le droit et les droits...* Op. cit. P. 238.

²⁰ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin. Individu et État.* 2ª edición. Éditions du Levrier. Montréal, 1964.

tación que nuestro autor ha ofrecido a la Filosofía Política contemporánea desde su original perspectiva tomista. Defiende que la persona, considerada en su totalidad, encuentra en la sociedad política su lugar natural, el único que le permite realizar los fines de su naturaleza.

Esta obra se publicó por vez primera en el momento del debate tomista que tuvo lugar entre los seguidores del personalismo filosófico [encabezado en aquel momento por Jacques Maritain] y los defensores del bien común [principalmente representados por Charles de Konninck]. Descarta el fundamento tomista de las tesis personalistas maritenianas, ensayando una fórmula política conciliadora de las tesis en liza.

El itinerario intelectual seguido por nuestro autor en la obra mencionada, es el siguiente:

a) Tensión individuo-Estado

La vida de los hombres organizada en comunidad nos presenta esta constante disyuntiva, esta perpetua tensión hacia la conciliación entre lo individual y lo comunitario, que se manifiesta en diversas preguntas: ¿Está sometida la persona al Estado o se reduce el Estado al papel de medio, de instrumento?

¿Debemos decidir en favor del liberalismo individualista o del estatismo? ¿Hablamos de la declaración universal de los derechos del hombre o de los derechos del Estado? ¿Capitalismo económico o socialización de los recursos productivos?

Política, derecho, economía y toda forma de organización social vigente en la actualidad, resuelven en la práctica esta tensión mediante la subordinación de uno de los términos de la cuestión, en detrimento —o en oposición— del otro. La propuesta que ofrece el autor canadiense²¹, adaptando la doctrina de Santo Tomás a los supuestos contemporáneos, es la de profundizar en los principios ontológicos de los términos que se disputan la primacía hasta llegar a explicar desde esta perspectiva la natural relación de integración que existe entre ellos y descomponer así la falacia de opuestos que se vive por el desconocimiento de la naturaleza de las cosas.

b) Reflexión sobre la persona

Lachance explica en primer lugar la individuación de las sustancias: además de las perfecciones que especifican a cada sustancia, cada una posee antes la que le

²¹ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. pp. 5 - 33.

permite disfrutar de su ser y de su actividad. De aquí resulta que las sustancias individualizadas tengan también en metafísica un nombre especial, el de sustancias primeras, hipóstasis o sujetos. El individuo de naturaleza racional, que es la naturaleza que permite este dominio, tiene un nombre especial, el de persona²².

Nuestro autor centra su estudio en la racionalidad humana: naturaleza, operaciones y fines característicos. La naturaleza racional explica el conocimiento especulativo y el obrar práctico del hombre: su raciocinio y su libertad, con su grandeza y sus limitaciones. Los límites son parte de nuestra grandeza, como veremos, porque conducen al reconocimiento de nuestro ser creatural y desde ahí al conocimiento del Creador y de nuestro fin trascendente²³. Quien da el ser a la criatura le da sus fines, le da las inclinaciones que incitan a perseguirlos, le da incluso el soporte necesario para sus primeros pasos. En el hombre estas inclinaciones se vuelven conscientes y se traducen en forma de imperativos morales, de ley natural. Quizá lo más interesante del estudio que nuestro autor ofrece en su visión de la naturaleza trascendente del hombre sea la identificación que hace de la dimensión religiosa con la social: Lachance afirma que la inclinación que tiene el individuo hacia Dios es la misma que la que lo inclina a la vida social. Se apoya para esto en un texto de la Suma Teológica de Santo Tomás²⁴.

La racionalidad explica también la natural sociabilidad humana. Este aspecto del hombre es crucial en la filosofía de Lachance, pues en él fundamenta su principal tesis política y sus posteriores conclusiones. Nuestro autor apoya la necesidad que cada hombre tiene de los demás, sobre todo porque la perfección humana acabada se logra sólo en comunión con el resto de los hombres con quienes vive y se relaciona²⁵. Veremos las consecuencias que tiene esta afirmación en el ámbito de la filosofía política.

c) Reflexión sobre el Estado

El fenómeno del Estado es mostrado por nuestro autor como una realidad práctica y objetiva: se constituye para la acción, supone una agrupación de hombres radicados en sus respectivas familias, asociaciones utilitarias, que viven en un

²² Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. pp. 36 - 37, 49 - 50, y cita a SANTO TOMÁS, cfr. *S. Th.* I q 29 a 1 co.

²³ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. pp. 66 - 68.

²⁴ SANTO TOMÁS, *S.Th.* I - II, q. 21, a. 4, ad. 3: «... quod homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua, et ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum, et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus».

²⁵ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 142.

territorio delimitado y definido por una forma concreta en un particular momento histórico²⁶. Lachance aplica la doctrina de santo Tomás acerca de la comunidad política²⁷ a la noción moderna de Estado: un todo compuesto de nación y organización política, pueblo organizado políticamente, multitud y orden²⁸.

Dentro de la noción de orden se contemplan la necesidad y la calidad de las relaciones que hacen posible el dinamismo político: jerarquía, autoridad y subordinación, unidad, diversidad de funciones, leyes y libertad. Toda esta trama de relaciones es posible gracias a la influencia que ejerce en toda agrupación la intuición que paulatinamente adquiere el grupo humano de la causa única y objetiva responsable de su propio fenómeno comunitario. El Estado en la filosofía política del maestro canadiense, no es algo que sólo se experimenta, sino que es posible afirmar y delimitar como entidad objetiva.

El papel de la sociabilidad humana en la formación del Estado es insustituible. Lachance no concibe el Estado como un anexo organizativo impuesto a tenor de causas extrínsecas a una comunidad humana.

Si los Estados perduran a lo largo de los siglos y durante períodos históricos muy diversos es porque su origen, su principio generador es endógeno, situado en el corazón y en la voluntad racional de los hombres que lo componen, es decir, en su sociabilidad. La sociabilidad, como forma de amistad que es, implica la condición de un cierto denominador común espiritual. El bien capaz de sustentar este tipo de amistad, el humanismo político y jurídico²⁹, sólo puede ser el bien común. Estado y bien común son consecuencia de la sociabilidad humana, tal como expone nuestro autor en su filosofía política.

Lachance destaca cómo el propio hecho de la solidaridad humana corrobora sus argumentos: no se puede querer el bien propio con una cierta plenitud sin querer a la vez, positiva y eficazmente, el bien de los otros, de aquéllos que son uno con él³⁰, puesto que la felicidad individual conecta con la felicidad común como la parte con el todo. Al menos por lo que se entiende por solidaridad, cabe deducirlo así. Nues-

²⁶ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 204.

²⁷ Cfr. SANTO TOMÁS, *Sententia Politic.*, lib. 3 l. 1 n. 3: «... Civitas autem est quoddam totum constitutum ex civibus sicut ex partibus, cum civitas nihil aliud sit, quam quaedam civium multitudo».

También, *Sententia Politic.*, lib. 3 l. 1 n. 8: «... Et ex hoc potest esse manifestum quid sit civis: non enim ille qui participat iudicio et concione, sed ille qui potest constitui in principatu consiliativo vel iudicativo. Illi enim qui non possunt assumi ad talia officia, in nullo videntur participare politia, unde non videntur esse cives. Ultimo autem ex hoc concludit quod civitas nihil est aliud, quam multitudo talium, qui sic dicuntur cives sufficiens ad autarkiam, id est per se sufficientiam vitae ut potest absolute dici. Est enim civitas communitas per se sufficiens, ut in primo dictum est»; etc. Todo el *Comentario a la Política* de ARISTÓTELES de SANTO TOMÁS es una clara fuente inspiradora del pensamiento político de LACHANCE.

²⁸ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op.cit. p. 205, i.f.

²⁹ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op.cit. p. 218.

³⁰ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op.cit. Pp. 222; 326 - 353.

tro autor concluye esta parte de su obra ahondando en la importancia del bien común, y en la coherencia moral que su consecución aporta a la vida política³¹.

FILOSOFÍA ESPECULATIVA

Lógica y Metafísica *St. Thomas dans l'histoire de la logique*³². Études 'Histoire Litteraire et Doctrinale du XIII siècle. Publications de l'Institut d'Études édiévales d'Otawa, 1932.

Lachance no nos ha dejado una obra estrictamente original acerca de la Lógica. Sin embargo, no ha desdeñado su misión dentro del edificio filosófico que su pensamiento constituye. En este sentido, la fecunda herencia intelectual del padre Lachance no ha quedado huérfana de esta perspectiva singular. En su estudio destaca nítidamente la contribución original del Aquinate a partir de la lógica aristotélica. El estudio de nuestro autor se centra en el comentario que el Aquinate hace sobre dos obras aristotélicas, Comentario de las Analíticas posteriores y Comentario del Perihermeneias.

Lachance muestra las diferencias entre uno y otro comentario son consecuencia sobre todo al acceso a fuentes tan diverso en uno y otro momento. La Universidad le brindó un mayor número de autores consultados³³. El primer comentario vió la luz en Viterbo, hacia 1268; el segundo es redactado ea petición de un estudiante de París y se publica años después en aquella Universidad. Parece que santo Tomás llegó a tener en sus manos originales en griego de Aristóteles, Boecio y Amonio. La aportación que nuestro autor ofrece al estudiar la obra del Aquinate no es sólo la erudición de un estudio exhaustivo acerca de las fuentes antiguas, sino un enriquecimiento original del conjunto. Santo Tomás ha desarrollado los puntos más sintéticos explicitando el espíritu latente en ellos o ampliado cuestiones con explicaciones propias, ha dotado de coherencia cada punto de la obra. Nuestro autor señala que santo Tomás lee a Aristóteles concibiendo la Lógica como ciencia capaz de construir un procedimiento intelectual científico. Y desde ese punto de vista la Lógica aristotélica se crece y gana valor³⁴.

³¹ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op.cit. P. 236 - 237: «Cela suppose qu'il soit régi par les mêmes principes de moralité, par les mêmes lois d'intégrité, d'honneur et de justice que les individus. Cela suppose que la vie publique soit le prolongement et le complément de la vie privée...»

³² Cfr. LACHANCE, LOUIS. «Saint Thomas dans l'histoire de la logique», Études D'Histoire Litteraire et Doctrinale du XIII siècle. Publications de l'Institut d'Études Médiévales d'Otawa, 1932 y también editado por Vrin. Paris, en la misma fecha.

³³ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «Saint Thomas dans l'histoire de la logique»,... Op. cit. P. 64.

³⁴ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «Saint Thomas dans l'histoire de la logique»,... Op. cit. P. 72.

En este sentido nuestro autor destaca sólo los puntos siguientes: concepción de la Lógica como ciencia racional y su lugar entre las demás ciencias racionales, y la doctrina del Perihermeneias sobre el término y la proposición. Distingue en primer lugar cómo el hombre a diferencia de los demás animales, dirige su obrar por los juicios de la razón. Sus facultades espirituales, órganos de lo universal, ajenas en un principio al dato singular, son responsables de su indeterminación y apertura en el obrar. Se detiene después sobre el hecho de la racionalidad humana: la razón no sólo tiene poder de dirigir los actos de potencias inferiores, sino que también es propio de ella la reflexión sobre sí misma, sobre sus actos: «Elle a donc la ressource de comparer ses actes, de discerner ceux qui ont quelque valeur, d'en détacher en quelque sorte le modelé, le décalque, et de se former la notion du raisonnement impeccable, de l'argumentation type³⁵».

Conociendo la importancia que la razón humana tiene en la obra de Lachance, no resulta extraño que una de sus primeras obras esté dedicada a estas nociones. El canadiense expone que la Lógica trata acerca de las propiedades y el orden de los conceptos, estructura el esqueleto del razonamiento científico y el modo de llegar a una verdad en consonancia con las realidades percibidas. Por eso es la ciencia racional por antonomasia: se desarrolla conforme la razón y su objeto propio son los actos de la razón en orden a la verdad³⁶.

L'être et ses propriétés. Éditions du Levrier. Montreal, 1950.

Lachance expone en esta obra el orden metafísico de la realidad partiendo de la objetividad del ser y de sus propiedades. Para poder ser percibido, el ser ha de existir previamente. Su existencia es anterior e independiente del pensamiento que la constata. La existencia de los seres está marcada siempre por las características de la concreción, individuación e incomunicabilidad³⁷.

Las otras formas que dicen ser, lo dicen de forma análoga a ésta. Estamos ante un concepto simple, implícito, indeterminado, indiferenciado y participado. Representa conceptualmente, eso sí, un cierto todo: un todo capaz de incluir a la realidad existente en su totalidad, sea del tipo que sea³⁸.

³⁵ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «Saint Thomas dans l'histoire de la logique»,... Op. cit. P. 75.

³⁶ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «Saint Thomas dans l'histoire de la logique»,... Op. cit. Pp. 92 – 97.

³⁷ Cfr. LACHANCE LOUIS, *L'être et ses propriétés*. Éditions du Levrier. Montréal, 1950. P. 124.

³⁸ LACHANCE LOUIS, *L'être et ses propriétés*. Op.cit. P. 36: «Quand je dis, à propos d'un homme, blanc, savant, je souligne en lui des perfections particulières, contingentes, mais je laisse échapper le principal. Quand, au contraire, je dis homme, je retiens le principal, mais laisse tomber le secondaire. Il n'en est pas ainsi quand je dis être. J'embrace alors la réalité dans toute son épaisseur et toute sa complexité».

Otro aspecto esencial en la obra metafísica de Lachance es la noción de Dios, Ser absoluto, Causa primera de todo lo que es. La primera noción que nuestra inteligencia tiene de Dios responde a la idea de causalidad y en consecuencia, del Ser que la provoca. El conocimiento de Dios no se realiza más que por referencia constante al mundo sensible, es su medio indispensable. Las perfecciones que son atribuidas al Ser primero se toman del universo sensible, por esa implicación que existe de lo inferior en lo superior. De idéntico modo las realidades sensibles no podrían entenderse con profundidad sin la existencia del Ser primero. En lo que concierne a las causas extrínsecas de las cosas, Dios es su Principio y su Fin. En lo que se refiere a las causas intrínsecas de las distintas realidades, suponen un reflejo proporcional y una participación de Él. Este conocimiento conduce a Lachance a una forma de ver la realidad "desde Dios": existe entre Dios y las criaturas un juego de relaciones mutuas, que se traduce en una serie de condicionamientos y de iluminaciones recíprocas que los hacen plenamente inteligibles al hombre. El lazo de la causalidad une a Dios y a las criaturas y permite estudiar bajo la misma perspectiva todas las realidades posibles³⁹.

La objetividad del ser y de sus propiedades -unidad, verdad, bondad y belleza- lleva a Lachance a la afirmación de la objetividad de la verdad. Lachance afirma no sólo que es posible llegar a conocer la verdad de las cosas, sino que va más allá: la verdad contiene una fuerza secreta que le asegura un dominio sobre la inteligencia humana. Nuestro autor afirma que quien encuentra la verdad ha encontrado su propio maestro. La verdad ilumina de tal forma que arranca el asentimiento; podemos engañarnos pero la verdad permanece en las conciencias. Por el hecho de ser la réplica de la realidad exterior, la verdad está medida por la realidad que representa, se encuentra en perfecta ecuación de igualdad con ella. Afirmar que existe la verdad es afirmar que existe una medida objetiva a la que nuestra inteligencia debe someterse, y que esta medida tiene su justificación en la idea divina que funda su ser. Junto a su unidad indefectible -unidad del ser- la verdad se manifiesta bajo diversidad de aspectos y de apreciaciones. ¿Qué es la verdad? Es la inteligibilidad de las cosas en la inteligencia de quien conoce⁴⁰. La obra de nuestro autor se dirige -mediante la Metafísica- a contemplar esa Verdad que está en el origen de toda verdad y que es un atributo exclusivo del Principio que origina el ser y todo lo que es.

Resulta significativo el epílogo con que Lachance cierra esta obra, y que nos hemos permitido traducir. No parece ser una conclusión abstracta y desligada de

³⁹ Cfr. LACHANCE LOUIS, *L'êtr e et ses propriétés*. Op.cit. Pp. 58 – 61.

⁴⁰ Cfr. LACHANCE LOUIS, *L'êtr e et ses propriétés*... Op. cit. P. 36.

la vida humana aquélla con que finaliza esta obra suya metafísica. Quizá sean estas palabras la razón última de esta obra, y la clave bajo la cual nuestro autor concibe el resto de sus obras de filosofía jurídica y política, enmarcándolas en una filosofía del orden: «Las leyes del ser son las mismas que las del hombre. Son también las leyes de su vida, de su comportamiento individual y social, puesto que la acción no es más que la exteriorización y manifestación del ser. Todo hombre que toma conciencia de quién es, constata instintivamente la experiencia de unidad en su intimidad, de la verdad, de la plenitud y de la belleza. Tales son los valores fundamentales a los que se reducen los demás. No hay civilización que merezca ese nombre si no se erige en virtud de estos ideales, considerándolos como las únicas razones de ser, vivir y morir⁴¹».

FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

Philosophie du Langage. Editions du Levrier. Montreal, 1943.

Esta obra es fruto del interés que Lachance tiene en promover los elementos capaces de consolidar y aquilatar la cultura. El lenguaje es uno de los principales artífices de la cultura y de su transmisión. Si además tenemos en cuenta que el bilingüismo –junto a los idiomas autóctonos- es un factor clave en la explicación de la historia y la civilización canadiense se entiende aún mejor el interés que nuestro autor manifiesta en dar a conocer el significado y el valor que el lenguaje tiene en sí mismo. Nuestro autor aplica lo estudiado a la situación de Canadá y valora la contribución del Canadá francés a la tradición y la civilización canadiense en su conjunto.

Philosophie du Langage abarca los principios que condicionan la formación del lenguaje, su capacidad expresiva, y también su capacidad civilizadora. La naturaleza, dirá el amestro canadiense, ha querido que los valores espirituales que entraña toda civilización, la vida íntima de las conciencias, los sentimientos del corazón y las luces del pensamiento se transmitan y comuniquen a través de las palabras. En virtud de un sistema inédito de signos, los hombres pueden poner en

⁴¹ LACHANCE LOUIS, *L'être et ses propriétés...* Op.cit. Epilogue, p. 235: «Les lois de l'être sont celles – là mêmes de l'homme. Elles sont aussi celles de sa vie, celles de son comportement individuel et social, étant donné que l'action n'est que l'extériorisation et la manifestation de l'être. Tout homme qui prend conscience de ce qu'il est, éprouve instinctivement la hantise de l'unité, de la vérité, de la plénitude et de la beauté. Telles sont les valeurs fondamentales auxquelles se ramènent toutes les autres. Il n'y a vraiment civilisation digne de ce nom que lorsqu'elles sont érigées en idéal, que lorsqu'elles sont tenues comme les uniques raisons d'être, de vivre et de mourir».

común su intimidad y crear un clima espiritual apto para su educación y utilidad, para su edificación intelectual y moral⁴².

Nuestro autor señala que la finalidad de las palabras excede el mundo de las cosas, para adentrarse por su indeterminación en otro más complejo, el del conocimiento y el de la comunicación. El hombre forja el lenguaje dotando al conocimiento de símbolos, significados y reglas gramaticales; somete el uso de la palabra a su voluntad, adecuándolo a la necesidad de cada situación. Ése es el mundo propio del lenguaje. La verdadera causa del lenguaje se sitúa en el poder creador del hombre, cuya razón y voluntad han forjado a su conveniencia: basándose en la naturaleza, en sus necesidades e inclinaciones, han constituido los símbolos fijando su sentido y su uso. Entiende por lenguaje la expresión oral del conocimiento⁴³.

No deja Lachance de señalar la relación del lenguaje como instrumento al servicio de la verdad⁴⁴: la razón humana se sabe distinta de las cosas, en cierto modo medida por ellas y en conformidad vital con ellas. Conoce efectivamente la verdad, la experimenta vitalmente y la expresa mentalmente en palabras. Para nuestro autor, el lenguaje ha de ser fiel réplica de lo que sucede en el espíritu, o conducirá inevitablemente al error, traicionando su razón de ser. La eficacia lógica reposa y está condicionada sobre el valor ontológico y gnoseológico de las cosas. La convención sobre la que descansa el valor fiduciario de la palabra no impide que sea modelada por las cosas que debe reproducir.

Esta conciencia de conformidad vital con el objeto percibido es el acto que permite afirmar la verdad formal o lógica de los juicios, verdad de tipo predicamental, no trascendental⁴⁵. Permite afirmar la verdad con conciencia de poseerla, es decir, con dominio y responsabilidad de lo que se afirma. Implica la posesión de la verdad conseguida tanto en el acto de aprehensión, como en el razonamiento y en los juicios. La conciencia se sabe interpelada en todos los momentos que constituyen el conocimiento de la realidad. El pensamiento queda así descrito por nuestro autor, como una actividad unitiva, de síntesis. Toda afirmación humana es una síntesis que comprende indisolublemente el ser formal de la afirmación y el ser objetivo de lo afirmado. Es la realidad la que constituye el pensamiento y en

⁴² Traducido de LACHANCE, LOUIS. *Philosophie du Langage*. Les Éditions du Lévrier. Ottawa, 1943. P. 9.

⁴³ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Philosophie du Langage...* op. cit. Pp. 77 a 92.

⁴⁴ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Philosophie du Langage...* op. cit. Pp. 131, 149, nota a pie de página num. 2, pp. 150 - 154.

⁴⁵ LACHANCE, LOUIS. *Philosophie du Langage...* op. cit. P. 180 «En raccourci, le discours oral signifie la vérité de l'esprit, laquelle réside dans l'activité judicative et s'estime par comparaison à l'être des choses [...] la vérité du jugement de même que celle du discours mental se prennent par comparaison à l'existence extramentale de l'objet. [...] c'est surtout l'«exister» de l'identité que dénonce le jugement».

consecuencia, la que origina el lenguaje. El lenguaje termina por reproducir análogicamente las propiedades de las cosas que debe expresar. Sirve al pensamiento, adaptándose y manifestando continuamente a sus percepciones⁴⁶.

El lenguaje se convierte no sólo en un instrumento de comunicación sino también en un poderoso auxiliar del pensamiento y de la civilización. Lachance lo señala como factor de precisión y responsable de la formación y progreso intelectual. Concebido e instituido para testimoniar las ideas surgidas en la conciencia de cada hombre, a él pertenecen los dominios de la vida social y su progreso⁴⁷.

OBRAS DE OTRO ORDEN

TEOLÓGICO

No cabe disociar en nuestro autor su condición de intelectual de la de cristiano. Su pensamiento no acaba en una filosofía con querencia engañosamente aséptica —toda opción refleja una posición— respecto de la fe que profesa, sino que mantiene un diálogo dirigido a todo tipo de intelectuales desde una posición nítida y seriamente justificada, la de un cristiano creyente y sólidamente formado. Es imposible dar cumplida cuenta de la antropología que subyace en los problemas jurídicos y políticos que Lachance propone sin conocer también su calado teológico. Conociendo profundamente la realidad humana, nuestro autor nunca olvidó su dimensión sobrenatural ni las consecuencias de este aspecto del hombre, tanto en el plano especulativo, como en el práctico. Este aspecto trascendente del hombre aparece siempre en sus obras en perfecta coherencia con el pensamiento descrito por nuestro autor. Destaca la solidez de su argumentación y la complementariedad de los datos que aporta la fe cristiana con los aportados por la razón acerca de un mismo tema, ya sea político, jurídico o puramente filosófico. Ha publicado parte de su asimilación de la doctrina cristiana en otras obras y opúsculos que sirvieron a su estudio y difusión. Concretamente, nos referimos a las dos más importantes:

⁴⁶ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Philosophie du Langage...* op. cit. P. 128.

⁴⁷ LACHANCE, LOUIS. *Philosophie du Langage...* op. cit. P. 135: «Ayant reconnu au mot une valeur de signification fondée sur le travail de la raison et consolidée par l'usage, il n'est que logique que nous le considérons non seulement comme un instrument d'exteriorisation, mais encore comme un support et un auxiliaire de la pensée en quête de méthode. Il offre à l'esprit une aide dont il aurait difficilement pu se passer. Il fixe ses concepts, les rend maniables, collabore à leur aménagement et, parfois, représente l'unique point d'attache qui les rattache à la conscience sensible. Le mot est un instrument enregistreur: il fixe les idées et permet de les récupérer à loisir.

Où vont nos vies? Editions du Levrier. Ottawa, 1934.

Esta obra supone un esfuerzo reflexivo acerca de la naturaleza corpóreo-espiritual del hombre, la libertad, la ley natural y el destino trascendente⁴⁸ del hombre, a la luz de las verdades fundamentales de la fe cristiana: la Creación, la Providencia divina, su Omnipotencia⁴⁹, la Encarnación, la Redención, la Resurrección, la gracia, los Sacramentos. Es un ensayo de antropología cristiana en el que la fe ilumina los planteamientos filosóficos, subrayando en todo caso la dimensión del hombre como «ser capaz de Dios⁵⁰».

La lumière de l'âme, vingt entretiens sur la grace. Editions du Levrier. Montreal, 1954.

La principal aportación de Lachance acerca de la gracia se encuentra recogida en su obra *La lumière de l'âme*, que recoge una serie de conferencias pronunciadas por radio por nuestro autor durante el transcurso de años. Sigue en esta obra un planteamiento general en el que primero sitúa el tema dentro del contexto de la sociedad franco-canadiense de la primera mitad del siglo XX⁵¹; después analiza el tratamiento histórico-teológico que este tema ha recibido, señalando las aportaciones de los autores cristianos más relevantes⁵² y termina con un estudio pormenorizado de este fenómeno sobrenatural, sus incidencias en la naturaleza humana: en el conocimiento, en el uso de la libertad, los tipos de gracia que se señalan en la tradición teológica, su fuente, sus consecuencias, también teológicas⁵³.

Más que Dios en nosotros, el dominico canadiense considera nuestra presencia en Dios: hemos sido formados en Él y subsistimos en el ser gracias a su acción permanente en cada uno. Es Dios quien nos contiene. Señala nuestro autor que hay una prefiguración de este fenómeno sobrenatural en las relaciones que nuestra

⁴⁸ Cfr. LACHANCE LOUIS. *Où vont nos vies?* Editions du Levrier. Ottawa, 1934. Pp. 71 - 90; 107 - 130; 131 - 150.

⁴⁹ Cfr. LACHANCE LOUIS. *Où vont nos vies?*... Op. cit. Pp. 167 - 210.

⁵⁰ Cfr. CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, *Capítulo Primero: el hombre es "capaz" de Dios*: «27. El deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios; y Dios no cesa de atraer hacia sí al hombre hacia sí, y sólo en Dios encontrará el hombre la verdad y la dicha que no cesa de buscar. La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la comunión con Dios. El hombre es invitado al diálogo con Dios desde su nacimiento; pues no existe sino porque, creado por Dios por amor, es conservado siempre por amor; y no vive plenamente según la verdad si no reconoce libremente aquel amor y se entrega a su Creador ».

⁵¹ Cfr. LACHANCE LOUIS. *La lumière de l'âme.* Éditions du Levrier. Montréal 1954. Pp. 10 - 23.

⁵² Cfr. LACHANCE LOUIS. *La lumière de l'âme*... Op.cit. Pp. 43 - 144.

⁵³ Cfr. LACHANCE LOUIS. *La lumière de l'âme*... Op.cit. Pp. 146 - 221.

alma guarda respecto del cuerpo⁵⁴. Gracias a la presencia de Dios en el cuerpo del hombre, lo mantiene en la existencia, le da unidad orgánica y vida propia. Esto permite nuestra relación con Dios. Si cesáramos un momento de ser envueltos y mantenidos por su omnipotencia nos veríamos reducidos a la nada. Tal es la dependencia que nos vincula a Él, a su sabiduría y a su bondad. La gracia es, sobre todo, un impulso hacia una mayor perfección, una invasión de nuestra vida íntima por la vida de Dios. La Trinidad hace su morada en ella. La gracia crea un abismo dentro de nosotros que permite a Dios penetrar en él, sirviéndose de multitud de modos. El alma se ensancha y se hace más profunda, su capacidad se hace infinita. La gracia nos une a Dios de múltiples formas, nos hace infinitos en nuestras certezas intelectuales, infinitos en nuestras aspiraciones y esperanzas, infinitos en nuestro querer y en nuestra capacidad de amar⁵⁵.

El tiempo, señala el maestro canadiense, es a la vez muerte y vida: produce en nosotros el envejecimiento, pero con el concurso de la gracia, regenera, renueva y prepara para una juventud eterna. Por otra parte, Dios nos juzgará de los días que hemos vivido en su gracia, de la correspondencia a la gracia libremente asumida por amor Él. La economía de la gracia –insiste de nuevo nuestro autor– es inseparable de la vida de los hombres. Está envuelta en ella, en cierta medida depende de ella. La gracia se abre camino en el hombre a través del paso del tiempo, de los agujijones de las inquietudes que nos acechan, del tormento del dolor, de las penalidades en el trabajo, de los peligros de la tentación⁵⁶... La existencia humana se resume en un binomio irreductible: libertad y gracia, tiempo y eternidad. Nada sin el hombre, nada sin la gracia. Describe Lachance este dinamismo parafraseando a San Agustín: «Concedéndonos lo que nos ordenas y ordenándonos lo que nos concedes»⁵⁷.

Junto a las obras que hemos querido destacar, es necesario señalar que existen multitud de opúsculos redactados y publicados con ocasión de la intensa vida intelectual y cultural que Lachance vivió: clases, conferencias, cursos, colaboraciones en revistas y periódicos, comunicaciones en congresos, artículos, ensayos, cartas,... una multitud documental heterogénea que ha iluminado y matizado el perfil intelectual de nuestro autor. Adjuntamos en el apartado bibliográfico general de nuestro trabajo un índice completo de esta obra ingente, por eso evitamos incluirla

⁵⁴ Cf. LACHANCE LOUIS. *La lumière de l'âme...* Op. cit. Pp. 94 - 103, 201 - 203.

⁵⁵ Cf. LACHANCE LOUIS. *La lumière de l'âme...* op. cit. Pp. 216 - 221.

⁵⁶ Cf. LACHANCE LOUIS. *La lumière de l'âme...* op. cit. P. 94.

⁵⁷ LACHANCE LOUIS. *La lumière de l'âme...* Op. cit. P. 78: «Donne-nous ce que tu nous ordonnes et ordonne-nous ce que tu nous donnes. Ce qui signifie que sans la grâce qui prévient, qui comble et qui meut, nous ne pouvons rien faire de bon».

aquí. Las obras señaladas permiten formarse una idea del contenido general de la obra de nuestro autor, sus intereses y preocupaciones.

1.3 ALCANCE DEL RECURSO A LA ANALOGÍA EN EL PENSAMIENTO DE LACHANCE

Queremos destacar un aspecto que no se halla incluido en la investigación que presentamos seguidamente; es un aspecto formal a la par que constitutivo del pensamiento de Lachance⁵⁸. Deseamos destacar su *forma mentis*, convencidos de que en sí mismo, este modo de pensamiento es valioso: por la profundidad que permite en la reflexión y la flexibilidad de los argumentos que es capaz de alcanzar. Lachance es un autor que pertenece al realismo filosófico, mostrándose siempre como un observador respetuoso de las numerosas facetas que la realidad muestra y un investigador exhaustivo de las razones que explican esas facetas, que las relacionan y las ordenan entre sí, y para ello se vale a menudo de un recurso filosófico, la analogía⁵⁹.

Al describir la analogía de proporcionalidad y la de atribución en el prefacio a la obra de Hyacinthe-Marie Robillard, *De l'analogie et du concept d'être de Thomas de Vio Cajetan*⁶⁰, nuestro autor expone esta clave de su pensamiento que admira y aprende del Aquinate.

En el caso de la analogía de atribución la influencia de la causa es superficial y produce un efecto de similitud externa. En el caso de la analogía de proporcionalidad la semejanza entre los términos es más profunda porque produce una réplica de su perfección como causa en el efecto⁶¹.

Relaciona la analogía de proporcionalidad con la causalidad formal del ser y la analogía de atribución con los otros tipos de causalidad: material, eficiente y final.

⁵⁸ LACHANCE es reconocido por RUIZ GIMÉNEZ, JOAQUÍN. *La concepción institucional del derecho*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1944. Vid. alusión en Pp. 105 y 293, como pionero de la recuperación de la doctrina de SANTO TOMÁS y de ARISTÓTELES mediante el empleo de la analogía, también ver. P. 258 - 269, 275, 278.

⁵⁹ LACHANCE LOUIS. Prefacio a la obra de ROBILLARD, HYACINTHE-MARIE. *De l'analogie et du concept d'être de Thomas de Vio Cajetan*. Les Presses de l'Université de Montréal. Montréal, 1963. P. 8: « Cette prérogative de pouvoir accéder aux plus hauts paliers de l'abstraction a entraîné pour l'esprit humain la nécessité d'inventer des techniques lui permettant d'assurer son retour au réel. Il a dû, en vue de diriger ses jugements, c'est-à-dire l'application de ses idées au concret, en vue de vérifier la validité de ses démarches et de les maintenir indéfectiblement dans la rectitude de la vérité, se tracer des voies sûres. [...] [l'analogie]. Elle trouve son application dans toutes les branches du savoir humain. Elle s'accuse particulièrement indispensable dans les jugements que nous portons sur l'extension et la susceptibilité d'adhérence au réel des notions qui se situent au-delà des limites des universaux... »

⁶⁰ ROBILLARD, HYACINTHE-MARIE. *De l'analogie...* Op. cit. supra.

⁶¹ LACHANCE, LOUIS en ROBILLARD, HYACINTHE-MARIE. *De l'analogie...* Op. cit. cfr. P. 18.

Explica la causalidad formal al comparar la relación que las criaturas tienen con su *esse* y la relación que el propio Dios sostiene con su *Esse*. La distancia es infinita, afirma Lachance, pero es necesario situarse en el plano de la causalidad formal del ser. La forma es verdadera causa, ya que ejerce una influencia real sobre el ser del efecto; dicha influencia consiste en comunicarse a la materia, especificando al compuesto; se trata de una unión efectiva, que recibe el nombre de información. La causalidad de la forma puede considerarse en el orden de la entidad, [la forma recibe el ser de la existencia y limita a ésta] y en el orden de la esencia [actualiza a la materia]. La forma sostiene una doble relación: al compuesto [especificándolo y determinándolo] y a la materia [actualizándola].

Nuestro autor afirma que tal perspectiva permite contemplar a Dios y al mundo bajo el aspecto que establece su parentesco más profundo, su comunión intrínseca en el existir⁶²: podríamos decir que la esencia de Dios es a su existencia como la esencia de la criatura es a su acto de ser. La gradación diversa de los seres que existen se expresa a través de la analogía de proporcionalidad⁶³.

En esto consiste el misterio de su unidad proporcional, en su diversa manera de participar en el ser⁶⁴. La participación en su sentido más estricto es la imitación en cuanto a lo íntimo y sustantivo, que se da en todas las cosas creadas respecto al ejemplar supremo de todas ellas que es Dios; esta participación, que es la trascendental, atañe en primer lugar al ser creado, que es «el efecto propio de Dios⁶⁵»; y que el ser es «lo más íntimo a cada cosa y lo que más profundamente penetra en todas» [id.]. Los dos tipos de analogía se apoyan en la causalidad, por eso la relación analógica no es sólo conceptual, ni obedece a razones estéticas, sino que sólo puede establecerse cuando existe este lazo causal entre las realidades que pone en relación. El orden del causalismo formal permite razonar y argumentar como Lachance lo hace.

Algunos ejemplos muestran esta forma «analógica» de comprender y explicar la realidad característica de nuestro autor:

- Especial interés tiene para nuestro autor el conocimiento humano de las realidades espirituales, por su conexión analógica con el conocimiento de Dios que a través de ellas la persona puede alcanzar⁶⁶. La analogía supone la distinción de las

⁶² LACHANCE, LOUIS en ROBILLARD, HYACINTHE-MARIE. *De l'analogie...* Op. cit. cfr. P. 18.

⁶³ Cfr. LACHANCE LOUIS, *L'être et ses propriétés*. Op. cit. P. 94.

⁶⁴ LACHANCE, LOUIS en ROBILLARD, HYACINTHE-MARIE. *De l'analogie...* Op. cit. cfr. P. 17: «Et cette découverte procure une saisie simultanée de l'éventail et de l'en-dedans de l'être; elle provoque un émerveillement rare et durable, un émerveillement qui est le fruit d'une authentique sagesse».

⁶⁵ Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.* I, q. 8, a. 1, co.

⁶⁶ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 92 y 102 - 104.

cosas cuyo conocimiento relaciona, supone su diferencia como una condición indispensable. Y, sin embargo, la analogía no es un factor de diferenciación sino un principio de conveniencia, de comunión, de unidad. De hecho, no se define como «diferencia entre semejantes», sino más bien como «semejanza entre lo diverso». Relacionar análogamente una serie de realidades no supone oponerlas sino, conscientes de su diversidad funcional, nos obliga a buscar entre ellas una razón de unidad⁶⁷.

La primera noción que nuestra inteligencia tiene de Dios es por la idea de causalidad y en consecuencia, del Ser que la provoca. El conocimiento de Dios no se realiza más que por referencia constante al mundo sensible, es su medio indispensable. La ciencia de Dios implica la ciencia del mundo, trascendiéndola. Las perfecciones que son atribuidas al Ser primero se toman del universo sensible, por esa implicación que existe de lo inferior en lo superior. De idéntico modo las realidades sensibles no podrían entenderse con profundidad sin la existencia del Ser primero. En lo que concierne a las causas extrínsecas de las cosas, Dios es su Principio y su Fin. En lo que se refiere a las causas intrínsecas de las distintas realidades, suponen un reflejo proporcional y una participación del Ser primero. Podemos afirmar que existe entre Dios y las criaturas un juego de relaciones mutuas, que se traduce en una serie de condicionamientos y de iluminaciones recíprocas que los hacen plenamente inteligibles al hombre⁶⁸.

— Al explicar la unidad y la multitud: si lo real es compuesto, goza necesariamente de la individualidad; si es simple, goza del privilegio de la indivisibilidad. El aspecto de unidad y de individualidad difieren sobre todo, conceptualmente. La unidad individual coincide con la unidad ontológica, puesto que es todo el ser el que se halla individuado. Esto ocurre también aunque de forma análoga con la percepción de la multitud. Hay en ella una multiplicidad de unidades, una cierta unidad de un todo diverso, pero unidad suficiente para ofrecer al espíritu una perspectiva de conocimiento. Unidad no se opone a multitud sino a división⁶⁹.

— El maestro canadiense compara el arte con las cinco vías que la Naturaleza ha puesto a disposición del hombre para hacerle llegar a su origen, a Dios. Añade que el arte viene a ser una sexta vía, si no se reduce por analogía a la cuarta. Explica cómo la belleza que revela el artista tiene su fuente primera más allá del hombre, es participación y símbolo de la belleza trascendente. Esta belleza que el hombre es

⁶⁷ Cfr. LACHANCE LOUIS, *L' être et ses propriétés*. Op.cit. P. 93 y 110.

⁶⁸ Cfr. LACHANCE LOUIS, *L' être et ses propriétés*. Op.cit. Pp. 58 - 61.

⁶⁹ Cfr. LACHANCE LOUIS, *L' être et ses propriétés*. Op.cit. Pp. 185 - 197.

capaz de crear evoca y hace más profunda la necesidad que el hombre tiene de abrazar la fuente total de belleza. El arte suscita una sabiduría de trascendencia, tendiendo a ella como a su culmen pues lo verdadero y lo bello tienden al Infinito⁷⁰. En el fondo lo que Lachance quiere decir con esta expresión es que el arte humano evoca el arte divino, que el arte divino da sentido al obrar humano, también desde el punto de vista artístico: todo el hacer del hombre lleva a contemplar el hacer de Dios⁷¹.

— Nuestro autor establece también una analogía entre la función de la razón en el obrar humano y la ley: la ley, por el hecho de ser regla y medida pertenece a lo que es principio de los actos humanos; así como la razón es principio de los actos humanos, hay en ella algo que es principio con relación a la ley. Es necesario que la ley pertenezca a este principio. Este primer principio en el orden del obrar, es lo que se da en último lugar, es el fin de la acción humana, la felicidad. Por eso la ley natural y los preceptos de la recta razón se presentan al hombre en razón de buenos. No puede ser de otra manera. Es necesario por tanto, que la ley natural y recta razón versen sobre la determinación de medios en orden a conseguir la felicidad⁷².

— Al tratar el tema del bien humano y el bien común: el fin, en general, es lo amado, lo buscado, lo deseado. El bien común es un tipo de bien, en este sentido cabe contemplarlo como fin, puesto que la noción de fin es análoga y se predica de muchas cosas. Cuando decimos que el hombre se mueve por el bien, lo decimos porque se mueve en razón del bien que capta y es coherente con la naturaleza de su voluntad, que es una inclinación universal, espiritual, indeterminada; el animal en cambio, lo hace porque capta la realidad concreta, buena en sí misma, y eso le mueve. Si esto sucede con el bien en general, cuánto más sucederá con el bien común que es el mayor, el universal y más perfecto por excelencia: el bien común se identifica con el bien buscado por la multitud, es el fin de los fines, porque realiza la totalidad de la perfección humana y hace converger en él los esfuerzos y las acciones de todos⁷³.

⁷⁰ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 172.

⁷¹ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P.171: «On y remarque de l'accessoire, du superflu, qui ne semblent être là que pour témoigner de l'ineffable Beauté. Comment expliquer autrement l'infinité variété des espèces et des individus ? Comment justifier autrement la folle prodigalité des dessins et des décors, le gaspillage des couleurs et des parfums ? En s'en tenant au seul critère de l'utile, on reste coi face au sortilège procuré par le jeu combiné des lignes, des formes de la lumière. Quelle fin utile, par exemple, aurait pu présider au ton d'un paysage ou 'la dentelure d'une montagne ? Il semble bien, en vérité, qu'il y a des réalités qui sont convoquées à l'existence pour la seule fin de signifier, d'évoquer».

⁷² Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Le concept de droit...* Op.cit. Pp. 94 - 96.

⁷³ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 237.

— Hay entre el bien común y el bien particular una distinción específica y una clara analogía. Expone Lachance que el bien común es el resultado de un movimiento de coordinación y de subordinación, en el que la parte inferior conserva su movimiento y sus fines propios, integrados en una órbita superior⁷⁴.

— Al explicar la naturaleza humana: nuestro autor explica que la razón humana posee como propia y de forma análoga, los atributos de la providencia divina: la criatura racional está sometida a ella de un modo excelente. Se comunica con ella y juega un papel de verdadera providencia para sí misma y para lo que le rodea. Además esta comunión se realiza intelectualiter et rationaliter, con plena conciencia, con una clara percepción de los derechos y prerrogativas que comporta. En esos momentos podemos considerarla particularmente apta para gobernarse a sí misma⁷⁵.

— Al explicar la relación entre libertad y bondad humana: a través de su libertad el hombre decide su destino total; es, en sentido moral, «causa de sí»: es autor moral de su vida, pues se responsabiliza de su orientación. ¿En sentido autónomo? El maestro canadiense explicará por qué no: «Hablamos [...] de un agens per intellectum o sujeto cuya razón se halla en la disposición natural de conocer las ideas directrices de su conducta personal, ideas que transparentan su formulación originaria. A partir de las luces de la razón el hombre tiene la forma, el ideal, sobre el que construir su segunda naturaleza. Su prudencia es resultado de una participación de la providencia divina. [...] Esta afirmación no es una metáfora sugestiva. Pero para lograr una conducta buena no basta conducirse racionalmente. En la buena voluntad residen la bondad y virtud humanas. La piedra de toque se compone conjuntamente de la acción y la intención de la voluntad⁷⁶».

— Al hablar de la autoridad: toda autoridad terrestre, el orden que impone, el poder de que goza, es imagen del orden superior universal que engloba a todas ellas.

⁷⁴ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 313 y ss.

⁷⁵ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P.140: «Nous parlons [...] d'un agens per intellectum, c'est-à-dire d'un sujet qui trouve dans les disponibilités de sa raison de quoi établir l'idée directrice de sa conduite, mais c'est ici surtout que transparait la signification profonde de la formule, c'est ici qu'on se rend pleinement compte que l'homme pétrit dans la lumière de sa raison la forme, l'idéal, sur lequel façonner sa seconde nature. Sa prudence résulte d'une participation à la providence divine. [...] Et cette affirmation n'a pas seulement la valeur d'une suggestive métaphore. La raison humaine possède en propre, encore que sous une forme analogique, les attributs mêmes de la providence divine: la créature raisonnable est, entre toutes, soumise à la providence divine selon un mode tout à fait excellent. Ayant en effet le privilège d'y communiquer, elle joue vis-à-vis d'elle-même et de tout ce qui l'entoure le rôle d'un véritable providence. De plus, cette communion se fait intellectualiter et rationaliter, c'est-à-dire en pleine conscience, avec claire perception des droits et prérogatives qu'elle comporte. Elle est donc particulièrement apte à se gouverner elle-même».

⁷⁶ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 175.

Toda autoridad y todo orden derivan de esta Sabiduría y la representan. De igual forma toda ley positiva es una determinación de los edictos de la naturaleza. No podemos rechazar las primeras [autoridad, leyes, orden] sin rechazar implícitamente sus fuentes [Dios, la naturaleza]⁷⁷.

— El caso de la aplicación de la noción de derecho al derecho natural y al derecho positivo es una analogía de proporción. Los elementos esenciales del derecho —un «quantum» debido a otro en virtud de una cierta igualdad— se encuentran en una y otra acepción con una mayor generalidad en el caso del derecho natural y con una definición más determinada en el derecho positivo⁷⁸.

— Después de haber considerado los elementos esenciales del derecho Lachance afronta algunas acciones especiales, correspondientes a virtudes cuyo objeto es una igualdad deficiente o en las que el rigor de lo debido se halla disminuido; acciones en las que falta o disminuye alguno de los elementos esenciales vistos hasta el momento. Son lo que Lachance denomina en términos clásicos, derechos imperfectos, derechos en sentido analógico⁷⁹: faltan en ellos los tres elementos esenciales, o están presentes pero se realizan de forma diversa a como lo hacen en el derecho stricto sensu.

Los ejemplos podrían multiplicarse, pero no hemos querido hacer una exposición exhaustiva, sino mostrar la presencia de este tipo de razonamiento analógico tan frecuente en nuestro autor, y responsable en buena medida de la unidad que se advierte entre los argumentos naturales y sobrenaturales que se dan cita en el pensamiento de Lachance, y de la coherencia de su entero sistema filosófico.

⁷⁷ Cfr. LACHANCE LOUIS. *La lumière de l'âme...* Op. cit. Pp. 97 – 98.

⁷⁸ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. Pp. 67 – 68.

⁷⁹ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 195 y 216.

CAPÍTULO II

EL PRINCIPIO ARQUITECTÓNICO
DE LOUIS LACHANCE:
EL BIEN COMÚN

2.1 EL ESPERADO DIÁLOGO ACERCA DEL BIEN COMÚN

2.1.1 Etiología del problema y su planteamiento

Trataremos de ensayar aquí un diálogo que nunca se produjo. Sorprendentemente ni Lachance ni Maritain contrastaron su pensamiento político. El hecho llama nuestra atención puesto que ambos autores y obras resultan ser contemporáneos, se conocen mutuamente y parten de idéntico planteamiento político originariamente tomista; planteamiento que les conduce a convicciones filosófico – políticas diversas.

Las obras en liza que tratan la cuestión de la primacía de la persona sobre el bien común iviceversa son abundantes y diversas entre sí. Siguiendo un orden cronológico, destacamos, principalmente:

- *Humanisme intégrale*, de Jacques Maritain, publicada en París en 1936.
- *L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin. Individu et État*, de Louis Lachance, 1ª edición en Ottawa 1939.
- *De la primauté du bien commun contre les personalistes*, Montréal 1943, por Charles de Koninck.
- *De Lammenais a Maritain*, de Julio Meinvielle, Buenos Aires 1945.
- *In defense of Jacques Maritain*, de Ignatius Theodore Eschmann, en *The Modern Schoolman*, St. Louis University, 1945.
- *In defense of Saint Thomas*, de Charles de Koninck, Québec 1945.
- *La personne et le bien commun*, de Maritain, París 1947.
- *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, de Julio Meinvielle, Buenos Aires 1948.

- *L'homme et l'État*, de Maritain, París 1951.
- *Le droit et les droits del'homme*, París 1960 y por fin, la edición póstuma de *L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin*, Montréal 1964, ambas obras de Lachance.

Estas son las obras principales a las que nos referiremos, si bien mencionaremos la posición del tomismo español —encabezado por los profesores Leopoldo Eulogio Palacios, y los dominicos José Todolí, Santiago M^a Ramírez y Teófilo Urdanoz— con referencia a esta cuestión. Destacamos también el trabajo de Carlos Soria, quien elaboró en el momento en que acababa de desatarse la polémica en Canadá y Estados Unidos, un interesante seguimiento del problema que resumía las diferentes posturas surgidas en su seno. Quizá lo más interesante que ofrece este trabajo es el análisis de las raíces filosóficas de las partes enfrentadas¹.

La mayor parte de los autores hispanos descartan el fundamento tomista de las tesis personalistas maritenianas, señalando que éstas, llevadas a último término, falsean la natural disposición social del hombre y el fundamento de la vida política².

¹ Cfr. SORIA, CARLOS. «La controversia actual en torno a la persona y el bien común», en *Estudios Filosóficos*. Tomo I. Las Caldas de Besaya, 1951 – 1952. Pp. 211 – 241. SORIA estudia pormenorizadamente las posturas de diversos personalistas, su distinción peculiar entre individuo y persona y su concepción del Estado: MAX SCHELER, NICOLAS BERDIAEFF, EMMANUEL MOUNIER, SCHWALM Y GARRIGOU – LAGRANGE, [pp. 212 – 220]. Explica la polémica surgida entre MARITAIN Y DE KONINCK [pp. 221 – 228] y da a conocer un intento de mediación por parte el argentino DERISI, que termina situándose en las filas personalistas [pp. 229 – 230]. Expone la postura de quienes han defendido la primacía del bien común o tratado de defenderla, principalmente, DE KONINCK, MEINVILLE, PALACIOS Y TODOLÍ [pp. 231 – 238]. Por último, muestra cómo esta polémica rebasa el ámbito puramente tomista para ocupar también el pensamiento de juristas españoles, como LEGAZ LACAMBRA en su artículo «La noción jurídica de la persona humana y los derechos del hombre» en la *Revista de Estudios Políticos*, o en el ámbito sudamericano, de SALVADOR LISSARRAGUE, en su artículo «En torno a la polémica suscitada por Jacques Maritain» de *Cuadernos Hispanoamericanos*, num. 30, [pp. 240 – 241].

En España las reacciones contra MARITAIN se complicaron en 1936 por la situación de Guerra Civil, y a partir de 1939 por el rechazo de MARITAIN a la actitud política de Franco. Sin definirse explícitamente por ninguno de los contendientes, tuvo intervenciones que no gustaron en el bando nacional: rechazó la denominación de «cruzada» para la parte nacional y firmó manifiestos a favor de los nacionalistas vascos. A partir de 1939 esta postura antimariteniana se consolidó. No es de extrañar que el régimen de Franco chocase con la posición del filósofo, pues el régimen político español en su primera fase fue asociado a un fascismo siempre suavizado por sus profundas raíces católicas, y MARITAIN se había opuesto explícitamente a cualquier forma totalitarista de una parte, y al confesionalismo religioso, por otra. Ambas características, si bien moderadas, constituían el régimen español en los años 40 y 50. La respuesta de los filósofos españoles de ese momento se produjo tardíamente y fue generalmente contraria al pensamiento de Maritain [Cfr. PALACIOS, LEOPOLDO EULOGIO. *El Mito de la nueva cristiandad*. Rialp. Madrid 1957. Pp. 11 – 31]. Veremos que aunque el elemento histórico es relevante en esta cuestión, no es el determinante, ni el que justifica de forma final la postura de los intelectuales españoles.

Resulta interesante la valoración que hace CARDONA del mencionado debate: «Que el hombre sea parte de la comunidad —el hombre: es decir, la persona humana— es algo plenamente evidente [...] Sin embargo, esto es desde los tiempos de Hobbes hasta nuestros días una de las antinomias más curiosas que se han logrado establecer a base de plantear mal el problema. Y así, o se afirma lo individual negando lo comunitario, o se afir-

La cuestión no ha quedado zanjada tras esta interesante y enriquecedora disputa de autores, sino que aún hoy permanece abierta por tesis comunitaristas, frente a otras posturas liberalistas y personalistas. Por ejemplo, el caso de Alasdair MacIntyre, uno de los principales exponentes del comunitarismo; en otro ámbito, el de Charles Taylor, dentro de la corriente republicanista americana; y más allá, en Europa occidental, el surgir de la corriente filosófica del perfeccionismo o humanismo cívico.

La raíz de esta cuestión no es fruto de mera inquietud teórica. Al igual que ha sucedido con las generaciones de hombres y mujeres que vivieron esa época en primera persona, el contexto histórico del primer tercio de siglo en Europa ha marcado profundamente los diversos itinerarios emprendidos por la filosofía contemporánea. Es dentro de ese contexto donde cabe situar la polémica tomista y su

ma lo colectivo a modo de unidad substancial – lo que hace un uso fraudulento del término común- sin dejar un resquicio a lo individual...» [CARDONA, CARLOS. *La Metafísica del bien común*. Rialp, Madrid 1966. P. 77] y continúa más adelante «se intentan los más estrambóticos equilibrios para dar «a cada uno lo suyo», como p.e., el intento de disociar en el hombre singular a la persona –extrañamente acomunitaria- del individuo –extrañamente desindividualizado- uniendo una religiosidad reducida al ámbito de la conciencia con una forma político-social colectivista» [idem P. 77] Concluye este autor manifestando la probabilidad de que el origen remoto del asunto esté en el nominalismo, así como su origen próximo parezca estar en el racionalismo cartesiano [idem P. 77].

Exponemos las posturas de los principales autores españoles que tomaron parte en la discusión de la primacía del bien común. En primer lugar desde el punto de vista cronológico, la intervención de LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS, «La primacía absoluta del bien común» *Revista Arbor*, nn. 55 – 56, 1950. Pp. 345 y ss., casi invitado desde Argentina por JULIO MEINVILLE en su obra *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*. Ed. "Nuestro Tiempo". Buenos Aires, 1948 [cfr. P. 14, nota a pie de página num. 3]. Le sucede inmediatamente en el tiempo el profesor JOSÉ TODOLÍ O.P., que ha tratado el problema de esta disputa en su obra acerca del bien común, recogiendo los pareceres de los autores en liza en su obra, *El bien común*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Sección de Ética – vol. I. Madrid, 1951.

Posteriormente han aparecido obras que abordan la cuestión de la primacía del bien común sobre la persona: SANTIAGO M^a RAMÍREZ, O.P. *Doctrina política de santo Tomás*. Instituto Social León XIII. Madrid, 1951; CARLOS SANTAMARÍA, *Jacques Maritain y la polémica del bien común*. Colección Bien Común. Acción Católica Nacional de Propagandistas. Madrid, 1955. TEÓFILO URDANOZ, «Bien común». [Apéndice]. *Suma Teológica II – II*, qq. 57 – 79. B.A.C. Sección II, Tomo VIII. Madrid, 1956. Edición preparada por FRANCISCO BARBADO VIEJO. CARLOS CARDONA [vid. op. cit.] y VICTORINO RODRÍGUEZ, *El régimen político*. Ed. Fuerza Nueva. Madrid, 1978.

El pensamiento de LACHANCE es conocido y aparece directamente citado en las obras de SANTIAGO M^a RAMÍREZ, TEÓFILO URDANOZ y CARLOS CARDONA. En el resto de los autores la referencia se dirige sobre todo a los protagonistas del debate: MARITAIN y ESCHMANN de una parte, y CHARLES DE KONINCK, de la otra. Cabe preguntarse la razón de esta omisión. Sólo nos resulta posible conjeturar diversas posibilidades: quizá, la obra de nuestro autor ha sido valorada superficialmente por quienes sólo han deseado tratar el origen de la cuestión sin estudiar las repercusiones inmediatas que tuvo en el pensamiento de otros autores próximos a los enfrentados; o, que siendo conocida su aportación conciliadora acerca del debate, no haya sido valorada suficientemente por la doctrina: si no se conoce directamente, es posible considerar la obra de LACHANCE como una obra más, producida a raíz de la polémica, y por tanto, de igual valor que otras muchas, en vez de considerarla como la solución al debate; LACHANCE no es un autor que ataque personalmente a nadie. Su obra se presenta como un estudio fundamentado de la doctrina clásica del bien común, sin alusiones personales a favor o en contra de otros autores. Quizá por eso llama menos la atención a primera vista, comparada con las obras de los autores en liza.

intención de recuperar la vida social y la paz mundial, desde una definición de justicia y de bien común que pudieran resolver en la práctica las dificultades y retos que presentan las sociedades, cada vez más alejadas del sentido y de la naturaleza de la existencia humana, víctimas de totalitarismos y guerras. Lachance muestra ciertamente esta misma preocupación en sus publicaciones, que acompañan cronológicamente el curso de los acontecimientos tanto a escala mundial como nacional³.

Canadá sufrió como todo el continente americano, la pérdida de comunicación con Europa a partir de la declaración de la Segunda Guerra Mundial. Las relaciones habituales que caracterizan el tráfico internacional habitual de una nación en tiempos de paz [relaciones comerciales, culturales, intelectuales, diplomáticas,... etc] se vieron interrumpidas por los avatares de la guerra. Esta es la causa de la dispersión geográfica de los autores en liza por la cuestión del bien común. Hay que reconocer, sin embargo, que el debate no perdió viveza entre ellos a pesar de la distancia y que la producción filosófica fue fecunda en las diversas posiciones encontradas.

Para ello es necesario volver a una persona: el filósofo Jacques Maritain. 1936 es la fecha de publicación de la obra *Humanisme intégrale* de Jacques Maritain. La obra fue escrita en una sociedad europea en situación de preguerra, desde la experiencia de un cristianismo en declive —no sólo espiritual, sino también inadecuado al orden temporal, y por ello condenado a encerrarse en sí mismo—. La obra de Maritain nace dentro de un clima social ganado por fuerzas ateas y en algunos casos explícitamente anticatólicas [liberalismo extremo, marxismo y socialismo].

La obra de Maritain surge como contrapunto a todo esto. Lleva a cabo un análisis de la historia, de las instituciones políticas y del mundo típicas de la modernidad con un propósito: el de precipitar la transformación de muchos conceptos sociales y políticos modernos, aprovechándolos para integrarlos en una propuesta política de corte personalista y cristiano, que el propio Maritain denominó «nueva cristiandad».

La obra detonante de la polémica dentro del tomismo contemporáneo sin duda fue protagonizada por la publicación de Maritain, *Humanisme intégrale*. Esta polémica acerca de la primacía de la persona sobre el bien común, tiene su contexto como hemos visto en un debate más amplio: el de la recuperación para unos, la creación para otros, de un humanismo político universal que diera respuesta a las

³ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas*. Montreal, Editions A. Levesque, 1933; *Où vont nos vies?* Ottawa, Editions du Levrier 1934; *Nationalisme et religion* Ottawa, College Dominicain, 1936; *L'humanisme politique de Saint Thomas, individu et état*. Paris, Recueil Sirey, 1939; *Le droit et les droits de l'homme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1960.

necesidades materiales y espirituales de los hombres incluyendo la fe cristiana cuando existiera, en la estructura del orden temporal, admitiéndola en su plenitud.

La propuesta de Humanisme intégrale tuvo una gran repercusión en los medios intelectuales de la época. De forma sintética recogemos tres posturas diversas⁴: la principal corriente fue la asumida por un nutrido grupo de intelectuales católicos que aceptaron, discutieron y asimilaron buena parte de las tesis de la obra, influyendo después en diferentes ámbitos, eclesiásticos, nacionales e internacionales⁵.

Otro grupo que podríamos denominar progresista aceptó inicialmente la propuesta de Maritain, pero terminó desechándola por encontrarla insuficiente, por guardar continuidad con el pasado histórico y permanecer fiel a la Iglesia en la confusa época del post-concilio. La publicación de *El campesino del Garona* en 1966 manifestó la ruptura inevitable de Maritain con este grupo.

La tercera corriente, que por oposición cabría denominar tradicionalista, rechazó Humanisme intégrale por considerar que era una propuesta bienintencionada pero secularizadora. A este grupo pertenece el principal oponente de la obra maritainiana, el argentino Julio Meinvielle. En su libro *De Lammenais a Maritain*, se propuso demostrar que el programa de la «Nueva Cristiandad» de Maritain era insostenible desde el punto de vista de la doctrina católica⁶. Con este objeto le pareció que el procedimiento más eficaz sería el de comparar el planteamiento de Maritain con el pensamiento de autores condenados por la Iglesia como es el caso de Lammenais y de Marc Sagnier, autores que trataron de compaginar la fe católica con errores modernos y que acabaron en una amarga apostasía.

2.1.2 Términos del problema en Canadá y Estados Unidos⁷

Las críticas fueron tales que en el propio entorno norteamericano se alzó la voz del Padre Ignatius Theodor Eschmann a favor de Jacques Maritain, como puede comprobarse en el volumen de mayo de 1945, en la revista de la Universidad de Saint Louis, *The Modern Schoolman*, con su artículo «In defense of Jacques Mari-

⁴ Cfr. MARITAIN, JACQUES. *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*. Ediciones Palabra. Madrid, 1999. Pp. 14 y ss.

⁵ Cfr. CALO, J.R. - BARCALA, D. *El pensamiento de Jacques Maritain*. Pedagógicas, Madrid 1987. Cap. VII, «Reacciones ante la nueva cristiandad».

⁶ MEINVIELLE, JULIO. Op. cit. P. 14: «Nuestro libro quiere ser también una rehabilitación del pensamiento auténtico de Santo Tomás Tomás, que ha sido desvirtuado y peligrosamente alterado por inoculaciones de origen kantiano. Una vez más, diremos lo que otras muchas hemos repetido. No tenemos ninguna animadversión personal o política contra el filósofo Maritain. Sólo nos preocupa la verdad. Aquí sólo estudiamos sus doctrinas consignadas públicamente en una serie de libros, y sostenemos que no sólo se ajustan a la doctrina católica, sino que, en la realidad vivida, encarnan el programa mismo del anticristianismo secular».

⁷ Cfr. Anexo I, vid. discusión originaria de la polémica entre MARITAIN, ESCHMANN y DE KONINCK.

tain». El propio Maritain no quedó conforme con estas críticas y en el número de mayo – agosto del año siguiente -1946- de la *Revue Thomiste*, dedica a la cuestión un largo y prolijo estudio titulado *La personne et le bien commun*, con idea de presentar de nuevo su tesis sobre el problema a propósito del cual los malentendidos no habían faltado.

Surgen dentro de este período las obras de Charles De Koninck y las de Louis Lachance, tomistas coetáneos de Québec. Dotados uno y otro de un conocimiento profundo de las enseñanzas de Santo Tomás, examinaron con precisión esta cuestión de la superioridad de la persona humana sobre el Estado, manifestándose el primero contrario, el segundo con cierta propuesta conciliadora, al sentir maritainiano.

Desearíamos destacar de forma particular la posición que tuvo nuestro autor en este debate. No fue indiferente a la propuesta de Maritain. En 1939 publica la primera edición de *Humanismo político de Santo Tomás. Individuo y Estado*. El título nos parece sugerir una clara referencia a la obra de Maritain: por la mención al humanismo, que en vez de apellidarse «integral» se denomina «político», dejando ver con mayor claridad la misma vocación del humanismo que Maritain propone; a continuación, añade un subtítulo: *Individuo y Estado*. Sólo los personalistas pueden entender el alcance de esta expresión; son ellos quienes mantienen la existencia de una diferencia entre individuo y persona. Lachance –sin ser personalista- usa la palabra «individuo» y no la de «persona», ¿por qué? Veremos el significado de estos términos.

*L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin. Individu et état*⁸ es sin duda la obra culminante del pensamiento de Lachance. Sintetiza la principal aportación que Lachance ha ofrecido a la filosofía política y jurídica contemporáneas desde su original perspectiva tomista. Defiende que la persona, considerada en su totalidad, encuentra en la sociedad política su lugar natural, el único que le permite realizar los fines de su naturaleza. Esta tesis fue escrita en el momento del debate tomista que tuvo lugar entre los seguidores del personalismo filosófico [encabezado en aquel momento por Jacques Maritain] y los defensores del bien común [principalmente representados por Julio Meinvielle en Argentina y Charles de Koninck junto al propio Louis Lachance, en Canadá].

Pocos años después, precisamente en 1943, apareció la publicación de De Koninck acerca de la cuestión, titulada *De la primauté du bien commun contre les*

⁸ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique de Saint Thomas d'Aquin. Individu et état*. Éditions du Lévrier, Montréal, 1964. 2ª edición revisada, [1ª edición, 1939].

personalistas⁹. La obra de De Koninck se dedica a responder de manera pormenorizada a las distintas objeciones que el ámbito personalista parece querer oponer a la tesis de la primacía del bien común.

No tardó en suscitarse una respuesta a esta obra de Charles De Koninck. Fue el profesor Ignatius Theodore Eschmann quien tomó la iniciativa a favor de Maritain, como postula el título del artículo publicado en la revista *The Modern Schoolman*, a raíz de la obra de De Koninck, «In defense of Jacques Maritain». También Maritain publicó al año siguiente *Personne et bien commun*¹⁰.

Eschmann defiende en su artículo a santo Tomás y al filósofo francés. Concluye diciendo que la doctrina tomista analizada es sin duda alguna, personalista¹¹. Brevemente veremos a qué aspectos se refiere. Las cuestiones que rechaza Eschmann son varias: por ejemplo, la doctrina acerca del todo y la parte expuesta por De Koninck y hasta qué punto es verdadera la doctrina de que las sustancias intelectuales forman parte del universo; qué refleja mejor a Dios, el universo o una criatura racional; critica la oportunidad de los textos de santo Tomás que maneja De Koninck; también se cuestiona la noción de Dios, de felicidad y de bien co-

⁹ DE KONINCK, CHARLES. De ahora en adelante citaremos la traducción española, *De la primacía del bien común contra los personalistas*. Ediciones de Cultura Hispánica. Madrid, 1952. Es evidente que LACHANCE conoció personalmente a DE KONINCK, ambos autores comparten el lugar de origen, el interés por la tradición de SANTO TOMÁS, y la época histórica en que vivieron. LACHANCE no compartió plenamente las tesis de DE KONINCK, pero se halla más cercano a ellas que a las de MARITAIN. Pensamos que conocer esta obra de DE KONINCK resulta útil para contextualizar la obra filosófico - política de LACHANCE. Nos limitaremos a una sucinta referencia de las cuestiones que hemos estimado fundamentales en el pensamiento de DE KONINCK para luego contrastar con el pensamiento de nuestro autor. DE KONINCK afirma que el bien común no puede ser ajeno al bien de los particulares, porque si no lo fuese, no sería verdaderamente común. Considera el bien común desde una doble perspectiva, desde el punto de vista del que todos participan como partes, y desde el punto de vista del en que los sujetos se hacen partícipes de él, [op. cit. cfr. Pp. 45 - 48], y desde el punto de vista del modo en que la persona participa del bien común, [op. cit. cfr. Pp. 33 - 78].

Distingue bien común y bien privado sin contraponerlos, [Op. cit. cfr. p.110]. Otro tema fundamental tratado por DE KONINCK es el de la libertad individual versus bien común. La persona humana será tanto más libre y más noble cuanto se ordene a sí mismo con mayor perfección al bien común. En este sentido DE KONINCK afirma que el bien común es el principio primero de nuestra condición de libertad: «El hombre no recobra su condición de ser libre mientras que por su propia razón y su propia voluntad no se somete a una razón y un a voluntad superiores. Así es como los ciudadanos súbditos pueden obrar como hombres libres por el bien común» [Op. cit. Pp. 80 - 81, cfr. también pp. 77 - 78].

¹⁰ A partir de ahora citaremos la edición en castellano de esta obra: *Persona y bien común*. Club de Lectores. Buenos Aires, 1968.

¹¹ ESCHMANN, I. TH. «The Modern Schoolman», In *Defence of Jacques Maritain*. Vol. XXII, Mayo 1945, num. 4. Saint Louis University, Missouri. P. 208: «Properly speaking, the principle of the primacy of the common good is valid only within the « practical », « moral », « political » human order. Outside this order the notions *common good*, *community*, etc. lose their significance unless they be taken analogically. The whole human order whose highest good is the common good is subordinated to things divine, among the first of which after God, is the created intellect, which is *capax summi boni*. This capacity is a personal good. With reference to our present problem, this is, it seems to me, the very quintessence of St. Thomas' doctrine, immediately and explicitly verifiable in the *littera*. If the term "personalism" is purged of the connotations it has through its sources in modern philosophy, there is no objection to calling this Thomistic doctrine personalist».

mún que tiene De Koninck, para finalmente defender el personalismo y la postura intelectual de Maritain¹².

Desde el punto de vista de la doctrina del todo y la parte, Eschmann traduce libremente a De Koninck en la obra mencionada y malinterpreta una frase suya, ridiculizando la conclusión, a saber, que las criaturas racionales son partes materiales del cosmos. De Koninck aprovecha para aclarar su argumentación, apoyado en diversos textos de santo Tomás y señalando la doctrina tradicional que recuerda que las partes en cuanto partes son causa material del todo¹³. Por eso concluye que las criaturas intelectuales son parte material del universo, «quasi materia totius». Ser parte implica una imperfección respecto del todo pero en este caso la imperfección es compatible con la perfección de ser las partes más nobles del universo¹⁴.

En cuanto a la naturaleza del bien común, Eschmann afirma que este bien es como el bien del cuerpo natural, que une sus distintas partes, pues cada una tiende a su propio bien por encima del resto. De Koninck contesta que entiende de forma diversa la doctrina del bien común: el bien común entendido como enseña Eschmann conduce a una noción de bien semejante a la de un bien particular más, sólo que sin dueño propiamente dicho. En cambio, él dice que el bien común es en parte bien de los particulares, sino, no podría ser verdaderamente común. Señala que el bien es lo que todas las cosas desean en tanto que todas desean su perfección; esta perfección es para cada una su bien; en este sentido, su bien es un bien propio. Lo novedoso que expone De Koninck y que a su vez mantendrá Lachance, es que el bien común no se opone al bien propio, sino que lo integra.

En cuanto a la otra obra maritainiana que mencionábamos como corolario de *Humanisme intégrale, L'homme et l'État*¹⁵, vió la luz por vez primera en Chicago, 1951. Se trata de la exposición más completa y más madura de la filosofía política de este gran pensador francés. Han pasado las dos guerras mundiales y el autor

¹² Las ventajas que el profesor ESCHMANN encuentra en el personalismo de MARITAIN al aplicarlo a la cuestión de la primacía de la persona sobre el bien común son variadas: de una parte, expone que se trata de la interpretación que más fielmente se ajusta a la letra de SANTO TOMÁS. En segundo lugar afirma que el problema no es puramente metafísico —elude la cuestión metafísica del todo y la parte— sino que se trata de ajustarse al fin último del hombre, para el que ha sido creado; por último señala que la cuestión del personalismo cristiano nada tiene que ver con el personalismo secularizado del siglo XIX, pues el primero —tomista— sigue el principio supremo de la dignidad del hombre en función de su fin, la visión beatífica. No excluye por tanto, sino que asume la dimensión trascendente de la persona. [Cfr. ESCHMANN, I. TH. *The Modern Schoolman*, «In Defence...» Op. cit. Pp. 206 – 208].

¹³ Cfr. SANTO TOMÁS, *In Physic*. III, lect. 12, num. 2.

¹⁴ Cfr. DE KONINCK, CHARLES. «In Defence of Saint Thomas». *Laval Théologique et Philosophique* Vol. I, num. 2. Éditions de l'Université Laval, Québec, 1945. Pp. 8 – 12.

¹⁵ A partir de ahora, MARITAIN, JACQUES. *El hombre y el Estado*. Ediciones Encuentro. 2ª edición. Madrid, 2002. [Traducción de la 1ª edición original en 1949, como serie de conferencias].

vive en Estados Unidos. Ha participado en la elaboración de la Carta de Derechos Humanos y conoce en primera persona la labor y las intenciones que laten en Naciones Unidas. Podemos decir que en este momento Maritain cuenta ya con una experiencia política y filosófica madura y amplia. *L'homme et l'État* consta de siete capítulos: El pueblo y el Estado; El concepto de soberanía; El problema de los medios; Los derechos del hombre; La carta democrática; La Iglesia y el Estado, y El problema de la unificación política del mundo.

La cuestión política que late en el planteamiento de la obra es la de armonizar las relaciones entre el hombre y el Estado partiendo de una justificación de la legitimidad de la autoridad, sus funciones, de los derechos del hombre,... para llegar así a un planteamiento práctico de la vida política desde el punto de vista de la nación, en sus relaciones con la Iglesia y en el orden internacional. En esta obra aparecen concretadas las intuiciones y los planteamientos afrontados en *Humanisme intégrale* y *La personne et le bien commun*.

Por toda contestación hemos de subrayar los hechos de la preparación y publicación de una segunda edición de *L'humanisme politique* de saint Thomas d'Aquin. *Individu et État*, de Lachance en 1964, y algunos años antes, *Le droit et les droits de l'homme*, en París, 1960. La publicación de estas obras sigue sugiriéndonos la idea de un diálogo entre ambos autores: un diálogo tácito, en el que los interlocutores no se nombran, no se enfrentan personalmente, para dejar que las protagonistas —en este caso las tesis de los autores— muestren toda su fuerza en el contexto intelectual que ofrece el bien común. Desde esta perspectiva nos permitiremos analizarlas y contrastarlas.

Podemos adelantar que nuestro autor protagonizará una posición mediadora desde una perspectiva ajena al personalismo: una posición que trata de reconocer lo verdadero de las tesis maritenianas desde la primacía del bien común. Opción intelectual inesperada, original y valiosa, por lo que concierne a su contenido. Enseguida conoceremos sus detalles y su alcance.

La cuestión que hemos tratado hasta ahora es una disputa surgida en el seno de la comunidad tomista del siglo XX; sin embargo, parece que el debate central de la filosofía política contemporánea no discurre por cauces demasiado ajenos a ella. Las posiciones enfrentadas en uno y otro debate comparten rasgos característicos: unos apuestan por la persona o el individuo, según el caso, pero en cualquier caso el hombre singularmente considerado; los otros otorgan la primacía al bien común en un caso, o a la comunidad, en otro. En el fondo, el problema abordado es el mismo, desde el punto de vista metafísico: el intento de conciliar lo múltiple y lo uno, el todo y las partes.

El debate actual no trata de fijar la primacía del individuo versus bien común o viceversa, como en su momento sucedió con Maritain y De Koninck, y en nuestro estudio, entre Maritain y Lachance¹⁶; en este sentido, podríamos decir que el planteamiento de la cuestión actual surge con un fundamento y se expresa mediante unos términos diversos, aunque con un fondo análogo: liberalismo¹⁷ versus comunitarismo¹⁸.

¹⁶ Cfr. ANEXO II, carta de LACHANCE al diputado ANDRÉ LAURENDEAU, expresándose concretamente sobre la cuestión debatida con el personalismo.

¹⁷ Cfr. GARCÍA ÁLVAREZ, JESÚS y NEGRO, DALMACIO en AA. VV. *Gran Enciclopedia Rialp*, GER. Madrid, 1973. Voz «Liberalismo», pp. 295 – 302. En este sentido resulta esclarecedor lo que afirma FRIEDMAN, MILTON. *Capitalismo y libertad*. Rialp, Madrid 1966. [Traducción de Alfredo Lueje de la edición original *Capitalism and Freedom*. University of Chicago, 1962] en pp. 21 – 23, 253 – 255. Vid. Op.cit. P. 27: «El problema básico de la organización social es cómo coordinar las actividades económicas de gran número de gente. [...] La tarea del creyente en la libertad es saber reconciliar esta amplia interdependencia con la libertad individual». En cuanto al papel del Estado, continúa, su función ha de ser limitada, muy restringida. Su función principal ha de ser la de garantizar la seguridad de los individuos y su propiedad, velando por el cumplimiento de los contratos, fomentando mercados competitivos... la acción del Estado ha de ser la de un regulador a distancia, que intervenga lo menos posible en los intercambios sociales; la privatización de la política en toda regla. Cfr. FRIEDMAN, MILTON. Op. cit. Pp. 39 – 57, 77 – 78, 101 – 102, 114, 140 – 142, 204, 205 – 224; 225 – 241. Cfr. del mismo autor, *Libertad de elegir*, Ediciones Grijalbo 1980. [Traducción de la versión original, *Free to choose*, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York 1979]. Cfr. Pp. 407 – 410, 426 – 427. A finales del siglo XIX, inicios del XX, el modelo liberal individualista hace crisis. Las soluciones ofrecidas por el socialismo, el fascismo, el nazismo y en un sentido radical, el marxismo fracasan a partir de los desastres de la Revolución rusa y las dos Guerras mundiales. La comunidad internacional se debate entre modelos neoliberales, formulados desde el capitalismo y modelos sociales más moderados. En el ámbito de la filosofía jurídica esta búsqueda tiene su reflejo en un fuerte resurgir del derecho natural, especialmente en aquellos países protagonistas y víctimas de los desastres. En el espacio de la filosofía política actual, se han abierto modelos de pensamiento diversos: el neoliberalismo, el comunitarismo y el humanismo cívico ó movimiento neorrepblicano norteamericano, dependiendo de la geografía en que se estudie.

¹⁸ Los comunitaristas afirman la importancia de la vida social, en particular de la comunidad, aunque difieren en los extremos acerca de las concepciones de libertad y derechos individuales. Han surgido como corriente crítica al excesivo individualismo del liberalismo contemporáneo propiamente desde la filosofía social. Vid. ETZIONI, AMITAI. «The Good Society». *Seattle Journal of Social Justice*. Vol. 1. Issue 1. Spring / Summer, 2002. P. 83: «Community is a combination of two elements: A) A web of affect-laden relationships among a group of individuals, relationships that often crisscross and reinforce one another –rather than merely one-on-one or chainlike individual relationships; B) A measure of commitment to a set of shared values, norms, and meanings, and a shared history and identity –in short, a particular culture». El eje de este modelo filosófico político no es la persona considerada individualmente, sino las personas agrupadas en una comunidad. Cfr. ETZIONI, AMITAI. Voz «Communitarism», *Encyclopedia of Community: From the Village to the Virtual World*. Vol. 1, A – D. Karen Christensen and David Levinson eds. Sage Publications, 2003. Pp. 224 – 226.

La herencia histórico-filosófica de este debate se sitúa en el enfrentamiento entre KANT y HEGEL, partidario el primero de la realización moral del sujeto autónomo –como postulan hoy los neoliberales– a través del cumplimiento de ciertas obligaciones universales, y el segundo de la plena realización moral del sujeto a partir de su integración en la comunidad. El comunitarismo actual sin llegar a compartir las bases holistas de HEGEL en lo político –acogidas por otra parte por los sistemas políticos totalitarios del siglo XX– se ha abierto como un «paraguas» que cobija a todos los críticos de los liberales, abarcando posturas intelectuales de signos diversos [unas próximas al liberalismo, otras próximas al socialismo, a la corriente neorrepblicana, y otras de corte más conservador]. Cfr. GARGARELLA, ROBERTO. *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Paidós. Estado y sociedad. Barcelona, 1999. Pp. 125 – 126. Comunitaristas como AMITAI ETZIONI, MICHAEL WALZER, MICHAEL SANDEL, ROBERT NISBET o ALASDAIR MACINTYRE, han hecho una crítica profunda de los supuestos individualistas que están en la base de los enunciados liberales. Crítica a las nociones de persona y libertad, Estado, sociedad, bien común y justicia.

¿Tiene algo que ver el personalismo con el liberalismo? ¿Y el comunitarismo con la tradición clásica favorable a la primacía del bien común? ¿Existe alguna tercera vía de encuentro¹⁹ en la actualidad, como la que en su momento abrió Lachance? Lo comprobaremos en su concreta respuesta al debate, con ocasión del análisis de su pensamiento, y fundamentalmente, en la conclusión final. Desarrollaremos la síntesis intelectual de nuestro autor precisamente a partir de su noción de bien común en las obras mencionadas y en el resto de su producción filosófico-política, para después perfilar nuestras conclusiones.

2.1.3 Respuesta de Lachance al debate

«Hay en ella realidades, y son las más importantes y sagradas, que trascienden a la sociedad política y que elevan por encima de esa sociedad al hombre entero. Yo soy parte del Estado en razón de ciertas relaciones con la vida común que ponen en juego o interesan a todo mi ser; mas en razón de otras relaciones [que también interesan a mi ser total], referentes a cosas más importantes que la vida en común, hay en mí bienes y valores que no son por el Estado, ni para el Estado, y que están fuera del Estado. El hombre forma parte y es parte de la comunidad po-

¹⁹ Trataremos de una posible tercera vía, una posición también crítica del liberalismo y cercana, pero distinta, al comunitarismo dentro de este debate. En Estados Unidos toma el nombre de «republicanismo» y en un ámbito europeo se denomina «perfeccionismo» y acoge en su corriente al autodenominado «humanismo cívico» Cfr. HURKA, THOMAS. *Perfectionism*. Oxford University Press. Nueva York, 1993. Pp. 129 – 146. Cfr. LLANO, ALEJANDRO. *Humanismo cívico*. Ariel Filosofía. Barcelona, 2005. 2ª edición. Pp. 15 – 53. Cfr. GARGARELLA, ROBERTO. *Las teorías de la justicia...* op.cit. Pp. 163 – 190. Cfr. SÁNCHEZ, PABLO, «El bien común clásico ante la polémica contemporánea sobre perfeccionismo y neutralidad», pp. 25 – 42, en AA.VV. *Bien común y sociedad política*. Instituto de Humanidades Angel Ayala – CEU, Serie DSI. New Print Digital. Madrid, 2005. Hemos querido tomarla en consideración porque aunque nacen de fuentes distintas, algunas de sus aportaciones guardan una asombrosa coherencia con el pensamiento político analizado hasta ahora, y desde luego, con la aportación de LACHANCE; esta última podría encontrar en el humanismo cívico un eco de sus inquietudes, una comprensión semejante de los problemas y una posible aplicación de sus principios.

El «perfeccionismo» implica el reconocimiento de una naturaleza humana y de la condición perfectible de la persona, Cfr. HURKA, THOMAS. *Perfectionism...* Op. cit. cfr. Pp. 3 – 5, 10 – 17. Significa compartir una visión concreta del bien y por lo tanto, de la perfección del hombre, del ciudadano. Cfr. HURKA, THOMAS. *Perfectionism...* Op. cit. Pp. 37 – 48. Afirma la comunicabilidad de la propia perfección con la de la comunidad: la perfección personal es indispensable para obtener la perfección de la comunidad. Cfr. HURKA, THOMAS. *Perfectionism...* Op. cit. Pp. 6, 62 – 63 y 68. Cfr. HURKA, THOMAS. *Virtue, Vice and Value*. Oxford University Press. New York, 2001. Pp. 191 – 193. El humanismo cívico promueve tres características principales que mutuamente se exigen y potencian entre sí: el protagonismo de las personas humanas reales y concretas como miembros activos y responsables de la configuración política de la sociedad; la consideración de las comunidades humanas como ámbitos imprescindibles y decisivos para el desarrollo de las personas, superando actitudes y tesis individualistas, derechos y libertades “intocables”; recuperación de la esfera pública como ámbito de despliegue de las libertades sociales e instancia que garantiza la vida plena de las comunidades, Cfr. LLANO, ALEJANDRO. *Humanismo cívico...* Op. cit. Pp. 15 – 22. En este sentido observamos que los planteamientos iniciales del perfeccionismo / humanismo cívico, y los fundamentos antropológicos de la filosofía política de SANTO TOMÁS estudiada en el debate, guardan semejanza.

lítica e inferior a ésta [...] Mas bajo otro aspecto, el hombre está sobre la comunidad política según las cosas que, en sí mismo y por sí mismo, por estar relacionadas con lo absoluto y la personalidad como tal, dependen, en cuanto a su misma esencia, de algo que está más alto que la comunidad política y conciernen estrictamente al perfeccionamiento supratemporal de la persona en cuanto es persona²⁰».

Cuando Lachance considera la «parte», no está hablando de un ente lógico, ni esencial, ni integrante, sino por así decirlo, potencial: «En vertu d'une corrélation nécessaire, la partie n'est ni logique, ni essentielle, ni intégrante, mais, pour ainsi dire, potentielle²¹». Esta noción tiene origen aristotélico: nació para dar nombre a las virtualidades del alma. Designa una realidad simple afectada por diversos principios de acción. Afirma el maestro canadiense que las partes potenciales implican un orden entre ellas, que por su forma de ser sólo es discernible en el momento de la acción. Las actividades de las partes potenciales al estar vinculadas forman un todo de potencia, de eficacia. Así acontece en el hombre, si considera-

²⁰ MARITAIN, JACQUES. *La persona y el bien común...* Op. cit. Pp. 78 - 79. Este es también el parecer de algunos autores españoles, p.e., TODOLÍ afirma que la sociedad como tal es inferior a la persona en cuanto que la persona está ordenada a la aprehensión misma de Dios. Señala después las características de este acto de aprehensión de Dios partiendo del planteamiento personalista -por encima de la participación comunitaria- y poniendo de manifiesto que el objeto del entendimiento especulativo no es Dios como bien común sino como perfección absoluta y que nos partidarios del bien común incurren en un egoísmo de grupo porque ven a Dios como bien común del cual todos participan y se benefician. Cfr. TODOLÍ, JOSÉ. *El bien común...* Op. cit. Pp. 92 - 95. Subraya así la existencia de un doble orden, el social, humano, por una parte, y el trascendente, por otra. En el orden social la persona ordena su bien particular al bien común, subordinándolo como la parte al todo. En el orden trascendente la persona se ordena a la sociedad porque en ella encuentra los medios para alcanzar el bien trascendente, pero no se subordina al bien común ya que el contenido de su bien trascendente es superior al contenido del bien común social. Para TODOLÍ, sólo en cierto sentido se puede llamar a Dios bien común: es el bien trascendente, la causa de todo bien, el bien divino. La sociedad coopera a la realización del destino humano pero el acto de la visión beatífica es personalísimo e inasociable. Cfr. TODOLÍ, JOSÉ. *El bien común...* Op. cit. Pp. 85 - 87.

La posición es rebatida por el resto de los autores, p.e., el profesor PALACIOS argumenta a favor de la primacía del bien común sobre el individuo: entiende que el bien común del Estado funda el orden político, pues a él conduce; y también que, Dios, como bien común espiritual que es, funda el orden religioso que a Él conduce, que es la Iglesia. Si como dice MARITAIN, el bien común sólo interesa al individuo y no a la persona; si el bien común es sólo temporal y político, PALACIOS deduce que esta postura afirma implícitamente lo mismo que postula el liberalismo ideológico: que la Iglesia visible es innecesaria y que su organización y la práctica religiosa se convierten en asuntos puramente privados. Sin un bien común espiritual es imposible justificar un poder público espiritual. Cfr. PALACIOS, LEOPOLDO EULOGIO. *El Mito de la nueva cristiandad...* Op. cit. Pp. 133- 135.

CARDONA sostiene que el hombre llega a Dios no sólo por la naturaleza -como el resto de las criaturas, participando de algún modo en el ser- sino también como individuo, mediante actos individuales de conocimiento y amor. Es capaz de realizar estos actos gracias a la naturaleza específica que tiene. Cfr. CARDONA, CARLOS. *La metafísica del bien común...* Op. cit. P. 67: «Conviene no olvidar esto último: que si la persona dice algo más que individuo, es precisamente porque en de naturaleza racional, por la especie a la que pertenece». Subraya este aspecto citando a LACHANCE, LOUIS. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 151.

²¹ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 311.

mos el alma humana como principio de operaciones y su división en partes potenciales: alma vegetativa, sensible y racional.

Nuestro autor aplica de manera analógica esta doctrina a la persona y al Estado. Dice que los individuos son partes potenciales del Estado, en el sentido de que las acciones de cada uno aun conservando su especificidad, se unen bajo una dirección común para formar un todo de acción: cada uno, sin renunciar a la búsqueda de su bien propio, contribuye a la realización del conjunto con su fuerza. «Et c'est ainsi que la personne est partie potentielle, partie morale, partie conçue en fonction d'un plan supérieur d'action et par rapport à une finalité qui lui est transcendante [...] elle est partie humaine, partie libre, partie soumise à un pouvoir qui meut par l'autorité de la raison et donc le prestige est emprunté à la dignité du bien commun²²».

Según Maritain la distinción no es tal: «la persona humana en cuanto individuo es para el cuerpo político, y el cuerpo político es para la persona humana en cuanto persona. Pero el hombre no es en modo alguno para el Estado. El Estado es para el hombre²³». Lo afirma en el sentido de que la persona es parte del cuerpo político y a la vez superior a él por lo de supratemporal o eterno que hay en ella, en sus intereses espirituales y en su destino eterno.

Consecuencia de esta consideración para Lachance, es la visión de la persona —en tanto que parte— como algo «imperfecto» respecto de la sociedad civil —en cuanto que todo—. Puesto que nuestro autor cuenta con la sociedad civil como con un todo práctico, que sólo tiene ser en la medida hay una acción conjunta de personas que realizan el bien común, cabe pensar que esta oposición no se establece en un sentido metafísico, ni siquiera físico —no es posible—, sino en un sentido moral.

²² LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 312.

²³ MARITAIN, JACQUES. *El hombre y el Estado...* Op.cit. P. 26. Así lo comparte también CARLOS SANTAMARÍA cuando afirma que en virtud del doble aspecto de su subsistencia, individualidad y personalidad, el hombre está ordenado a la sociedad de dos maneras: «per indigentiam», a exigencias de su individualidad material, como la abeja es parte de la colmena; y «per abundantiam», creado a imagen de Dios, el hombre tiende a difundir y perfeccionar su ser. Cfr. SANTAMARÍA, CARLOS. *Jacques Maritain...* Op.cit. Pp. 77 – 78. SANTAMARÍA explica que ya no puede considerarse la persona como parte de la sociedad. No siendo ya parte, el Estado no puede seguir tratándola como parte. Extrae como consecuencia que «... de ahí arrancan sus derechos ante el Estado y el deber que tiene éste de respetar, como algo superior y trascendente al Estado, las esferas propias de la personalidad» SANTAMARÍA, CARLOS. *Jacques Maritain...* Op.cit. P. 79. Y en este sentido se pronuncia aún más claramente en pp. 80 – 81: «Sería un error a mi juicio, el querer incluir todo aquello que ordena al hombre a la sociedad, bajo el título de "individualidad", y considerar bajo el de "personalidad" todo lo que sea inoportunable y ajeno a la vida social. Otra cosa es —y esto lo considero enteramente aceptable— el colocar, bajo el concepto de individuo, todos los aspectos en virtud de los cuales la vida humana está ordenada a la sociedad "como parte", e incluir en el de la persona aquellos otros aspectos en los que el hombre, "todo ontológico ordenado directamente a Dios", está también ordenado intermediariamente a la sociedad, libremente, racionalmente, moralmente».

Desde el punto de vista ontológico la persona humana es a la vez lo más perfecto y lo más imperfecto. Lo más perfecto en cuanto a la racionalidad, que le hace destacarse del mundo de la materia para asomarse al de las criaturas espirituales. Es imperfecta, desde el punto de vista ontológico, físico y moral, porque necesita de los demás, de las instituciones naturales y civiles para llevar a cabo su bien propio.

Hay una cuestión clásica que plantea la posible divergencia de estas facetas tan paradójicas y a la vez tan características del ser humano; a su vez plantea de fondo la cuestión de las relaciones entre individuo y Estado. Identificar al hombre virtuoso con el buen ciudadano conduciría a poner el acento esencial de la virtud en el Estado antes que en la persona, reduciría la moralidad en el sometimiento del individuo a las medidas de las formas políticas cualesquiera que éstas sean. Por todo lo que hemos visto hasta ahora, el pensamiento lachanciano no aceptaría una identificación incondicionada de ambos aspectos, pero se opondría con mayor vehemencia a una dicotomía entre ambos. Veremos por qué, y cómo la solución a esta cuestión entronca con la posición del individuo frente al Estado.

Lachance es quien aborda directamente un análisis de esta distinción, si bien Maritain adopta implícitamente una postura frente a la cuestión de si es posible identificar el contenido que se atribuye en la tradición clásica al «bonus vir» y con la del «bonus civis». Los clásicos anteriores al Estagirita no dudaron en identificar ambos conceptos, cosa que no resulta extraña si se tiene en cuenta que la única faceta significativa de la vida humana era la protagonizada por los varones en su dimensión política. Es Aristóteles quien admite una primera distinción conceptual, entendiendo por «bonus vir» aquél que vivía según la prudencia y las virtudes morales, y el «bonus civis» quien ponía todos sus recursos al servicio de la cosa pública²⁴.

Santo Tomás distingue también uno y otro, llamando bueno al hombre que además de poseer las virtudes naturales, goza de la perfección que da la caridad y la gracia. En cambio, considera buen ciudadano a quien se adecuaba a una forma política buena en sí misma. Nuestro autor se adhiere a Santo Tomás cuando afir-

²⁴ LACHANCE buscará también en la Historia ejemplos del valor que la ciudadanía adquirió en determinadas épocas, fruto del alto aprecio existente hacia el bien común. Así lo encuentra en la época del Imperio romano y en la Edad Media. VALERIO MÁXIMO afirmaba que sus antepasados preferían firmemente ser pobres en un imperio rico que ser ricos en un imperio pobre; en la Edad Media se habían construido tantas catedrales góticas gracias al esfuerzo anónimo de muchos ciudadanos. En esas épocas se entendía que el bien particular que se convertía en público, no se perdía sino que se transformaba. LACHANCE, LOUIS. «De la nécessité de l'esprit social», op. cit. P.2: «Et j'entend par ces formules abstraites que le bien collectif ne dépasse pas seulement en étendue le bien privé, mais qu'il le dépasse surtout en valeur et en dignité. Il ne le domine pas tant par sa masse que par l'excellence de sa qualité. Il est d'une essence plus noble et d'un ordre plus élevé».

ma que sólo dentro del caso de una forma política que busque verdaderamente el bien común, sería posible afirmar que existe una cierta comunicación —que no identidad— entre los dos aspectos: de una parte, porque la tendencia que inclina a la virtud y la que inclina a la vida política son igualmente conaturales a la sociabilidad del hombre. Esta misma sociabilidad es, como hemos dicho, la que permite al hombre alcanzar su madurez espiritual, y la que permite entender que el bien de una persona se integra en un bien más general, el bien del todo al que pertenece y que le pertenece.

¿Se puede ser buen ciudadano sin ser virtuoso? Existen muchas formas de ser buen ciudadano, la forma de ciudadanía que excluya la virtud, «cumplirá oficialmente» una serie de requisitos externos, pero será la forma más pobre de encarnarla. Lachance afirma: «Le bon citoyen, au sens fort du mot, est celui qui agit par spontanéité, par inclination intérieure, par la force d'habitudes solidement enracinées. Ce n'est qu'à cette condition qu'il y a une sujétion vraiment bonne. Or les vertus qui rendent ainsi le sujet parfaitement assoupli aux ordres du supérieur sont la prudence politique et la justice légale ou sociale²⁵».

Una vez establecido que no cabe separar la perfección del ciudadano de la del hombre queda por determinar la forma en que ambas conectan y se dan mutuamente sentido. Un mismo individuo será buen ciudadano en la medida en que viva la justicia en general y será reputado bueno por relación a las demás virtudes.

De nuevo parece resolverse el dilema gracias a la puesta en escena de las dos virtudes que antes destacamos al hablar de la dimensión social del obrar moral del hombre. La prudencia política y la justicia legal son las virtudes que permiten al individuo adaptarse a un orden social superior, el propio de la ciudadanía, que es también el medio exigido por la naturaleza social del hombre: «... on percevra que prudence politique et justice sociale ne se peuvent concevoir sans l'avoir au moins imparfait des autres vertus. Leur croissance implique un progrès proportionnel des vertus à finalité individuelle, leur fonction consistant précisément à en garantir le bon usage par rapport au bien commun. Sans les vertus particulières qu'elle commande et finalise la justice légale serait sans utilité, sans matière à ordonner²⁶...»

¿Cómo repercute esta solución en las relaciones entre el individuo y el Estado? Nuestro autor sostiene que la vida política es la forma más perfecta de vida humana. Integra las más diversas formas de la sociabilidad humana y está penetrada por un orden racional que sirve al propósito del bien humano integral, el bien común.

²⁵ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 351.

²⁶ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 352.

El Estado es uno de los instrumentos políticos posibles creado por los hombres a esos efectos. Al admitir que las virtudes políticas son las que perfeccionan más profundamente al hombre, que el ser buen ciudadano es la perfección máxima del hombre virtuoso, por lo que la condición política implica, estamos admitiendo que el Estado al servicio del bien común es la forma política que hace posible la vida humana en su máxima perfección²⁷.

En el pensamiento lachanciano no hay contraposición entre individuo y Estado, hay un desarrollo natural del hombre virtuoso que manifiesta su plenitud en las virtudes que conlleva la vida política: es la pura actualidad de la forma más perfecta de vida moral acogida en la forma de vida social más perfecta que hay, la política.

La doctrina del todo y la parte corrobora desde el punto de vista metafísico estas conclusiones, entroncando directamente con la cuestión del bien común. Desde el punto de vista del bien propio el individuo no es imperfecto por ser parte, sino que es parte porque es imperfecto: «De la sorte, sur le plan du bien propre, l'homme n'est pas imparfait parce qu'il est partie, mais, au contraire, il est partie parce qu'il est imparfait²⁸». Y es imperfecto porque su fin propio es un bien parti-

²⁷ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 292 – 294.

²⁸ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 313. En este sentido también lo afirma URDANOZ, TEÓFILO. «Bien común»... Op.cit. Pp. 764 – 765: «La superioridad del bien común es la consecuencia lógica de todo lo dicho, su propiedad más característica. Razón: el bien del todo es siempre mayor que el bien de las partes. [...] la superioridad del bien común no es sólo cuantitativa sino también formal [...] Se difunde a todos e incluye la perfección de todos, pero a la vez los rebasa por su eminencia misma, en razón de fin común y cauce universal comunicable no sólo a individuos existentes e históricos, sino también a futuros y posibles».

Partimos de dos premisas fundamentales: el bien común incluye y supera cada bien propio, en su propio ser y respetando su orden [Cfr. CARDONA, CARLOS. *La metafísica del bien común...* Op. cit. Pp. 46 – 47]. El orden de las partes entre sí, el orden de las partes hacia el todo y el orden universal al que el todo contribuye; el bien de una parte se mide por su proporción al bien común, al bien del todo al que pertenece. [idem, op. cit. Pp. 82 – 83]. CARDONA señala otras relaciones entre la parte y el todo, que se presentan necesariamente. Vid. Op. cit. P. 59: «Dos razones muestran que al buscar el bien común se busca necesaria y consecuentemente el propio bien por el beneficio que la parte recibe del todo -podríamos llamar a esto redistribución; la reversión del todo hacia la parte- y porque la parte se debe al todo -y podríamos llamar a esto la integración de la parte en el todo- de tal manera que no puede ser todo lo que debe ser, no puede alcanzar su propio fin sino en relación con el todo».

En este sentido, vid. URDANOZ, TEÓFILO. «Bien común»... Op.cit. P. 764: «... la aspiración recta y bien ordenada al propio bien privado no debe llevar a oposición con el bien común, si a él tienden los hombres dentro del marco y medida de sus obligaciones sociales; entonces habrá acuerdo natural y armonía entre su bien y el de la comunidad, pues el Angélico asegura que la tendencia al bien común lleva implicada -ex consequenti- la tendencia al propio bien [S.Th. II – II, q. 47, a. 10, ad.2]». Junto a la necesidad que la parte tiene del todo -de redistribución y de integración- señala otra: la comunicación de bien que existe entre las partes o comunión, CARDONA, vid. Op. cit. P. 72: «En la medida en que tenemos algo en común, el bien de los demás no me resulta ajeno, sino propio [...]. Es evidente que esto sólo es posible con una doble condición: que lo querido sea bueno, y que el otro y yo formemos de alguna manera una unidad, de modo que mi apetito pueda estar a su servicio, ya que el que alguien ame a otro como a sí mismo sucede porque tienen entre sí alguna comunión. Así se hace posible la mutua difusión del bien entre las partes».

cular, y éste no puede materializar, ni representar el bien de todo el género humano en su universalidad. Su bien propio, aun acabado, es y será siempre parte del bien común. «L'individu est imparfait, parce que sa fin propre est un bien particulier et que celui-ci répugne à incarner le bien humaine dans toute l'universalité de sa formule. Par conséquent, sur le plan du bien humain, c'est parce qu'il est partie que l'individu est imparfait. Plus proprement, c'est parce que son bien, même achevé, est toujours partie du bien commun²⁹».

¿Y qué es el bien particular? ¿Existe separadamente del bien común? Nuestro autor se refiere al bien particular considerando los textos de Santo Tomás que se refieren a las virtudes morales, desde la original perspectiva antropológica de la perfección de la persona. Según Lachance³⁰ el bien propio consiste en el orden de la virtud individual, o en el orden engendrado por la prudencia privada referido a las condiciones particulares en que se encuentra para alcanzar sus fines de hombre: la perfección moral del individuo, el justo medio en que consisten para él el ejercicio de las virtudes morales, está definido por sus dimensiones personales. El equilibrio que supone está inmediatamente condicionado por el medio [concurso de circunstancias de raza, geografía, historia, familia, clima, política,...] y el temperamento del sujeto.

En lo material, el bien propio del sujeto adquiere la proporción de la personalidad del sujeto, de su capacidad de actuación y participación. Es una ley universal —recuerda Lachance— que todo cuanto es recibido asume el modo de aquello que lo recibe; todo lo que es participado, lo es según las posibilidades del participante. La determinación cualitativa y cuantitativa del bien particular son una consecuen-

Descamos resaltar la aportación de CARDONA en lo referente a este último argumento, pues se halla en plena consonancia con la postura final de LACHANCE al dar la primacía al bien común, de hecho cita expresamente a LACHANCE en la elaboración de sus argumentos: La difusión es inherente a la perfección del difusor: basta que sea perfecto para que haya difusión, porque pertenece a la razón de bueno el que se comunique a otros. Las criaturas aman comunicar el bien a otros y el bien que en esa comunicación alcanzan, necesariamente. Contrasta con la comunicación del bien por parte de Dios, vid. Op. cit. P. 75: «Dios ama comunicar el bien no como apeteciendo lo que no tiene, sino amando comunicar lo que tiene. Obra no por apetito del fin sino por amor del fin». Es una comunicación gratuita y desinteresada. El Bien infinito es Dios mismo, por eso toda comunicación de bien entre las criaturas está orientada a este mismo Bien, pues la voluntad de las personas es una potencia espiritual universal. [Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 102; en CARDONA, CARLOS. *La metafísica del bien común...* Op. cit. P. 75]. Esto tiene una importante consecuencia: «Por eso la ley natural, que es una trasposición en imperativo racional de ese amor natural tiene tan vasto radio de acción [...] abraza la esfera del bien propio, la de los bienes institucionales, la los bienes comunes políticos, la del bien común immanente y trascendente del universo. Nada escapa a su generalidad», por eso dice que el bien común es común en tanto que es bien. Al obrar el bien sobre una parte se obra simultáneamente el bien sobre el todo, por eso hay una razón de mérito respecto a quien recibe —porque se le retribuye algo singularmente— y otra, que se dice de la retribución operada sobre el conjunto entero. Cfr. SANTO TOMÁS, S.Th. I—II, q. 21, a. 3, co. y cfr. CARDONA, CARLOS. Op. cit. Pp. 74 y 88.

²⁹ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 313.

³⁰ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 314—317.

cia directa de del carácter necesariamente particular de la estructura de la persona³¹.

Esta recepción depende de su capacidad, de sus disposiciones naturales y de multitud de circunstancias objetivas. Esta participación se traduce en multitud de valores intelectuales, morales, artísticos, materiales,... formalmente, esta participación consiste en la adaptación de las disposiciones del individuo a esos bienes ordenada por la prudencia de quien los asimila. El bien individual es inédito y en cierta medida, exclusivo. Las virtudes que el individuo adquiere se ordenan inmediatamente a su bien personal, y de forma mediata al bien de todos. En este sentido, el bien común comunica esencialmente con el bien propio³².

Concluye nuestro maestro canadiense al referirse al bien propio: «... contracté par les possibilités de l'individu, le bien propre est nécessairement particularisé et limité. Pour autant il s'avère inférieur au bien commun, qui, lui résultant de la mise en œuvre organique des énergies volontaires ainsi que des richesses intellectuelles, artistiques et sentimentales d'une nation, offre en suffisance tous les éléments de la perfection. Le fruit de l'effort individuel pâlit face à celui de la puissance des masses³³».

³¹ SANTO TOMÁS, *S. Th.* I – II, q. 51, a. 1, co: «... Est enim aliqua dispositio naturalis quae debetur humanae speciei, extra quam nullus homo invenitur. Et haec est naturalis secundum naturam speciei. Sed quia talis dispositio quandam latitudinem habet, contingit diversos gradus huiusmodi dispositionis convenire diversis hominibus secundum naturam individui. [...] Sed habitus qui est dispositio ad operationem, cuius subiectum est potentia animae, ut dictum est, potest quidem esse naturalis et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei, secundum quod se tenet ex parte ipsius animae, quae, cum sit forma corporis, est principium specificum. Secundum autem naturam individui, ex parte corporis, quod est materiale principium. Sed tamen neutro modo contingit in hominibus esse habitus naturales ita quod sint totaliter a natura»;

SANTO TOMÁS, *S. Th.* I – II, q. 63, a. 1, co: «... Et quia unumquodque habet speciem secundum suam formam, individuatur vero secundum materiam; forma vero hominis est anima rationalis, materia vero corpus, id quod convenit homini secundum animam rationalem, est ei naturale secundum rationem speciei; id vero quod est ei naturale secundum determinatam corporis complexionem, est ei naturale secundum naturam individui. Quod enim est naturale homini ex parte corporis secundum speciem, quodammodo refertur ad animam, inquantum scilicet tale corpus est tali animae proportionatum. Utrouque autem modo virtus est homini naturalis secundum quandam inchoationem. Secundum quidem naturam speciei, inquantum in ratione homini insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibilium quam agendorum, quae sunt quaedam seminalia intellectualium virtutum et moralium; et inquantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni quod est secundum rationem...»

³² Si bien parece que en el pensamiento de VICTORINO RODRÍGUEZ no es la persona para la sociedad sino la sociedad para la persona, el propio autor subraya que la persona integralmente considerada no puede lograr su perfección si no es viviendo en sociedad. «El bien común rectamente entendido, no puede ser contrario al bien personal también rectamente entendido» Cfr. RODRÍGUEZ, VICTORINO. *Temas clave de humanismo cristiano* Ed. Speiro. Madrid, 1984. P. 306. VICTORINO RODRÍGUEZ contempla el bien común en relación con el dinamismo perfectivo de la vida humana en su triple esfera, personal, familiar y socio-política: «... lo socio-político interfiere perfectivamente con lo personal; los derechos se interfieren proporcional y ordenadamente con los deberes: porque los derechos sociales son para cumplir los deberes sociales; la perfección social es para la perfección personal, y ésta es para la alabanza y gloria del Creador» Cfr. RODRÍGUEZ, VICTORINO. *Temas clave...* Op. cit. P. 284.

³³ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 318.

Hay entre el bien común y el bien particular una distinción específica y una clara analogía³⁴. Expone nuestro autor que el bien común es el resultado de un movimiento de coordinación y de subordinación, en el que la parte inferior conserva su movimiento y sus fines propios, integrados en una órbita superior³⁵.

³⁴ LACHANCE entiende la noción de bien común desde una perspectiva analógica. Esta forma de considerarlo ha influido en algunos autores españoles, que se remiten expresamente a LACHANCE como referente al señalar esta forma de considerarlo. En este sentido vid. URDANOZ, TEÓFILO. «Bien común»... Op.cit. Pp. 760 y 762 - 763: «sólo cabe pues, encuadrar la idea de bien común en el marco especial de un todo o universal análogo, en virtud de las dos notas fundamentales de la analogía. La una, que este universal análogo es un todo actual, que contiene actualmente y no sólo en potencia, a todos los singulares, sin prescindir ni abstraer totalmente de ninguno de ellos, pues el bien común es esencialmente comunicable y comunicativo a todos y cada uno de sus miembros componentes, por el mero hecho de ser común e immanente [...] la segunda característica de este bien común es que se participa en los singulares en diversos modos de igualdad proporcional. Por eso adquiere también la categoría de un todo virtual o potestativo que se comunica en modos esencialmente variables, proporcionalmente a la aptitud funcional y puesto social de los mismos».

SANTIAGO RAMÍREZ, O.P. afirma: «el término bien común no significa una especie ni un género, como hombre o como animal, sino un análogo con dos significaciones diversas y escalonadas, que son el bien común immanente y el bien común trascendente. El bien común immanente está dentro de la misma sociedad política y depende de ella; el bien común trascendente está fuera de la sociedad política y es de ella independiente». *Doctrina política*... Op.cit. P. 27. VICTORINO RODRÍGUEZ también considera el bien común no como un todo unívoco, como una suma cuantitativa de partes homogéneas, sino como un todo análogo u orgánico, incompatible con el uniformismo y el igualitarismo en su aplicación política, social y económica. Cfr. RODRÍGUEZ, VICTORINO. *El régimen político*... Op. cit. P. 10. En idéntico sentido se pronuncia en *Temas clave*... Op. cit. cfr. P. 307.

En cuanto a las formas de bien común que resulta posible analizar desde la perspectiva analógica, vid. URDANOZ, TEÓFILO. «Bien común»... Op.cit. P. 760: «Santo Tomás distingue un doble plano en el bien común del universo: el bien trascendente separado, que es el orden mismo del universo al bien divino; y el bien u orden immanente del universo, que es un fin intermedio, ya que el universo entero con todos los seres que contiene sólo puede ordenarse al fin último que es Dios». En cuanto a la analogía que une al bien común immanente con el bien común de la sociedad perfecta sobrenatural, observa SANTIAGO RAMÍREZ O.P. nos hallamos ante una sociedad en la que prima el orden, la jerarquía, el respeto, la armonía, la continuidad y la comunicación y difusión de todo tipo de bienes. La caridad es el vínculo de todos ellos en la sociedad sobrenatural perfecta; Dios es la suprema razón de bien común trascendente, de bondad por esencia. A este bien común es al que tiende e imita —salvando las distancias, adaptando las diferencias— el bien común immanente de la sociedad política. Cfr. RAMÍREZ, SANTIAGO M^r. *Doctrina política*... op.cit. P. 38.

El bien común immanente es común, universal, social y público, comunicable y comunicativo. Es un bien de todos y de cada uno pero no les pertenece total ni igualmente con absoluta igualdad. No es colectivo, no es igual que la suma de los bienes individuales, al igual que la sociedad no es la suma de los individuos. Trasciende esta medida: abarca todos los bienes particulares de todos los tiempos y de todas las posibilidades, es de orden superior a todos y a cada uno de los bienes particulares. En cuanto a las relaciones de este bien común immanente con los otros analogados: el bien propio natural de cada individuo, el bien común de las sociedades naturales imperfectas y el bien común de la sociedad sobrenatural perfecta, cfr. RAMÍREZ, SANTIAGO M^r. *Doctrina política*... Op. cit. Pp. 34 - 37.

³⁵ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique*... Op. cit. Pp. 313 y ss. El bien común immanente de la sociedad reúne las notas de unidad formal e inclusión de todos los bienes particulares, por eso se entiende este bien como verdadera universalidad. No es un bien que se encuentra potencialmente en los singulares, sino que es un todo actual que comunica con ellos. El bien común de la sociedad política implica todo el cúmulo de los bienes producidos o adquiridos por la acción conjunta de los miembros de una comunidad histórica concreta. Cfr. URDANOZ, TEÓFILO. «Bien común»... Op. cit. P. 762. Este bien común se halla distribuido y comunicado a la multitud que compone el cuerpo social. Incluye todos los bienes particulares con tal de que estén debidamente proporcionados entre sí. Supone el bien de todos formando un orden, una coordinación proporcionada. URDANOZ, TEÓFILO. «Bien común»... Op.cit. P. 763: «Debemos considerar el bien común como el conjunto y sobreafluencia de bienes particulares [...] en una dimensión geométrica proporcional. El

Continúa nuestro autor diciendo que, según la doctrina del Aquinate, bien propio y bien común van siempre a la par, aunque su distinción es esencial: el bien común tiene como forma el orden universal, que define en cada momento la prudencia política; el bien propio tiene como razón la consecución del orden particular elaborado y descrito por la prudencia individual. Esta oposición tiene un fundamento metafísico, es una consecuencia de la finitud de lo singular, cuya forma de ser entraña lo opuesto a lo universal. Sin embargo, Lachance subraya con Santo Tomás³⁶ la mutua solidaridad entre ambos conceptos.

Esta solidaridad entre ambos bienes implica la subordinación de los bienes particulares al bien común, que acogidos a él, otorgan unidad al resultado. El principio general que rige estas relaciones y que ya hemos explicado, es el de que una parte no puede alcanzar su plenitud fuera del todo al que pertenece, luego la realización completa del bien particular pasa por la realización del bien común. El bien individual, para ser completo, ha de estar implícito en un bien común. Nuestro autor se expresa con claridad cuando afirma que el bien común no es posible sin el concurso de los demás bienes que existen: las partes se unen, se complementan y dan formalmente el todo. Son para el todo, existen para él³⁷.

El bien del individuo, el bien de la familia, o el de cualquier institución está ordenado al de la sociedad, de la misma forma que la materia se ordena a la forma o el fin intermedio al fin último³⁸: «Le bien commun dépend donc matériellement des biens individuels, comme le tout dépend de ses parties³⁹». Y a la vez, afirma: «Le bien propre ne peut être assuré au complet sans qu'en même temps ne soit assuré le bien commun de la famille, de la cité, de la patrie auxquelles appartient l'individu et dont il est tributaire⁴⁰».

bien o suficiencia de medios de vida de cada uno, considerado solidario del bien de los demás. El bien mío entendido relativamente, proporcionalmente al bien de éste, de aquél, y de todo el mundo»

³⁶ SANTO TOMÁS, *De Regno*. I, cap. 13: «Invenitur autem in rerum natura regimen et universale et particulare. Universale quidem, secundum quod omnia sub Dei regimine continentur, qui sua providentia universa gubernat. Particulare autem regimen maxime quidem divino regimini simile est, quod invenitur in homine, qui ob hoc minor mundus appellatur, quia in eo invenitur forma universalis regiminis. Nam sicut universa creatura corporea et omnes spirituales virtutes sub divino regimine continentur, sic et corporis membra et caeterae vires animae a ratione reguntur, et sic quodammodo se habet ratio in homine sicut Deus in mundo...» Cfr. también, *S.Th.* I, q. 47, a.1; q. 103, a.1; *S.Th.* I – II q. 21, a.3; q. 56, a. 6; q. 90 a.2; *S.Th.* II – II q. 58, a.9, ad.3; q. 68, a. 1, ad. 3;... etc.

³⁷ SANTO TOMÁS, *S. Th.* II – II, q. 64, a.2, co: «... omnis pars naturaliter est propter totum».

³⁸ SANTO TOMÁS, *S. Th.* I – II, q. 90, a.3, ad.3: «... quod, sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis, civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in *I Politic.* Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad commune bonum; ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta. Unde ille qui gubernat aliquam familiam, potest quidem facere aliqua praecepta vel statuta; non tamen quae proprie habeant rationem legis».

³⁹ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 148.

⁴⁰ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 150. En idéntico sentido, señala SANTIAGO RAMÍREZ O.P. que hay entre bien común inmanente y bien común familiar proporción y analogía, nunca supresión o

El bien común no absorbe, ni sustituye, ni se confunde con el bien propio. Por eso es posible concluir, como concluye Lachance, que el bien común es el fin último del hombre: «... le bien commun est la fin ultime de l'homme, de l'homme individué, de l'homme tel qu'il existe, singulier et vivant. [...] L'idéal individuel n'est réalisable que dans la mesure où l'idéal commun est lui-même réalisé⁴¹». El bien propio no es realizable plenamente más que en la medida en que el bien común se realice. Y esto, teniendo en cuenta que se trata de dos nociones específicamente diversas entre sí.

Desde la perspectiva del bien común esta solidaridad se hace aún más estrecha, pues la realización del bien común depende del ejercicio ordenado de las funciones y actividades que corresponden a cada una de las partes. Dice el maestro canadiense que cada miembro, al perseguir su objetivo propio bajo la dirección de la autoridad concurre también de esa manera —la suya— a la finalidad trascendente del todo. Más claramente, afirma parafraseando a Santo Tomás, que «quien busca el bien común trabaja, en consecuencia, en la adquisición de su bien propio⁴²». El mejor modo de acrecentar la propia perfección es cumplir bien su función. En palabras de Lachance⁴³: «Bien particulier et bien commun se tiennent, se renforcent, se complètent. L'un contribue à l'intégrité matérielle et efficiente du tout; l'autre contribue à l'intégrité formelle et finale des parties. Et bien que leur concours à tous deux soit indispensable, celui du bien commun jouit d'une efficacité incomparable».

Nuestro autor refuerza lo hasta aquí expuesto mediante la exposición de la doctrina clásica de los fines que ahora veremos. El fin, en general, es lo amado, lo buscado, lo deseado. El bien común y el bien propio, son bienes, en este sentido

sustitución. El bien común doméstico comprende el patrimonio familiar, las artes y oficios caseros para su explotación y defensa, y las virtudes y disciplinas propias del hogar. Este bien humano de la sociedad familiar ha de poder salvarse a su modo en la sociedad política, de un modo más perfecto, más vasto, más eficaz, mientras a su vez contribuye insustituiblemente al bien común de la sociedad política. Pone el acento en que ha de ser la sociedad la que debe esforzarse por respetar esos bienes y acrecentarlos en lo posible haciendo que ese bien común se intensifique y se difunda lo más posible entre sus miembros. Cfr. RAMÍREZ, SANTIAGO M. *Doctrina política...* Op. cit. P. 38.

⁴¹ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 144

⁴² SANTO TOMÁS, S. Th. II – II, q. 47, a. 10, ad. 2: «... Secundo quia, cum homo sit pars domus et civitatis, oportet quod homo consideret quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis, bona enim dispositio partis accipitur secundum habitudinem ad totum». CARDONA llega a esta misma conclusión, permanente en el pensamiento de LACHANCE: insiste en la idea de comunidad poniendo el acento en la comunidad del bien: lo bueno se justifica por sí solo, el bien es común en tanto que bueno y no bueno en tanto que común. El hecho de que otros participen conmigo de Dios nos aíma, nos hace copartícipes. Esta conclusión tiene una gran importancia: si soy copartícipe, significa que no puedo alcanzar mi fin sino como parte o copartícipe. ¿Cómo? Ayudando a los otros de algún modo a alcanzar su bien, que es también el mío, alcanzamos el bien que más nos perfecciona, el bien común. Cfr. CARDONA, CARLOS. *La metafísica del bien común...* Op. cit. P. 42.

⁴³ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 321.

cabe contemplarlos como fines, puesto que la noción de fin es análoga. Recuerda nuestro autor⁴⁴ algunas ideas fundamentales al respecto:

- a) La idea primera de fin, es la designada como fin qui: se identifica con el bien buscado, es el fin de los fines, porque realiza la totalidad de la perfección humana. El bien es una finalidad siempre, por su naturaleza⁴⁵. La cuestión es saber cuál de los dos bienes, -bien propio, bien común- es «fin qui», fin perfecto.

Nuestro autor responde que los dos -bien común, bien propio- son «fines qui» aunque en grado diverso, y recuerda que el fin propio del todo es fin último de las partes⁴⁶. El bien común es «fin qui» en grado supremo, pues la razón humana no puede proponerse un objetivo más elevado que éste. El bien común es, por tanto, fin último, al que la voluntad individual se vincula mediatamente, a través del eslabón del bien propio. En consecuencia, el «fin qui» inmediato del individuo es su bien propio, y pero su «fin qui» último es el bien común. Hay subordinación entre ellos y como consecuencia del orden de los fines, concluye afirmando con santo Tomás⁴⁷, «el hombre entero está ordenado a toda la comunidad de la que es parte, como a su fin⁴⁸», y la realización de este sometimiento por parte del hombre contribuye de hecho a la plenitud de su bien propio, también ordenado a ella.

- b) El segundo tipo de fin intermediario, connotado por el «fin qui» es el llamado «fin quo». Es un fin que pone al sujeto en posesión inmediata del «fin qui» que persigue. Se le denomina fin-*causa* en ese sentido, aunque Lachance señala que es menos fin y más causa del bien que proporciona: causa en el orden intelectual, causa el conocimiento de ese bien; y en el ámbito de la acción, es causa eficaz de su realización. Se trata pues, de una denominación de fin debida a una trasposición analógica de los términos.

En este sentido nuestro autor dice que el Estado -aun siendo superior al individuo, por ser capaz de producir un bien mayor y más perfecto- es para el hombre «fin quo», fin-*causa* del deseo de felicidad. «C'est pour eux-mêmes, pour leur

⁴⁴ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 321 - 325.

⁴⁵ Cfr. SANTO TOMÁS. *In Metaphisica*, I lect 11, num. 179; II, lect. 4, num. 316; V, lect. 2, num. 771 - 776, etc.

⁴⁶ SANTO TOMÁS, *S. Th.* II - II, q. 58, a.9, ad.3: «Ad tertium dicendum quod bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium, sicut bonum totius finis est cuiuslibet partium...»

⁴⁷ SANTO TOMÁS, *S. Th.* II - II, q. 65, a. 1, co: «... Sed quia ipse totus homo ordinatur ut ad finem ad totam communitatem cuius est pars, ut supra dictum est; potest contingere quod abscisio membri, etiam vergat in detrimentum totius corporis, ordinatur tamen ad bonum communitatis, in quantum alicui infertur in poenam ad cohibitionem peccatorum».

⁴⁸ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 323.

avantage commun, que la nature les pousse à instituer la société politique. C'est leur intérêt collectif qui les y incite. Désireux de perfectionnement individuel, ils convoitent l'État, cause attirée du bien public⁴⁹». La búsqueda del bien vivir y de la felicidad por parte del hombre, entrañan el deseo del Estado.

c) El «fin cui» participa aun menos de la noción de fin, según Lachance. Se identifica con la causa material del fin, es decir, con el sujeto que carece de la perfección que el «fin qui» va a proporcionarle. Explica que el bien es fin y el sujeto que experimenta esa atracción se ordena a él, de manera que no es fin el sujeto sino el bien que lo atrae. Si un objeto condensa más bien que otro, es más deseable, tiene más razón de fin. Son «fines cui» las criaturas a quienes están destinados esos bienes.

Aplicando esta noción al orden político, señala Lachance que los individuos son lo perfectible, los candidatos al bien humano, los «fines cui». Termina estas consideraciones citando a Santo Tomás⁵⁰: «La parte ama el bien del todo en la medida en que le es conveniente; no de tal manera que ordena a sí el bien del todo, sino más bien de tal manera que ella misma se ordena al bien del todo».

Maritain usa en sentido contrario la doctrina de los fines y fundamenta así el orden político personalista: «El bien común de la vida civil –afirma Maritain– es un fin último, pero un fin último en un sentido relativo y en un cierto orden dado, no como fin último absoluto. Ese bien común está perdido si se encierra en sí mismo, pues está, por su misma naturaleza, destinado a alentar el movimiento de la persona humana hacia fines más altos. La vocación de la persona humana a bienes que trascienden el bien común político está incorporada a la esencia del bien común político. Ignorar estas verdades es pecar a la vez contra la persona humana y contra el bien común político. Así, incluso en el orden natural, el bien común del cuerpo político implica una ordenación intrínseca, aunque indirecta a algo que le supera⁵¹».

El filósofo francés afirma que la vida humana tiene dos fines, uno subordinado a otro. El fin último en el orden dado, el bien común terreno, y el fin último absoluto, bien común eterno y trascendente⁵². Es cierto que la política se ocupa fun-

⁴⁹ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 324.

⁵⁰ SANTO TOMÁS, S. *Th. II – II, q. 26, a. 3, ad. 2*: « Ad secundum dicendum quod bonum totius diligit quidem pars secundum quod est sibi conveniens, non autem ita quod bonum totius ad se referat, sed potius ita quod seipsam refert in bonum totius ».

⁵¹ MARITAIN, JACQUES. *El hombre y el Estado...* Op. cit. P. 153. Cfr. *Persona y el bien común...* Op. cit. Pp. 68 – 69.

⁵² MEINVILLE J. *La crítica de la concepción...*, Op. cit. P. 174 afirma lo mismo pero por otro motivo: en Maritain la sociedad se da no como algo óptimo, sino a causa de que la persona es un individuo y como tal,

damentalmente del bien común temporal, pero no puede desentenderse de su dimensión absoluta, porque la persona a la que se refieren ambos fines es la misma. No tiene por qué existir disociación ni oposición entre los medios conducentes a uno y otro fin; las vías conducentes al bien común temporal están radicalmente orientadas en su origen y desarrollo hacia el fin último⁵³.

Este bien común es esencialmente, la recta vida dentro de las coordenadas del tiempo y del espacio, de la multitud reunida, de un todo constituido por personas humanas, siendo por ello simultáneamente un todo material y moral. Sin embargo, no es un fin último de la actividad humana, ni el culmen de su plenitud personal: está ordenado a un bien mayor, al bien intemporal de la persona, a la realización de su perfección y de su libertad espiritual. El bien común temporal es, según esta visión, un fin intermedio o infravalente, que tiene su propia especificidad y se distingue del fin último y de los intereses eternos de la persona. Su bondad depende en último término de la subordinación al otro orden de vida superior.

A veces el olvido del orden de los fines aquí expuesto, entraña algunos errores respecto a la consideración de la supremacía del bien común sobre el bien propio. Nuestro autor señala algunos, p.e., ¿cabe identificar el bien común con el desarrollo máximo de la libertad individual y la perfección personal, en términos estrictamente individuales?

Existen sistemas políticos que así lo consideran, y concluyen que el Estado tiene como objetivo específico promover y proteger sobre todo el bien propio. Nuestro maestro canadiense recuerda el principio fundamental que venimos observando, que centra la función específica del Estado en la realización del bien común: «Sa fonction spécifique consiste précisément à réaliser cette cause universelle de perfectionnement individuel, cet ensemble de valeurs collectives qu'on désigne du nom de bien commun, et dont la masse des citoyens ne saurait se passer pour acquérir dans une mesure convenable son bien propre. Sans l'influence de l'Etat, sans le climat d'idées, de vertus, d'arts et d'aisance matérielle qu'il crée, la plupart

necesita de los demás. Si fuera perfecto en su naturaleza no necesitaría de esta asociación con otros y alcanzaría directamente sin intermediarios su fin último. Como Maritain comprende que somos imperfectos, alude a esta necesidad humana —la sociabilidad— y la somete al fin último superior de la persona. MEINVILLE recoge la tradición clásica de SANTO TOMÁS cuando afirma que la sociabilidad humana es algo entrainado en la naturaleza del hombre y que tiene carácter óptimo, máximamente perfecto para esta naturaleza. Así lo explica en la cita que transcribimos: «El orden político es *optimus in rebus humanis*, lo más excelente de lo humano, enseña santo Tomás comentando a Aristóteles [Ética 29]. Y así como no hay conflicto entre el bien sobrenatural y el bien perfecto natural, tampoco puede haberlo entre éste y el bien de la sociedad política. Porque el movimiento que impele a la persona humana a la vida social y política es el mismo que le empuja a Dios. Porque es el movimiento al bien universal, a la felicidad, que no puede hallarla fuera de la sociedad y mucho menos fuera de Dios. Si no fuera naturalmente virtuoso el movimiento social, la sociedad tendría carácter de castigo...».

⁵³ Cfr. MARITAIN, JACQUES. *El hombre y el Estado...* Op. cit. P. 70.

des citoyens croupiraient dans l'ignorance et le vice⁵⁴». Con la realización del bien común, Lachance señala que los ciudadanos se capacitan para adquirir la medida de su bien propio, subraya así el cumplimiento del bien común como garantía de la justa medida del bien propio.

Si se desconoce la íntima conexión y ordenación que hay entre bien propio y bien común, las conclusiones a que se llegan son dispares: según Maritain la comunidad política no tiene como misión perfeccionar a la persona y conducirla a su más alta realización, sino que su función consiste en hacer posible su perfección individual [que para Maritain consiste en alcanzar el máximo de libertad y autonomía, rasgo significativo dentro del tema que estamos considerando⁵⁵]: «... la sociedad política está destinada esencialmente, en razón del fin terrenal que la especifica, a desarrollar condiciones de medio que lleven a la multitud a un grado de vida material, intelectual y moral conveniente para el bien y la paz del todo, de tal suerte que cada persona se encuentra ayudada positivamente en la conquista progresiva de su plena vida de persona y de su libertad espiritual⁵⁶».

Un error frecuente en relación con el bien común es considerarlo como la suma de los bienes privados de los individuos que forman parte del Estado. Nuestro autor responde que aunque el volumen del bien común sea el mismo que la suma de bienes particulares, debe mantenerse una diferencia específica entre uno y otro⁵⁷. Cuando hablamos de bien humano, afirmará Lachance, su definición adecuada reviste necesariamente una forma orgánica, compleja, que comporta una rigurosa realización colectiva.

Otras corrientes políticas afirman que el bien común es una realización espontánea fruto del ejercicio de la libertad privada de los individuos. La función

⁵⁴ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 290.

⁵⁵ MEINVILLE J. *La crítica de la concepción...*, Op. cit. Pp. 193 – 194, contextualiza la sublimada libertad de autonomía de Maritain con el orden natural que le es propio: «La libertad de autonomía que no es sino una manera de proceder de la voluntad humana no puede consistir en el primer objeto de la humana operación. No hay manera de eludir el Bien, y el Bien necesariamente Común, en cuanto sobrepasa las posibilidades de toda potencia singular creada, para hacer funcionar rectamente la voluntad humana. La libertad de autonomía es una perfección del recto obrar de la voluntad necesariamente consiguiendo a este mismo recto obrar. Esta rectitud no proviene de que la voluntad obre con libertad de autonomía sino que la voluntad experimenta la autonomía de su libertad porque al conformarse con el Bien, su propio objeto, obra rectamente. Señalemos también que Maritain coloca la plenitud de la libertad de autonomía en el acto de la visión facial de la Divina Esencia y, por otra parte, afirma que esta libertad de autonomía no se conquista sino por la libertad de elección. Pero si fuera así, si la libertad de autonomía y con ella el acto de la visión facial de la Divina Esencia fueran conquistadas por la libertad de elección, quedarían también bajo el dominio de la libertad de elección, una vez poseídas».

⁵⁶ MARITAIN, JACQUES. *Humanismo integral...* op. cit. Pp. 174 – 175.

⁵⁷ SANTO TOMÁS, S.Th. II – II, q. 58, a. 8, ad. 2: «Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, virtutes cardinales dupliciter accipiuntur. Uno modo, secundum quod sunt speciales virtutes habentes determinatas materias. Alio modo, secundum quod significant quosdam generales modos virtutis...». Los dos son bienes, pero cada uno tiene materias distintas, contenido específico diverso.

del Estado debe quedar limitada a salvaguardar la libertad de los individuos⁵⁸.

Lachance señala dos contradicciones que adolece este pensamiento: de una parte, parece que en esa afirmación hay una pretensión de asignar un efecto común, general, a varias causas particulares, aisladas. Se afirma que por su propia estructura, los individuos están capacitados para realizar su bien propio, pero no el bien común: para realizar el bien que hace progresar a la multitud es necesario el Estado⁵⁹.

En segundo lugar, tal afirmación supone la existencia de voluntades libres que no fueran contingentes, incapaces de opciones diversas, ¿existen realmente estas voluntades? La voluntad humana es, por definición libre, y, por tanto, impredecible. ¿Puede el libre concurso de voluntades imprevisibles realizar una tarea de la envergadura del bien común? Pensamos que no es posible. Las voluntades distintas tienden naturalmente a lo diverso, cuanto más si no hay identidad en los objetos hacia los que tienden, el bien propio y el bien común.

Otro motivo que puede llevar a rechazar la primacía del bien común es la existencia de individuos cuya influencia en la sociedad puede llegar a ser tan decisiva y tan benéfica como la labor del propio Estado. Nuestro autor⁶⁰ aduce con acierto que si bien es cierto que la acción de algunas personas es insustituible en la sociedad, para llevarse acabo necesitan un medio que se lo posibilite, unas condiciones que permitan su protagonismo. Afirma que los grandes hombres no surgen por generación social espontánea sino que son el fruto de generaciones de civilización y de paz.

⁵⁸ El liberalismo del siglo XX, se muestra tal como propone en acertada síntesis el profesor chileno RUIZ SCHNEIDER cuando dice que en ellos se da la defensa liberal del individualismo, una idea cierta idea de sociedad fundamentada en el contrato social, de la política como instrumento para la satisfacción de fines o preferencias individuales, el predominio de categorías económicas en la justificación de los modelos políticos y la idea de neutralidad del Estado. [Cfr. RUIZ SCHNEIDER, CARLOS. «Notas sobre Comunitarismo, republicanismismo y neoliberalismo». Vol. 11, Dic. 2000. P. 95].

⁵⁹ MEINVILLE J. *La crítica de la concepción...*, Op. cit. Pp. 210 - 211, subraya la necesidad de someter la actividad ciudadana, los valores personales, todo, al bien común: «El bien común, por tanto, fin inmediato de la sociedad y fin último de cada persona singular, es el motor supremo de la actividad ciudadana, en una economía puramente natural de las cosas. Dada la condición actual del hombre que sin perder nada de los valores naturales ha sido elevado al orden sobrenatural, la única variante está en que este movimiento hacia el bien común, sin menoscabarlo en lo más mínimo, sin quitarle nada a su integridad, ha de referirlo al bien absolutamente último de la ciudad celeste que es la Iglesia; y, así, tanto cada persona singular, que ha de subordinar su bien particular al bien común, como el poder público, que ha de cuidar inmediatamente del bien común, deben referir su actividad al bien sobrenatural, cuyo depósito está en la Iglesia. [...] En esta concepción tradicional, en que el bien común sobrenatural, cuyo depósito es la Iglesia, es el regulador absoluto y último de toda la vida privada y pública, y en que el bien común natural, cuyo cargo ha sido confiado al poder público, es el regulador supremo y último dentro del orden natural y político, las personas humanas se someten a uno y otro bien común en sus respectivas jurisdicciones, y con ello someten asimismo todos sus valores personales, como la libertad, la igualdad, la amistad, la vida cultural, artística y espiritual».

⁶⁰ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 290.

El principio que otorga la primacía al todo, al bien común, sobre el bien particular del individuo, es una constante del pensamiento político de nuestro maestro canadiense. No se trata de una primacía que anula la individualidad, o la disuelve en una abstracción de la razón; se trata de una primacía que surge como conclusión del desarrollo natural de la individualidad las personas en sus dimensión histórica concreta, la dimensión social y política⁶¹. Hemos visto cómo la idea aparece enunciada en múltiples momentos de su obra política

La afirmación de la primacía del bien común y la consideración del bien común como piedra angular del conjunto arquitectónico de su filosofía política, no son gratuitas. Desde el punto de vista metafísico hunden sus raíces en la doctrina del todo y la parte y en la doctrina clásica de los fines; desde el punto de vista moral nuestro autor fundamenta sus afirmaciones en la naturaleza social del hombre, llegando a la conclusión de la dimensión social de la perfección humana y de la necesaria centralidad del bien común tanto para la antropología como – lógicamente- para cualquier sistema político que quiera tomarse en consideración. Deseamos destacar este hallazgo político, esta recuperación crucial para la filosofía política contemporánea realizada por la figura señera de Louis Lachance.

2.2. EL BIEN COMÚN EN LA OBRA DE LACHANCE

2.2.1. ¿Individuo o persona?

Para poder decir que la sociabilidad es una dimensión connatural al hombre es necesario estudiar la realidad humana tal y como ésta se presenta. La clave que permite entender su pensamiento tiene como punto de partida la naturaleza humana racional, que es el fundamento de los principales ejes de su pensamiento (el derecho y el bien común) y que da sentido al objetivo del fin que este orden de

⁶¹ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Cfr. Pp. 323 – 326. El conjunto de todos los bienes particulares de todos los individuos de una sociedad, lo que llamaríamos el bien humano perfecto, se halla concretado bajo la modalidad de bien común. LACHANCE deduce de esta afirmación distintas consecuencias, apoyándose en la autoridad del AQUINATE:

- el bien último del hombre no se realiza bajo la forma de bien particular, *S. Th.* I - II, q.90, a.3, ad.3. «... licet bonum unius ordinatur ad bonum multitudinis»;
- el bien común es siempre y para todos más digno de aprecio que el bien propio, de la misma forma que el todo es preferido a la parte, *S. Th.* II - II, q.26, a.4, ad.3: «Semper autem commune bonum magis amabile unicuique quam proprium bonum; sicut etiam ipsi parti est magis amabile bonum totius quam bonum partiale sui ipsius».

cosas trata de alcanzar en coherencia con esa naturaleza. Y es que para Lachance, sólo afirmando la existencia de un fin objetivo a alcanzar y de unas perfecciones potencialmente adquiribles por las personas, podemos llegar a hablar del orden político y del orden jurídico que lo sustenta. Tal es la importancia de esta noción dentro de su pensamiento⁶².

Lachance observa la realidad del ser humano y señala las actividades que le pertenecen con exclusividad recto del resto de los seres vivos: su capacidad intelectual, la posesión del infinito para uno mismo; la posibilidad de trabar relación con el Principio primero de todas las cosas, de descubrirlo como Fin último de éstas; la capacidad de buscar el bien propio. Buscando la raíz de todas estas capacidades concluye que son posibles gracias a una particularidad del ser humano: su racionalidad⁶³. Lachance busca una definición metafísica de la persona humana tratando de dar un fundamento conceptual que haga inteligible a la persona más allá de su obrar, más allá de sus manifestaciones externas. Será a través de la observación de estas manifestaciones como llegará a formular esta definición de persona desde su peculiar forma de ser, desde su naturaleza racional.

En la antropología lachanciana es frecuente encontrar una remisión a la naturaleza racional del hombre. La racionalidad expresa el modo de existencia más elevado que puede darse entre los seres vivos⁶⁴. Gracias a ella el hombre es capaz de tender libremente, con sus propios actos al Fin último, y es capaz de contemplarlo. Según mostrará Lachance, la racionalidad humana es la base del conocimiento

⁶² En un artículo exclusivamente dedicado a la naturaleza humana, LACHANCE establecerá paulatinamente su doctrina antropológica en vía negativa, determinando lo que la persona «no es». Las distintas concepciones antropológicas que dan lugar a esta definición en vía negativa de la persona humana radican en vertientes tan heterogéneas como el marxismo, la fenomenología, el personalismo y el existencialismo. LACHANCE, LOUIS. «La personne humaine, ses grandeurs et ses limitations» dans *Semaine Sociale du Canada XXXIX session sur Sécurité Sociale*. Saint – Jean. Institut Social Populaire, Montréal, 1952. Cfr. Pp. 37 y ss.

⁶³ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 93.

⁶⁴ La razón es el órgano de lo universal, tanto en el terreno especulativo, del conocer, como en el orden práctico. Gracias a la razón, la persona puede superar los horizontes del mundo sensible y ser considerada en cierto modo como perteneciente al mundo espiritual. El objeto propio de la razón es el ser, que se acoge a tantas formalidades como presenta la entera realidad; esto explica su apertura hasta el infinito: allí donde aparezca una forma del ser, ahí puede llegar el conocimiento humano. Esto explica también la amplitud del querer. La racionalidad es el fundamento que explica todos los atributos del hombre, especialmente de su sociabilidad. Sus energías empujan al hombre a buscar el bien humano en el bien común. Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 85.

La persona se convierte así en depositaria de los dones sobrenaturales, [cfr. LACHANCE, LOUIS. id. op. cit. P. 61], y del resto de los seres creados por Dios, como dueña del mundo. Para comprender la grandeza del hombre hace falta asomarse, dirá Lachance, al contenido y capacidades de la racionalidad. Vid. LACHANCE, LOUIS. id. op. cit. P. 86: «C'est pourquoi nous estimons que pour percevoir dans ses véritables proportions la grandeur de l'homme, il faut scruter le contenu et les virtualités de la rationalité, faire le décompte de ce qu'elle apporte et de ce qu'elle met en possibilité d'acquérir». En este sentido, también, cfr. LACHANCE, LOUIS. «Nature et culture», en *Études Philosophiques*. Acte du XI Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française. Montpellier, 4 – 6 IX, 1961. Pp. 113 – 114.

humano⁶⁵, del ejercicio de la libertad⁶⁶; permite el desarrollo de la religiosidad natural⁶⁷, y es también fundamento de la forma de vivir característica de los hombres, la vida en sociedad⁶⁸.

Para ver en la sociabilidad un factor perfectivo natural y no convencional, es necesario analizar hasta qué punto la sociabilidad humana es condición de la vida humana y de nuestra perfección y en qué términos, o más bien representa un paliativo a nuestra deficiencia y un límite a la perfección humana, a su propio bien⁶⁹.

La vida en sociedad entraña la existencia de un bien común: la solución de la clave de la vida política —la solución más justa al problema de lo uno y lo múltiple, de las relaciones de la persona y el Estado, del bien individual y el bien común— se juega ya desde estos inicios⁷⁰.

La Historia de las civilizaciones, la vida de los hombres organizada en comunidad nos presenta esta constante disyuntiva, esta perpetua tensión hacia la conci-

⁶⁵ LACHANCE explica que el punto de partida de la razón humana son siempre realidades sensibles, que permiten su actualización al brindarse como objetos de su posesión en el orden intencional [asimilación de la esencia de lo conocido]. La razón no puede operar a espaldas del dato sensible, el éxito del conocimiento humano se garantiza por referencia a un contenido real, previo a la razón, objetivo. Critica LACHANCE la postura de quienes desligando la razón de la materia sensible, condenan esta facultad humana a conocer replegándose sobre sí misma, operando bien sobre el propio pensamiento o bien alrededor de un mundo ficticio [vg. el subjetivismo, el racionalismo, el idealismo]. Cada realidad destinada a ser conocida por el hombre es percibida de forma individuada y sensible. Después, logrará acceder al intelecto mediante su sometimiento a un proceso de abstracción. La abstracción formal representa en el pensamiento las notas constitutivas y diferenciadoras de un dato inteligible. Trata de mostrar la formalidad en virtud de la cual lo real es concebido y significado analizando la riqueza y la inteligibilidad de la cosa conocida. Cfr. LACHANCE LOUIS, *L'être et ses propriétés*. Éditions du Lévrier. Montréal, 1950. Pp. 51 – 52.

⁶⁶ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 111.

⁶⁷ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 63 – 67.

⁶⁸ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 72 y 124.

⁶⁹ Este aspecto del hombre es crucial en LACHANCE pues fundamenta su principal tesis filosófico-política y sus posteriores conclusiones. LACHANCE, LOUIS. «Nature et culture», op. cit. p.114: «La vie, et tout particulièrement celle de l'esprit, comporte ce paradoxe qu'elle s'approfondit et accroît son immanence dans la proportion même où elle s'intègre à son milieu physique et social. Sa liberté intérieure s'acquiert au prix d'une multitude de dépendances». LACHANCE manifiesta la necesidad que cada hombre tiene de los demás: no sólo porque el bien humano perfecto es en su naturaleza tan complejo como irrealizable con el esfuerzo de uno solo; tampoco por el egoísmo de querer a los demás por la ayuda que prestan a la propia perfección —de hecho, la relación con los demás permite a unos y otros salir de los límites de la visión particular para participar en la razón universal—. Sobre todo, porque la perfección humana acabada se logra sólo en comunión con el resto de los hombres con quienes vive y se relaciona. Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P.142.

⁷⁰ LACHANCE destaca que el bien humano perfecto es por su naturaleza de tal complejidad que resulta irrealizable para una sola persona y menos bajo la condición de bien individual. La razón, con mirada introspectiva, reconoce que en el fondo del querer hay una avidez de bien humano, del más alto, vasto y rico que cabe desear. Este deseo incluye el deseo de todos los bienes particulares, pero sobre todo el del bien común. No se gobierna bien lo que no se conduce a su verdadero destino: la razón necesita participar de la razón universal para llevar al individuo a la plenitud de su perfección. Necesita ser elevada y fortalecida por esta razón que es fruto del esfuerzo colectivo y se adecúa a las medidas del bien común. La razón universal es el instrumento por excelencia de la liberación, el mejor factor de renovación y grandeza. Una vez en posesión de esta idea rectora podría decirse que la persona está abastecida con lo necesario para ejercer el bien. Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 142 - 143.

liación entre lo individual y lo comunitario, que se manifiesta en diversas preguntas: ¿Está sometida la persona al Estado o se reduce el Estado al papel de medio, de instrumento? La propuesta que nuestro autor ofrece⁷¹, adaptando la doctrina de santo Tomás a los supuestos contemporáneos, es la de profundizar en los principios ontológicos de los términos que se disputan la primacía —lo uno, lo múltiple; lo particular, lo común— hasta llegar a explicar desde esta perspectiva la natural relación de integración que existe entre ellos y descomponer así la falacia de opuestos en que se vive por desconocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas.

El problema central de la teoría política tiene raíces antropológicas, y éstas, a su vez, metafísicas: hablamos de la posible distinción entre individuo y persona. Esta distinción es esencial al pensamiento personalista, indiferente en cambio para los partidarios de la primacía al bien común. La solución que se dé a esta cuestión es crucial para resolver la tensión entre persona y bien común. Veremos por qué. Lachance⁷² sostiene que el individuo humano y la persona humana son la misma

⁷¹ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 5 - 33.

⁷² Cfr. LACHANCE, LOUIS. «La conception personaliste...», op. cit. pp. 9 - 12. En idéntico sentir, SANTIAGO RAMÍREZ, O.P. por no distinguir, ni menciona la diferencia entre individuo y persona, sin embargo, el hecho de que ignore esta distinción no implica que desconozca la espiritualidad humana ni la grandeza de su destino trascendente. El profesor RAMÍREZ estima que todos los hombres somos realidades naturalmente imperfectas y progresivas. Como animales, estamos sujetas a las leyes biológicas que rigen al resto de los seres vivos. Como racionales, somos discursivos, progresivos, perfectibles en nuestros pensamientos y afectos. Nadie está en su último acto, en su máxima perfección: esencialmente compuestos de acto y de potencia la ley de los hombres es moverse continuamente hacia su último fin. Sólo Dios es Acto puro, perfección colmada. Las criaturas irracionales no pueden poseer a Dios conociéndole y amándolo, basta con que reflejen Sus perfecciones en las perfecciones de su especie. El hombre, por su naturaleza racional sí puede alcanzar a Dios de esta manera. El profesor RAMÍREZ sostiene que sólo Dios es causa propia del alma humana por creación directa e individual, y por consiguiente, sólo Dios puede ser su último fin, puesto que hay mutua correspondencia entre la causa eficiente y la causa final. El hombre está destinado a una felicidad de orden superior que consiste en gozar de Dios por un acto de visión intuitiva y la vivencia de la caridad correspondiente, consumada y transformante. Cfr. RAMÍREZ, SANTIAGO M^r. *Doctrina política...* op.cit. Pp. 16 - 18.

TODOLÍ estudia esta distinción y también concluye su inexistencia. Lo hace desde la afirmación de la peculiar distinción entre individuación e individualidad: «... la substancia toda y única, según hemos dicho, vive, actúa, ama bajo el impulso de esa forma subsistente. Y toda ella, a su vez, está individualizada, concretada en el espacio y en el tiempo, por la materia. La persona es, pues, un individuo informado por una naturaleza racional. [...] Tenemos, por consiguiente, un solo centro, uno y único, espiritual y profundo, encarnado en la materia, o una materia espiritualizada, el "Yo", la persona humana, que constituye el principio del ser y de la operación del mismo, sin que la unidad substancial permita una distinción ontológica entre individuo y persona» TODOLÍ, JOSÉ. *El bien común...* Op. cit. Pp. 30 - 31. Sin embargo su tesis se desvía de la conclusión esperada: no hay distinción ontológica pero se subraya el carácter espiritual trascendente del ser humano, su peculiar dignidad y destino sobrenatural. Con este nuevo acento, la conclusión de TODOLÍ es semejante a la MARITAIN, la persona tiene primacía sobre la sociedad, cfr. op. cit. Pp. 42 y 73.

CARLOS SANTAMARÍA apoya en la distinción mencionada en su estudio de la polémica. Sigue en su exposición a GARRIGOU - LAGRANGE y a MARITAIN. Explica que la materialidad que nos caracteriza y diferencia como individuos, pero no nos saca de nuestra esencia, ni de nuestra naturaleza, que es la que compartimos con los demás hombres. Para SANTAMARÍA lo determinante en el hombre es la subsistencia que le brinda el principio de personalidad, también presente en cada hombre. Cfr. SANTAMARÍA, CARLOS. *Jacques Maritain y la polémica...* Op. cit. P. 72: «... en el hombre existe otro principio de individuación mucho más elevado y

cosa, hay identidad ontológica entre ellos. Desde el punto de vista ontológico, la persona encarna la naturaleza racional pero no de forma total, sino de forma limitada y diversa –individual– en cada sujeto. Nuestro autor afirma que el individuo, la persona humana, el supuesto humano, la hipóstasis humana, son un todo único y completo. Aplicando la tesis de la individuación⁷³ de las sustancias al ser humano, ve la persona como un todo, un individuo acabado desde el punto de vista ontológico, del ser, que goza ya de una perfección primera en cuanto que «es» por sí mismo. Todo individuo humano es subsistente: su mayor perfección consiste en gozar de su ser y de su actividad. A los individuos de carácter racional se les denomina personas⁷⁴.

La noción de persona como individuo racional, como un todo particularizado, asume implícitamente una idea de integridad, de cierta plenitud. Es ese «todo» es lo que Lachance considera a la vez individuo y persona. La individuación se produce en el origen, es principio sustancial de la persona y condiciona el ser individual de su inteligencia, voluntad, alma y personalidad. Fuera de la persona, el individuo humano no tiene sentido, es nada⁷⁵.

¿Por qué distinguir entre estos dos nombres, individuo y persona? Lo que haría falta distinguir, señala Lachance, es que la realidad que ellos denominan es la misma y la razón por la que así la denominan en cada caso varía. Individuo hace referencia al principio de individuación, que en el hombre se concreta en la materia afectada por el accidente de la cantidad⁷⁶. La persona es la hipóstasis, el su-

noble que la materia [...] en el hombre hay otro grado de subsistencia, una subsistencia especial que, justamente por causa de su propia dignidad y nobleza, merece un nombre distinto. [...] Subsistencia intrínsecamente independiente de la materia que recibe el nombre de persona».

⁷³ LACHANCE se remite a SANTO TOMÁS para explicar el modo en que se lleva a cabo la individuación de las sustancias en general. De aquí resulta que las sustancias individualizadas tengan también en metafísica un nombre especial, el de sustancias primeras, hipóstasis o sujetos. Vid. SANTO TOMÁS, *S.Th.* I q. 29, a. 1, co: «Respondeo dicendum quod, licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuantur per subiectum, quod est substantia, dicitur enim haec albedo, in quantum est in hoc subiecto. Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis, dicuntur enim hypostases, vel primae substantiae. Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularibus sunt...».

⁷⁴ Vid. SANTO TOMÁS, *S.Th.* I q. 29, a. 1, co: «... Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona. Et ideo in praedicta definitione personae ponitur substantia individua, in quantum significat singulare in genere substantiae, additur autem rationalis naturae, in quantum significat singulare in rationalibus substantiis».

⁷⁵ LACHANCE concluye que no hay motivo, es más, sería inexacto diferenciar individuo y persona: hasta nuestros principios espirituales están individuados, a la medida de la concreta personalidad. La causa propia y exclusiva de la multiplicación, de la diferenciación numérica, de la autonomía y de la incomunicabilidad que existe en cada ser humano reside precisamente en la individualidad de sus principios materiales y espirituales.

Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 62.

⁷⁶ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 69.

puesto, la sustancia primera que se dice que subsiste por sí misma, como hemos visto. Cada persona comporta un principio de espiritualidad, cuya subsistencia se denomina personalidad⁷⁷.

Para Maritain⁷⁸, en cambio, «... el ser humano está situado entre dos polos: uno material, que no atañe en realidad, a la persona verdadera, sino más bien a la sombra de la personalidad o a eso que llamamos, en el sentido estricto de la palabra, la individualidad; y otro polo espiritual, que concierne a la verdadera personalidad. [...] Y nos encontramos así cara a cara con la distinción entre individualidad y personalidad⁷⁹». Más adelante afirma: «Tales son a nuestro entender, estos dos aspectos metafísicos del ser humano: individualidad y personalidad, con sus fisio-nomías ontológicas propias [...] Es muy evidente que no se trata de dos cosas separadas. No existe en mí una realidad que se llama mi individuo y otra que se dice mi persona; sino que es un mismo ser, el cual en un sentido es individuo y en otro es persona. Todo yo soy individuo en razón de la materia, y todo entero persona por lo que me viene del espíritu⁸⁰».

⁷⁷ SANTO TOMÁS, *S.Th.* I, q.76: «...triplex incommunicabilitas est de ratione personae: scilicet partis, secundum quod est completum; et universalis, secundum quod est subsistens; et assumptibilis, secundum quod id quod assumitur transit in personam alterius et non habet personam propriam». Y en *De Potentia*, q. 9, art. 2, co: «...Sicut ergo hoc nomen hypostasis, secundum Graecos, vel substantia prima secundum Latinos, est speciale nomen individui in genere substantiae; ita hoc nomen persona, est speciale nomen individui rationalis naturae. Utraque ergo specialitas sub nomine personae continetur. Et ideo ad ostendendum quod est specialiter individuum in genere substantiae, dicitur quod est substantia individua; ad ostendendum vero quod est specialiter in rationali natura, additur rationalis naturae. Per hoc ergo quod dicitur substantia, excluduntur a ratione personae accidentia quorum nullum potest dici persona. Per hoc vero quod dicitur individua, excluduntur genera et species in genere substantiae quae etiam personae dici non possunt; per hoc vero quod additur rationalis naturae, excluduntur inanimata corpora, plantae et bruta quae personae non sunt».

Explica MEINVILLE J. en su obra *La crítica de la concepción...* Op. cit. P. 26, que: «... en Santo Tomás no existe ninguna oposición entre individualidad y personalidad; los adversarios [personalistas] confunden individualidad de naturaleza sensible con toda individualidad; la oposición o tragedia que los adversarios colocan entre individuo y persona existe dentro de la totalidad de la especie humana; la oposición de individuo-persona implica la partición en dos de un único sujeto de subsistencia y de operación».

⁷⁸ Se opone a esta visión de MARITAIN explícitamente, MEINVILLE, J. en *La crítica de la concepción...* Op. cit. P.48: «Tanto Maritain como Garrigou-Lagrange se ven forzados a partir en dos sujetos a toda persona humana: un yo individuo, un yo persona. Un yo individuo subordinado al Estado y un yo persona, no subordinado. Verdad es que Maritain se previene diciendo que no son dos separables. Pero si al mismo tiempo y en el mismo sentido reciben predicados opuestos no pueden ser sino dos sujetos realmente distintos aun cuando no fueren separables. Habría dos yo en un mismo y único sujeto singular [...] el yo con obligaciones de parte para el todo social y el y con derechos sobre el todo social». Cfr. en este sentido pp. 65 y ss. de la misma obra.

⁷⁹ MARITAIN, JACQUES. *La persona y el bien común...* Op. cit. P. 37.

⁸⁰ MARITAIN, JACQUES. *La persona y el bien común...* Op.cit. P. 46. El profesor PALACIOS ofrece una interesante perspectiva del problema al afirmar que tal distinción es en MARITAIN un intento de explicar las relaciones del hombre con el Estado y con la Iglesia. Aunque con tal división se invoque a la tradición de SANTO TOMÁS y del ESTAGIRITA, no se encuentra en ninguna de ellas; PALACIOS parece más bien situarla en la Europa moderna, encarnada en la figura de KANT, cuando distingue entre el hombre como naturaleza, sometido en el orden fenoménico al engranaje del determinismo universal [hombre como individuo], y el hombre como

Maritain sostiene que ambos aspectos metafísicos se afectan entre sí, pues recaen en un mismo sujeto, cada ser humano concreto⁸¹. Para el filósofo francés, la individualidad material es condición de existencia de la persona, existe precisamente en orden a la personalidad, subordinada a ella desde el punto de vista metafísico y también moral: el hombre debe realizar y completar, por su voluntad aquello que se bosqueja en su naturaleza⁸². Respecto a la vida social, la persona entra en sociedad como un todo, y en definitiva, su individualidad material es la razón por la que está en sociedad como parte, siendo su bien como individuo inferior al bien del todo⁸³.

Maritain muestra separadamente la duplicidad de principios que estructuran la realidad humana: el principio de individualidad y el de personalidad. El principio de individualidad, —explicará Maritain— designa el estado concreto de unidad e indivisión necesario para existir. Gracias a la individualidad toda naturaleza existente o capaz de existir subsiste por sí, frente a los demás seres. Esta individualidad afecta a la Esencia divina, en su soberana unidad y simplicidad, es supremamente individual; los ángeles, las formas puras o espíritus puros, subsisten por sí mismos en razón de lo que constituye su inteligibilidad sustancial. Con los seres materiales la individualidad acaece en la materia inherida por la cantidad, que unida a su forma en unidad sustancial, se determina a ser lo que es de manera particularizada. Las formas específicas y las esencias no son individuales por sí mismas, sino por su relación trascendental a la materia afectada por ellas y por el accidente cantidad⁸⁴.

Para Lachance no hay razón para separar o distinguirlos. Muestra que la individuación tiene lugar en y por una célula social y también para ella. La individuación de la persona, de cada persona, se presenta a través de unas dimensiones físicas, hechas de espacio y de tiempo, y a la vez metahistóricas. De una parte la individuación acontece con su nacimiento a una familia, a una sociedad, limitada por una serie de rasgos propios, característicos, y de otra, por una serie de aconte-

persona, dotado en el orden inteligible de moralidad y libertad. Cfr. PALACIOS, LEOPOLDO EULOGIO. *El Mito de la nueva cristiandad...* op. cit. Pp. 107 - 121.

⁸¹ Si se nos permite una consideración al hilo de la exposición señalaremos que la dificultad metafísica que nos parece que deja sin resolver esta tesis, es la de cómo pueden coincidir en un mismo sujeto dos aspectos metafísicos opuestos. Por el principio de no — contradicción, sabemos que no es posible que una misma cosa sea y no sea a la vez; sin embargo, tal es la tesis que parece plantearse al considerar individualidad y personalidad en el sentido defendido por MARITAIN. Si se trata de dos realidades distintas, entonces ya no hay un solo hombre, sino un desdoblamiento del ser humano en una realidad y en otra, cosa que en la realidad no sucede ni puede suceder... ¿en qué sentido debe entenderse el término «aspecto metafísico» al que alude MARITAIN?

⁸² Cfr. MARITAIN, JACQUES. *La persona y el bien común...* Op.cit. Pp.47 y ss.

⁸³ Cfr. MARITAIN, JACQUES. *La persona y el bien común...* Op.cit. P. 80.

⁸⁴ Cfr. MARITAIN, JACQUES. *La persona y el bien común...* Op.cit. Pp. 38 y ss.

cimientos típicos de su tiempo. Desde el primer momento de su vida cada hombre pertenece a un país y a un momento preciso de la historia; ha sido engendrado por unos padres que no ha elegido, padres que le han hecho carne de su carne y sangre de su sangre. Ellos le han incorporado a una raza, le han transmitido unos caracteres étnicos.

El recién nacido es incorporado a una sociedad en calidad de persona desde el punto de vista jurídico, y de ciudadano. Además, sobrevienen las limitaciones subjetivas, aquéllas que provienen de las disposiciones corporales del sujeto: las cualidades y deficiencias de su nación y de su familia, de su propio temperamento, gustos y aptitudes. Las personas se hallan condicionadas a su vez por limitaciones objetivas: circunstancias climáticas, orográficas, históricas, culturales, sociales y políticas, lo que se denomina comúnmente, el medio físico y social. Todos estos factores son los que en mayor o menor medida influyen en la formación inicial de cada persona, individualizándola, caracterizándola⁸⁵.

En el caso del hombre, su alma, constituye junto al cuerpo informado por ella, una sola sustancia, carnal y espiritual a la vez. Cuerpo y alma son dos co-principios sustanciales del mismo ser, de una sola y única realidad llamada hombre. Señala Maritain la individualidad del alma humana: cada alma existe para informar un cuerpo determinado, mantiene una relación sustancial, insustituible, con él. Cada alma tiene en su propia sustancia caracteres individuales que la diferencian de todas las demás almas. El hombre, en cuanto ser individual material, posee una unidad precaria tendente a la disgregación y a la descomposición⁸⁶.

El principio de personalidad⁸⁷ según el filósofo francés, rescata para el hombre su principio de unidad creadora, independencia y libertad. Se trata de un principio que Maritain aborda desde una original perspectiva metafísica [relacional] y ética

⁸⁵ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp.108 - 109. También MEINVILLE J., *La crítica de la concepción...* Op. cit. cfr. Pp. 48 - 55, se opone a este doble principio. Vid. Pp 49 - 50: «Lo importante es señalar cuán lejos del tomismo se mueve toda esta concepción. Para Santo Tomás no hay ni puede haber sino un único sujeto de subsistencia y de obrar que se apropia de todo cuanto pertenece a la naturaleza humana específica e individual: éste único sujeto es la persona humana o el individuo humano. Este sujeto es necesariamente imperfecto porque imperfectos son los principios específicos como individuales que le constituyen. Nada demuestra mejor su imperfección que su nacimiento. Porque es la persona humana y no un presunto individuo de ella distinto, el que nace. [...] Y si la persona humana nace, ¿qué extraño que luego se desarrolle pendiente de sus padres primero y luego también de la sociedad? Por esto, enseñará santo Tomás que ser "señor o siervo, se atribuye a la persona o a la hipóstasis, en razón de su naturaleza" Y si esto es verdad, incluso para Jesucristo, donde no había sino una Única personalidad, la mismísima del Verbo, ¿cuánto más en el hombre, dotado de la personalidad humana, hay que decir que se sujeta a la especie, a la sociedad, a la patria? [...] Todo lo cual demuestra de manera categórica que para santo Tomás es la persona humana el único sujeto de la imperfecciones y sujeciones que experimenta el hombre; y que toda sombra de un doble yo, un yo individuo y otro yo persona, es completamente ajena a su pensamiento».

⁸⁶ Cfr. MARITAIN, JACQUES. *La persona y el bien común...* Op.cit. P. 41.

⁸⁷ Cfr. MARITAIN, JACQUES. *La persona y el bien común...* Op.cit. Pp. 42 y ss.

[donal]. «El amor no se dirige a cualidades, no son cualidades lo que se ama; lo que yo amo es una realidad, la más profunda, sustancial y escondida, la más existente, del ser amado: un centro metafísico más profundo que todas las cualidades y esencias que me es posible descubrir en el ser amado. [...] A ese centro es adonde va el amor, sin prescindir, sin duda, de las «cualidades», pero formando un todo con ellas⁸⁸».

La personalidad no radica en la materia como ocurre con la noción de individualidad en las cosas corporales, sino que penetra en las dimensiones más profundas del ser. La personalidad es para Maritain la «subsistencia» del alma espiritual comunicada al compuesto humano: lo que le coloca en estado de poseer su existencia, completarse libremente y darse libremente. La personalidad constituye en nuestra estructura ontológica una fuente dinámica y de unificación interna⁸⁹.

Nuestro autor no entiende la separación entre individuo y persona. Quizá la tolera como una separación de origen semántico, pero no significa nada más para nuestro autor: no admite que en un sentido la persona trascienda a la sociedad y sea incomunicable con ella, y en otro sentido forme parte de ella y le esté supeditada. Y si hay identidad entre individuo y persona no cabe someter uno a la jurisdicción de la sociedad para relevar al otro de la misma⁹⁰.

⁸⁸ MARITAIN, JACQUES. *La persona y el bien común...* Op.cit. P. 42.

⁸⁹ ¿A qué llamamos persona, entonces? Cada uno de los autores se acerca a la noción de persona desde diversos presupuestos. El profesor PALACIOS aduce que la mejor distinción de naturaleza y persona se halla en la teología cristiana, cuando se trata de explicar que en Dios hay una sola naturaleza divina y tres Personas distintas; o que en Cristo hay una Persona con dos naturalezas, una divina como Dios y otra humana como hombre. Persona es aquel supuesto singular, individual, absolutamente incomunicable, recuerda el profesor español. PALACIOS, LEOPOLDO EULOGIO. *El Mito de la nueva cristiandad...* op. cit. P. 122: «... si la singularidad de la naturaleza puede decirse que otorga al hombre la individualidad, no es menos cierto decir que esta individualidad es deficiente e incompleta hasta que no recibe la personalidad; y que *el individuo es de verdad individuo solamente cuando es persona*. Por tanto, la individualidad y la personalidad no difieren en el mismo hombre».

SANTIAGO M^o RAMÍREZ expone su visión antropológica trascendente, que coincide con el planteamiento de LACHANCE ya estudiado en el primer capítulo. El hombre es «animal racional»; un animal que entiende, discurre, razona, calcula, compara, se ríe, habla, progresa... Es un animal que posee alma racional, gracias a la cual es capaz de trascender lo singular, lo particular, para fijar su mirada en lo universal, espiritual, en lo infinito. Para RAMÍREZ el alma racional es un dato esencial al hablar del hombre, pero no se agota en este aspecto. Sus características —emergente del cuerpo, trascendente, inmortal— plantean serias consecuencias a la cuestión de su origen y al fin último del hombre. La teología añade nuevas perspectivas a esta percepción de la persona. Precisamente el hombre por su alma racional e intelectual, es imagen y semejanza de Dios creador, primera y suprema Inteligencia. Esta semejanza le hace capaz de poseerle, no encontrando saciedad completa fuera de Él. El hombre, cada hombre tiene capacidad de asociarse íntimamente a Dios y de participar de su naturaleza, de la gracia. Gracias a la Redención de Jesucristo, los hombres somos hechos hijos adoptivos de Dios: hijos en el Hijo. También adquirimos la condición de miembros de su Cuerpo místico que es la Iglesia y templos del Espíritu Santo, no según su alma, sino también según su mismo cuerpo. [Cfr. RAMÍREZ, SANTIAGO M^o. *Doctrina política...* Op.cit. Pp. 7 - 15].

⁹⁰ La noción de persona como individuo racional, como un todo particularizado, asume implícitamente una idea de integridad, de cierta plenitud. Es ese «todo» es lo que se considera a la vez individuo y persona. LACHANCE, LOUIS, «La personne humaine, ses grandeurs... op.cit. Pp. 36 - 37 y 49 - 50.

Para el maestro canadiense las cosas suceden de otra forma: la persona es un todo, así como son todos completos en sí mismos la familia, las asociaciones profesionales o comerciales... son «todos» en el fondo particulares y con razón de partes de un «todo superior», de un orden más universal que los unifica y coordina, haciéndoles contribuir a la producción de un bien trascendente, el bien común. En este orden superior, cada parte conserva su actividad propia y sus fines inmediatos característicos⁹¹.

La personalidad es una noción que en el caso del hombre está intrínsecamente ligada a su naturaleza: son dos principios irreductibles que comunican entre sí. El nexa que las une es, de nuevo, la racionalidad, capacidad que reside en el alma, como principio de vida específicamente humana [la operación propia del alma es el conocimiento intelectual, que siendo espiritual y universal no puede ser efecto de ninguna facultad exclusivamente corporal]. Lachance se pregunta: ¿Qué es lo específico de ser persona? Sólo a causa de la racionalidad el «supuesto» que la alberga se denomina persona. La racionalidad humana expresa una naturaleza, un modo de ser específicamente apto para realizar unas operaciones y darse unos fines característicos. De la afirmación de esta naturaleza racional nace la definición de persona. En nosotros, la naturaleza está coronada siempre por la razón⁹².

Cada persona es un individuo racional, un todo particularizado, una síntesis viva de nuestros principios esenciales e individuantes. Implica la idea de integridad, de subsistencia en sí y por sí misma, de acabado ontológico. La naturaleza racional explica el conocimiento especulativo y el obrar práctico del hombre: su raciocinio y su libertad, con su grandeza y sus limitaciones. Además, la racionalidad humana es artífice de la apertura del hombre al mundo mediante el lenguaje y la comunicación⁹³, mediante su capacidad creadora y su inspiración religiosa⁹⁴, la racionalidad, además de determinar el estatuto ontológico de la persona humana, impone la medida y la significación interior del hombre; en ella descansa la dignidad humana⁹⁵.

⁹¹ SANTO TOMÁS, ., lib. 5 l. 3 n. 13: «... Manifestum est enim quod illa quae sunt lege posita sunt factiva totius virtutis secundum disciplinam qua instruitur homo in ordine ad bonum commune. Est autem quedam alia disciplina secundum quam instruitur homo ad actus virtutum secundum quod competit singulariter sibi in respectu scilicet ad proprium bonum, in quantum per hoc homo efficitur bonus in seipso».

⁹² SANTO TOMÁS, *S.Th.* I, q.29, a.3 co «Respondeo dicendum quod persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura.»

⁹³ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 83 - 93 y 110 - 124.

⁹⁴ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 163 y ss.

⁹⁵ La racionalidad y sus actos propios en el terreno especulativo [discurso, razonamiento, abstracción, comparación, deducción, e incluso la intuición] son la forma propia del conocimiento humano, también son los que evidencian la singular dignidad del hombre. Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 90. También, cfr. LACHANCE, LOUIS. *Où vont nos vies? L'œuvre de Presse Dominicaine.* 5375, Av. N.-D. De Grâce. Montréal, 1934. Pp. 40 - 41.

Podría concluirse según lo manifestado por nuestro autor, que o somos racionales o no somos personas. La naturaleza humana es racional porque así corresponde a la esencia del ser humano, independientemente de su grado de desarrollo o de la perfección con que desarrolle sus operaciones. La racionalidad es lo específico, lo que nos distingue a las personas del resto de los vivientes. Las operaciones propias del individuo racional incluyen las operaciones propias de seres inferiores desde el punto de vista ontológico [la vida vegetativa, la sensitiva] y añaden otras exclusivas [raciocinio, libertad]. La estructura de la persona, según su naturaleza racional, comporta simultáneamente una unidad substancial y una capacidad abierta a la multiplicidad funcional operativa que entraña la personalidad o conciencia de sí, el conocimiento, el dominio sobre nuestros actos y la responsabilidad por ellos⁹⁶.

Así como la individualidad llevaba a Maritain a considerar un débil concepto de unidad estructural en la persona, estas consideraciones sobre la naturaleza humana —persona e individuo— llevan a Lachance a afirmar una fuerte y profunda unidad estructural en el ser humano. También afirma que la persona tiene dos co-principios: cuerpo humano y alma racional. Así explica que la unión de cuerpo y alma se da en el ser humano por su naturaleza, es decir, por ley de su esencia o por exigencia de su estructura humana. El cuerpo no es para el alma un revestimiento casual, sino co-principio: los dos fusionados forman la esencia de una persona. Ninguno de los dos por separado tiene el ser, y, sin embargo, de los dos unidos resulta un principio común de operaciones denominado persona humana⁹⁷.

En el caso de la persona humana el cuerpo es la materia del alma y el alma a su vez es la forma del cuerpo. Por tanto, concluye nuestro autor, el cuerpo no está unido al alma por una desgracia, ni siquiera por casualidad; tampoco la individuación se debe a su carácter temporal sino que todo ello se produce en razón de su esencia, de su natural unidad. El alma humana es creada por necesidad al mismo tiempo que su materia orgánica concreta [el cuerpo humano en el momento de su concepción]. El nacimiento de las personas tiene lugar en tales circunstancias de precariedad que si se diera el caso de un alma sin el cuerpo nos pareceríamos más a un estado metafísico de pura privación, de pasividad y receptividad completas. El alma es un principio intrínseco de una naturaleza compleja. Precisamente para permitir su desarrollo integral, para que pueda ejercer libremente sus actividades espirituales y para poder comunicarlas, necesita de un cuerpo⁹⁸.

⁹⁶ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Où vont nos vies?*... Op. cit. P. 124.

⁹⁷ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique*... Op. cit. Pp. 95 y ss.

⁹⁸ El alma necesita a un cuerpo que le preste el auxilio de los sentidos en el conocimiento. El cuerpo es para el alma; los motivos de la unión hemos de buscarlos en las actividades propias del alma racional. Cfr.

El alma se beneficia en primer lugar de este especial modo de ser [racional], comunicándolo inmediatamente al cuerpo unido a ella⁹⁹, por la unidad de acción. El alma forma un todo con el cuerpo: el hombre *vive* su cuerpo vivo, tiene conciencia de ser un individuo, el mismo sujeto que siente y que comprende. Las operaciones propias de los animales se ejercen por debajo de las necesidades dictadas por su materia orgánica. En el caso de las personas las acciones se sitúan por encima de tales necesidades, siendo dictadas fundamentalmente por la forma del compuesto, por el alma racional. Los hombres son capaces de realizar operaciones que trascienden su sustancia corporal¹⁰⁰. Cada hombre expresa su dinamismo sensible, afectivo y espiritual a través de un mismo cuerpo; conoce por órganos que constituyen su propio cuerpo y modalizan su conocimiento¹⁰¹.

Lachance observa que el alma humana escapa de la corrupción [es espiritual, inmaterial] dándose en la realidad -cuando acontece la muerte de la persona- el insólito fenómeno consistente en que una parte de esencial del individuo subsista por sí. Sin embargo, no es el hombre el que subsiste, sino sólo su mejor parte, el alma separada, como esencia incompleta, en espera de reunirse con el cuerpo. Nuestro autor contempla la muerte como una anomalía, consecuencia del pecado. El alma es fermento de inmortalidad y cabe pensarlo así también para el cuerpo. Considera desde el punto de vista filosófico la naturalidad que posee el hecho del restablecimiento de la naturaleza a su estado originario de integridad tras ese primer momento de deterioro y después de separación. Lo que no impide la necesidad de una acción gratuita de Dios garantizada por su Palabra. Así, afirma el maestro canadiense, cabe esperarlo según la razón iluminada por la fe cristiana. Tal es la situación del hombre respecto de su naturaleza, composición y unidad estructurales¹⁰².

Maritain considera otro argumento con el que define y defiende la superioridad de la persona humana frente a las demás realidades es su peculiar transcendencia espiritual, pues posee una interioridad característica: sólo la persona, añade el filósofo francés, considerando globalmente los rasgos ontológicos del ser humano,

LACHANCE, LOUIS. Op. cit. Pp. 96 - 99 y 101. También, LACHANCE, LOUIS. *Où vont nos vies...* Op. cit. Cfr. P. 198.

⁹⁹ SANTO TOMÁS, *S.Th.* I, q.76, a.1, ad.5: «Ad quantum dicendum quod anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae».

¹⁰⁰ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Où vont nos vies ? ...* op. cit. Pp. 37 - 39.

¹⁰¹ Cfr. LACHANCE, L. «Theories de la connaissance», *La Revue Dominicaine*. Tome 1. Presse Dominicaine, Montréal, 1934. Pp. 450 - 458.

¹⁰² Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Où vont nos vies ? ...* op. cit. Pp. 200 - 203. Vid. Razones teológicas de la resurrección de los cuerpos en pp. ss. 204 - 208.

tiene relación directa con el absoluto¹⁰³: tiene con Dios no solamente un parecido común a las demás criaturas, sino un parecido en propiedad, siendo imagen Suya. «Porque Dios es espíritu, y el alma procede de Dios, ya que tiene por principio de vida [la persona] un alma espiritual, un espíritu capaz de conocer, de amar y de ser elevado por la gracia a participar de la misma vida de Dios, para conocerle, finalmente, y amarle como se conoce y se ama él mismo¹⁰⁴». Este razonamiento, comúnmente compartido por el personalismo cristiano, lleva frecuentemente a concluir que el bien de la persona como tal, está por encima del Estado puesto que su peculiar vocación trascendente le lleva a la unión íntima, personal, directa, con Dios, y esto es más valioso que cualquier otra riqueza de la tierra. Se pone en primer lugar el carácter espiritual de la persona, su inmortalidad, su eternidad y el don de la gracia¹⁰⁵.

En segundo término los personalistas afirman que la naturaleza racional, por el hecho de conocer las nociones universales del bien y del ser, implica un orden inmediato, directo, al Principio universal. Encuentra en Él su razón última de existir. Este razonamiento admite una quiebra importante: se justifica que la persona esté sometida al Estado en tanto que individuo pero no como persona, y lo mismo

¹⁰³ Cfr. en sentido contrario, MEINVILLE J., *La crítica de la concepción...* Op. cit. Pp. 76 – 88. Vid. 82: «... la comunicación directa e inmediata de la criatura con Dios no se verifica sino en el plano sobrenatural y de ningún modo en el natural. No son, por tanto, las exigencias de la persona humana en cuanto tal, sino las del orden sobrenatural, completamente gratuito e indebido, en cuya participación entra la persona humana como pura causa material y receptiva, las que dan derecho a ese fin último que reside en la contemplación de Dios “cara a cara”. Pero aun esta comunicación inmediata de Dios a la persona humana santificada por la gracia no se verifica tan inmediatamente como si no fueran necesarios prerequisites internos y externos; es necesario, por un lado, que la persona humana, al menos con voto implícito, tome la posición que le corresponde dentro de la Iglesia, sociedad sobrenatural; por otro lado, que se ubique debidamente dentro del orden universal por el cumplimiento de la ley natural, y aún dentro del orden social-político por el cumplimiento, también, de los preceptos naturales correspondientes».

¹⁰⁴ MARITAIN, JACQUES. *La persona y el bien común...* Op. cit. Pp. 45 – 46. DE KONINCK señala respecto a la afirmación de que la persona es imagen de Dios y la sociedad no lo es, y por tanto el bien de la persona es superior al bien de la sociedad, que la sociedad no es separable de sus miembros, pues es una unidad de orden: está constituida por personas que son imagen de Dios. Señala que la verdad es comunicada con preferencia en la vida contemplativa de la comunidad que en la vida contemplativa de la persona singular [Cfr. *De la primacía...* Op. cit. Pp. 100 – 102].

Señala, por último, otros argumentos de orden sobrenatural: por ejemplo, el hecho de que en la Sagrada Escritura el hombre que es admitido por la divina gracia en la participación de la bienaventuranza divina, se hace en algún modo ciudadano y miembro de esa bienaventurada sociedad, que es llamada Jerusalén celestial, según las palabras de SAN PABLO a los Efesios, [Ef. 2, 19]. Añade que para la participación en la visión de Dios son necesarias unas virtudes especiales que nos ordenan a ello. Estas son las virtudes infusas, cuyo ejercicio exige precisamente el amor al bien común de toda la sociedad que es el bien divino en cuanto es objeto de beatitud [la caridad] [*De la primacía...* Op. cit. Pp. 40 – 43].

¹⁰⁵ DE KONINCK afronta explícitamente este argumento diciendo que esto supone una transgresión de géneros: SANTO TOMÁS no opone el bien de gracia de una persona singular al bien de gracia de la comunidad, sino al bien de naturaleza del universo. El bien espiritual de la persona es superior a todo el bien común creado. El bien espiritual del hombre está relacionado con el bien común separado –Dios– y en este orden, el hombre tiene más razón de parte que en ningún otro lado. El bien sobrenatural de la persona está esencialmente ordenado al bien común sobrenatural, [cfr. *De la primacía...* Op. cit. p. 99].

aplicado a la Iglesia. Como persona tiene un fin que trasciende el universo entero, y junto a ese fin unos derechos, un deber y una responsabilidad correlativa de actuar según su fin individual. Esta postura podría justificar en el terreno personal y desde luego en el político la actitud de perseguir el propio interés —llamado fin propio desde el punto de vista del sujeto— por encima del bien común¹⁰⁶.

Para Lachance el sentimiento religioso es una consecuencia de la espiritualidad del hombre, de la estructura de su racionalidad. Gracias a su inteligencia, gracias a la curiosidad natural y a la primariedad del principio de causalidad, todo hombre tiene la facultad originaria de entrar en relación especulativa con su Creador¹⁰⁷. Pero ni esta capacidad espiritual, ni la consideración de la fe al afirmar la acción de la gracia sobrenatural sobre la persona¹⁰⁸, que trasciende la naturaleza y comprende sus instituciones, restan motivos para colocar a la persona por encima de la Iglesia y del Estado. Nuestro autor afirma que la persona está sometida desde el punto de vista sobrenatural a la primera y desde el punto de vista natural al segundo¹⁰⁹.

El maestro canadiense rechaza la disociación entre individuo y persona, como se ha visto al inicio de este capítulo. La individualidad no es una limitación, un defecto, es una consecuencia de los principios que constituyen nuestra personalidad. Hasta nuestros principios espirituales son individuales. El alma no es anónima, es también personal. La posesión última del Bien no será íntima e incommunicable en el sentido de los personalistas, que lo ven como una razón por la que atribuyen prerrogativas de imprescriptibilidad a las personas; la causa propia y exclusiva de la multiplicidad de personas, de su autonomía e incommunicabilidad reside precisamente en la individualidad de sus principios materiales y espirituales, pero no en el hecho de disfrutar personalmente de su posesión de Dios. Puesto que el modo de actuar corresponde al modo de ser de una cosa, Lachance concluye que la felicidad no será un estado impersonal y común sino individual e inalienable, que abarcará además la felicidad de los demás hombres integrándose con ella¹¹⁰.

¹⁰⁶ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 60 - 61.

¹⁰⁷ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P.84.

¹⁰⁸ Explica LACHANCE estas ideas al decir que la gracia se mueve dentro de la naturaleza, actúa en ella como un fermento, regenerándola y dándole una vitalidad creciente que tiene como resultado hacerla capaz de asumir objetivos que superan su natural capacidad. De manera simultánea, la gracia eleva, fortalece y restaura la naturaleza, mejorando su disposición para sus funciones propias. La naturaleza humana es más perfecta con la gracia que sin ella. Mostrará a continuación esta colaboración con la naturaleza en el orden espiritual característico del hombre: en sus operaciones de conocimiento y voluntad. Cfr. LACHANCE LOUIS. *La lumière de l'âme...* Op.cit. Pp. 124 - 125.

¹⁰⁹ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 61 - 63.

¹¹⁰ Es una verdad fundamental de la religión católica, verdad revelada por JESUCRISTO, la de la existencia de su Cuerpo místico. Los lazos que aseguran la unidad fundamental reposan fundamentalmente sobre ese acrecimiento de perfección que es la gracia. Podemos recorrer el universo de la gracia por la participación en la plenitud y la universalidad de la suya. Al igual que se asocia a la cabeza la función de movimiento y mando

Cada hombre ha sido creado para alcanzar su felicidad, felicidad que no cabe confundir con la de otro. El individuo es persona, es «todo» él quien tiene un destino sublime y quien debe asumir las consecuencias de sus actos. Por la espiritualidad de su intelecto cabe afirmar su capacidad de abrirse al Absoluto. Por su individualidad es susceptible de una visión personal, incomunicable de esa realidad¹¹¹. Por la fe y en virtud de la universalidad de la Redención y de la eficacia infinita de los méritos de Cristo cada hombre adquiere una finalidad que le trasciende, podemos afirmar la existencia del fin sobrenatural de cada persona. Esta visión trascendente de las personas, en concreto y en la práctica, tampoco las emancipa de su sujeción al Estado ni a la Iglesia. De una parte porque los elementos esenciales de cada hombre se caracterizan por su individualidad y es el «todo» el que es a la vez, individuo y persona. De otra, porque no son fines incompatibles entre sí: Iglesia y Estado son instrumentos al servicio del bien integral de los hombres, considerando su vocación espiritual trascendente y su «modus vivendi», rodeados y acompañados de otras personas con idéntica dignidad y vocación¹¹².

En cuanto al segundo argumento, responde Lachance que se trata de una confusión de dos órdenes distintos en la cuestión del conocimiento de Dios. El hecho

del cuerpo, así también la gracia de JESUCRISTO mueve a los miembros de su Cuerpo desde el punto de vista sobrenatural. Gracias a la vida sobrenatural que se nos transmite por su Humanidad, se deduce que además de estar unidos a Dios por lazos de filiación, estamos unidos a Jesucristo y a los demás hombres por lazos de fraternidad. Una fraternidad que nos une para siempre y que se funda precisamente en el hecho de compartir la gracia. Cfr. LACHANCE LOUIS. *La lumière de l'âme...* Op. cit. Pp. 51, 66 – 67, 201 – 203.

En este sentido, DE KONINCK señala que, en cierto modo, esta posesión de Dios por la gracia, es comunitaria. Aduce que el objeto de esta bienaventuranza es el bien común de máxima universalidad, un bien tal que debe ser amado por sí mismo y en su difusión en todos los seres, Dios. Añade que por ello la santidad tiene razón de principio común y la incomunicabilidad de las personas en la visión de Dios no rompe la universalidad de este objeto. La superabundancia y la incommensurabilidad del bien que supone la beatitud de los hombres, lo convierten en un bien máximamente difusivo y comunicable a otros, por propia definición; y respecto del bien singular de la persona santa, esta beatitud sería siempre participación del bien supremo que la colma y que la trasciende ampliamente, Dios. En efecto, en razón de la universalidad del bien, la persona singular puede participar de la santidad de Dios. [*De la primacía...* Op. cit. Cfr. Pp. 87 – 88]. Concluye DE KONINCK que esta universalidad del bien común absoluto [Dios] funda la comunicación de las personas singulares entre sí, en este orden sobrenatural: el bien común sobrenatural en tanto que tal, es la raíz de la comunicación, que no sería posible si el bien divino no fuese ya amado en su comunicabilidad a otros [cfr. *De la primacía...* Op. cit p. 49].

¹¹¹ El conocimiento personal, inmediato e intuitivo de Dios es contemplado como efecto exclusivo de la gracia. Cfr. SANTO TOMÁS, *S.Th.* I - II, q. 110, a.1, co: «Respondeo dicendum quod secundum communem modum loquendi, gratia tripliciter accipi consuevit. Uno modo, pro dilectione alicuius, sicut consuevimus dicere quod iste miles habet gratiam regis, idest, rex habet eum gratum.[...] Sed quantum ad primum, est differentia attendenda circa gratiam Dei et gratiam hominis. Quia enim bonum creaturae provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione Dei qua vult creaturae bonum, profluit aliquod bonum in creatura. Voluntas autem hominis movetur ex bono praesistente in rebus, et inde est quod dilectio hominis non causat totaliter rei bonitatem, sed praesupponit ipsam vel in parte vel in toto. Patet igitur quod quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum quandoque, non tamen dilectioni aeternae coaeternum».

¹¹² Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique ...* Op. cit. P. 64. También cfr. LACHANCE LOUIS. *La lumière de l'âme...* Op.cit. Pp. 150 – 154.

de poder conocer a Dios no implica necesariamente un orden directo a Él: de una parte ya hemos expuesto los medios naturales que el hombre tiene de conocer a Dios, medios que se hallan inscritos en la estructura de su inteligencia y de su voluntad, a modo de conocimiento indirecto, implícito en las nociones universales de causa y de bien, y los medios en el orden moral o práctico; medios en cualquier caso, que han de desarrollarse con el concurso y el auxilio de otras personas¹¹³. Desde el punto de vista sobrenatural o de la gracia, conocemos a Dios a través de las virtudes de la fe, la esperanza y la caridad.

Por último señalar que ahí donde el personalismo encuentra un motivo para supeditar la sociedad al hombre, Lachance encuentra el motivo contrario para rechazar este argumento. Si bien la fruición de Dios y la felicidad es personal, no es posible alcanzarla con plenitud, sino es a través de los demás, con ellos. La natural orientación a Dios se manifiesta ya en los niños, al hacérseles presente su deseo de perfección. En este deseo está implícito el conocimiento natural —práctico— de Dios. Precisamente porque ese acto supone la mayor perfección, es necesario que el hombre antes viva y desarrolle el resto de los dones que la naturaleza le ha

¹¹³ Es posible conocer naturalmente a Dios, de forma implícita en nuestro deseo de felicidad, puesto que Él es la felicidad del hombre; y el hombre conoce naturalmente aquello a lo que está naturalmente inclinado. SANTO TOMÁS, *S.Th.* I, q.2, a.1, ad.1: «Ad primum ergo dicendum quod cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo, homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem...». Por eso LACHANCE afirma que esta relación con Dios se sostiene desde la estructura ontológica de la persona, más precisamente desde la estructura de su inteligencia y de su voluntad. Para LACHANCE el conocimiento que con ellas se logra de Dios está implicado en las nociones comunes de causa, de principio, de fin, de bien supremo... etc. Dios es conocido y deseado a través de las nociones de causa y de bien. Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P.64.

En el orden especulativo, el individuo humano es capaz de tender con sus propios medios al Fin último, porque posee cualidades que le dotan para hacerlo. Es capaz de trasponer por analogía las propias ideas al mundo de lo espiritual y de lo divino y una vez descubiertas y penetradas a fondo le permiten trascender a la noción de Acto Puro. El hombre con su inteligencia es capaz de trascender el horizonte sensible y afianzarse sólidamente en el Primer principio. Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 92 - 93 y 124. DE KONINCK añade que el bien común especulativo se extiende a todas las personas de la comunidad. La independencia de las personas en la visión misma de ese bien —Dios— no excluye la universalidad que el objeto tiene, objeto que es esencialmente comunicable a todos. La independencia del acto de visión presupone la comunicabilidad del bien común [*De la primacía...* Op. cit. Pp. 96 - 97].

En el orden práctico los medios naturales de los que dispone el hombre para llegar a Dios son todos aquellos que le dan un mayor grado de perfección moral, puesto que el fin al que se apunta es nuestra máxima perfección. LACHANCE explica que el hombre mientras vive, camina; en este camino sus actos tienden a la posesión final del Absoluto y ese fin último no es posible sin otros fines intermedios que le están ordenados [el don de la vida y su conservación, la vida familiar y la educación, la pertenencia a una sociedad civilizada...]. Si nos percatamos de que la inclinación del hombre a Dios es originaria, es comprensible que, en buena lógica, las demás inclinaciones hacia otros objetos inferiores deban someterse a ella. Estas leyes aparecen en la naturaleza humana como un sistema ordenado de inclinaciones que al devenir conscientes en nuestra racionalidad, toman la forma de imperativos morales, en definitiva expresan la ley natural. Por tanto, el orden de sumisión expresado no es casual, es así necesariamente. Además, afirma LACHANCE que respetado el orden, hay en las inclinaciones naturales del hombre cierta comunicación solidaria, pues unas y otras crecen y se fortalecen mutuamente. Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 66.

concedido. Este desarrollo pasa necesariamente por la vida en familia y para su desarrollo integral, por el de la pertenencia a una comunidad civilizada¹¹⁴. La sociabilidad humana para Lachance es esencial en su forma de concebir la vida espiritual del hombre. Para Lachance conocer a Dios imperfectamente es asequible a cada una de las personas, pero conocerle perfectamente implica una acción positiva de la sociedad¹¹⁵.

Lachance llegará a afirmar que la inclinación por la que el individuo tiende a Dios es la misma que lo incita a la vida social. La razón con que Lachance justifica esta afirmación es que Dios¹¹⁶, por medio de la ley natural, nos destina al bien común humano; si nos rebelásemos a ella, nos rebelaríamos a Quien la ha creado. Recuerda la doctrina clásica por la que se considera que la sociedad política forma parte del universo; recibe por tanto la ley eterna y las atribuciones necesarias para cumplirla, y el hombre se capacita de forma particular al vivir en sociedad para cumplir acabadamente la ley natural¹¹⁷.

Delimitados los órdenes de conocimiento de Dios dentro de la dimensión de la natural sociabilidad del hombre, el problema práctico que plantea nuestro autor es el de saber cuáles son los medios concretos aptos para entrar en posesión de nuestro fin. Al responder, vuelve a señalar el protagonismo de la comunidad. Desde el punto de vista sobrenatural, son los que pone a nuestra disposición la Iglesia; desde el punto de vista natural estos medios son los que pone a nuestra disposición la razón práctica: de una parte, la propia voluntad de perfección; de otra, los que nos facilita la comunidad política. Conocer a Dios de forma imperfecta está al alcance de cualquier hombre, pero conocerle perfectamente implica una acción positiva de la sociedad respecto de este extremo. Todo hombre puede conocer a Dios de forma imperfecta por sí solo; pero su conocimiento perfecto implica la intervención del factor social. El perfecto cumplimiento del fin sobrenatural del hombre no se encuentra más que de un modo relativamente perfecto en la soledad de la estepa o del desierto. Se obtiene ordinaria y fundamentalmente por la participación de los bienes excelentes que una sociedad bien organizada está en condiciones de ofrecer¹¹⁸.

¹¹⁴ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 67.

¹¹⁵ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 65: «Connaître Dieu imparfaitement est possible à tout homme, mais le connaître parfaitement suppose l'action dispositive de la société.[...] C'est une erreur surtout de croire que la sagesse, organe de contemplation de la Divinité et source suprême de bonheur ici-bas, puisse être acquise selon un mode relativement parfait en dehors de la cité».

¹¹⁶ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 67: «Comment, en effet, connaître Dieu d'une manière parfaite, c'est-à-dire avec évidence et certitude, sans le secours de la sagesse, et comment acquérir celle-ci au sein d'un groupe inculte et nomade? On voit donc que l'inclination qui tend l'individu vers Dieu est celle-là même qui l'incite à la vie sociale».

¹¹⁷ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op.cit. Pp. 67 – 68.

¹¹⁸ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 63 – 65.

2.2.2. Vida en sociedad, origen del bien común

Lachance, sin dejar de reconocer la grandeza de la espiritualidad humana y la vocación trascendente de la persona, subraya la naturaleza social de los hombres y la forma en que este aspecto influye y modaliza el modo de actuar y vivir de las personas¹¹⁹. Somos sociales en tanto que individuos, en tanto que personas, en tanto que hombres. La inclinación natural del hombre a vivir en sociedad es diferente que la inclinación que reúne a los animales de una misma especie. Si bien la sociabilidad del hombre y el instinto gregario tienen en común la necesidad de aglutinarse que los seres vivos comparten como medio para la supervivencia, uno y otro se diferencian en la forma y en el fondo: de una parte, porque en el hombre esta comunicación necesita darse a través de una mínima conciencia de sí y de los demás para ser eficaz; de otra, porque el ejercicio de reunión está sometido en la forma de determinarse a la libertad de las personas, con lo que se originan formas sociales muy diversas. Somos sociales por naturaleza, estamos esencialmente inclinados a la vida social¹²⁰. El hombre, es animal social y político¹²¹.

La sociedad depende de los individuos. Sin ellos no hay materia que regular ni siquiera hay sociedad. Los individuos son las causas material y eficiente —las cau-

¹¹⁹ Esta idea es permanente en el pensamiento de LACHANCE. El hombre pertenece a una comunidad social primaria como la familia y a otra secundaria de mayor envergadura, como es la política [además de otros grupos sociales, en función del grado de civilización general] porque tiene un ideal intelectual y moral que no puede cumplirse en plenitud más que a través de la vida comunitaria. La realización del bien integral humano está condicionada por el concurso uno y múltiple de la colectividad. Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 71 y 93.

¹²⁰ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 42.

¹²¹ El hombre es animal social ó político debido a que naturalmente tiende al bien común y sus inclinaciones tienden espontáneamente a ese fin. Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 123.

Este aspecto se halla actualmente aceptado y consolidado dentro del comunitarismo. Comunitaristas cercanos a la tradición clásica aristotélica como MACINTYRE, han sido quienes han opuesto las críticas argumentativas más significativas y sólidas al liberalismo igualitario cuyas principales tesis acabamos de reproducir. Veamos la crítica de MACINTYRE en concreto y las zonas comunes al debate tomista estudiado que sus ideas presentan. MACINTYRE comparte —en sus aspectos esenciales— la noción de persona con los tomistas contemporáneos, al afirmar la compleja unidad metafísica del yo fundamentándola en la identidad corpóreo-racional, la pertenencia a la comunidad por natural sociabilidad; esta pertenencia a una o varias comunidades requiere que la propia identidad deba hacerse inteligible ante sí mismo y ante los otros, y se haga responsable de las propias acciones, creencias y actitudes ante las personas que pertenecen a las comunidades a las que uno pertenece. La propia vida, concluye MACINTYRE, adquiere una unidad ordenada de manera teleológica, cuya naturaleza y cuyo bien puede y ha de aprender a descubrir. Esta búsqueda dota de continuidad y unidad a la persona, constituyendo para ella un bien indispensable. Cfr. MACINTYRE, ALASDAIR. *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*. Rialp, Madrid 1992. Pp. 245 – 246.

En sentido opuesto se expresan los neoliberales. Las tesis de RAWLS vienen sustentadas por una noción de sociedad como sistema equitativo de cooperación, que excluye la idea de comunidad y la de asociación. Tras este concepto descansa una peculiar descripción política de persona, Cfr. RAWLS, JOHN. *Liberalismo político*. Ed. Crítica. Barcelona, 2004. [Traducción del original *Political Liberalism*, Nueva York, 1993]. Pp. 45 - 72: libres e iguales, autónomos en sentido kantiano, «fuentes autoautentificadoras de exigencias válidas» y capaces de responsabilizarse de sus objetivos a la luz de lo que razonablemente puedan esperar en el marco de una sociedad democrática. Cfr. RAWLS, JOHN. *Liberalismo político...* Op. cit. P. 63, cfr. pp. 60 – 65.

sas inmediatas- de la sociedad; sin embargo, no sucede así con las causas formal y final de la sociedad, que radican en el bien común. Sin la realización del bien común es imposible obtener el bien humano con un nivel aceptable de integridad y plenitud. Los individuos causan la sociedad y simultáneamente dependen de la sociedad para conseguir ese bien común, que no es a su vez consecuencia de la sociedad, sino causa formal y final de la misma¹²².

Para nuestro autor la sociabilidad se distingue del humanismo, lo precede, prepara su desarrollo. La sociabilidad es un fenómeno que nace de la naturaleza y de la vida humana: «Pour percevoir la sociabilité, il faut partir du fait que les institutions sociales et politiques reposent sur la vie et s'identifient de quelque manière avec elle. Elles ne sont pas des constructions superposées, des organismes de commande et greffés après coup sur elle, mais elles naissent vraiment d'elle, se nourrissent d'elle, et la manifestent comme son épanouissement et comme son authentique expression¹²³».

Al preguntarse por la razón de nuestra sociabilidad, Lachance la atribuye a nuestra naturaleza específica. Expone la identidad que existe entre los factores que nos especifican y los que nos impulsan a la consecución de los bienes según un modo social de vida¹²⁴. Este aspecto es importante porque considera la sociabilidad del

¹²² LACHANCE explica cómo los factores que nos constituyen y nos diferencian respecto de otros seres, están ligados sobre todo al alma humana [a nuestra naturaleza racional] y son los mismos que los que nos impulsan a la vida social. La naturaleza humana exterioriza pensamientos, deseos, encierra exigencias de orden superior al individual. Antes de poder llevar su inteligencia al máximo desarrollo, antes de poder realizar con perfección su fin último, la persona debe pasar por numerosos intermediarios que le comunican algo de su bondad. Su bienestar requiere un conjunto de condiciones materiales y espirituales cuyo defecto podría comprometer el propio ejercicio de las intelectuales. Las personas están sujetas a necesidades tan amplias y excelentes que no podrían ser satisfechas sin las facilidades que ofrece para esto la vida colectiva. En previsión de estas necesidades ha sido concedida al hombre su natural sociabilidad. Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 71 - 72.

LACHANCE se apoya en el razonamiento de SANTO TOMÁS en *S. Th.* III q. 90, a.1: «[...] habent enim se partes ad totum sicut materia ad formam. [...] partes ponuntur in genere cause materialis, totum autem in genere cause formalis. Ubi cumque igitur ex parte materie invenitur aliqua pluralitas, ibi est invenire partium rationem».

En este sentido, SANTIAGO RAMÍREZ, O.P. comparte un mismo planteamiento de la sociabilidad humana que LACHANCE. Considera que es una consecuencia de la racionalidad del hombre; expone las siguientes razones para probarlo: la constatación de la inclinación radical a la felicidad y a la perfección; para lograr este fin se necesita la cooperación y la comunicación de todos los hombres. En segundo término manifiesta que esa sociabilidad no es una imperfección: la historia y de la etnología enseñan que el hombre siempre y en todo lugar y época ha formado núcleos sociales compactos para subsistir. Añade que la teología afirma que aunque el hombre no hubiera pecado se habría asociado igualmente, tal como ocurre en la bienaventuranza [cfr. op.cit. P. 22]. En cuanto a la última razón que aduce el profesor RAMÍREZ, trata de la experiencia de la radical indigencia con que nace y viven los hombres. Experiencia de debilidad, limitaciones, sufrimientos, enfermedad, necesidades espirituales, necesidades materiales básicas. Todos estos bienes materiales y espirituales de orden cultural, moral y religioso, se obtienen más fácilmente y con más ventaja por la cooperación de todos [cfr. op.cit. Pp. 19 - 25].

¹²³ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 214.

¹²⁴ LACHANCE, LOUIS. «De la nécessité de l'esprit social», Conferencia en Séminaire des Saint-Apôtres.

hombre no como una consecuencia de su impotencia, de su imperfección, sino sobre todo como el medio más apto, el medio idóneo de que le ha dotado la naturaleza para conseguir su plenitud¹²⁵.

La sociabilidad tiene como base ontológica la solidaridad, que es un efecto de similitud que se produce por la comunión entre seres semejantes. Hay una comunicación en la unidad que toma diversas formas, dependiendo de aquello en lo que se comunica. La unidad en que comunica la solidaridad es la naturaleza humana: «Nous n'hésitons pas à affirmer que la similitude sur laquelle repose le sentiment de solidarité d'où s'origine la société politique est celle qui s'établit sous le rapport de la nature, sous celui de l'humanité. Tout homme éprouve une sympathie spontanée à l'égard de ce qui est humain; tout homme, de par l'impulsion même de sa nature d'homme, est enclin à aimer ses semblables¹²⁶».

Más concretamente, el instinto social que fundamenta la organización política es el que lleva a compartir la humanidad¹²⁷ -las características de la naturaleza humana- con los demás hombres. De esta unidad nace la unión: el amor de uno mismo desborda en el amor del otro, se extiende al que es «uno con uno mismo». Esta forma de amor a las personas es natural, espontánea, general, benévola, benefactora, universal¹²⁸.

La sociabilidad, como forma de amistad que es, implica la condisión de una cierto denominador común espiritual. Sin embargo, esta inclinación es imperfecta, imprecisa, informe: le faltan las condiciones que impone la libertad de las personas y las circunstancias objetivas concretas. Se trata de una forma de amor débil que necesita ser concretado por la prudencia y consolidado por la justicia. La chance afirma que los individuos de un pueblo están condenados a la pobreza si no saben descubrir la fecundidad de la mutua ayuda, del enriquecimiento material

Sherbrooke, P.Q. Archives l'Ordre des Dominicains. P. 1: «...est plutôt un phénomène concret, vivant, que chacun peut expérimenter en sa conscience intime et qui relève de l'ordre affectif et volontaire. Se greffant sur le fond instinctif d'humanité et de générosité que chacun porte en soi, il se traduit sous forme de sympathie délicate, sous forme de penchant spontané à l'union et à la solidarité. [...] cultivé par une éducation judicieuse et l'effort personnel, il s'exprime sous mode de force mystérieusement dominante et incline à penser et à agir en conformité avec les exigences du milieu social où la nature a voulu que se déroulat l'existence de l'homme».

¹²⁵ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 105 - 106. LACHANCE, LOUIS. «De la nécessité de l'esprit social», Conferencia en Séminaire des Saint-Apôtres. Sherbrooke, P.Q. Archives l'Ordre des Dominicains. P.2: «...l'esprit social, lorsqu'il se développe en vertu, ne fait pas qu'additionner les ressources individuelles, il réussit surtout à les agencer organiquement; et ce faisant, il leur assure un rendement non seulement quantitativement plus grand, mais qualitativement supérieur». Y más adelante, p.3: «...l'esprit social est l'unique moyen d'édifier convenablement l'existence de notre peuple et de lui imprimer un caractère de force, d'intégrité et de noblesse».

¹²⁶ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 216.

¹²⁷ Idem de la nota anterior, LACHANCE, op.cit. p. 216.

¹²⁸ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 216 - 217, fundamenta estas características.

y espiritual que están llamados a darse mutuamente en virtud de la solidaridad. La fuente auténtica del enriquecimiento personal reside para Lachance en el don de uno mismo, que fructifica simultáneamente en la sociedad, en el propio donante y en los donatarios. Explica que se trata de un amor benevolente, pues quiere el bien de aquellos sobre quienes se proyecta. La beneficencia es su prolongación natural, quien quiere el bien de alguien, lo promueve. Es universal, porque invita a todos los hombres a participar del bien humano¹²⁹.

Más allá de este amor genérico surge la amistad política, que particulariza el afecto en una o varias personas concretas cercanas a la persona que ama. El bien capaz de sustentar este tipo de amistad es denominado por Lachance con un término cuyo eco nos resulta familiar, después de haber estudiado los términos en que transcurre el debate entre personalismo y bien común: el humanismo¹³⁰. Para Lachance es el orden implantado por la promoción y la realización social y política del bien humano, tal como expone Santo Tomás en su tratado sobre la ley, en la Suma teológica. En él contempla cómo la felicidad anhelada por el hombre sólo se realiza bajo la modalidad del bien común¹³¹.

Con estas afirmaciones vemos hasta qué punto la realidad política influye en el desarrollo de la naturaleza espiritual del hombre, y cómo a su vez la realidad política surge del todo que forman las vidas humanas unidas en virtud de la amistad natural: «L'amitié, même lorsqu'elle ne fait que poindre sous forme de sociabilité, est de tous les sentiments qui se partagent notre cœur de chair, celui qui est le plus naturel le plus humain. Nous dirions volontiers qu'elle a plus de fond, plus d'intériorité et plus de spontanéité que la justice, si elle n'en était la substance

¹²⁹ Para nuestro autor, el bien privado no es abundante, ni legítimo, más que como derivado del bien común social. LACHANCE, LOUIS. «De la nécessité de l'esprit social», op.cit. P.3. Se apoya en SANTO TOMÁS, S. Th. II – II, q. 114, a. 1, ad. 2: «Ad secundum dicendum quod omnis homo naturaliter omni homini est amicus quodam generali amore, sicut etiam dicitur *Eccli. XIII*, quod omne animal diligit simile sibi. Et hunc amorem representant signa amicitiae quae quis exterius ostendit in verbis vel factis etiam extraneis et ignotis. Unde non est ibi simulatio. Non enim ostendit eis signa perfectae amicitiae, quia non eodem modo se habet familiariter ad extraneos sicut ad eos qui sunt sibi speciali amicitia iuncti».

¹³⁰ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 218.

¹³¹ Esta tendencia es consecuencia de la sociabilidad humana, LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P.116: «Par conséquent, si la personne est constituée ressortissant de l'ordre pratique par son appétit, et si celui-ci est en son fond de nature une conformité au bien humain concret et parfait, qui ne peut être que le bien commun, il n'y a pas à étonner que Saint Thomas, à la suite d' Aristote, encore que pour les motifs plus conscients et plus rationalisés, ne propose d'autre définition pratique de l'homme que celle d'animal politique ou sociable». Cita a SANTO TOMÁS, S. Th. I – II, q.90, a. 2: «Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est. Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudinem. Rursus, cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectae, necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem. Unde et philosophus, in praemissa definitione legalium, mentionem facit et de felicitate et communione politica».

nourricière et si elle ne l'appelait au même titre que l'âme appelle l'organisme corporel qui lui permet de s'épanouir, de se manifester et de s'extérioriser¹³²».

Las personas, capaces de una actividad ordenada a su propio perfeccionamiento, son movidas por esta amistad natural a otro tipo de actividad articulada, estructuralmente social. El establecimiento del bien común tiene que ver con ambas: con la primera de forma indirecta y directamente con la segunda. La realización del bien común depende de la puesta en práctica coordinada de todas las energías que son capaces de desplegar los individuos¹³³.

Lachance afirma que al igual que mantenemos la prioridad de un orden natural sobre los sujetos irracionales así también mantenemos la prioridad del orden político moral sobre los individuos racionales, es decir, las personas. Este orden es consecuencia jerárquica de lo múltiple y de lo diferente bajo un principio generador de unidad y de paz. Este principio es el que prevalece sobre el orden de las personas. Este principio primero, supremo, juega el papel de criterio para enjuiciar las realidades sociales y para establecer el orden práctico entre los distintos grupos de personas: se trata de la noción de bien común¹³⁴.

Veamos en qué sentido se sostiene que el bien común es causa formal y final de la sociedad. Nuestro autor afirma que el deseo de reunirse las personas en un grupo humano amplio y estable tiene su origen en una percepción confusa del bien común: el convencimiento de que ciertos logros materiales y espirituales están condicionados a un concurso de actividades; convencimiento de que la unión hace la fuerza y el éxito,... implica desde luego, la percepción de que la colaboración dará resultados superiores a los que produce la actividad aislada. La solidaridad y la sociedad política aparecen motivados por un bien que aunque es de todos, sobrepasa al de cada uno¹³⁵.

¹³² LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 220.

¹³³ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «Nécessité du bien commun» *Cour de Philosophie sociale*, Université de Montréal. 1944 - 46. P. 3.

¹³⁴ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 72: «...en dépit de tout ce que nous allons écrire à la gloire de la personne humaine, nous ne sommes pas disposé à lui soumettre la communauté. Nous n'admettons pas qu'elle soit le premier principe de l'ordre politique; nous tenons, au contraire, qu'elle est le sujet gouverné par cet ordre et qu'elle doit s'y conformer. De même que nous maintenons la priorité de l'ordre de la nature sur les individus sans raison de l'univers matériel, ainsi nous maintenons la priorité de l'ordre politico-moral sur les individus raisonnables, désignés sous le vocable de personnes. Au surplus, comme l'ordre est l'arrangement hiérarchique du multiple et du différencié d'après un principe générateur d'unité et de paix, il va sans dire que nous accordons à ce principe priorité sur l'ordre qui le sert. Or ce principe premier, suprême, jouant le rôle de critère dans les jugements de valeur et dans l'établissement d'un ordre pratique est le bien commun. Par conséquent, nous établissons selon l'échelle suivante les valeurs pratiques: le bien commun, l'ordre politique, la multitude ou les personnes». [La negrita es nuestra].

¹³⁵ Cfr. MEINVILLE J., *La crítica de la concepción...* Op. cit. Pp. 114 - 118. Vid. P. 117: «... una universalidad de bienes económicos, culturales, morales y religiosos, bajo cuya subordinación o sometimiento las personas singulares logran su propia virtud o perfeccionamiento».

Expone nuestro autor un pensamiento original que fundamenta su postura intelectual acerca de la primacía del bien común sobre el bien de la persona. Tras hablar de la comunicación, que facilita la amistad y de la amistad que lleva a salir de uno mismo y querer el bien del otro, subraya que el bien propio no puede quererse en plenitud si no es dentro del contexto del bien de todos.

No se puede querer el bien propio con una cierta plenitud sin querer a la vez el bien del otro, pues la colaboración que es condición obligada de ese bien propio, dice Lachance, produce un bien que pertenece simultáneamente a todos: «On aime ce qui tient à soi, ce qui ne fait avec soi qu'une seule réalité. De même aussi on ne désire le bien d'autrui que dans la mesure où il soutient quelque rapport avec le sien propre. La communication est la condition indispensable de l'amitié. Pour être amis, il faut participer à la même âme et communier au même idéal. Pour aimer il faut sortir de soi et rechercher dans un autre. Dans le cas de la solidarité sociale, il advient qu'on ne puisse se vouloir son bien propre avec une certaine plénitude sans vouloir du même coup celui d'autrui, étant donné que la collaboration, condition obligée de la plénitude du bien propre, produit un bien qui appartient simultanément à tous¹³⁶».

Ese bien común que implica la sociabilidad humana, causa con su realización la perfección de cada persona¹³⁷. Para Mariatin la posición es inversa: «La persona [...] entra a formar parte de la sociedad con los demás hombres en razón de sus deficiencias —la prueba de su condición de individuo dentro de una especie—. La persona queda de esta manera en la sociedad como parte de un todo más grande y superior a sus partes. No obstante, la razón por la que exige entrar en sociedad es precisamente la personalidad como tal, y las perfecciones que encierra como un todo independiente y abierto, naturalmente inclinado al conocimiento y al amor¹³⁸».

Si no fuera así no formaría sociedad, sino grupo gregario. Por la personalidad de los miembros de la sociedad, es esencial al bien común —dirá Maritain— el revertir de una u otra manera sobre las personas, es decir, el subordinarse a ellas. El bien social en la tierra «...es por un lado superior al bien propio de cada una, aunque revierta sobre cada una de ellas; y por otra parte mantiene en todas ellas las

¹³⁶ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 222.

¹³⁷ El bien de la persona y bien común forman el mismo bien perfecto. Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 116: «Et il en découle qu'à l'origine, qu'en le lieu secret où s'amorcent nos activités volontaires, instinct individuel et instinct social se confondent. Bien de la personne et bien commun se compensent, font indistinctement partie de la même racine». Son un mismo fin, por tanto, no cabe disociarlos en el sujeto que los quiere de forma unitaria.

¹³⁸ MARITAIN, JACQUES. *La persona y el bien común...* Op.cit. Pp. 65 – 66.

aspiraciones hacia su propio bien eterno, hacia el Todo trascendental, superando así el orden en el que se realiza el bien común de la ciudad terrenal¹³⁹».

Estas mismas condiciones, la libertad personal, la capacidad de autotrascenderse y de comunicarse con Dios, el mérito de los propios actos,... sirven a Lachance para afirmar la necesidad de la vida política en orden a satisfacer plenamente las exigencias y deberes fundados en la naturaleza humana¹⁴⁰: «C'est pourquoi, lorsque Saint Thomas écrit que l'individu humain est pour lui-même, qu'il peut disposer de lui-même, qu'il soutient des rapports directs avec la Bonté suprême, qu'il encourt la responsabilité à l'endroit de la Providence divine, que ces actes ont une répercussion éternelle, nous sommes loin de voir en ces considérations des arguments qui infirmeraient la nécessité des institutions politiques. Bien au contraire, nous ne verrions pas pourquoi la vie politique serait, si cela n'était pas... L'erreur, c'est de supposer qu'il peut parfaitement satisfaire à toutes les exigences et à tous les devoirs fondés sur ses inclinations sans les suppléances de la vie commune¹⁴¹».

Afirma Lachance que quien busca su bien propio, busca implícita y confusamente la colaboración y su efecto inmediato, el bien común, y lo busca como causa necesaria para la integridad de su perfección. El bien que busca no es tanto el que obtiene por sí mismo, como el que obtiene en colaboración con otros: el bien que mueve al hombre en forma de imperativo racional al ejercicio de la solidaridad es el bien común¹⁴², puesto que la felicidad individual conecta con la felicidad común como la parte con el todo. Al menos cabe deducirlo así de lo que Lachance entiende por solidaridad.

Nuestro autor sigue a Santo Tomás cuando señala la prioridad esencial del querer humano del bien común sobre la voluntad del bien particular. El deseo de la vida humana en plenitud presupone la amistad y el deseo del bien común, que es su fruto. Hay una coincidencia perfecta entre la actividad mediante la que se ad-

¹³⁹ Idem de la nota anterior, MARITAIN, op. y pp. cit.

¹⁴⁰ La razón práctica del hombre, su moralidad y su libertad, están radical y definitivamente orientadas hacia el bien humano acabado, el bien común ó bien racional, expresión que suele usar para definir su contenido. Esto significa que la persona alcanza plenamente su bien propio en la vida social, mediante la sumisión a un orden político. Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 240 y ss.

En este sentido, cfr. MEINVILLE J., *La crítica de la concepción...* Op. cit. Pp. 144 - 148. Vid. P. 147: «En esta vida, donde las personas humanas se sienten imperfectas y corren en busca de su perfección, viven la vida de las virtudes morales, y sobre todo, las más altas, que son las virtudes políticas... Para alcanzar su perfección que consiste formalmente en la contemplación del más excelente inteligible que es Dios, deben someterse al Estado, como una causa particular se somete a una causa universal. Y aquí, en esta vida, en el puro orden natural, le cabe la primacía al Estado».

¹⁴¹ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 288.

¹⁴² Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 326 - 353.

quiere la perfección moral personal y aquélla por la que se acude en auxilio de otro. No hay virtud personal sin proyección social *iviceversa*¹⁴³.

¿En qué consiste esa retroalimentación entre bien común y bien particular? ¿Es que el Estado puede causar la virtud particular? En otro momento afirma nuestro maestro canadiense que el Estado es necesario para el bienestar de la multitud, aunque esto no signifique que sea necesario en el mismo grado para la perfección particular de cada miembro de una nación. De hecho puede no haber proporción en el valor de un sistema jurídico y la perfección de los individuos que se hallan bajo su dirección. Conocemos sobradamente los distintos factores que influyen en dicha perfección, ajenos a la influencia por parte del Estado: nacimiento, educación, vida privada, ejercicio de la libertad... si bien es cierto, que también debe reconocerse influencia al Estado cuando mueve justamente a los individuos puede ayudar a engendrar en ellos la virtud privada¹⁴⁴.

Maritain niega este aspecto¹⁴⁵. Afirma una neta separación entre el orden indi-

¹⁴³ SANTO TOMÁS, *S. Th.* I – II, q.4, a. 8, co: «Respondeo dicendum quod, si loquamur de felicitate praesentis vitae, sicut philosophus dicit in *IX Ethic.*, felix indiget amicis, non quidem propter utilitatem, cum sit sibi sufficiens; nec propter delectationem, quia habet in seipso delectationem perfectam in operatione virtutis; sed propter bonam operationem, ut scilicet eis benefaciat, et ut eos inspiciens benefacere delectetur, et ut etiam ab eis in benefaciendo adiuvetur. Indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum, tam in operibus vitae activae, quam in operibus vitae contemplativae. Sed si loquamur de perfecta beatitudine quae erit in patria, non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem, quia homo habet totam plenitudinem suae perfectionis in Deo. Sed ad bene esse beatitudinis facit societas amicorum. Unde Augustinus dicit, VIII super Gen. ad Litt., quod *creatura spiritualis, ad hoc quod beata sit, non nisi intrinsecus adiuvatur aeternitate, veritate, caritate creatoris. Extrinsecus vero, si adiuvari dicenda est, fortassis hoc solo adiuvatur, quod invicem vident, et de sua societate gaudent in Deo.*»

¹⁴⁴ LACHANCE muestra abiertamente su admiración por lo que SAN AGUSTÍN llamó la Ciudad de Dios, y lo tiene presente cuando expone su doctrina política. Las características que adornan una sociedad cuyos miembros viven una especial solidaridad, son sus condiciones esenciales de unidad y de paz. La paz y el gozo son el fruto de la gracia en las almas de los creyentes. La condición para alcanzar esta paz, dentro de esta dimensión comunitaria, es la justicia. La justicia ayuda desde fuera a la formación de un tipo de justicia interior en las personas, que a su vez es también consecuencia de la gracia. Es la justicia que nos sitúa coherentemente frente a los demás hombres y frente a Dios. Produce aquí abajo, una paz que es reflejo de la bienaventuranza eterna. Es una ciudad que contribuye a que los hombres vivan una vida buena. Cfr. LACHANCE, LOUIS. *La lumière de l'âme...* Op. cit. Pp. 100 – 103.

En este sentido pero desde una perspectiva diversa afirma nuestro autor que se trata de una apreciación que se inscribe en la ley natural, en la naturaleza humana. El hombre necesita de la comunidad para llegar a poseer plenamente a Dios. La sabiduría es la virtud por medio de la cual contemplamos a la Divinidad y es nuestra fuente de felicidad suprema en la tierra. Sólo puede obtenerse plenamente en comunidad, por la participación en todos los bienes que una sociedad bien organizada es capaz de poner a disposición de los hombres. Es sin duda original e interesante el estudio de Lachance acerca de la naturaleza trascendente del hombre. Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 63 – 68.

¹⁴⁵ A favor de la continuidad de ambos órdenes, el humano y el político y el social y el trascendente del hombre, y suscribiendo una tesis de subordinación inversa a la propuesta por MARITAIN, cfr. MEINVILLE J., *La crítica de la concepción...* Op. cit. Pp. 178 – 183. Vid. Pp. 179 - 180: «La persona singular se perfecciona ordenándose por relación a sí misma, a la sociedad doméstica, a la sociedad civil y a Dios. ¿Cómo establecer tensión o conflicto entre tantos bienes de perfeccionamiento de un mismo sujeto singular?» P. 182: «Es harto claro y manifiesto que el hombre, la persona humana singular tiene diversas actividades: una actividad singular o particular, una actividad como miembro de una familia, una actividad social, política, una actividad como miembro de la Iglesia; es evidente también que si cada una de estas actividades se desenvuelve separa-

vidual y el social, y entre ellos, el orden social se somete al primero. Admite que hay una tarea común que cumplir y que las personas están comprometidas en esa tarea común. Pero añade¹⁴⁶: «Y, no obstante, no sólo en el orden político es esencial al bien común revertir sobre las personas, sino que también, respecto a otro orden, aquello que hay de más profundo en la persona, su vocación supratemporal, junto con los bienes que esta vocación comporta, es un fin trascendente al que la misma sociedad y su tarea común están indirectamente subordinadas»¹⁴⁷.

Para Lachance, en cambio, la solidaridad es una obligación natural¹⁴⁸: cuando una cosa es natural a alguien, lo que condiciona su obtención debe serlo también, pues la naturaleza nunca falla en las cosas necesarias¹⁴⁹. Si el hombre es social por naturaleza y su mayor bien es el bien común, que lo es, también es natural la forma que la naturaleza le brinda para alcanzarlo, la vida en común. El deber de la vida en común es un fenómeno que nuestro autor vincula inmediatamente a las obligaciones morales fundamentales del hombre, como la de vivir o la de buscar el bien humano. El ejercicio de la solidaridad constituye la materia de un precepto

damente y sin ninguna relación con las otras, se van a establecer innumerables e interminables conflictos; es evidente que ha de haber algún orden entre ellas, un orden que, respetando la integridad de cada una de estas actividades, al tiempo que de tal suerte las coordine y armonice entre sí que resulte una cierta unidad entre tan diversas actividades [...] Armonía es, en definitiva, sujeción de lo uno con lo otro. ¿Quién debe subordinarse a quién, la persona singular al bien de la familia o el bien de la familia debe ser sacrificado a l bien de la persona singular? ¿La familia a la sociedad o la sociedad a la familia? ¿La sociedad a la Iglesia o la Iglesia a la sociedad? [...] Sabido es que santo Tomás y todo el pensamiento católico tradicional han hablado siempre de subordinación de lo inferior a lo superior y de la parte al todo».

¹⁴⁶ MARITAIN, JACQUES. *La persona y el bien común...* Op.cit. P. 109.

¹⁴⁷ Se opone MEINVILLE J., *La crítica de la concepción...* Op. cit. Pp. 120 y ss., vid. p.e. P. 123: «...ello implicaría subordinar lo común a lo singular, el Estado al individuo, disfrazado con el nombre de persona, y olvidar aquello de santo Tomás que muchas veces hemos recordado: "la parte ama el bien del todo en cuanto le es conveniente, pero no de manera que refiera a sí el bien del todo, sino que más bien se refiere a sí misma al bien del todo [II - II, q. 26, a.3, ad.2]"».

¹⁴⁸ Critica MEINVILLE J. esta postura en *La crítica de la concepción...* Op. cit. Pp. 203 - 204: «En lugar de definir Maritain el progreso social por la subordinación de la actividad de las personas singulares y concretas al bien común humano, lo define por por la subordinación del bien común humano a la independencia de las personas concretas y singulares. La sociedad progresaría en la medida en que las personas concretas se autoliberaran o emanciparan del todo social». P. 206: «De lo expuesto por maritain se quiere demostrar que la sujeción a la ley y al bien común, al cual la ley ordena, no es sino un medio o un fin secundario para obtener la libertad de autonomía de las personas. [...] La ley dice orden al bien común, a la felicidad común porque ordena al bien común como al fin. Jamás enseña santo Tomás que la ley se ordena a la libertad de la persona humana, porque la ley es el instrumento por medio del cual se pone en ejecución el bien común. Es *ordinatio rationis ad bonum commune*. Ordenamiento de la razón para el bien común. Y aunque las personas singulares sólo obtienen su libertad cuando se ordenan al bien común, el bien común no es para la libertad. El bien común es fin, que no se ordena a otra cosa sino que tiene en sí mismo amabilidad como para ser amado como un fin».

¹⁴⁹ SANTO TOMÁS, C. G. III, c. 129: «Cuicumque est aliquid naturale, oportet esse naturale id sine quo illud haberi non potest: natura enim non deficit in necessariis. Est autem homini naturale quod sit animal sociale: quod ex hoc ostenditur, quia unus homo solus non sufficit ad omnia quae sunt humanae vitae necessaria. Ea igitur sine quibus societas humana conservari non potest, sunt homini naturaliter convenientia. Huiusmodi autem sunt, unicuique quod suum est conservare, et ab iniuriis abstinere. Sunt igitur aliqua in humanis actibus naturaliter recta».

totalmente primero en la ley natural¹⁵⁰, es condición indispensable para conseguir plenamente el bien humano.

En cuanto al instinto social en sí mismo, es visto por Lachance como un principio evidente de aglutinación, de unidad. Este instinto tiene capacidad de reunir lo múltiple, lo disperso, imprimiendo sobre ellos una suerte de corriente convergente general, aglutinante de fuerzas y movimientos, fuerza coalescente de cohesión y comunión. Parece extraño que una fuerza de estas características tenga como resultado inmediato y propio la realización de bienes particulares de cada individuo. Según expone nuestro autor, el bien humano integral exige coalición, conjugación de esfuerzos. La razón definitiva del instinto social del hombre es el bien común¹⁵¹.

Podemos concluir que, a partir de la sociabilidad, el pensamiento de Lachance ahonda en la importancia del bien común, de su fundamento en la natural sociabilidad humana, y en la coherencia moral que su consecución aporta a la vida política¹⁵².

2.2.3 La vida política

Hemos visto el destacado papel que Lachance concede al bien común a la hora de explicar la vida social de los hombres. Las agrupaciones naturales surgen a partir de una percepción un tanto confusa —pero objetiva— del bien común del grupo que se

¹⁵⁰ SANTO TOMÁS, *S. Th.* I – II, q. 95, a. 4, co: «... quod est de lege naturae, quia homo est naturaliter animal sociale, ut probatur in I Polit.»; cfr. *S. Th.* I – II, q. 94, a. 2; q. 96, a. 2.

¹⁵¹ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «Nécessité du bien commun»... Op. cit. Pp. 9 - 10. Vid. Op. cit. P. 13: «Dès qu'on a compris la force de rayonnement du bien commun, il est facile de saisir la raison d'être primordiale de la sociabilité. [...] La raison d'être immédiate, -dans l'ordre de finalité- de la sociabilité de la personne humaine réside dans le caractère de nécessité du bien commun».

¹⁵² LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique*... Op. cit. Pp. 236 - 237: «Cela suppose qu'il soit régi par les mêmes principes de moralité, par les mêmes lois d'intégrité, d'honneur et de justice que les individus. Cela suppose que la vie publique soit le prolongement et le complément de la vie privée...». Trasladando estas afirmaciones al contexto filosófico-político contemporáneo hay que decir que en este sentido el primer intento de recuperación de la sociabilidad natural del hombre se presenta a través del comunitarismo: el término «comunidad», contemplado como un agrupamiento natural de personas unidas en torno a una común cosmovisión, previa a cualquier acuerdo o contrato. Los comunitaristas muestran un interés particular por las relaciones del individuo con la comunidad. Sostienen que un individuo bien integrado en sus comunidades está en mejores condiciones que otro aislado, para razonar y actuar responsablemente. Cfr. ETZIONI, AMITAI. *Voz «Communitarism»*,... Op. cit. Pp. 226 - 228. La comunidad se presenta desde el punto de vista teórico como la vía gracias a la cual el hombre puede lograr su plenitud: pensar, decidir y actuar acertadamente conforme a su bien. Desde el punto de vista práctico, el comunitarista MACINTYRE insiste en que son estas comunidades las únicas capaces de vencer en la práctica, con su vida, las instituciones-fantasma que el liberalismo ha creado en la cultura moderna. Afirma que «lo que importa ahora es la construcción de formas locales de comunidad dentro de las cuales la civildad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que caen ya sobre nosotros. Y si la tradición de las virtudes fue capaz de sobrevivir a los horrores de las edades oscuras pasadas, no estamos enteramente faltos de esperanza» MACINTYRE, ALASDAIR. *Tras la Virtud*. Editorial Crítica. Grijalbo. Barcelona, 1987. P. 322.

constituye. En el caso de la vida política la percepción es, por así decirlo, cierta y determinada: esta noción influye decisivamente en la estructuración de la vida política. A continuación veremos la función que el bien común cumple en ella; más adelante desarrollaremos, siguiendo a Lachance, el contenido y las características del bien común.

2.2.3.1 Grupos sociales primarios

Destaca Lachance las distintas manifestaciones del instinto social en la vida humana y sus formas de incorporación a la trama de la vida social¹⁵³. Afirmar la existencia de una natural solidaridad entre todos los hombres: todos tenemos la misma naturaleza, debemos nuestro origen a la misma fuente y la identidad de origen conduce a la identidad de fin. Hay entre nosotros una solidaridad metafísica que subyace incluso a nuestra elección personal, y que es más profunda que los caracteres que determinarán en un momento posterior el reparto del mundo en razas y naciones. El instinto de asociación descansa en esta similitud ontológica y se actualiza social y políticamente de diversas maneras, según las diversas causas históricas. Sin este fundamento la solidaridad humana sería una realidad sin eficacia práctica¹⁵⁴.

Partiendo de la natural sociabilidad humana, Lachance considera igualmente natural el hecho de que el hombre forme parte de una sociedad cualquiera, de la que recibe ayuda para vivir. En este sentido, subraya la importancia de la familia como un grupo social primario, cuyo origen asume la unión conyugal de un hombre y una mujer, que se prolonga en los hijos¹⁵⁵ y se constituye en una «domus». Nuestro autor muestra cómo la familia es una sociedad esencial y específicamente orientada a la procreación¹⁵⁶; una sociedad indisoluble¹⁵⁷; una sociedad fuente de

¹⁵³ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 228 – 230.

¹⁵⁴ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Nationalisme et religion*. Collection Nos Problèmes. Collège Dominicain. Ottawa, 1936. P. 30.

¹⁵⁵ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «Peace and the family», Num. 2. Vol. IX, April 1946. The Thomist Press, Washington DC. Pp. 131 – 143. Puesto que la familia persigue y contribuye al bien común, Lachance señala que el matrimonio no puede tener como objeto principal algo tan limitado como la delectación o el placer carnal. Esta delectación es más bien un estímulo para sostener e intensificar la acción procreadora y se justifica por la honestidad del fin que al que apunta.

¹⁵⁶ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «Peace and the family»,... Op. cit. Pp. 143 – 147.

¹⁵⁷ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «Peace and the family»,... Op. cit. Pp. 152 – 155: Da para ello diversas razones: la procreación y educación de los hijos exige una estabilidad permanente; el hecho de la donación total: una persona no puede darse con totalidad varias veces, esa totalidad excluye la posibilidad de echarse atrás; la obligación se contrae solemnemente ante otra persona y ante Dios por un bien que está por encima de las fluctuaciones de la vida y de la libertad. Por razón de la amistad conyugal: esa amistad que mueve en un momento dado a un hombre a abandonar a los padres para fundar su propio hogar, ¿no exige como garantía la indisolubilidad? ¿Podría desarrollarse estando abierta a una eventual ruptura, se darían los esposos de igual forma si dejasen la puerta abierta a que un día cualquiera de los dos desaparezca? Por

derechos y de un orden internos que implica prerrogativas y deberes para cónyuges e hijos¹⁵⁸.

Esta institución es consecuencia de la urgencia natural de conservar la vida, garantizar la supervivencia de la familia, de la nación y de la raza. La familia da la vida, ayuda a conservarla y aporta una perfección personal superior a la que uno es capaz de llegar por sí mismo de manera aislada. La familia es una sociedad imperfecta, comparada con otras formas asociativas, pero en razón de su naturaleza y de su función social¹⁵⁹, Lachance señala como exclusivamente pertenecientes a la familia: las relaciones íntimas de los esposos en el ejercicio de la procreación, la libertad de elegir la educación profana de los hijos, la transmisión del patrimonio ancestral. Lachance afirma que cuando los fines son imprescriptibles, también lo son los derechos que los hacen posibles¹⁶⁰.

La aldea o pueblo, es efecto de la propagación familiar, constituye un agrupamiento de familiar y es también una institución natural. Establecen grupos diferenciados por lenguas y costumbres. Maritain considera este mismo punto de partida y señala las diversas formas de agrupamiento a que da lugar la natural sociabilidad humana. La «comunidad» es para Maritain un cuerpo social de tipo casi biológico, una «psiquis común inconsciente, estructuras psicológicas y sentimientos comunes, costumbres comunes [...] es producto del instinto y de la herencia en unas circunstancias y en un marco histórico dados¹⁶¹».

El individuo humano vive en familia, pertenece a un grupo que le resulta inmediatamente cercano por el trabajo que desarrolla dentro del grupo humano -más complejo- que le acoge, que es la ciudad. Lachance señala que la sociabilidad humana se desarrolla en círculos concéntricos que se amplían sin cesar desde la familia hasta la sociedad internacional y la Iglesia¹⁶².

cuestión de justicia: hay un deber contraído hacia la otra persona, y en cualquier caso, se ocasiona un mal a los hijos.

¹⁵⁸ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «Peace and the family»,... Op cit. Cfr. Pp. 148 – 150. Derecho de un cónyuge sobre la persona del otro; prerrogativas y deberes inherentes a las funciones parentales y filiales.

¹⁵⁹ LACHANCE, LOUIS. «Peace and the family»,... Op cit. Pp. 170 – 171: «Without mentioning its contribution in human lives, the family, conceived in the light of reason and faith, furnishes civil society with elements and factors of cohesion with which it cannot dispense. It is the source of friendships. [...] Moreover it is necessary to society. The reason he gives for this is that assures, from bottom to top, the solidarity of all citizens. It begins its work inside the bosom of the family, in transforming husband and wife, the children and the relatives into islands of stability of great value and high consistency». Más adelante afirma: «Thus, on the natural level, political unity is found as the end-product of all friendships and the results from their coordination. Consequently, without the friendship which flourishes in the home and which is as the condition of others, the State would be deprived of its greatest source of unity, of its best conjunctive tissue. [...] We see to what extent Christian family, when it is organized according to the wishes of nature, contributes to unity and peace».

¹⁶⁰ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «Peace and the family»,... Op cit. Pp. 168 – 169.

¹⁶¹ MARITAIN, JACQUES. *El hombre y el Estado*... Op.cit. P. 17.

¹⁶² LACHANCE, LOUIS. «Nécessité du bien commun»... Op. cit. P. 8: «l'individu humain vit en famille,

2.2.3.2 Grupos políticos

2.2.3.2.1 Sociedad civil

En segundo término, considera a la sociedad civil puesto que de ella recibe ayuda para alcanzar un nivel de vida aceptable, disponiendo cuanto requiere la complejidad y la plenitud del vivir humano. Es parte de la sociedad civil no sólo en lo que concierne a sus necesidades materiales, sino también en lo referente a sus necesidades morales. En este sentido destaca la ciudad, o agrupación de varias aldeas. Es el escenario de la vida política.

Santo Tomás señala que se trata del modo de vida más conveniente a la naturaleza humana cuando ésta ha alcanzado su madurez en la civilización. Surge de las leyes que gobiernan ese todo de personas unidas bajo la común voluntad de perfección. Lachance afirma que la naturaleza humana ha previsto ya de alguna manera la vida política de los hombres, su vida en el Estado, y que esto es comprobable en el hecho de que los hombres gozan anticipadamente de las premisas de la vida política: «Chacun porte en sa conscience personnelle les principes de la justice et les normes générales de la vie commune; de sorte qu'il peut, en son particulier, jouir de leur régulation libératrice et s'acheminer graduellement vers l'état politique¹⁶³».

Para Maritain la «sociedad» se constituye por un orden racional, hay una tarea que cumplir, un fin que lograr que depende de las determinaciones de la inteligencia y de la voluntad humanas: «el elemento objetivo y racional de la vida social emerge de manera explícita y asume el papel director. [...] Es un producto de la razón y de la fuerza moral [lo que los antiguos denominaban “virtud”]¹⁶⁴». La relación entre ambas es que «una sociedad engendra siempre comunidades y sentimientos comunitarios, bien sea dentro o bien sea alrededor de ella. Mas nunca una comunidad podrá transformarse en sociedad, aunque pueda ser el terreno natural del que habrá de surgir alguna organización societaria por el ejercicio de la razón¹⁶⁵».

Cita Lachance a Santo Tomás¹⁶⁶: «Ostendit ex præmissis quod civitas sit prior secundum naturam quam domus, vel quam unus homo singularis, tali ratione. Necessè est totum esse prius parte, ordine naturæ et perfectionis». La anteriori-

qu'il s'enclave dans le groupe qui lui est immédiat par son travail, par ses croyances, par sa participation au culte, par le truchement des institutions complémentaires de la famille et du travail et qu'enfin, avec la complexité croissante de la vie, il se soit inséré et engagé dans cette institution – synthèse qu'est la cité. Il se trouve donc entraîné par le mouvement de diverses orbes concentriques qui vont sans cesse en s'élargissant et il en encourt une socialisation de plus en plus pénétrante».

¹⁶³ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 289.

¹⁶⁴ MARITAIN, JACQUES. *El hombre y el Estado...* Op. cit. P. 17.

¹⁶⁵ MARITAIN, JACQUES. *El hombre y el Estado...* Op. cit. P. 18.

¹⁶⁶ Cfr. SANTO TOMÁS. *In Politica I, Lect. I, num. 38.*

dad que la ciudad tiene sobre la domus y sobre el hombre en particular no puede ser en el plano de la generación, sino en el de la finalidad –afirma nuestro autor–, es decir, en el de la naturaleza y en el de la perfección. Las partes sólo pueden ser definidas en referencia al todo, y esto sucede con el hombre que no puede ser definido prácticamente sin una mención a la sociedad [el hombre es animal social, animal civil, animal político]. La ciudad es su modo connatural de vida y de acción, estando incluida en ella su finalidad personal. El instinto que orienta a la persona al bien vivir, lo conduce implícitamente hacia aquello que es su causa natural¹⁶⁷.

Nuestro maestro canadiense concluye que el bien de la ciudad es históricamente el primero en ser designado como bien común, puesto que es el que mejor realiza la noción de bien humano y de bien práctico, común a todos los hombres y a la vez concreto, por pertenecer a una comunidad humana determinada. Reconoce que se trata de un bien inferior en dignidad y perfección al de la comunidad internacional y al bien de la posesión de Dios, pero se revela más orgánico, más funcional. Manifiesta mejor la idea de bien práctico –realizable y por realizar– y de bien común¹⁶⁸.

2.2.3.2.2. Nación

La integración del clima, la geografía y toda una multitud de influencias físicas e históricas marcan el temperamento y los orígenes de un pueblo. Las primeras manifestaciones de este instinto, o del sentimiento nacional, aparecen cuando el niño toma conciencia confusamente de la solidaridad con los más cercanos ajenos a la familia. La educación puede reforzar este sentimiento y ayudar a profundizar en su raíz, en las afinidades que guarda con la religión –que veremos más adelante–. Así el sentimiento se transforma en piedad y en patriotismo. Por una suerte de «magnetismo espiritual» la relación se depura y enriquece al alma¹⁶⁹.

Luchance no desconoce en absoluto el sentimiento nacional pero lo explica su origen dentro del contexto de las costumbres y su ejercicio dentro del contexto que brindan las virtudes políticas –concretamente, la justicia y el patriotismo– y del bien común. La fundamentación que hace no sólo de la nación, sino del sentimiento nacional y del nacionalismo, toman como punto de partida esas premisas.

Entendemos por costumbre una disposición del sujeto que proviene de su forma o naturaleza y que lo inclinan a una cierta cosmovisión y una forma de hacer

¹⁶⁷ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 301.

¹⁶⁸ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «Nécessité du bien commun»... Op. cit. P. 5.

¹⁶⁹ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Nationalisme et religion...* Op. cit. Pp. 58 y 110 – 118.

marcada por ella. Al afirmar que las características étnicas brotan exclusivamente de la naturaleza física de los hombres, Lachance sitúa el fenómeno originario del sentimiento nacional sobre la semejanza de costumbres. La similitud de caracteres étnicos se convierte en fundamento de una familiaridad espiritual; a su vez, la similitud espiritual engendra buenas relaciones sociales, pues lo propio de esa semejanza es la unidad. Este fenómeno psíquico hace de soporte inmediato al fenómeno de afinidad y cohesión que llamaremos sentimiento nacional, dejando una fuerte impronta en su proceso de cristalización¹⁷⁰.

Las costumbres nacionales se organizan siempre en torno a un mismo centro, según una fórmula común en sus grandes líneas. No son injertos en nuestra naturaleza ni anexos de poder, sino que son parte de las personas: modalización de las propias facultades, desarrollo de virtualidades naturales contenidas en el origen de las personas y del pueblo: «... les habitudes sont, à l'instar de la beauté et de la santé, l'effet d'un ordre, d'un équilibre, d'une symétrie, d'une disposition et d'un ajustement de parties diverses ou de principes élémentaires hétérogènes. Elles se prêtent donc à la réalisation de complexes infiniment variables, d'idiosyncrasies toujours originales. Et comme leur fonction propre est d'équilibrer le sujet qui en bénéficie, elles sont nécessairement influencées dans leur équilibre par les dispositions naturelles du sujet. Le natif est dans une large mesure déterminant par rapport à l'acquis, celui-ci venant parfaire celui-là¹⁷¹».

Lachance señala, además, otros elementos exteriores, tres factores cuya incidencia en la vida psíquica de los pueblos es relevante al efecto que estamos considerando. En primer lugar menciona unos elementos de orden social: tradiciones, costumbres colectivas, instituciones familiares, políticas y económicas que engendran tipos de conducta comunes que están en la base de de las instituciones. Surgen de modo natural y espontáneo según el modo general de comportarse de la nación que se está consolidando. El segundo elemento singular en este proceso es la religión: el contenido de la fe, la moral, las instituciones religiosas que la acompañan, los ritos,... imponen también una forma al pensamiento y al sentimiento nacionales.

Por último, destaca la importancia de la lengua: manifiesta el modo espontáneo de sentir y de escuchar que tiene un pueblo. Está estrechamente unida al modo de

¹⁷⁰ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Nationalisme et religion...* Op. cit. Pp. 94 – 95.

¹⁷¹ LACHANCE, LOUIS. *Nationalisme et religion...* Op. cit. P. 98. Cfr. también SANTO TOMÁS, *S. Th.* I – II, q.49, a.4, co: «... quod habitus est dispositio, et dispositio est ordo habentis partes vel secundum locum, vel secundum potentiam, vel secundum speciem; ut supra dictum est. Quia igitur multa sunt entium ad quorum naturas et operationes necesse est plura concurrere quae diversis modis commensurari possunt, ideo necesse est habitus esse».

concebir y de querer. Posee un valor unitivo singular, a ella se debe la uniformidad nacional: crea en el pueblo una conciencia común, haciendo compartir a todos las mismas aspiraciones. Es la que traba las generaciones y establece continuidad entre ellas prolongando el pasado al presente¹⁷². Lo espontáneo es materia que precede a lo racionalizado en forma de costumbres.

Las comunidades humanas que han compartido durante largos tiempo los mismos ideales, las mismas relaciones sociales e idénticas preocupaciones; que han experimentado juntos los mismos peligros y han realizado esfuerzos en una misma dirección; que han compartido opiniones comunes y se han adherido en definitiva a una misma concepción de la vida, estas comunidades terminan por parecerse extraordinariamente. Han adquirido una misma alma¹⁷³. La experiencia estable de comunidad en torno al bien por ellos compartido les ha dotado de un perfil común¹⁷⁴.

Así describe nuestro autor el estadio correspondiente a la formación de la nación, un estadio social basado en la experiencia de compartir unas mismas costumbres dentro de un contexto histórico y geográfico particular, por un grupo determinado de personas. Esta proximidad hace nacer la solidaridad entre las personas de esa comunidad dando lugar al fenómeno de la nacionalidad: «En résumé, les habitudes de l'homme, à raison des normes communes qui les gouvernent, sont toutes de même espèce. De sorte que l'homme ressemble à l'homme non seulement par sa nature foncière, mais même par ses développements subséquents. Cependant ces habitudes sont acquises par des sujets dont les dispositions subjectives et les conditions objectives varient. C'est ce qui explique qu'elles sont forcément individuées. Et lorsqu'une agglomération d'individus se trouvent sous ce rapport dans une situation commune, il en résulte qu'ils se ressemblent, se solidarisent et donnent naissance, à l'intérieur de l'humain, au phénomène nationalité¹⁷⁵».

El sentimiento nacional aparece primero en usos y costumbres, que preceden y anuncian la forma política del Estado en concreto. El factor nacional juega un

¹⁷² Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Nationalisme et religion...* Op. cit. Pp. 99 – 102.

¹⁷³ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «La Nation», *Activités Philosophiques*. 1945 – 1946. Université de Montréal. Ed. Centre de Psychologie et de Pédagogie. Montréal, 1946. P. 92: «Elle est une communauté ethnique et psychique qui tend spontanément à devenir une communauté morale et sociale. Les solidarités engendrées par les transformations et les assimilations physiques fondent les solidarités psychiques et consciencielles, lesquelles supportent à leur vouloir-vivre collectif. D'où il ressort que la nation est en définitive une réalité morale et sociale. Elle a la cohésion, l'unité et la réalité d'une communauté naturelle, pourvue d'un idéal approprié à ses aspirations».

¹⁷⁴ LACHANCE, LOUIS. «Nécessité du bien commun»... Op. cit. P. 20: «[Le bien commun]... établit entre eux une communion de pensée et une conjugaison de forces qui leur inspirent la confiance et leur font espérer des réalisations grandioses. Il suscite la solidarité et l'harmonie; il crée une unité qui est source de joie, d'amitié, de puissance et de conquête».

¹⁷⁵ LACHANCE, LOUIS. *Nationalisme et religion...* Op. cit. P. 107.

papel decisivo en la elaboración de la forma política, en lo que a la concreción de medios se refiere, siendo libre en su determinación y en el alcance de su ejercicio. Nuestro autor¹⁷⁶ ve que la realidad nacional comprende un clima común de ideas, sentimientos, comportamientos que hacen a un grupo de personas conscientes de su unidad y de su destino común. No consiste tanto en la proveniencia de la sangre como en la comunión surgida a partir de un mismo género de vida, por las costumbres y usos sociales. Lo nacional tiene un componente esencial basado en hechos y costumbres, en una misma cultura¹⁷⁷.

El planteamiento de Maritain apenas difiere aquí de lo que nuestro autor expone: la «nación» es una comunidad: «una comunidad de hombres que toman conciencia de sí mismos tal como la historia los ha hecho, que están vinculados al tesoro de su pasado y que se quieren tal como se saben o se imaginan que son, con una especie de inevitable introversión. Este despertar progresivo de la conciencia nacional ha sido uno de los rasgos característicos de la historia moderna. [...] la Nación tiene o ha tenido un suelo, un suelo, una tierra [...] una cuna de vida, de trabajo, de sufrimiento y de sueños¹⁷⁸». Lachance subraya que la nación no es todavía una sociedad política organizada, es una comunidad de comunidades¹⁷⁹.

En este sentido, tanto nuestro filósofo canadiense como el francés señalan que se trata de un grupo «acéfalo»¹⁸⁰, en el que no se apela ni a la libertad ni la responsabilidad de la conciencia personal, hay vida comunitaria pero no hay principio de orden público. Este principio alude a otro orden superior, el del «cuerpo político o sociedad política».

Esta sociedad requerida por la naturaleza humana y realizada por la razón es la más perfecta de las sociedades temporales, tiende a un bien concreto y enteramente humano: el bien común que, «implica asimismo la integración sociológica de todo lo que hay en la conciencia cívica, de virtudes políticas y sentido de la ley y la libertad, de actividad, de prosperidad material y riqueza espiritual, de sabiduría hereditaria que actúa inconscientemente, de rectitud moral, justicia amistad, feli-

¹⁷⁶ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 277.

¹⁷⁷ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «La Nation»,... Op.cit. Pp. 90 - 92.

¹⁷⁸ MARITAIN, JACQUES. *El hombre y el Estado...* Op. cit. Pp. 19 - 20.

¹⁷⁹ LACHANCE, LOUIS. «La Nation»,... Op. cit. Pp. 92 y 94, citando a F. TÖNNIES y G. RICHARD: «Les sociétés fonctionneraient sous la contrainte rationnelle et morale de l'autorité, tandis que les communautés seraient plutôt mues par l'action d'un déterminisme irrationnel en sa source. Sans doute les nationaux, obéissent-ils à «des sympathies, des aspirations, des idées communes», mais il faudrait croire que ce genre de contrainte n'est pas caractéristique. [...] «la nation est une communauté, et non une société. Elle est l'une des plus importantes, et peut être la plus achevée des communautés que fait naître la civilisation». «Le corps de la nation embrasse toutes les sociétés que forment les hommes sous l'impulsion de la sociabilité, sous l'attrait de la civilisation». Elle est une *communauté des communautés*».

¹⁸⁰ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «La Nation»,... Op. cit. P. 94.

ciudad, virtud y heroísmo en la vida individual de los miembros del cuerpo político, en la medida en que todas esas cosas son, en cierto modo, comunicables y retornan a cada miembro ayudándole a perfeccionar su vida y su libertad de persona y constituyen en su conjunto la buena vida humana de la multitud¹⁸¹».

Ambos autores parten de unas premisas similares, al abordar la formación de la nación: el hecho de la comunidad humana. Sin embargo, cada uno pone el acento en un aspecto diverso: Maritain en los lazos de la sociabilidad impuestos por la razón a favor de la perfección y la libertad de los individuos; Lachance en las costumbres basadas en la natural solidaridad que hay entre los hombres, en los lazos de simpatía, de benevolencia, de complacencia y de equidad natural que surgen en el seno de las comunidades humanas¹⁸². Para Lachance la nación es, en definitiva, un grupo homogéneo de individuos que goza de independencia, que posee las instituciones sociales indispensables para su perfeccionamiento. La nación comprende el grupo de individuos y los instrumentos colectivos implicados en su progreso¹⁸³.

En cuanto al orden de realización de lo nacional, es Lachance quien trata la cuestión por referencia a un horizonte más amplio el que le ofrecen las virtudes políticas —justicia y patriotismo— y la realización del bien común. De hecho, reconoce el nacionalismo como «... un patriotisme tendant à se munir d'organes durables de protection et d'agression, représente un système lié de moyens appropriés, mis au service d'un groupement d'individus marqués de caractères communs en vue de lui permettre de mieux participer aux valeurs humaines et divines et de mieux atteindre les fins temporelles et éternelles de l'homme¹⁸⁴».

Nuestro autor aborda la virtud del patriotismo en sus raíces comunes con la piedad y la justicia¹⁸⁵. La piedad mantiene la veneración y el respeto a lo que se impone como causa de la propia existencia. Es una virtud que libera los grandes sentimientos del corazón, en palabras del filósofo canadiense. La justicia lleva al hombre a obtener las condiciones necesarias para conservar el orden político imponiendo una serie de prestaciones en función de ese bien vivir. El patriotismo es

¹⁸¹ MARITAIN, JACQUES. *El hombre y el Estado...* Op. cit. P. 25.

¹⁸² Cf. LACHANCE, LOUIS. «La Nation»,... Op. cit. P. 96.

¹⁸³ LACHANCE, LOUIS. «La Nation»,... Op. cit. P. 93: «... un groupe homogène d'individus qui tout d'abord se pourvoient eux-mêmes des outils sociaux indispensables à leur accomplissement et qui ensuite en tirent collectivement usage».

¹⁸⁴ LACHANCE, LOUIS. *Nationalisme et religion...* Op. cit. P. 46.

¹⁸⁵ LACHANCE, LOUIS. «Conférence à l'Aceles, dans les Archives de l'Ordre des Dominicains ou Frères Prêcheurs, Saint Albert le Grand, Montréal. P. 13: «L'objet du patriotisme est un dû, un dû de justice, en religion et aussi en charité. Et l'acquiescement d'une dette de cette nature, demande la compréhension, demande du renoncement, demande un certain sens de l'honneur. Le culte dû à la patrie doit procéder d'un sentiment de fierté, de responsabilité et d'amour».

una virtud que reside en la voluntad y la inclina a rendir culto a las causas de nuestra existencia y de nuestra conservación.

Al igual que la religión, es una forma de justicia imperfecta hacia la causa primera de nuestra vida y nuestro desarrollo; el patriotismo según estos términos mira a las causas segundas. La piedad impone orden y equilibrio al patriotismo, reclamando por la naturaleza de las cosas el reconocimiento principal a la Fuente primera de todas las demás realidades, sobre ellas¹⁸⁶: «Et à ce moment, lorsqu'il participe à l'ordre et à l'essor même de la raison, il n'y a plus de profanation à qualifier le sentiment national de religion ou de mystique. Les voies qu'il s'ouvre sous l'égide de cette faculté, pour être détournées, débouchent sûrement sur Dieu. Entre Lui et nous, s'établit une dépendance consciente, une communion sensible, indirecte sans doute, mais agissante comme les effluves qui émergent des énergies profondes du composé humain».

El tipo de justicia a que hace referencia el patriotismo no es el revelado en el orden político sino un orden irregular, debido a las «realidades - principios» que nos hacen ser lo que somos. Se extiende a nuestros padres y a los que llamamos padres de la patria, nuestros ancestros; a todas las personas a las que estamos unidas por los lazos de la sangre o por amistad política.

Pero la piedad trasciende estos lazos y se manifiesta también entre hermanos, entre los esposos entre sí y hacia sus hijos. La piedad tiene su lugar natural en el espíritu de familia. Citamos y traducimos a pie de página una bella explicación de nuestro autor¹⁸⁷: «Lorsque au foyer qu'ils ont fondé les époux ont la noblesse de se considérer comme travaillant ensemble à l'honneur de leur race et du sang que chacun d'eux a reçu, le mari honore en sa femme la mère de ses enfants, il retrouve en elle quelque chose de sa mère à lui, et la femme vénère en son mari le père de ses enfants, l'image renouvelée de son propre père à elle. Pareillement, les enfants peuvent être aux yeux de leurs parents l'objet d'une véritable et légitime vénération, pour peu que ceux-ci voient en eux la perpétuité de la race et la suite

¹⁸⁶ LACHANCE, LOUIS. *Nationalisme et religion...* Op. cit. P. 176.

¹⁸⁷ LACHANCE, LOUIS. *Nationalisme et religion...* Op. cit. P. 190, que traducimos a continuación: «El hogar fundado por los esposos tiene la nobleza de ser un trabajo conjunto en favor de la raza y de la sangre que cada uno de ellos ha recibido; cuando el marido honra a su mujer y madre de sus hijos, encuentra en ella algo de su madre; y la mujer venera en su marido al padre de sus hijos, imagen renovada de su propio padre. De la misma manera los hijos pueden ser a los ojos de sus padres objeto de una verdadera y legítima veneración: basta con que los padres vean en ellos la perpetuación de su raza y la continuidad de sus antepasados [...] Nuestra piedad patriótica se dirige por analogía a todos aquellos que son de la misma ciudad que nosotros, o que son amigos o aliados de nuestra ciudad. En todas estas personas, la virtud del patriotismo encuentra y honra lo que en ellos encuentra de la patria madre [...] ellos encarnan o representan, por lo que son o por lo que hacen, la existencia, la perennidad o la prosperidad de la patria. [...] Por lo demás, nuestra piedad debe exceder los límites del presente y extenderse magnánimamente a todos aquellos que en el pasado han honrado con mérito a la patria».

de tous les ancêtres. [...] Par une semblable extension, notre piété patriotique doit s'adresser à tous ceux qui sont de la même cité que nous, ou qui sont seulement amis ou alliés de notre cité. Et dans toutes ces personnes, la vertu retrouve et honore quelque chose de la mère-patrie [...] elles incarnent ou représentent davantage, par ce qu'elles sont ou par ce qu'elles font, l'existence, la perennité ou la prospérité de la patrie. [...] En fin, notre piété doit dépasser beaucoup les limites du présent pour s'étendre magnanimement à tous ceux qui dans le passé ont bien mérité de la patrie».

Uno no elige su nación, su patria, como tampoco elige su familia: las tiene por nacimiento; son un patrimonio recibido del pasado que en el presente nos mantiene en la vida, y sólo por eso merece nuestra piedad filial. Otro es el objeto de la justicia social, al que va ligado el patriotismo: se actualiza en cualquier grupo humano, preferentemente en los creados voluntariamente por los hombres con vistas a un fin común. Precisamente por tener una finalidad la justicia se proyecta más al futuro que al pasado y presenta la mayor parte de las veces en la política al Estado como garante de social de su fin. Sin embargo, a pesar de la distinción de objeto y fines ninguna de estas virtudes se contradicen: pues ambas se ejercen bajo la misma razón —esté o no iluminada por la fe—, y la razón es la facultad del orden, del peso, medida y límites del ejercicio de las virtudes en fidelidad al medio social en el que se desarrollan¹⁸⁸.

A diferencia de algunos sistemas políticos, nuestro autor distingue netamente la nación de la raza. Considera injusto tratar de hacerlos coincidir bajo un mismo patrón político. Los límites del Estado obedecen a su fin de conseguir el bien común, no al tipo de personas que lo componen. Con esa identificación se procura de manera arbitraria el daño a ciudadanos que no sean de la raza que decide el poder. Por otra parte es necesario entender que individuos de la misma raza se hallan dispersos en distintos lugares y sus necesidades son en parte diferentes. Con estos razonamientos Lachance quiere mostrar que el pluralismo es esencial en la determinación de la forma política, que no puede quedarse reducida a una raza en concreto. El bien humano integral es tan complejo que necesita de todos. El racismo como fórmula política es moral y físicamente imposible: supone legitimar un totalitarismo basado en una realidad utópica, la de la existencia de una raza pura.

Quizá el pensamiento de nuestro autor se sentía inspirado —o al menos así lo muestran las alusiones que ilustran algunas de sus obras— por la dolorosa situación de manifiesta ilegalidad a que se vieron sometidas ciertas minorías que salieron

¹⁸⁸ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Nationalisme et religion...* Op. cit. Pp. 191 – 194.

perjudicadas por los cambios fronterizos y de régimen político operados en la Europa de la primera mitad del siglo XX. Los tratados de paz con los que se cerraron los principales conflictos acaecidos a principios de siglo reunieron muchos pueblos en cada Estado, denominando estatales arbitrariamente a unos y confiriéndoles el gobierno, mientras suponían que el resto estaría también representado en el gobierno, pero no fue así. Estos tratados crearon además, con igual arbitrariedad un tercer grupo de nacionalidades denominadas minorías, añadiendo la carga a los Estados de crear una regulación especial para ellos. Además estos nuevos Estados acogieron estos tratados de minorías como una discriminación, pues Estados más antiguos de Europa no tenían por qué tenerlos. Se trata de un fenómeno reflejado por autores¹⁸⁹ diversos en esta época y estudiado en profundidad por Hannah Arendt¹⁹⁰ en su obra sobre los totalitarismos del siglo XX.

Los tratados de las minorías surgen en los nuevos Estados como una necesaria exigencia de aplicar en la práctica la protección que se otorgaba a todos los hombres a través de los derechos humanos, como un compromiso y como una excepción. Pero existió otro grupo peor parado que el de las minorías: fue el de los apátridas. Las minorías eran sólo un término medio entre los nacionales y los apátridas: al menos tenían ese estatuto jurídico de excepción. Cuando su número aumentó, los Estados comenzaron a repatriarlos a sus naciones de origen, o incluso a las naciones vecinas, de forma ilegal.

La situación de los apátridas jamás pudo ser normalizada. Este sector se compone de los «Heimatlosen», aparecidos por tratados de minorías de 1919, por disolución de Austria - Hungría y el establecimiento de los Estados bálticos y los refugiados de la posguerra, huidos de su país por las revoluciones y desnacionalizados por los gobiernos victoriosos de sus países: rusos, armenios, húngaros, alemanes, españoles... Las personas al perder su nacionalidad perdieron sus hogares [el entramado social en el que habían nacido, su lugar en el mundo] y, en aquellas condiciones, la imposibilidad de hallar uno nuevo. No existía lugar en el que los emigrantes no encontrasen las más severas restricciones, siendo un problema no

¹⁸⁹ Zweig, Stefan. *El mundo de ayer*. Club de Lectores. La Hispano Americana de Ediciones. Barcelona, 1955. Cfr. Pp. 383 y ss.

¹⁹⁰ ARENDT, HANNAH. *Los orígenes del totalitarismo*. «2. Imperialismo». Alianza Editorial. Madrid, 2002. P. 402: «... las minorías habían existido antes, pero la minoría como institución permanente, el reconocimiento de que millones de personas vivían al margen de la protección legal normal y necesitaban una garantía adicional de un organismo exterior para sus derechos elementales, y la presunción de que su situación no era temporal, sino que se necesitaban los tratados para establecer un *modus vivendi* duradero, - todo esto era algo nuevo, ciertamente, en tal escala, en la historia europea. Los tratados de minorías expresaban en un lenguaje claro lo que hasta entonces sólo había sido implícito en el sistema de funcionamiento de las Naciones - estados, es decir, que sólo los nacionales podían ser ciudadanos, que sólo las personas del mismo origen nacional podían disfrutar de la completa protección de las instituciones legales,....»

de superpoblación, sino de organización política. La segunda pérdida fue la pérdida de la protección del Gobierno: así perdían el status legal en su país y en cualquier otro.

Los países civilizados ofrecían el derecho de asilo sólo a aquéllos que por razones políticas eran perseguidos por sus gobiernos, no por lo que habían hecho o pensado, sino por el hecho de ser quienes eran, un tipo inadecuado de raza o clase para el Gobierno. Las soluciones que se dieron a los apátridas nunca fueron de asilo: bien se ignoró su existencia, o bien se los denominó «personas desplazadas», con idea de repatriarlas. Sin embargo, los países de origen, o bien no deseaban reconocerlas, o bien deseaban su vuelta para castigarlas. Hannah Arendt ofrece el número de apátridas doce años después de la 1ª Guerra Mundial: diez millones, con la agravante de crecer continuamente¹⁹¹. Este nacionalismo que excluía arbitrariamente tan ingente número de seres humanos, no es el nacionalismo que Lachance defiende en su obra. A su vista estaban aquéllos hechos, cuando rechazaba la el racismo y la xenofobia, al tiempo que planteaba la legitimidad del sentimiento nacionalista.

El maestro canadiense¹⁹² admite en sus escritos la fórmula nacionalista, pero rechaza tajantemente el racismo del tipo que sea. Justifica el nacionalismo, que no

¹⁹¹ Cfr. ARENDT, HANNAH. *Los orígenes del totalitarismo...* Op. cit. Pp. 403 – 409.

¹⁹² Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 278, i.f. Respecto a la concreta postura nacionalista de LACHANCE en relación a su patria, el Canadá francés, existe una documentación indirecta que esclarece este aspecto, tanto en su concreción, como en su dimensión teórica, universal. Se conservan diez cartas de LACHANCE a LIONEL GROULX, sacerdote, educador, profesor, historiador, hombre de acción, maestro del pensamiento filosófico nacionalista franco-canadiense en la primera mitad del siglo XX. Es un personaje central en la historia intelectual del actual Canadá francés y de Québec. [Cfr. Enciclopedia Canadiense Agora, voz Lionel Groulx. http://agora.qc.ca/mot.nsf/Dossiers/Lionel_Groulx, consultada el 29/06/2006] escritas entre 1934 y 1961.

Por lo que revela la historia, el abad GROULX escogió a LACHANCE como director espiritual y consejero teológico en sus escritos y actividades nacionalistas. Al menos en dos ocasiones LACHANCE se pronuncia sobre el carácter ortodoxo de lo que LIONEL GROULX escribe y le envía para que lo revise. Una de esas cartas refleja con especial nitidez el pensamiento de LACHANCE sobre el nacionalismo, parece estar escrita en 1939. En ella se recogen las siguientes ideas:

- Señala que Canadá no es tanto una patria como una entidad jurídica y política, por tanto los deberes de ciudadanos surgidos hacia ella [impuestos, servicio militar, etc] son objeto de la justicia social y obligan en la medida en que el bien común está en juego por ellos.
- En orden a los sentimientos de piedad y patriotismo, es la nación la que se hace objeto de ellos.
- Enuncia el principio por el que resuelve las dudas de Groulx: «Il est impossible que le bien commun bien entendu s'oppose à celui des parties bien entendu. Le bien des parties retentit sur celui des parties et en permet la pleine réalisation». Por tanto respecto a las relaciones del todo y la parte, aquí el Estado, la Provincia y el individuo,
- La Provincia hace bien en trabajar por su bien propio inmediatamente y por el bien común mediatamente, en esa búsqueda del bien propio concurre al bien común.
- El Estado debe trabajar inmediatamente en su obra de unidad y coordinación de las provincias, y procurar mediatamente el bien de éstas.
- El individuo puede dedicarse inmediatamente al bien de la parte, de la Provincia, sobre todo si juzga que con ese bien de la parte preserva otros bienes no tanto políticos, sino más bien morales, cul-

le parece un primer principio de orden político, pero lo admite como una consecuencia del derecho a disponer de sí que tiene una nación y como medida legítima para perseguir la perfección humana con eficacia.

En cambio considera nuestro autor que el racismo parte del dualismo del hombre, dando primacía al cuerpo, a la materia. El ideal racista no trata de ennoblecer la raza por conquista de valores espirituales sino que trata de recuperar la pureza de los orígenes a costa de procedimientos de selección que pasan por encima incluso de la vida humana¹⁹³. Ni siquiera cede a la relación que otros han querido perpetrar entre raza y nación, respondiendo con claridad que los animales pertenecen a una raza, pero los hombres pertenecen antes a una nación¹⁹⁴, no siendo extraño ver individuos de distintas razas perfectamente asimilados por la nación que los acoge y de la que se convierten en fervientes nacionales.

Al juzgar estos fenómenos acude al juicio moral que sobre ellos ha hecho el Magisterio de la Iglesia¹⁹⁵ en su momento: ve que el nacionalismo es un sentimiento natural que ha cristalizado en una doctrina y en modos de comportamiento colectivos: un sentimiento legítimo, una justificación teórica y una actividad moral. El nacionalismo inspirado por el cristianismo es legítimo y respetuoso con los derechos de las otras naciones y se preocupa por mantener las relaciones de solidaridad con los pueblos y con los individuos que la justicia y la caridad le imponen. Si el nacionalismo en lugar de seguir las reglas de derecho se rigiera por aspiraciones particulares del grupo que gobierna, minaría desde dentro la unidad y la libertad de las distintas naciones existentes¹⁹⁶.

«La nationalité est un fait social fondé sur le psychisme, c'est -à-dire reposant sur la similitude des caractères acquis. Par conséquent le nationalisme, qui en découle, n'est pas nécessairement une passion. Il doit être de même ordre que sa cause [...] il naît de la prise en conscience collective d'une solidarité profonde et

turales y religiosos. Más adelante añade: «Il est toujours légitime, et même normal, de vouloir le bien du tout à travers celui de la partie».

Cfr. BÉGIN, YVES. «Une lettre de Louis Lachance à Lionel Groulx», MENS Revue d'Histoire Intellectuelle de l'Amérique Française. Printemps 2001. Vol. 1, numero 2. Montréal. Pp. 163 - 169. Cfr. Anexo III, vid. cartas: de LIONEL GROULX a LACHANCE, y la respuesta de LACHANCE.

¹⁹³ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Nationalisme et religion...* Op. cit. P. 66.

¹⁹⁴ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Nationalisme et religion...* Op. cit. Pp. 84 - 85.

¹⁹⁵ Cfr. entre otros: encíclica *Ubi arcano*, y la Declaración del Comité Archiepiscopal de la Acción Católica en Francia de 21 de marzo de 1935 [LACHANCE, LOUIS. *Nationalisme et religion...* Op. cit. P. 72]: «L'Eglise a toujours enseigné que le patriotisme est un devoir, dont elle rattache les prescriptions au quatrième commandement de Dieu; [...] L'Eglise approuve et favorise un juste nationalisme, celui qui veut à son pays sa sécurité, le respect de ses droits, sa vraie place dans le concert mondial. Mais elle veut que ce nationalisme soit chrétien, c'est-à-dire respectueux des droits des autres, soucieux d'entretenir les rapports que la justice, la charité et le devoir de fraternelle collaboration imposent aux peuples comme aux individus, et désireux d'aider et de soulager ceux qui souffrent».

¹⁹⁶ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Nationalisme et religion...* Op. cit. Pp. 69 y ss., pp. 80 y ss.

d'une individualité propre. Et comme toute entité distincte est pourvue par la nature de l'instinct de conservation, il est normal que cette conscience de son individualité provoque chez la nation un vouloir vivre commun¹⁹⁷».

La cuestión del nacionalismo remite ineludiblemente a la de la pluralidad de naciones, y a su relación con el Estado, sin que sea posible identificarlas taxativamente. En este sentido dice Lachance: «Il n'y a donc pas lieu d'identifier le politique et le national, comme on le fait en Allemagne et en Italie, et comme le font plusieurs politiciens chez nous. Il y a entre ces deux réalités distinction et même séparabilité. Le régime politique peut être remplacé par un autre tout à fait divers [...] Un régime politique est un ordre, la nation est le sujet qui s'y soumet¹⁹⁸». La diversidad nacional no es, no puede ser resultado de la política, es anterior a ella y se impone a ella como resultado de una combinación de elementos físicos y psíquicos individuados.

Cuando se opone lo político a lo nacional no es más que una oposición parcial, como de la parte al todo, pues lo nacional es la causa material e individuante de lo político. Al distinguir uno y otro debemos señalar qué es lo que cada uno tiene de característico o principal. Según nuestro autor, lo político se centra sobre todo en lo que hay de humano y de específico en nosotros; lo nacional es lo que lo individúa y concreta, modalizando el objeto de la política. Los tipos de lazos que forman la cohesión moral en la nación y en el Estado son también diferentes: los vínculos nacionales descansan sobre la amistad política, los vínculos políticos se sostienen gracias al orden de la justicia, el que imponen unas leyes justas¹⁹⁹.

En cuanto a la relación entre nación y Estado, afirma Lachance que no se trata de conformar la nación a lo que dice la regla de la justicia, sino de adaptar la regla de la justicia a la realidad política nacional que se debe reglar. Es misión de la política, según nuestro autor, darse cuenta de que un orden político no es una realidad abstracta, sino que está incorporada a una nación y no puede ocuparse de su objetivo más que a través de la utilización de valores que ella materializa en bienes históricos concretos. Las circunscripciones políticas corresponden a menudo en la práctica con las circunscripciones nacionales.

El tipo de Estado que surge se modela cada vez sobre las costumbres de los nacionales, facilitando así la conciliación de los deberes hacia la patria con los debe-

¹⁹⁷ LACHANCE, LOUIS. *Nationalisme et religion...* Op. cit. P.109.

¹⁹⁸ LACHANCE, LOUIS. *Nationalisme et religion...* Op. cit. P.77.

¹⁹⁹ Cf. LACHANCE, LOUIS. *Nationalisme et religion...* Op. cit. Pp. 84 – 88.

res políticos. Sabemos que la justicia es la virtud destinada a promover y mantener el orden político para asegurar el bien común²⁰⁰.

El Estado es por naturaleza promotor del bien humano, instrumento de la justicia. Su objeto, el bien común, se impone imperiosamente: si varias naciones distintas permanecen bajo un mismo gobierno político es por su relación directa con el bien común. En el caso de dos o tres nacionalidades reunidas bajo un mismo orden político, la justicia tiene competencia sobre lo nacional en la proporción en que lo permite el orden político y concurre a su perfección. Esta circunstancia no legitima que uno deba necesariamente someterse a otro siempre, ni que el gobierno político sea eterno... la evolución espiritual de los pueblos es la que propicia el cambio, cuando es necesario²⁰¹.

Solamente admite nuestro filósofo canadiense la prioridad del Estado sobre la nación en un sentido funcional: «La nature de l'état et sa mission essentielle exigent qu'il ait priorité de valeur sur la nation. Mais cela ne règle pas le problème du pluralisme politique, qui, lui, est en rapport direct avec la nationalité: secundum diversitatem gentium et nationum, dit S. Thomas, Comm. Met., num. 333²⁰²».

El orden político guarda estrecha relación para nuestro autor con el económico, mientras que el nacional se confunde en la práctica con ambos. Se somete a ellos y sobre todo a los principios de derecho y de justicia que tienen un valor humano objetivo. Este valor objetivo lo asegura Lachance por su estrecha vinculación a los bienes cuya obtención desean. Su estructura íntima depende de las exigencias del bien común o del bien humano deseado²⁰³.

Surge una última cuestión, antes de pasar al análisis del Estado en el pensamiento lachanciano, y es la de averiguar si la nación es o no, a sus ojos, posible sujeto de derecho. Para nuestro autor, si la nación fuera un complejo de hechos su personalidad jurídica sería artificiosa; siendo un agrupamiento de individuos unidos por multitud de lazos psíquicos y morales, lo considera una institución – persona y no cede a la duda acerca de su posible personalidad jurídica. Continúa se-

²⁰⁰ LACHANCE, LOUIS. «La Nation»,... Op. cit. Pp. 96 - 97: «Nous ne voyons pas non plus de répugnance intrinsèque à ce qu'une nation évolue jusqu'à l'organisation politique et devienne un État. Il y aurait répugnance s'il y avait opposition entre nation et État, s'il y avait diversité ou incompatibilité entre le vouloir vivre qui caractérise la nation et la sociabilité d'où s'origine l'État [...] toutefois que la nation qui se transforme en État, [...] ne recule pas, mais franchit l'étape décisive. Elle consolide ses mœurs, ses coutumes, ses rapports de bienveillance en les appuyant sur les souples armatures du droit. Ce faisant, elle atteste la valeur de ses institutions et la fécondité de sa conception de la vie».

²⁰¹ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Nationalisme et religion*... Op. cit. Pp. 186 - 188.

²⁰² LACHANCE, LOUIS. *Nationalisme et religion*... Op. cit. P. 80, nota a pie de página num. 1.

²⁰³ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Nationalisme et religion*... Op. cit. P. 84, nota a pie de página num. 1: «L'intelligence et la volonté portent sur des biens qui transcendent l'individuel et le national. Dès lors, si leurs biens sont impliqués dans le bien humain, objet de l'ordre politique, à titre de partie principale, on comprendra aisément que le politique émerge pour une large part au-dessus du national et le transcende».

ñalando que si el Estado tiene como atributo la soberanía, la nación deberá también gozar de ella en cierta manera, pues no existe oposición alguna entre estas dos instituciones.

Nación y Estado son para Lachance dos compuestos de una sola e idéntica entidad social. Si la nación es fiel a sus impulsos más profundos y logra organizarse políticamente, no hace más que proteger, racionalizar y sancionar todo lo que en esas tendencias profundas se refiere al bien público. Nación y Estado forman una sola realidad viva, consistente y estable.

Según nuestro autor²⁰⁴, la nación cumple todas las condiciones del auténtico sujeto de derecho: está dotada de unidad, de heterogeneidad respecto de otros grupos, persigue bienes que son realmente comunes, colectivos, y posee bienes merecedores de reconocimiento y protección jurídicas por reflejar especialmente el temperamento nacional: la lengua, las costumbres, las artes, la educación, la cultura, la civilización,...

Pasamos a analizar la noción de Estado en el pensamiento de Lachance. Es necesario señalar de acuerdo con todo lo expuesto que las naciones, las regiones, las provincias, los municipios, las familias y los individuos son naturalmente anteriores al Estado; luego sus derechos fundamentales no derivan de él. Afirma que sus diferencias y características respectivas deben subsistir sin detrimento alguno al incorporarse y someterse al Estado; de idéntica manera, la unidad de autoridad deberá compaginarse con las libertades y variedades de sus partes sin absorberlas ni reducirlas a uniformidad absoluta²⁰⁵.

2.2.3.2.3. Estado

¿Es el Estado la última palabra en lo que a la perfección política del hombre puede decirse? ¿Es una consecuencia natural del desarrollo del sentimiento nacional o es obra de la libertad y de la razón humanas puestas al servicio del bien común? ¿Qué relación existe entre Estado y nación? ¿Qué es el Estado en la filosofía política lachanciana y qué relación guarda con el bien común?

Nuestro autor sigue a Santo Tomás cuando afirma que el Aquinate no se opuso a hacer depender de la multitud el carácter general de la vida política. A ella per-

²⁰⁴ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «La Nation»,... Op. cit. Pp. 99 – 102.

²⁰⁵ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique*... Op. cit. P. 254. En este sentido, señala el profesor SANTIAGO M^o RAMÍREZ, O.P.: «La persona humana, la familia, el municipio, la provincia, la región, la nación, son partes del Estado sin dejar de ser ellas mismas. Más aún: no pueden ser partes sino a condición de permanecer intactas en su propio ser de partes orgánicas o heterogéneas. La absoluta uniformidad de las partes del Estado es contraria a la misma naturaleza». RAMÍREZ, SANTIAGO M^o. *Doctrina política*... Op.cit. P. 46.

tenece el privilegio y el deber de instaurar el orden que conduce al bien común²⁰⁶, supuestas unas condiciones de madurez jurídica y política. Estas condiciones básicamente se resumen en el disfrute de autonomía y capacidad jurídica de acción; en la libertad de autoorganizarse según la mentalidad de la multitud congregada [temperamento, hábitos, opiniones predominantes, intereses, experiencia de autoridad y de participación en la gestión de la cosa pública...]. Las formas políticas dependen de multitud de elementos: una vez descubierto el fin de la vida en común, su cristalización política depende de las circunstancias y posibilidades concretas que la realidad le brinda para alcanzarlo. En circunstancias normales esta madurez política y jurídica se muestra en la creación de una constitución²⁰⁷.

El concepto de Estado en Lachance no acaba de identificarse con el concepto de Estado típico de la filosofía moderna. Veremos por qué. El concepto moderno de Estado se sitúa en el Renacimiento, dentro del movimiento que daba un culto exagerado al hombre, culto arraigado en la ruptura del hombre con su Creador. En este momento histórico y filosófico toda norma anterior al libre ejercicio de la voluntad humana —incluida la que le inclina a la sociedad— es radicalmente suprimida. Se justifica desde distintos ámbitos el régimen de autonomía de la voluntad; se inauguran el liberalismo, el individualismo, el voluntarismo y el subjetivismo.

Los exponentes de tales movimientos a partir de entonces, fueron, en lo religioso, Lutero; en lo jurídico, Kant; en lo político, Rousseau. Los partidarios del derecho natural del siglo XVIII tampoco colaboraron en la generación de un nuevo concepto de corte realista o en la recuperación de las verdades extraviadas en los distintos campos del pensamiento: para ellos la ley natural ha sido promulgada como regla individual y su finalidad es el bien propio de los particulares, el derecho natural es un derecho personal.

²⁰⁶ SANTO TOMÁS, S. *Th.* I – II, q. 97, a.3, ad.3: «...multitudo in qua consuetudo introducitur duplicis conditionis esse potest. Si enim sit libera multitudo, quae possit sibi legem facere, plus est consensus totius multitudinis ad aliquid observandum, quàm consuetudo manifestat, quam auctoritas principis, qui non habet potestatem condendi legem, nisi in quantum gerit personam multitudinis. Unde licet singulae personae non possint condere legem, tamen totus populus legem condere potest. Si vero multitudo non habeat liberam potestatem condendi sibi legem, vel legem a superiori potestate positam removendi; tamen ipsa consuetudo in tali multitudine praevalens obtinet vim legis, in quantum per eos toleratur ad quos pertinet multitudini legem imponere, ex hoc enim ipso videntur approbare quod consuetudo induxit».

²⁰⁷ LACHANCE, LOUIS. «Le sens des faits», *Revue Dominicaine* 1941 (A). P. 97: «Les raisons d'être de la constitution sont multiples. Une première, c'est, tout en visant à promouvoir un idéal de justice, de conférer à la vie publique un modus approprié à la mentalité du peuple, conforme à ses manières de voir, adapté aux aspirations particulières de son âme [...] Une seconde, c'est de mettre le peuple à l'abri de l'arbitraire et du caprice des gouvernants. C'est aussi de le protéger contre les fluctuations de la politique. La constitution, comme toute règle fondamentale, est facteur de stabilité et de continuité. La constitution est donc la première matérialisation de la souveraineté d'une nation. Elle est inviolable. Nul ne peut la changer, si ce n'est la nation elle-même».

Otras teorías posteriores hacen de la libertad humana su holocausto, el sociologismo estatista y el étnico. Los primeros afirman desde la sociología de Comte, el historicismo alemán de Von Savigny o la fisiocracia de Huxley, la anterioridad de la sociedad respecto de los individuos desde un punto de vista lógico, cronológico y psicológico, que resulta racionalmente forzado. Son deterministas al afirmar que es la sociedad la que explica el tipo de individuos que aglutina. El segundo tipo de estatismo se origina en un contexto idealista alimentado desde la filosofía y la filología germanas [Spinoza, Fichte y Hegel] que alimentan la creencia en la existencia de un alma colectiva, el alma del pueblo existe en armonía con las fuerzas de la naturaleza y de la raza, dando lugar al Estado.

Tras este breve esbozo del panorama histórico y filosófico previo al concepto moderno de Estado, nuestro autor se esfuerza en recordar que lo que verdaderamente existen son las sociedades determinadas compuestas por la suma de individuos concretos, de sus instituciones, de sus relaciones y bienes. Para Lachance el hecho que se impone es la solidaridad humana, el carácter social de la persona. La unidad social comporta una cierta flexibilidad de movimientos, una cierta libertad de opciones diversas dentro de la vida social. La sociedad se hace al paso de la libertad «circunstanciada» de las personas.

La libertad de los individuos que Lachance concibe implica la conciencia de saber que cada individuo no es el titular único de las cosas de que dispone o de los bienes en los que participa; exige una responsabilidad simultánea de cara a la sociedad respecto de los bienes legados por la civilización, la cultura y la tradición, y una colaboración inteligente por parte de los ciudadanos. La libertad que defiende el maestro canadiense tiene su contrapeso en el orden, en las leyes, en las instituciones políticas. Ni la libertad individual, ni la libertad popular, ni la libertad nacional son normas primeras de vida. Es proporcional al bien en vistas al cual se ejercita y a la sociedad en la que la persona vive²⁰⁸. En este contexto tan dispar del camino preparado por los modernos, Lachance concibe el Estado.

Rechaza la concepción moderna de la formación del Estado, bien sea de origen liberal económico, neoliberal o bien sea impuesta por el voluntarismo racionalista mediante el denominado pacto social: «L'État n'est pas imaginé à la manière d'une raison économique ou d'une entreprise industrielle, mais à la manière d'un milieu destiné à accueillir l'individu et à l'imprégner de l'atmosphère humaine. Il est considéré comme un organisme qui détient et conserve dans ses institutions, ses lois, ses coutumes, ses traditions, toutes les richesses matérielles et spirituelles,

²⁰⁸ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «La liberté et l'État» *Semaine Sociale du Canada. XXII Session liberté et libertés*. École Sociale Populaire. Montréal, 1945. Pp. 96 – 106.

toutes les valeurs de civilisations accumulés depuis des siècles, avec un soin diligent et pieux, par les initiatives de toute une nation²⁰⁹...». Este concepto llega hasta la actualidad²¹⁰ al considerar que el Estado es una superestructura organizativa al servicio del bienestar social.

El maestro canadiense discrepa tanto en la idea de que el Estado sea una entidad abstracta, como en la funcionalidad que se le asigna: el Estado es una realidad al servicio de bien común, que difiere en parte del abanderado bienestar social, hoy recogido en todas las constituciones. La idea dominante en el pensamiento lachanciano²¹¹ acerca del Estado, no es conceptual, sino real: el Estado es necesario para que la vida de un grupo concreto de personas sea mejor. Se origina a partir de la necesidad natural de vivir mejor²¹², aun cuando esta necesidad sea general y dependa de la libertad de los hombres en cuanto al ejercicio de su determinación.

¿Por qué no son suficientes los grupos sociales vistos y en cambio es necesario el Estado? Hablando del Estado afirma Lachance que el individuo puede adquirir parcialmente su perfección segunda sin el concurso del Estado, pero éste se con-

²⁰⁹ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 237.

²¹⁰ Características del Estado neoliberal rawlsiano, cfr. RAWLS, JOHN. *Liberalismo político...* Op. cit. Pp. 172 - 200. Otro aspecto que resulta emblemático de toda la filosofía neoliberal, es el de la neutralidad del Estado, cfr. RAWLS, JOHN. *Liberalismo político...* Op. cit. P. 161: «¿Deberíamos pensar que alguna de las doctrinas presentes en la sociedad es verdadera, o aproximadamente verdadera, incluso a largo plazo? [...] La ventaja de mantenerse en lo razonable es que, aunque no puede haber más que una doctrina comprensiva verdadera, puede haber muchas doctrinas razonables. [...] La idea de lo razonable resulta, para un régimen constitucional, más adecuada como parte de la base de la justificación pública que la idea de verdad moral. Sostener que una concepción política es verdadera y, por esa sola razón, la única base adecuada de la razón pública, es excluyente, sectario incluso, y por eso mismo un vivero de división política». Esta idea de Estado neutral está criticada por RAZ, JOSEPH y KYMLICKA, WILL en GARGARELLA, ROBERTO. *Las teorías de la justicia...* op.cit. Cfr. Pp. 146 - 148. Este régimen del humanismo cívico la dimensión social de la libertad está definida en términos positivos: libertad ciudadana, libertad del participante activo en los asuntos públicos, incluso libertad como bien común. «En la medida en que el autogobierno participativo es en sí mismo realizado habitualmente a través de acciones comunes, quizás es normal verlos auténticamente animado por identificaciones comunes. Y puesto que ejercemos la libertad en acciones comunes puede parecer natural que la valoremos como un bien común». Cfr. TAYLOR, CHARLES. *Argumentos Filosóficos...* Op. cit. Pp. 253 - 254.

La noción clave del perfeccionismo es la del autogobierno, aunque no sólo como procedimiento consensual. Proponen buscar mecanismos sociales que garanticen la independencia de los ciudadanos y una organización institucional que aliente la discusión pública acerca del bien común, proponiendo sistemas mixtos de gobierno, o la propia estructura republicana y una organización económica y funcional que permita el arraigo de las virtudes mencionadas, cfr. HURKA, THOMAS. *Perfectionism...* Op. cit. Pp. 176 - 189. Incluso el aparato coercitivo del gobierno ha de estar orientado al fomento del ejercicio de las virtudes y del cumplimiento de los deberes cívicos por parte de los ciudadanos y a desalentar las conductas autointeresadas que puedan incidir negativamente en la vida social, Cfr. GARGARELLA, ROBERTO. Op. cit. Pp. 166 - 171. Cfr. HURKA, THOMAS. *Perfectionism...* Op. cit. Pp. 158 - 160.

Los comunitaristas se muestran a favor del compromiso del Estado con ciertos modos de vida, lo que presupone que se diferencian y valoran de distinta manera los diversos modos de vida de las personas. Cfr. SANDEL, MICHAEL. *Liberalism and the Limits of Justice*. 2ª edición. Cambridge University Press, United Kingdom, 1998. P. 173.

²¹¹ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op.cit. Pp. 288 - 294.

²¹² SANTO TOMÁS, S.Th. II - II, q. 188, a.8: «... vita socialis necessaria est ad exercitium perfectionis».

vierte en elemento indispensable para la perfección de todos, por eso está incluido en una inclinación natural, la de la sociabilidad, y condicionado en su ejercicio a la libertad humana: «L'individu peut exister et acquérir partiellement sa perfection seconde sans le concours de l'État. Pourtant, celui-ci demeure cause indispensable de la perfection de tous. C'est pourquoi, il est objet d'une inclination de nature, encore que celle-ci soit générale et conditionnée, dans son exercice et sa détermination, à l'intervention de la liberté²¹³».

Respecto a la cuestión de las relaciones entre el individuo y el Estado, nuestro autor no parece observar dificultad alguna. El individuo se considera parte orgánica del Estado: es decir, primero integrado en unidades sociales menores o elementales, y después integrado en el todo compuesto de la sociedad política. Se mantiene la necesidad de respetar su libertad, dentro del grupo al que pertenece, es decir, en unidad de orden, que es lo que garantiza en último término la cohesión social y el bien común. Se evita la posibilidad de colisión entre el interés del individuo y el Estado porque, según la visión del canadiense, el punto de partida [necesidad de la asociarse, búsqueda del bien común, constitución en sociedad política perfecta] plantea un orden político en el que el individuo y la acción individual encuentran pleno sentido a la luz de la comunidad y de la consecución del bien común. No hay posible conflicto porque el individuo como tal cuenta para el Estado y es necesario para el Estado con sus características y sus actividades particulares; el Estado a su vez es necesario y querido por el individuo para poder progresar en el bien común. Esta visión orgánica del Estado contribuye a evitar conflictos entre autoridad e individuos porque ordena uno y otros al bien común, que a su vez asume y trasciende los bienes particulares.

Para alcanzar una vida relativamente perfecta bastan la familia y algunas formas elementales de asociarse, pero sólo el Estado manifiesta la capacidad de promover eficazmente múltiples actividades en favor de la dignidad de la vida humana. Está ordenado a la producción de condiciones generales que permiten a los ciudadanos acceder al bien común²¹⁴. El Estado es una realidad compleja u orgánica, pero no es un concepto ideal y abstracto; el Estado es complejo, porque entraña a su vez otros elementos: pluralidad de personas, orden, bien común; y su forma varía al variar alguno de estos elementos. Los gobiernos constituidos conforme al interés común se rigen por principios de justicia y de bien común; las

²¹³ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 294.

²¹⁴ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 282: «Effectivement, en instituant l'autorité, en promulguant des lois, en constituant un appareil administratif, bref, en faisant régner et s'épanouir le bien commun, il met à la disposition et à la portée de tous le bien humain».

formas políticas varían, dejando la autoridad en manos de uno, un pequeño grupo o una multitud²¹⁵.

Lachance subraya por contraposición a la concepción racionalista, el origen natural del Estado, en cuanto producto de la naturaleza humana y de la vida. El papel de la naturaleza humana —con lo que ésta conlleva: sociabilidad, orden, voluntad de bien común²¹⁶— en la formación del Estado es insustituible. Explica que la necesidad del Estado se vincula a la voluntad natural del hombre, voluntad de necesidad y a la voluntad de fin, que pueden mover la voluntad humana: la primera, en cuanto que quien quiere el bien humano completo, quiere por esa misma razón el bien común; la segunda, porque quien quiere el bien común quiere a la vez el único sujeto apto para realizarlo, a saber, el Estado. Esta voluntad natural ha de determinarse después en su ejercicio. Nuestro autor no concibe el Estado como un anexo organizativo impuesto a tenor de causas extrínsecas —un pacto, el control o la amenaza— a una comunidad humana.

Si los Estados perduran a lo largo de los siglos y durante períodos históricos muy diversos es porque su origen, su principio generador es endógeno: se sitúa en el corazón y en la voluntad racional de los hombres que lo componen, es decir, en su sociabilidad y su común deseo de bien común.

Por eso afirma que los Estados están ordenados a un fin extrínseco, trascendente: el bien vivir, o la vida virtuosa. Tiene su razón de ser en un bien a realizar, el bien humano²¹⁷. Es la respuesta a una necesidad humana de bien y de orden político, tiene capacidad de responder con plenitud a la satisfacción de las necesidades humanas, con capacidad de realizar el bien humano integral, bien humano racional o bien común, términos habitualmente empleados por nuestro maestro canadiense para denominar esta realidad a la que el Estado debe su existencia.

Una conclusión que se desprende de estas afirmaciones se refiere a la regulación de la vida política: si el individuo acude al Estado como dispensador del tesoro de su herencia, como medio que le permite alcanzar su perfección en el bien común, es lógico concluir que el Estado a su vez se rija por los mismos principios de moralidad, de integridad, de honor y justicia que los individuos; identidad que

²¹⁵ LACHANCE, LOUIS. «L'État païen d'Aristote» *Angelicum*. Vol. XIV, fascículos 1 – 2. Pontificio Instituto Internacional Angelicum, 1937. Pp. 337 - 338: «Les véritables formes de gouvernement, par conséquent, sont celles en lesquelles ou un seul, ou quelques-uns, ou plusieurs gouvernent en vue du bien commun. [...] les formes de gouvernement sont classifiées non seulement d'après les modes de participation au pouvoir, comme on pourrait le croire à première vue, mais aussi d'après les diverses conceptions de la vie humaine. Et celles-ci sont consécutives aux diverses manières de concevoir la justice et le droit, nous dirions aujourd'hui le bien commun».

²¹⁶ Cf. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 292 – 293.

²¹⁷ Cf. LACHANCE, LOUIS. «L'État païen d'Aristote»... Op. cit. P. 336.

nuestro autor entiende en el sentido de continuidad y complemento de la dimensión privada de la vida del hombre con la dimensión pública. En palabras suyas, «cela suppose qu'il soit régi par les mêmes principes de moralité, par les mêmes lois d'intégrité, d'honneur et de justice que les individus. Cela suppose que la vie publique soit le prolongement et le complément de la vie privée²¹⁸».

Así lleva cabo esta síntesis tratando de aplicar la regla de juzgar el bien de todos como se juzga el bien de un individuo en particular, abstrayendo los aspectos individuales²¹⁹. La vida humana de una persona cualquiera presenta un paralelismo insospechado con la vida política, de hecho ésta es la plenitud de aquélla²²⁰.

Precisamente en coherencia con la afirmación del origen del Estado en la naturaleza humana, Lachance afirma que sus principios reguladores —los principios de la prudencia política— son aportados por la sindéresis o conciencia moral primaria del gobernante o del grupo de los gobernantes; la actividad política se elabora en la conciencia del hombre y se inserta en el dinamismo que explica la acción humana en su fase de ejecución o realización: «Sa fonction propre consiste à commander, à enjoindre l'exécution, à contraindre les individus à agir suivant un plan par lui mérité et établi. Et donc, par rapport à la vie privée, l'action de l'État se place sur le plan de l'exécution²²¹».

El fenómeno del Estado es mostrado como una realidad total, práctica y objetiva: se constituye para la acción, supone una agrupación de hombres radicados en sus respectivas familias, agrupados en asociaciones, que viven en un territorio nítidamente delimitado y definido por una forma concreta en un particular momento histórico²²². ¿Puede entenderse entonces que el Estado tiene una objetividad propia, distinta de la de sus miembros? Análogamente a ellos, sí. La unidad del Estado aparece en su actuar: es una unidad dinámica; la acción es forzosamente deudora en su unidad, del sujeto del que emana. Como el sujeto en este caso está compuesto por una multiplicidad de personas e instituciones, hay que buscar la unidad en la mutua colaboración, y en el orden que le da esa cohesión.

²¹⁸ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 282.

²¹⁹ SANTO TOMÁS, S.Th. II - II, q.47 a.10 ad.2: «Ad secundum dicendum quod ille qui quaerit bonum commune multitudinis ex consequenti etiam quaerit bonum suum, propter duo. Primo quidem, quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiae vel civitatis aut regni. Unde et maximus Valerius dicit de antiquis Romanis quod malebant esse pauperes in divite imperio quam divites in paupere imperio. Secundo quia, cum homo sit pars domus et civitatis, oportet quod homo consideret quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis, bona enim dispositio partis accipitur secundum habitudinem ad totum; quia ut Augustinus dicit, in libro Confess., turpis est omnis pars suo toti non congruens». Cfr. desarrollo del principio en LACHANCE, *L'humanisme politique...* Op.cit. pp. 240 y ss; 281 - 286; 295 - 325, fundamentalmente.

²²⁰ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «La liberté et l'État... Op. cit. P. 105.

²²¹ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 284.

²²² Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 204.

El maestro canadiense destaca, interpretando un texto clásico de Santo Tomás²²³, los elementos inseparables del Estado moderno y contemporáneo: un todo compuesto de nación y organización política, un pueblo organizado políticamente, multitud y orden²²⁴. Lachance considera el Estado como una forma especial de multitud: una «multitud de multitudes» de hombres autónomos y libres, relacionados en tramas diversas de personas e instituciones cuya única obligación consiste en el sometimiento al orden de jerarquía y subordinación.

El Estado que afirma nuestro autor no es algo que sólo se experimenta, sino que es posible afirmar y delimitar como entidad objetiva. La prueba de esta entidad es la soberanía: supone un orden interno y otro externo. Desde el punto de vista interno requiere que el Estado posea unidad interna, cohesión y consistencia suficientes para poder ser un «todo social» homogéneo, completo, capaz de vida y actividad colectivas; desde el punto de vista externo, el Estado entraña responsabilidad, tiene jurisdicción sobre sus propios asuntos, no debe dar cuenta de ellos a nadie. El Estado soberano es libre de orientar su propio destino y de excluir cualquier injerencia ajena en sus decisiones. El criterio que según nuestro autor permite afirmar la soberanía de un Estado, su autonomía, consiste en la atribución de una competencia última a la comunidad política, competencia que es el poder darse sus propias leyes, el poder exigir y juzgar su cumplimiento²²⁵.

El concepto de Estado según Maritain nada tiene que ver con la concepción realista de Lachance. Adolece en cambio de cierto racionalismo en su forma de fundamentarlo y el contenido que le da se hace tributario de la herencia moderna. Para Maritain cabe identificar el Estado con la superestructura moderna que mencionábamos al inicio de la exposición, eso sí, un Estado «mínimo», con vocación de servicio al hombre y a su libertad, fundamentalmente: «la persona humana en cuanto individuo es para el cuerpo político, y el cuerpo político es para la persona humana en cuanto persona. Pero el hombre no es en modo alguno para el Estado. El Estado es para el hombre²²⁶».

Lo afirma en el sentido de que la persona es parte del cuerpo político y a la vez superior a él por lo de supratemporal o eterno que hay en ella, en sus intereses espirituales y en su destino eterno²²⁷. Maritain sostiene que el Estado es tan sólo

²²³ SANTO TOMÁS, *S.Th.* I, q.31 a.1 ad.2: «... nomen collectivum duo importat, scilicet pluralitatem suppositorum, et unitatem quandam, scilicet ordinis alicuius, populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum».

²²⁴ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 205, i.f.

²²⁵ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «Le Canada pays souverain», *Revue Dominicaine*, 1936 (A). Pp. 130 – 132.

²²⁶ MARITAIN, JACQUES. *El hombre y el Estado...* Op. cit. P. 26.

²²⁷ En sentido contrario, MEINVILLE J., *La crítica de la concepción...* Op. cit. P. 205: «... aunque las prerrogativas sobrenaturales de la persona singular están por encima del bien común humano, no se sigue que la

una parte del cuerpo político, aquella cuya misión es mantener el cumplimiento de la ley, promover la prosperidad común y el orden público y administrar los asuntos públicos. «Es un órgano habilitado para hacer uso del poder y la coerción y compuesto de especialistas en el orden y el bienestar públicos; es un instrumento al servicio del hombre²²⁸».

¿Por qué no un Estado que abarque a todos los grupos humanos en lugar de pluralidad de Estados? La necesaria pluralidad de Estados afecta al bien humano. El bien humano es fruto del establecimiento del orden de la justicia y de las demás virtudes: de este orden depende la consecución más o menos lograda del bien común, pues a él se orienta. De otra parte, la excelencia y la complejidad del ser humano exige legítimamente esa diversidad de regímenes en unidad de aspiración. Las diferencias juegan un papel de complementariedad: las carencias de unos se suplen con las perfecciones de otros. La combinación de aportaciones de unos y otros grupos humanos contribuye al bien humano completo²²⁹.

Hay necesidad moral y necesidad física —subraya Lachance— de la existencia de pluralidad de Estados. Necesidad moral porque son parte indispensable del establecimiento de un orden universal de justicia [sin el pluralismo político la anarquía triunfaría sobre la justicia y tanto el humanismo como la libertad disminuirían paulatinamente si no fuera posible gozar de la integridad relativa que asegura a cada Estado la variedad política]. Necesidad física porque los factores étnicos, artísticos y culturales son necesarios para el pleno desarrollo del bien integral humano. Con la uniformización o disminución de las razas se daría un empobrecimiento apreciable en la vida de los hombres²³⁰.

¿Por qué el Estado y no otras formas políticas? ¿Puede existir un Estado plurinacional? ¿Cómo conjugar la diversidad de naciones dentro de una misma identidad política? La diversidad de formas políticas obedece a un conjunto de contingencias objetivas y subjetivas que a lo largo de la historia han dado lugar a las distintas razas y nacionalidades.

Si bien nuestro maestro canadiense²³¹ ve que el Estado es el medio único y necesario para llegar a la perfección colectiva, no es posible concluir éste sea la única forma política afectada por dicha necesidad, sino que habrá que concluir que los Estados u otras formas políticas de que se trate en cada caso, pueden y deben

persona singular esté por encima de la sociedad temporal; sólo se sigue que el orden sobrenatural está por encima de la comunidad temporal».

²²⁸ MARITAIN, JACQUES. *El hombre y el Estado...* Op. cit. P. 26.

²²⁹ Cf. LACHANCE, LOUIS. *Nationalisme et religion...* Op. cit. Pp. 49 – 50.

²³⁰ Cf. LACHANCE, LOUIS. *Nationalisme et religion...* Op. cit. Pp. 75 – 77.

²³¹ Cf. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 293.

albergar una legítima pluralidad de personas reunidas por factores históricos y étnicos²³²: p.e. existen alianzas de distintas naciones por razones de mutuo aprovechamiento, de comunicación, por compromisos históricos, etc. Cuando no existe homogeneidad alguna, queda la alternativa de buscar una comunidad de comprensión y respeto mutuos²³³. La forma política que permite una coexistencia pacífica de mutua ayuda entre dos o más naciones es la federación. Su unidad es más imperfecta pero en la práctica parece —según nuestro autor— la más flexible a las circunstancias de cada una²³⁴.

Tratándose del autor que nos ocupa, no seríamos fieles a su pensamiento político si no mencionásemos el caso particular de Canadá. Lachance es «quebecoise», es decir, oriundo de Québec, la región francófona de Canadá. Tras esta diversidad de lengua hay toda una concepción política, cultural e histórica de la vida. Manifiesta en sus escritos políticos esta legítima diversidad, tratando de asentar fórmulas de convivencia con la parte anglófona, pacíficas y justas con la realidad, integradoras del bien común general. Nunca alude en sus escritos a la provincia de Québec, nunca reivindica derechos territoriales ni fronterizos. Su criterio es destacar la peculiaridad cultural del Canadá francés, expresión para él muy querida, manteniendo estos dos términos Canadá, [esto es, unidad de Estado], francés [autodeterminación nacional]. Su postura es la de buscar la unidad en la diversidad. Lachance es nacionalista en el sentido más radical de la palabra pero no separatista. En algún momento²³⁵ alude al hecho de que el bien del grupo francés, repercute en el bien común del resto del país.

Las palabras «Canadá francés» están cargadas de una historia, tienen un pasado, implican una multitud de repercusiones psicológicas. La noción de Canadá en la zona francófona se halla arraigada en la historia: existen unos antepasados ciertos, los padres de la región, que llegaron a las costas de Canadá y se establecieron en la zona de Québec; a partir de la emancipación de Canadá respecto de Francia estos personajes ya habían consolidado todo un pensamiento político, la forma-

²³² SANTO TOMÁS. *Comm. Pol.*, L.3, Lec. 2: «Pertinet ad politicum cognoscere quanta debeat esse magnitudo civitatis, et utrum debeat continere homines unius gentis vel plurium... Constare etiam debet ex una gente potius, quia gens una unius moris et unius consuetudinis est quae amicitiam propter similitudinem inter cives conciliat: unde civitates quae constitutae sunt ex diversis gentibus propter disensiones quas habuerunt propter diversitatem morum destructae fuerunt, quia una pars adjugebat se inimicis propter odium alterius partis».

²³³ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «Le droit de la majorité» *La Action Nationale. Revue mensuelle, Décembre, Vol. 2*. Dir. André Laurendau. Ed. Ligue d'Action Nationale. Montréal, 1939. P. 257.

²³⁴ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Nationalisme et religion...* Op. cit. Pp. 77 - 78. Habla del caso concreto de Canadá, de Suiza, de Bélgica,...

²³⁵ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «Conférence sur l'esprit social» *Seminaire des Saintes Apôtres, Sherbrooke P.Q.* Archives de l'Ordre des Dominicains ou Frères Prêcheurs del convento Saint Albert le Grand, Montréal. P. 4.

ción de unos sentimientos y el sentido de unos actos históricos asumidos como propios por los habitantes de la región²³⁶.

Nuestro maestro canadiense es consciente de que la región francófona en América del Norte es un grupo distinto, caracterizado por sus costumbres, su comercio social, su humor, su poesía y su genio²³⁷. Contemplando esas características del Canadá francés con detalle, señala que la individualidad de la región es consecuencia de una forma peculiar de reaccionar frente al hábitat natural y a los recursos de la región. Destaca un temperamento nervioso, imaginativo, sentimental que recibe esa herencia natural, y desarrolla sobre ella su capacidad especulativa y dialéctica, artística, filosófico - política y religiosa. El desarrollo de esta forma de concebir la realidad tiene su influencia a la hora de organizar la industria y el comercio²³⁸.

En el plano político destaca la calidad y la eficacia de la contribución francófona en la influencia que esta región ha tenido en los momentos históricos de emancipación y de libertad políticas. La soberanía y la democracia que hoy goza Canadá es en gran medida una conquista de este espíritu, signo de un espíritu y de un sentimiento profundamente arraigado en la geografía y en la historia. Subraya la compenetración, la identificación mística que subyace desde hace largo tiempo en cada canadiense francés con las cosas relativas a su país, a su tierra²³⁹.

El pensamiento lachanciano señala también la función particular que la religión y el derecho han tenido sobre esta región de Canadá. En primer lugar, la religión católica. Ha medido el movimiento del sentimiento patriótico y su ritmo, se ha infiltrado en las instituciones políticas informándolas desde dentro, en su estructura. Además, la concepción del universo, del hombre y de la sociedad que el catolicismo implica ha conformado las tradiciones y costumbres de esta región. El catolicismo es histórica y sociológicamente hablando, un factor esencial de la cultura franco-canadiense²⁴⁰.

Por otra parte, el derecho. La atención que los juristas han prestado al valor civilizador y humanizador del código civil no ha defraudado. El derecho es la síntesis entre los ideales de un pueblo y su vida, como así han demostrado las leyes hasta ese momento. El derecho es el orden que refracta las aspiraciones del pue-

²³⁶ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «Le droit de la majorité»... Op.cit. Pp. 251 - 253.

²³⁷ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «D'une culture canadienne - française» *La Action Nationale. Revue mensuelle, Janvier. Vol 1.* Dir. André Laurendau. Ed. Ligue d'Action Nationale. Montréal, 1942. Pp. 61 - 72.

²³⁸ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «D'une culture canadienne - française»... Op. cit. P. 69.

²³⁹ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «D'une culture canadienne - française»... Op. cit. P.68.

²⁴⁰ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «D'une culture canadienne - française»... Op. cit. Pp. 63 - 65.

blo; es el elemento que ajusta y ordena las acciones con vistas al bien común que aglutina a la nación²⁴¹.

Otro elemento de capital importancia es la lengua. Ha sido el vehículo transmisor de la cultura grecorromana y en sus inicios de la cultura francesa, pero Lachance señala que por influencias históricas la lengua ha sido modificada, asumiendo realidades y contextos sociales, políticos y culturales del todo nuevos. Junto a la lengua, el pensamiento, la filosofía. Es el elemento responsable de la separación y distinción de la cultura francesa y la canadiense. La filosofía francesa de los siglos más recientes ha estado teñida de racionalismo y de logicismo, ha caído en cierto formalismo jurídico y doctrinal. No sucede así con la filosofía nacida en Canadá. La cercanía con la naturaleza y su magnitud, su superioridad sobre el hombre, han contribuido a formar una conciencia alejada del racionalismo. La relación del hombre con la naturaleza ha provocado una concepción de la realidad más pura y abierta al infinito, a una concepción realista y objetiva de la naturaleza de las cosas²⁴².

Subraya nuestro autor otros elementos propios del temperamento del Canadá francés: el folklore, el espíritu de familia y el instinto de comunidad en general. El folklore revela la existencia de ese alma colectiva presente en la cultura, en la filosofía, en la historia y en la lengua de un pueblo. El talante acogedor se manifiesta en esa confianza, esas muestras hospitalarias y de sociabilidad naturales y frecuentes en la región²⁴³.

Éstos son los rasgos que Lachance concibe como constitutivos de lo que él denomina, «la incomunicabilidad cultural» del Canadá francés; rasgos cuya defensa, perdurabilidad y transmisión, son cuestión de interés propio y honor de quienes los han recibido en herencia.

2.2.3.2.4. *Sociedad internacional*

El nacimiento de un pueblo acontece históricamente en el momento en que distintos grupos reunidos se repliegan sobre sí mismos y consideran sus posibilidades de supervivencia y expansión y se manifiesta en el momento siguiente en que irrumpe en la realidad territorial que ocupa, imbuido de fuerza. Pero como ya hemos visto, la constitución de un Estado no es la última palabra en el terreno de

²⁴¹ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «D'une culture canadienne - française... Op. cit. P. 65.

²⁴² Cfr. LACHANCE, LOUIS. «D'une culture canadienne - française... Op. cit. Pp. 66 - 68.

²⁴³ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «D'une culture canadienne - française... Op. cit. Pp. 70 - 72.

las transformaciones políticas. A veces es necesario llegar a una madurez política mayor, la exigida por las circunstancias históricas de la momento²⁴⁴.

Existe otro momento —observa nuestro autor— en que los pueblos toman viva conciencia de su interdependencia, de su necesidad de alianza y de colaboración mutuas y del deber de tender a un ideal común de justicia y humanidad. Con buen sentido dice Lachance que los grandes internacionalistas son los que mejor comprenden el fenómeno nacionalista, tratando de justificar teóricamente un equilibrio entre el relativismo radical de todas las naciones reunidas y el absolutismo abstracto del Estado considerado singularmente: el nacionalismo sin dimensión internacional deviene un circuito cerrado de educación, unilateral y carente de horizontes; el internacionalismo que ignora el fenómeno de las naciones a él incorporadas, pierde la verdad de su nombre —su esencia— y se transforma en una quimera utópica. Aunque en vía teórica se ha investigado el tema de la sociedad internacional, Lachance señala que falta aún inaugurar un internacionalismo en vía política.

La necesidad de consolidar las relaciones internacionales obedece a razones de derecho y del fin del bien vivir humano: sin la solidaridad entre grupos políticos diversos es imposible alcanzar el bien humano integral, esa dimensión es necesaria pues la riqueza nace de la diversidad de aptitudes y talentos; las naciones unidas y coordinadas son quienes tienen capacidad de dar a luz al bien común de la humanidad: «Ce n'est qu'en unissant et en coordonnant les possibilités propres à chaque peuple qu'on arrive à remédier aux pauvretés et aux déficiences de chacun et à produire ce concert résultant de la gamme de toutes les valeurs matérielles, morales, artistiques et spirituelles, dénoncé par le vocable de bien humain, ou de bien commun de l'humanité²⁴⁵»

Existen factores históricos —cada vez con mayor presencia en nuestro panorama internacional— que han contribuido a esta forma de pensar la sociedad, con medidas transnacionales, con medidas mundiales: inventos modernos que han desarrollado la economía, las redes de comunicación y de transporte... etc. Hay tal solidaridad internacional que la humanidad no es más la suma de unidades nacionales sino un todo orgánico, aún rudimentario, pero con existencia propia. Sólo la abstención de participar en este todo o el retraso en la contribución de una parte al

²⁴⁴ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «La Nation»,... Op. cit. P. 103: «Le sectionnement d'un pays en provinces relativement autonomes n'est nécessaire que lorsque les populations sont demeurées différentes. Le sol et le travail peuvent y avoir concouru, mais il sont, à eux seuls, d'efficacité assez négligeable. Ce qui équivaut à dire que c'est la représentation, que c'est la conception de la vie, qui compte avant tout dans la segmentation politiques».

²⁴⁵ LACHANCE, LOUIS. *Nationalisme et religion*... Op. cit. P. 32.

todo, causarían un deterioro al resto, privándoles de los medios necesarios para llevar a cabo su misión civilizadora. A cada pueblo incumbe someterse de buen grado a la solidaridad con las exigencias del bien común, que son universales²⁴⁶.

Nuestro autor pone una base teológica²⁴⁷ y otra política²⁴⁸ a esta solidaridad: la necesidad de una sociabilidad sin fronteras políticas, que abarque el mundo entero, llamada a constituir una sociedad internacional. A su vez, considera que las causas propias de la solidaridad práctica entre las naciones reside en la naturaleza del bien humano, que es social: «... résident dans la nature du bien humain, dans la densité et l'universalité de sa perfection²⁴⁹».

De hecho, cuando habla de la organización política de la multitud humana advierte que no tiene por qué identificarse sólo con el Estado, de hecho, en ocasiones supera esta forma política, tendiendo al ámbito internacional: «... la sociabilité, elle est aspiration profonde du vouloir au bien humain intégral. Et quels que soient les modes concrets qu'elle assume au cours de sa réalisation, elle demeure, en son fond, tension vers l'humain. Comme nous le notions, elle projette le vouloir au-delà des frontières tracées par des ordres politiques. Nous dirions aujourd'hui qu'elle est de signification et de portée internationales²⁵⁰».

2.2.4. Fundamentos del orden político: multitud y autoridad

Según Lachance la acción política se basa en un reconocimiento realizado espontáneamente por la razón natural, constatando qué es lo que debe hacerse. Al aplicarse a la realidad humana, variable en cada momento, fructifican en medidas de justicia, bien derecho de gentes, bien derecho civil²⁵¹. Las disposiciones legales

²⁴⁶ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Nationalisme et religion...* Op. cit. Pp. 23 - 25.

²⁴⁷ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Nationalisme et religion...* Op. cit. P. 44, cita las palabras del SEÑOR en el Evangelio de SAN JUAN en la Última Cena, hablando de la unidad, Io. 14 - 17.

²⁴⁸ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Nationalisme et religion...* Op. cit. P. 27.

²⁴⁹ LACHANCE, LOUIS. *Nationalisme et religion...* Op. cit. P. 34.

²⁵⁰ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 227, y nota a pie de página n. 54. «Elle est faite pour le bien commun naturel. Par quoi est révélée la naturalité de la justice sociale».

²⁵¹ SANTO TOMÁS, S. Th. I - II, q. 95, a. 2, co: «... lege naturali dupliciter potest aliquid derivari, uno modo, sicut conclusiones ex principiis; alio modo, sicut determinationes quaedam aliquorum communium. Primus quidem modus est similis ei quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstrativae producuntur. Secundo vero modo simile est quod in artibus formae communes determinantur ad aliquid speciale, sicut artifex formam communem domus necesse est quod determinet ad hanc vel illam domus figuram. Derivantur ergo quaedam a principiis communibus legis naturae per modum conclusionum, sicut hoc quod est non esse occidendum, ut conclusio quaedam derivari potest ab eo quod est nulli esse malum faciendum. Quaedam vero per modum determinationis, sicut lex naturae habet quod ille qui peccat, puniatur; sed quod tali poena puniatur, hoc est quaedam determinatio legis naturae. Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita. Sed ea quae sunt primi modi, continentur lege humana non tanquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali. Sed ea quae sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent».

justas obligan en conciencia al ciudadano, pues reparten proporcionalmente las tareas necesarias para la promoción del bien racional o del bien común. La justicia legal o social —así denominada por nuestro autor²⁵²— es la virtud motriz de la ejecución del bien común: se refiere a la integración de las iniciativas de los individuos que los relacionan con sus semejantes y forman un haz de realidades sociales. La rectitud que introduce en esas acciones exteriores se estima según criterios objetivos [por conmensuración, por proporción, por ajuste de títulos]. Su objeto puede ser señalado por las leyes y ordenado por el poder público. El Estado es quien ordena mediante leyes esas acciones que mantienen relación con el bien común.

Esta unidad que existe entre los principios reguladores de una comunidad política y los principios reguladores de la conducta humana no pretenden dar un protagonismo desmesurado al Estado por encima del individuo: el Estado sólo tiene misión completiva, la guía primera y principal de la persona sigue siendo la prudencia individual, iluminada por el reconocimiento de la ley natural y los principios de la conciencia moral. Por lo demás, los baremos de una y otra —prudencia individual, prudencia aplicada al ámbito político— son muy distintos. Nuestro autor no se aparta de Santo Tomás al afirmar, además, que una comunidad humana no es capaz del mismo grado de perfección que la individual, puesto que la convivencia necesita de principios tales como aceptar el mal menor, o el de tolerancia²⁵³.

Sociabilidad, orden y bien común son las nociones clave en la filosofía política que Lachance desarrolla en torno al Estado. Dentro de la noción de orden se contemplan la necesidad y la calidad de las relaciones que hacen posible el dinamismo político: autoridad y subordinación, jerarquía y unidad, diversidad de funciones, leyes y libertad. Algunas nociones esenciales de la vida política tal como es

Vid. también a. 4 de la misma cuestión: «... secundum hoc dividitur ius positivum in ius gentium et ius civile, secundum duos modos quibus aliquid derivatur a lege naturae, ut supra dictum est. Nam ad ius gentium pertinent ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis, ut iustae emptiones, venditiones, et alia huiusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possent; quod est de lege naturae, quia homo est naturaliter animal sociale, ut probatur in I Polit. Quae vero derivantur a lege naturae per modum particularis determinationis, pertinent ad ius civile, secundum quod quaelibet civitas aliquid sibi accommodum determinat. Secundo est de ratione legis humanae quod ordinetur ad bonum commune civitatis».

²⁵² Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 285.

²⁵³ SANTO TOMÁS, *S.Th.* I, q. 22, a.2, ad.2: «quod aliter de eo est qui habet curam alicuius particularis, et de provisoro universalis. Quia provisor particularis excludit defectum ab eo quod eius curae subditur, quantum potest, sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus, dicuntur esse contra naturam particularem; sed tamen sunt de intentione naturae universalis, in quantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi;...»

concebida por Maritain: bien común, justicia, amistad política, pluralismo, participación, libertad, acción subsidiaria de la autoridad, orden, ley. Veremos en seguida las diferencias surgidas entre uno y otro.

El orden del Estado es su «forma», en sentido filosófico tomista, su causa formal: es el principio que efectúa el moldeado de la materia [la pluralidad de individuos e instituciones, sus relaciones]; es la estructura que contiene a la multitud y hace de ella un todo, dotado de consistencia y organización. De la forma depende la especificación de los vínculos sociales que organiza; sin desviarlos de su fin propio, los jerarquiza según su contenido y los orienta al bien común. La forma política informa la vida en comunidad, conectando la vida de los hombres con su destino total²⁵⁴.

La forma no se materializa en un modelo político concreto, sino que estamos hablando de la forma política del Estado en cuanto medida de la actividad colectiva, reunida ésta bajo un régimen político idóneo a la virtualidad que planteamos. La forma política adapta la actividad colectiva al bien común mediante las leyes, ajusta el comportamiento de unos ciudadanos con otros, y la existencia de un pueblo a los condicionamientos externos que influyen en su constitución. La forma política está condicionada por datos objetivos, el primero que actúa sobre ella es el fin común que reúne a la multitud. Puesto que todos los regímenes políticos dicen buscar este bien común, la distinción que permite juzgar las diferencias entre unos y otros y su mayor o menor idoneidad para llevar a cabo su fin, es el principio de orden que inspira a cada uno²⁵⁵.

Cfr. LACHANCE, LOUIS. «L'âme de la société politique», L'Académie Canadienne St. Thomas d'Aquin. 9^a Session. La Action Catholique. Québec. Pp. 156 – 157. De hecho, la unidad del Estado no es unidad de sustancia, ni de esencia, sino de orden. Debe ser mayor la variedad de los miembros que se reúnen bajo su autoridad, que la unidad de orden que los agrupa. Califica al Estado de «sociedad política perfecta plenamente organizada según derechos y deberes establecidos por leyes justas y costumbres legítimas en orden al bien común de todos sus miembros». RAMÍREZ, SANTIAGO M^r. O.P. *Doctrina política...* op.cit. P. 46. en este sentido también se pronuncia RODRÍGUEZ, VICTORINO. *Temas clave...* Op. cit. Cfr. Pp. 286 – 287.

²⁵⁵ Idem LACHANCE op. cit. nota anterior. Este mismo planteamiento es compartido por el teólogo SANTIAGO RAMÍREZ, O.P. quien señala los dos principios metafísicos de la sociedad política: su materia y su forma. Es propio de la materia ser algo potencial, determinable. En el caso de la sociedad, la materia es la multitud de individuos, la pluralidad de seres humanos. Vid. RAMÍREZ, SANTIAGO M^r. *Doctrina política...* Op.cit. P. 40: «El individuo es el material de la sociedad, no la sociedad misma. es el material inmediato de la sociedad simple o elemental, que precisamente se compone de individuos, como la conyugal, la paterna, la heril; pero no es el material inmediato de la sociedad compuesta y más perfecta, como la familia, el ayuntamiento, la ciudad, la provincia, la región, el Estado, sino el material remoto; el material próximo e inmediato de estas sociedades son las sociedades elementales o más imperfectas [...] el material inmediato del Estado no es atómico ni simple, sino compuesto de varios seres humanos ya organizados en sociedades preliminares e imperfectas; es un material orgánico». Lo propio de la forma es ser algo actual, determinante, distintivo. En el caso de la sociedad política la forma viene dada por la autoridad. Señala que la autoridad suprema necesariamente ha de ser una en cada Estado, aunque la encarnen distintos sujetos- es lo que hace de la multitud de seres humanos un todo orgánico y organizado. Cfr. RAMÍREZ, SANTIAGO M^r. *Doctrina política...* Op.cit. Pp. 39 – 42.

Apenas concreta Lachance su preferencia por un régimen u otro: sigue a Santo Tomás cuando se pronuncia a favor del régimen mixto, aquél que reposa sobre leyes sancionadas por los mayores y por la voluntad de las poblaciones. Las leyes han de ser reflejo del alma de la multitud [su proyección histórica, sociológica, física] y han de dejar a salvo los derechos de la persona²⁵⁶.

Cuando afirma que la forma política adapta los comportamientos de unos respecto de otros ciudadanos se refiere a la coordinación de las relaciones que vienen establecidas por la ordenación del poder: relaciones jerárquicas con las autoridades y proporcionales de los ciudadanos entre sí²⁵⁷. El orden general de las partes se adapta a las exigencias que comporta la organización particular del poder. La ciudad contiene tantos órdenes como funciones, que se superponen de acuerdo con las necesidades de la comunidad. Los órganos por excelencia de la vida política son las leyes y la justicia. La forma política es determinante del orden de las partes y del régimen político. Introduce el principio de unidad en el cuerpo político, constituye su equilibrio.

Señala Lachance la última faceta de la influencia que ejerce el Estado: su aspecto conmensurador de la vida de los ciudadanos respecto del medio exterior. Todos los Estados cuentan con las mismas sociedades o instituciones naturales fruto de las necesidades básicas de la vida humana, pero, además, surgen en cada uno las propias de las condiciones particulares de la comunidad que influyen en la gestión de la vida política. Las energías humanas que forjan la forma política están especificadas y caracterizadas por el medio que aplican²⁵⁸.

Podemos preguntarnos acerca del origen y del contenido de la causa formal del Estado. El maestro canadiense afirma que este principio de organización y la aparición de la autoridad surge del alma de la colectividad: al ser la persona quien actúa, sus actos implican relación con otras personas y ha de existir una regulación social de tales actos. La acción común supone una autoridad sin la cual es imposible asegurar la unidad de dirección y de impulso. La multiplicidad de relaciones sociales convergen más o menos directamente en la autoridad. Estas relaciones aparecen como imperativos de la naturaleza que los hombres acogemos en la medida en que nos son transmitidas por la inteligencia en forma de mandato, pertenecen al dominio de las obligaciones morales. Si por el contrario relevamos a la persona del sometimiento a la autoridad social, abrimos paso a la anarquía²⁵⁹.

²⁵⁶ URDANOZ cita a LACHANCE y asimila este aspecto concreto de su pensamiento al relacionar el derecho con el bien común. Cfr. URDANOZ, TEÓFILO. «Bien común»... Op.cit. P. 222.

²⁵⁷ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique*... Op. cit. Pp. 260 - 262.

²⁵⁸ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique*... Op. cit. P. 258.

²⁵⁹ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique*... Op. cit. P. 209. SANTIAGO RAMÍREZ, O.P. también

Coincide²⁶⁰ ve con Santo Tomás²⁶¹ que la forma política puede encontrarse tanto en el gobernante como en los gobernados; sin embargo, en el gobernante reside de manera potencial. Si se materializa, cabe identificarla con la constitución y las leyes, que son principios rectores, aún no realizados en la práctica. Lachance subraya que la forma política reside propiamente en los gobernados, está integrada en la vida del pueblo: la acción de gobierno reside en quienes la padecen, representa un cambio, la adquisición de un nuevo modo concreto de vida.

2.2.5. Influencia causal del bien común en el orden político

Toda esta trama de relaciones es posible gracias a la influencia que ejerce en toda agrupación la intuición que paulatinamente adquiere el grupo humano de la causa única y objetiva responsable de su propio fenómeno comunitario: el bien común. El bien común es el fin que orienta a la multitud, la causa única, objetiva y final de la constitución del Estado. Es lógico que sea así, si pensamos —como

estudia la causa formal del Estado con idéntico planteamiento de concurrencia de multitud y autoridad. Distingue los siguientes términos colectivos que significan precisamente una muchedumbre de individuos reducidos a cierta unidad de orden aunque no son entre ellos todos sinónimos: Estado, nación, gente, patria, pueblo. El Estado designa en primer lugar a la autoridad que dirige a la multitud o al todo multitudinario informado por la autoridad. El pueblo significa primariamente la multitud en cuanto contrapuesta a la autoridad, aunque puede llegar a designar el todo compuesto con ella. La nación afecta a los nacidos en un mismo lugar; la gente afecta a las personas vinculadas por lazos de la sangre. La patria y el país subrayan la idea de un territorio común, además de la común descendencia de unos antepasados comunes. Según SANTIAGO RAMÍREZ O.P., pueblo, raza, patria, nación, gente, no implican necesariamente poder independiente, ni una autoridad soberana, ni una verdadera autonomía. A su juicio las características del Estado sí las necesita: «Estado, por el contrario, en su sentido integral, exige necesaria y esencialmente un gobierno independiente, una autoridad soberana y una verdadera autonomía, además de un territorio propio y distinto del de los demás estados». RAMÍREZ, SANTIAGO M^a. *Doctrina política...* Op. cit. P. 44. Un Estado entraña las características de soberanía, independencia, personalidad, con sus consecuencias de libertad, autonomía y autarquía.

VICTORINO RODRÍGUEZ también hace ver cómo del derecho — deber natural de vivir en sociedad surge el derecho — deber natural de constituir una autoridad pública. Vid. RODRÍGUEZ, VICTORINO. *El régimen político...* Op. cit. Glosas num. 6 — 7. P. 25: «... siendo la sociedad una organización de hombres, lo formal es la estructura política, cuya clave es la autoridad, de la que dimanarían leyes como nervios de la organización; y lo material son los hombres más o menos infraestructurados». La relación que resulta entre autoridad y bien común es estrecha: la autoridad nace como exigencia natural de la sociedad y en orden al bien común humano. Este bien común la define, por eso, considera Victorino Rodríguez que es igualmente natural que este bien común delimite sus funciones y su misma persistencia legítima: «... la mayor o menor adecuación para salvar el bien común integralmente entendido, será el criterio definitivo para valorar la legitimidad y preferencia de las diversas formas de gobierno». Vid. RODRÍGUEZ, VICTORINO. *El régimen político...* Op. cit. Glosa num. 8. P. 29.

²⁶⁰ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 256 — 258.

²⁶¹ SANTO TOMÁS, S.Th. I — II, q. 104, a.4, co: «Et ideo dicendum est quod praecepta iudicialia veteris legis, per quae homines ad invicem ordinabantur, distinctionem habent secundum distinctionem ordinationis humanae. Quadruplex autem ordo in aliquo populo inveniri potest, unus quidem, principum populi ad subditos; alius autem, subditorum ad invicem; tertius autem, eorum qui sunt de populo ad extraneos; quartus autem, ad domesticos, sicut patris ad filium, uxoris ad virum, et domini ad servum».

afirma nuestro autor- sólo existe en función de este bien, y que debe ser construido según las condiciones de su realización²⁶².

Para la doctrina expuesta por Lachance la noción de bien común es la que fundamenta la existencia del Estado y de su estructura, y a su vez, el Estado es la causa universal, material del bien común. Veamos cómo se determina y concreta este doble principio. Afirma: «A l'individu impuissant qui se tourne vers lui comme vers le dispensateur de la perfection naturelle, du moins sous sa forme achevée, il transmet son lot de cet héritage. Cela suppose, toutefois, qu'il ait pour objet le bien humain total²⁶³».

La causalidad universal²⁶⁴ del Estado respecto del bien común, se concreta por la acción de la multitud: lejos de sustituir a las causas particulares, depende de ellas. Ellas concretan, determinan la virtud de la causa universal. Si partimos de las causas particulares hasta la universal del Estado comprobamos la analogía que une a unas y otras entre sí. Entre la causa universal y las particulares hay subordinación; a través de este orden se introduce el necesario pluralismo en la estructura y el dinamismo que representa la causa universal del bien común que representa el Estado —universal, porque goza de anterioridad de naturaleza y perfección sobre las causas particulares—.

Además de producir la perfección particular, da sentido a todas las actividades individuales dispersas por el efecto del movimiento de convergencia que

²⁶² El Estado, la ciudad, aparecen como potenciales de máxima eficacia, como realidades concretas capaces de producir el bien humano con una cierta plenitud y con cierta integridad. Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P.65. Por eso LACHANCE considera de forma tajante que la persona es parte moral y subordinada de estas realidades. Ob. Cit. p. 65: «...il est faux de maintenir que la personne comme telle soit supérieure à l'Etat. Une telle prétention heurte l'expérience et la vérité, puisqu'elle implique que la personne isolée soit capable de produire le bien humain parfait, alors que une multitude organique de personnes ne le serait pas. Un jugement de valeur sur les réalités pratiques est toujours relatif à leur coefficient de réalisation. [...] Chez nous, c'est la personne qui est partie morale et subordonnée de l'Etat, ou rien du tout». LACHANCE aplica en su obra política la doctrina clásica de la multitud [Cfr. SANTO TOMÁS, p.e. en *Super Sent.*, lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 arg. 5: «Praeterea, privatio nunquam constituit habitum, nec e converso et similiter nec affirmatio negationem, nec unum contrariorum alterum. Sed multitudo constituitur ex unitatibus. Ergo videtur quod unitas non privet multitudinem, nec e converso»].

Cada vez que el AQUINATE se refiere a la multitud en sus escritos —el término aparece más de mil veces en 763 citas distintas— destaca el dato de la unidad que le es inherente. La multitud remite a ella, sin ella no podría subsistir como tal—pluralidad de seres humanos dotada de cierta unidad y orden— y de la ciudad como centro político de la vida de los hombres— a la noción moderna de Estado. [Cfr. SANTO TOMÁS expone que la ciudad es la comunidad perfecta. Vid. *S. Th.* I - II, q. 90 a. 3 ad 3: «Ad tertium dicendum quod, sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis, civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in I Politic. Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad commune bonum; ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta...»].

LACHANCE traslada permanentemente este esquema clásico a la noción moderna de Estado. Cfr. LACHANCE, L. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 204 - 209. Y también, LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 264 y ss; LACHANCE, L. *Le droit et les droits...* Op. cit. P. 196.

²⁶³ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 233 - 237; 295 - 325.

²⁶⁴ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 284.

imprime en ellas para que el bien común se realice. Este movimiento se halla sostenido por la ley, la justicia y la obediencia del individuo a la autoridad.

En cuanto al bien común o bien racional que determina al Estado, Lachance trata su contenido estudiando con minuciosidad la dimensión específica de la persona –su racionalidad, su capacidad de trascender, su sociabilidad natural– sin caer en el personalismo: pues esa misma dimensión le lleva directamente a fundamentar el bien humano total, y a partir de esta noción, desarrollar la noción de Estado, su concreción, sus relaciones con el individuo y su entera filosofía política, con especial atención al fenómeno de la nación y de «lo nacional»²⁶⁵.

El fin, en general, es lo amado, lo buscado, lo deseado. Todo bien es por su naturaleza, causa por modo de finalidad²⁶⁶. Cuando decimos que el hombre se mueve por el bien, lo decimos porque se mueve en razón del bien que capta y es coherente con la naturaleza de su voluntad, que es una inclinación universal, espiritual, indeterminada; avidez innata del bien absoluto; si esto sucede con el bien en general, cuánto más sucederá con el bien común que es el mayor, el universal y más perfecto por excelencia: el bien común se identifica con el bien buscado por la multitud, es el fin de los fines, porque realiza la totalidad de la perfección humana y hace converger en él los esfuerzos y las acciones de todos. Afirma con Santo Tomás que el bien común es el fundamento de la vida política²⁶⁷.

2.2.6. Bien común y religión

En este epígrafe queremos mostrar toda una parte del pensamiento político lachanciano que une el fondo de algunas cuestiones políticas tratadas –el nacionalismo, el bien común, el orden político y de la justicia– con la trascendencia del espíritu humano en su faceta más pura, la religiosa. Conocemos la fe profunda de nuestro autor, su experiencia religiosa vivida en primera persona, así como la sólida tradición católica de la región canadiense en la que nació y fue educado, el Canadá francés. Tradición católica que ha crecido en aquella parte de la tierra obligada a desarrollarse como una minoría frente a la tradición religiosa protestante de la zona anglófona canadiense, la más extensa. Junto a este hecho hay que destacar el factor político, la reivindicación nacionalista del Canadá francés frente al inglés, subrayando sus diferencias, entre las que se encuentra el hecho religioso.

²⁶⁵ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 273 - 278.

²⁶⁶ Cfr. SANTO TOMÁS. *S.Th.* I, q.5, a.1, co: «Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile [...] Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu, unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens, esse enim est actualitas omnis rei...».

²⁶⁷ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 237.

Lachance trata las cuestiones que más afectaban a su país en aquellos momentos desde la solidez de la perspectiva clásica y la teología católica. ¿Cómo influye la gracia en la vida social? ¿Hay alguna relación entre nacionalismo y religión? ¿Cómo conciliar la universalidad del catolicismo con la particularidad del nacionalismo? ¿Cómo contribuye la religión al bien común? Quizá la aportación más valiosa de nuestro autor en este aspecto sea la de saber ofrecer el atractivo de la fe vivida, impregnando los comportamientos sociales, las instituciones civiles, sin teñirlas de un confesionalismo imposible, al menos en Canadá.

Cuando se refiere al tema de la religión está pensando siempre en una religión cristiana, preferentemente en la católica. Por eso a menudo se refiere a la aportación que el catolicismo hace a la vida política y social. Habla de la armonía existente entre el orden político y el católico desde dos presupuestos: la gracia no suprime ni sustituye la naturaleza, sino que conserva su integridad y la colma de riqueza²⁶⁸. Así sucede con las relaciones políticas y sociales bajo la acción de la gracia, pues el catolicismo no tiene como misión romper los lazos que la Providencia divina ha creado.

La gracia, por tanto, no es un término de llegada sino un punto de partida: un accidente que puede darse en la vida política y social y con el que hay que contar si queremos tender a un objetivo sobrenatural –alcanzar el bien humano total, la salvación eterna-. No existe ninguna incompatibilidad entre la gracia y los órdenes políticos: la esencia del catolicismo no implica relación necesaria de ninguna clase con ningún temperamento nacional. La ausencia de implicaciones particulares del catolicismo y la adaptación constante de Dios a sus criaturas en el gobierno divino mediante la ley natural, en la Redención mediante la Encarnación de su Hijo, son la causa de esta perfecta compatibilidad de la fe católica con cualquier realidad humana, social y política²⁶⁹.

La unión natural con el Autor de todas las cosas es, en efecto, dirá Lachance, el elemento principal, esencial de la civilización y de la cultura. Es el bien común instintivo de todos los hombres. Tan es así que, la sociedad civil, a quien está encomendado especialmente y como función propia el reforzar y consolidar las directivas de la ley natural, debe no sólo respetar la libertad de las conciencias, sino también organizar la vida pública de manera que facilite y promueva el conoci-

²⁶⁸ Analiza LACHANCE la relación que el hecho religioso tiene con la política por sus repercusiones sociales [manifestaciones públicas, colectivas]. Se muestra partidario de una integración de los dos órdenes por vía de la subordinación en virtud de que la gracia presupone la naturaleza, vid. SANTO TOMÁS, *S.Th.* I - II, q. 99, a. 2, ad.1: «Sicut enim gratia praesupponit naturam, ita oportet quod lex divina praesupponat legem naturalem»; por tanto, el orden político no ha de oponerse al de la gracia, sino acoger el orden sobrenatural, subordinándose a él. Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 197.

²⁶⁹ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Nationalisme et religion...* Op. cit. Pp. 149 - 157.

miento y el culto a Dios. Debe hacerlo de tal manera que esta posibilidad sea realmente común, como un fruto del orden público, de la sociedad. Esta libertad religiosa queda garantizada con el respeto de la ley natural, ese conjunto de preceptos cuyo contenido asegura el orden debido a Dios y la búsqueda del bien común. Si las leyes han de ser verdaderamente humanas, deben ser consecuencia de la ley natural, al igual que sucede en otras disciplinas, en las que los descubrimientos se agrupan en torno a principios naturalmente conocidos por todos²⁷⁰.

Si las instituciones civiles tienen como objetivo lograr el bien común de los hombres, también ellas serán instrumentos idóneos del bien que comporta el conocimiento de Dios —la libertad religiosa— o faltarán a su misión de hacer llegar el bien integral de la persona a todos los hombres²⁷¹. Por ejemplo, subraya el autor canadiense, debe existir armonía entre la educación religiosa que se recibe en la Iglesia y la educación profana de la escuela. Esto queda garantizado con el debido respeto a la ley natural²⁷².

El valor humanizador de la religión es evidente si se tiene en cuenta que enseña al hombre a ser justo, templado, fuerte, prudente, casto, humilde, caritativo, generoso,... mientras el hombre aprende a tratar a Dios. Para ser buen ciudadano hace falta practicar las virtudes morales, que se practican con total integridad cuando uno cree en su espiritualidad y reconociendo la existencia de una autoridad en el orden eterno. Por eso Lachance mantiene que existe una estrecha relación entre lo nacional y lo religioso. De una parte, por el contenido, que acerca al hombre a reverenciar sus orígenes; de otra parte, porque la religión ayuda a mantener el orden en la nación y fuera de ella respecto a otros sujetos internacionales²⁷³.

Para abrazar el catolicismo, dice Lachance, no hace falta renunciar a la propia personalidad, ni a la cultura, ni a las instituciones de la vida social que cada uno disfruta. Es trascendente, afecta a las realidades materiales, necesita de ellas para hacerse presente en el mundo y en las personas, pero no pertenece a ninguna en particular, las trasciende, es universal a ellas. El catolicismo se encarna, es espiritual y carnal, o no es catolicismo. Se adapta a la universalidad de las formas de actividad de que es capaz el hombre: costumbres, tradiciones, instituciones culturales, sociales, jurídicas y políticas de cada una de las naciones en las que se ha desarrollado. Se encarna en esta diversidad de organizaciones, de proyecciones de las diversas concepciones de la vida que a su vez purifica y santifica. Su acción comporta un esfuerzo de adaptación y de perfeccionamiento humano. La fe católi-

²⁷⁰ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «Peace and the family»... Op.cit. P. 167.

²⁷¹ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «La Nation»,... Op. cit. Pp. 109 - 110.

²⁷² Cfr. LACHANCE, LOUIS. «Peace and the family»... Op.cit. P. 165.

²⁷³ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Nationalisme et religion*... Op. cit. Pp. 130 - 132.

ca se encarna en los hombres, en el complejo psicológico, cultural e institucional que Dios y la historia nos han legado. Salvaguarda, santifica y hace fructificar todo lo que no es incompatible con la verdad revelada y la rectitud moral. Es un mensaje de entraña salvadora, es decir, constructiva, de todo lo humano²⁷⁴.

Lachance busca en Santo Tomás y en el estudio de la historia la posible vinculación en el origen del sentimiento patriótico y el de las religiones. El orden de los sentimientos viene impuesto por el orden de las realidades a las que se dirigen. Los elementos materiales —el clima, la tierra, las cosas, la sangre— constituyen en sí mismas un objeto inferior a la razón humana, son incapaces, por tanto, de exigir del hombre —cuyo principio es superior— sumisión y piedad. No se hacen merecedoras de veneración más que si muestran su vinculación con el Principio primero de quien reciben el ser y el gobierno. El patriotismo o nacionalismo —el pensamiento lachanciano hace de ellos una cuestión única— está en estrecha conexión con la virtud de la religión: «La croyance à un idéal implique la croyance à une Intelligence suprême. Il n'y a pas à sortir de là. Un patriotisme raisonné suppose la croyance à un être principe et fin des choses²⁷⁵».

El nacionalismo humanizado, racionalizado, debe reposar sobre la religión, según nuestro autor. La religión es la virtud que nos inclina a reconocer y rendir a Dios el honor debido por ser creador de todas las cosas y mantenerlas bajo su gobierno. Si a las personas se les debe el honor en función de su excelencia, el honor de Dios es supremo por su trascendencia infinita sobre todas las cosas²⁷⁶. En el fondo, estamos tratando de reconocer el lugar, de dar el honor debido a las causas que nos anteceden y nos mantienen en el ser: Causa primera, Dios; causas segundas, los padres, la propia tierra. Con este reconocimiento Lachance no pretende imponer un modelo de Estado confesional sino de hacer ver que un Estado debe reconocer y dar el espacio correspondiente a la libertad de práctica religiosa, pues hay que reconocer que resulta incoherente pensar en satisfacer los deberes del patriotismo, deberes hacia la nación, sin satisfacer los deberes que nos vinculan a Dios y a las personas con quienes convivimos²⁷⁷.

²⁷⁴ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «Conférence à l'Aceles»... Op. cit. Pp. 16 – 20.

²⁷⁵ LACHANCE, LOUIS. *Nationalisme et religion*... Op. cit. P. 130.

²⁷⁶ Cfr. SANTO TOMÁS, S. Th. II – II, q. 81, a.3, co y a.4 co.

²⁷⁷ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Nationalisme et religion*... Op. cit. P. 130. Este planteamiento radical es el asumido por CARDONA en su obra sobre el bien común. Dios es el Bien infinito, el fin último al que tienden las criaturas reunidas bajo las más diversas formas y agrupaciones en el universo. La metafísica que explica el bien común es una metafísica del orden, que pone en Dios el fin último de cada hombre singular, y a la vez, el fundamento de la comunidad política. Sostiene que para afirmar esto no es necesario separar al hombre de la comunidad, basta que la comunidad esté realmente subordinada a Dios, de modo que incluya el fin último del hombre «... en toda su amplitud, con toda su autonomía, tal como su naturaleza libre reclama²⁷⁷». CARDONA, CARLOS. *La metafísica del bien común*... Op. cit. P. 80.

De la misma manera que la religión es el fundamento necesario del patriotismo, en el orden sobrenatural el catolicismo es fuente de un culto renovado hacia la patria, proveyéndonos de un motivo trascendente al venerar la causa de los dones que recibimos en ellos mismos²⁷⁸.

La cuestión de las relaciones entre bien común y religión, es asumida de un modo completamente diverso por Maritain. Como hemos visto, el punto de partida del filósofo francés es diverso al propuesto por nuestro autor. Maritain centra la cuestión en la persona, y en su fin trascendente. Para él, la persona se halla comprometida en el bien común de la sociedad civil, pero que la sociedad misma y su bien común están indirectamente subordinadas a la perfecta realización de la persona y de sus aspiraciones supratemporales como a un fin de orden superior y trascendente del cuerpo político. «El bien común de la vida civil es un fin último, pero un fin último en un sentido relativo y en un cierto orden dado, no como fin último absoluto²⁷⁹».

El filósofo francés afirma que la vida humana tiene dos fines, uno subordinado a otro. El fin último en el orden dado, el bien común terreno, y el fin último absoluto, bien común eterno y trascendente. Es cierto que la política se ocupa fundamentalmente del bien común temporal, pero no puede desentenderse de su dimensión absoluta, porque la persona a la que se refieren ambos fines es la misma. No tiene por qué existir disociación ni oposición entre los medios conducentes a uno y otro fin; las vías conducentes al bien común temporal están radicalmente orientadas en su origen y desarrollo hacia el fin último²⁸⁰.

Añade otro argumento de orden sobrenatural con el que apoya esta afirmación: «el cristiano sabe que existe un orden sobrenatural y que el fin último —el fin último absoluto— de la persona humana es Dios en cuanto que hace participar al hom-

CARDONA tampoco ve contradicción entre sociedad civil y Dios, entre sociedad civil y religión. Parece que la primera se ordena a la segunda, aunque no determina la forma concreta en que esto ha de ocurrir. Justifica esta subordinación reconociendo con SANTO TOMÁS que siendo cierto que el bien de la república —de la comunidad política— es el principal de los bienes humanos, no se debe olvidar que el bien divino es mejor que el humano y que el fin de la vida humana y de la sociedad es Dios. Cfr. CARDONA, CARLOS. *La metafísica del bien común...* Op. cit. P. 81. Vid. P. 84: «Pero no es el último fin de la multitud congregada el vivir virtuosamente, sino por medio de la virtud, llegar a la fruición divina [De Regno I, c. 15, n. 817]. Y así el último fin de la sociedad es el último fin del hombre: Dios. Si la sociedad guarda esta ordenación el hombre encuentra en ella su propio fin». CARDONA señala que el fin de la política es posibilitar la felicidad de los hombres, felicidad que logran al obrar virtuosamente. Pero, apunta, la virtud es un medio más que sirve a los hombres para alcanzar su fin último: la fruición de Dios. Y añade «la elevación al orden sobrenatural no despoja a la política de esta finalidad, sino que por el contrario la confirma y le da el más alto valor instrumental, al igual que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la supone, la sana y la eleva. Y así la relación entre Iglesia y Estado es análoga a la relación fe y razón» CARDONA, CARLOS. *La metafísica del bien común...* Op. cit. P. 81.

²⁷⁸ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Nationalisme et religion...* Op. cit. P. 165.

²⁷⁹ MARITAIN, JACQUES. *El hombre y el Estado...* Op. cit. P. 153.

²⁸⁰ Cfr. MARITAIN, JACQUES. *El hombre y el Estado...* Op. cit. P. 70.

bre en su vida íntima y en su felicidad eterna. La ordenación directa de la persona humana a Dios trasciende todo el bien común creado, a la vez el bien común de la política y el bien común del universo. [...] Así, la subordinación indirecta del cuerpo político —no como medio sino como fin que tiene su dignidad propia, pero una dignidad menor— a los valores supratemporales de los que está suspendida la vida humana se refiere primero y ante todo, en efecto, al fin sobrenatural al que la persona humana está indirectamente ordenada. Para resumir todo esto en una sola expresión, digamos que la ley ante la cual nos encontramos aquí es la de la *primacía de lo espiritual*²⁸¹». Lachance es partidario de la subordinación de la sociedad civil a la Iglesia pero por motivos diversos: en virtud de su origen divino y del fin superior que promueve, la salvación eterna²⁸².

El planteamiento de Maritain ciñe la cuestión de las relaciones entre bien común y religión a las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Quizá ha influido en este planteamiento la experiencia personal del filósofo converso al catolicismo y su personal trayectoria política. Las afirmaciones que fundamentan los argumentos con que Maritain explica las relaciones entre la Iglesia y el cuerpo político, podrían resumirse en los siguientes conceptos: libertad, distinción, autonomía, superioridad del orden espiritual sobre el orden terreno, cooperación necesaria. El grado de libertad y de independencia propios de una verdadera sociedad, implican para la Iglesia la libertad de desarrollar sus propias instituciones y de gobernarse a sí misma sin interferencia del cuerpo político. Desde el punto de vista del bien común político las actividades de los cristianos ciudadanos, miembros de la sociedad, tienen su incidencia pues forman parte de la sociedad política y de la comu-

²⁸¹ MARITAIN, JACQUES. *El hombre y el Estado...* Op. cit. P. 153. Más explícitamente se pronuncia en su obra, *Primacía de lo espiritual*, Club de Lectores. Buenos Aires, 1967. Vid. p.e. P. 14: «Aunque tomado formalmente como parte de la ciudad, todos sus actos pueden ser relacionados al bien común de ésta, el hombre tomado en lo que su libertad tiene de absolutamente propio e incommunicable, en cuanto ordenado directamente a Dios como a su fin eterno, teniendo él mismo, la dignidad de un todo [...] escapa, bajo este aspecto formal, a la ordenación política». Cfr. Op. cit. Pp. 11 – 62.

En este sentido se pronuncia TODOLÍ al afirmar en su obra sobre el bien común la coexistencia de las sociedades civil y religiosa, como dos sociedades perfectamente distintas con sus fines, medios, jerarquías y jurisdicciones propios, en el que el fin de la primera está subordinado al de la segunda. Sin embargo tal subordinación le sirve de apoyo —un apoyo no evidente, ni debidamente justificado— para afirmar la primacía de la persona sobre la sociedad. La subordinación de la sociedad civil a la religiosa acontece como reflejo de lo que sucede al hombre respecto de la sociedad, según este autor, que por su capacidad espiritual trascendente supera a la sociedad: «Así, cada una de las esferas tiene su jerarquía propia, es un todo, pero que no abarca totalmente al hombre, jerarquizándose así los valores y el hombre en ellos, hasta alcanzar el supremo valor: Dios, al cual el hombre llega ya, no en virtud de un acto social, sino de un acto propio e individual: la visión intuitiva de Dios» Cfr. TODOLÍ, JOSÉ. *El bien común...* op. cit. P. 68.

²⁸² Vid. SANTO TOMÁS, *S.Th.* I - II, q. 21, a.4, ad.3: «Ad tertium dicendum quod homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua, et ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum, et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus».

nidad nacional. Pero la Iglesia en su esencia no es una parte, sino un todo: «un reino absolutamente universal que se extiende por el mundo entero y que está por encima del cuerpo político, de todo cuerpo político²⁸³».

La distinción entre estos dos órdenes ha tenido como resultado clarificar la naturaleza de cada uno de ellos. El cuerpo político pertenece al orden natural, su misión es ocuparse de la vida temporal de los hombres concretos de una comunidad y de su bien común temporal. En ese dominio, el cuerpo político es plenamente autónomo, ni está bajo control de autoridad superior alguna. La Iglesia pertenece al Reino de Dios, que es esencialmente espiritual y, por el hecho mismo de que su orden propio no es de este mundo, en nada amenaza al orden político. Se trata de un orden superior en cuanto a su dignidad. Visto todo esto, hay que admitir que ni uno ni otro pueden vivir en mutua ignorancia o aislamiento recíproco. Por el hecho mismo de que la persona humana es a la vez miembro de esa sociedad que es la Iglesia y de esa otra sociedad que es el cuerpo político, admitir una división absoluta entre estas dos sociedades significaría escindir a la persona en dos mitades imposibles²⁸⁴.

Maritain señala que el contexto histórico contemporáneo impone una serie de condiciones a la aplicación de los principios de distinción, libertad, superioridad y cooperación entre la Iglesia y el cuerpo político. Hoy el cuerpo político ha dejado de ser reconocido como brazo secular del poder espiritual, es independiente y autónomo en su propia esfera; la igualdad reconocida pública y explícitamente a todos los ciudadanos es un hecho fundamental; hay una mayor sensibilidad que reconoce la importancia que tiene el respeto a las fuerzas internas que mueven a las personas en un sentido u otro en sus vidas: la libertad de las conciencias frente al Estado, la libertad religiosa; esta misma conciencia común se extiende a numerosos aspectos de la libertad personal, radicados fundamentalmente en la conciencia: libertad de investigación, libertad de expresión, de pensamiento, de buscar y profesar una religión... La Iglesia debe contar ahora como una condición normal

²⁸³ MARITAIN, JACQUES. *El hombre y el Estado...* Op. cit. P. 156.

²⁸⁴ SANTIAGO RAMÍREZ O.P. ofrece una interesante aportación a este dilema. El hombre necesita a la sociedad, sea cual sea el aspecto que estemos tratando. Expone que la sociedad perfecta es aquella que no forma parte de otra sociedad y que posee en sí misma todos los recursos necesarios para vivir una vida humana completa. Distingue, sí, dos especies de sociedad perfecta: una política o de orden natural, y otra eclesiástica o de orden sobrenatural. Todos los hombres necesitan de ambas para conseguir su último fin: de la sociedad política para obtener su fin último natural, y de la eclesiástica para conseguir en fin último sobrenatural. «El hombre necesita de la sociedad para su perfección, para su bien; mas no para el bien de uno solo, con exclusión de los demás, sino para el bien de todos y de cada uno, sin excluir a nadie; pues todos y cada uno necesitan de ella para adquirir su perfección. El bien común es el fin propio de la sociedad²⁸⁴» y esto se aplica tanto a los hombres tanto en su dimensión social como en la trascendente. Cfr. RAMÍREZ, SANTIAGO M^r. *Doctrina política...* Op. cit. Pp. 22 - 27. Vid. P. 26.

de acceso a Dios la de que muchos hombres Le busquen libremente desde el error, la ignorancia o la semiignorancia. Tales son las coordenadas que la Iglesia debe afrontar según Maritain. Además, la modalidad de su acción sobre el cuerpo político se ha espiritualizado necesariamente, en forma de inspiración y autoridad morales²⁸⁵.

«Así, todo dependerá en la práctica, de lo que el pueblo o los ciudadanos crean libremente en conciencia; de la plena libertad de enseñar y predicar la palabra de Dios; [...] del grado de eficacia con que los miembros de la Iglesia, tanto el laicado como el clero, den testimonio en su vida real, de su fe en el Espíritu de Dios²⁸⁶». El cuerpo político así inspirado tendría su propia moral social y política, su concepción de la justicia y de la amistad cívica, del bien común temporal y de la tarea comprometida de todos en él, del progreso humano, etc. Su referencia directa a la hora de legislar sería la ley natural, teniendo que tolerar en ocasiones ciertos comportamientos que se apartasen de la ley natural que prohibidos ocasionaren mayor perjuicio al bien común o a una minoría significativa y leal en lo demás al bien común²⁸⁷.

²⁸⁵ MARITAIN, JACQUES. *El hombre y el Estado...* Op. cit. P. 189: «...la Iglesia católica gobierna sin fuerza de policía ni coerción física el inmenso pueblo de cuyo bien espiritual es responsable. Tenemos aquí una sociedad cuyo orden depende primordialmente de la inmaterial influencia de la enseñanza, la predicación, el culto y la vida sacramental sobre las almas y, sólo secundariamente del poder de la ley. El Papa habla a la conciencia de los hombres, cuenta con la vitalidad interior de la fe para que su palabra sea escuchada;...»

²⁸⁶ MARITAIN, JACQUES. *El hombre y el Estado...* Op. cit. P. 170.

²⁸⁷ Cfr. MARITAIN, JACQUES. *El hombre y el Estado...* Op. cit. Pp. 172 - 173. Desarrolla el modo en que la ley civil debería adaptarse a la variedad de códigos morales existentes en la sociedad, sin asumir ni aprobar algunos de sus comportamientos correspondientes, pero otorgándoles los efectos jurídicos requeridos por su naturaleza. Este reconocimiento no estaría fundado en un derecho sino en exigencias del bien común político. Analiza la aplicación del principio pluralista y del mal menor.

El profesor PALACIOS pone en tela de juicio la posibilidad de la «filosofía profana cristiana» y «el Estado laico cristiano» que MARITAIN presenta en su obra *Humanisme intégrale*, desde su vértice personalista. Para EULOGIO PALACIOS, que defiende la solución confesional para conciliar las relaciones de Iglesia y Estado: «Hay en la actualidad algunos pensadores católicos que se han atrevido a poner en duda la validez de la teología y el Estado confesional, acusando a una y otro de falta de sentido humano. Estos autores tratan de humanizar el saber y el régimen cristiano recurriendo al humanismo procedente del Renacimiento, de la Reforma protestante y de la Revolución francesa, a fin de elaborar con su ayuda el ideal de una nueva cristiandad esencialmente diferente de la cristiandad antigua. Pero estos autores contradicen un hecho evidéntísimo: que ni la teología ni el ideal del Estado confesional carecen de sentido humano, porque en la teología la fe no quebranta el poder de la razón, sino que le pone a prueba y en el Estado confesional la religión no absorbe a la política, sino que la acrecienta» Cfr. PALACIOS, LEOPOLDO EULOGIO. *El mito de la nueva cristiandad...* op. cit. Pp. 63 - 64. Al enjuiciar el intento de crear un «Estado laico cristiano» por parte de MARITAIN, observa que se trata de conservar todas las ventajas del Estado laico moderno, procedentes de una independencia política y puramente civil, no instrumentalizable por la Iglesia, y así salvar su superioridad sobre ella. PALACIOS sostiene que la actividad del Estado laico cristiano y del Sacro Imperio apenas difieren, salvo en la diferencia radical del punto de partida: «... en el Estado laico cristiano la realización de tal actividad sería profana, tendría su centro en el hombre, si bien completado por las energías procedentes del cristianismo. El Estado laico cristiano se diferenciaría así de un Estado confesional en que realizaría desde abajo la misma obra que el Sacro Imperio intentaba realizar desde arriba²⁸⁷» Cfr. PALACIOS, LEOPOLDO EULOGIO. *El mito de la nueva cristiandad...* op. cit. P. 97.

El principio de cooperación entre la Iglesia y el cuerpo político presenta, además, otras facetas²⁸⁸. La asistencia y apoyo principal a la Iglesia consiste en el pleno cumplimiento de sus deberes propios respecto de sus propios fines; en su respeto a la ley natural y a su deber político de procurar unas condiciones que favorezcan el desarrollo pleno de las personas. Esto se concreta tanto en un aspecto material –distribución equitativa de los bienes, fomento de la prosperidad– como en otro de tipo moral –garantía efectiva del orden jurídico–. La justicia es el primer paso en las relaciones de colaboración entre la Iglesia y el Estado. Otra faceta es la de disfrutar de la libertad para expresar públicamente la fe en que el cuerpo político se inspira, así como el reconocimiento institucional de las demás confesiones religiosas reconocidas y representadas todas ellas en los consejos de la nación²⁸⁹.

Otras formas específicas de cooperación mutua que surgen tras admitir los principios mencionados son el recurso en momentos importantes de la vida pública a las oraciones de la confesión o confesiones religiosas históricamente enraizadas en la vida del pueblo; el reconocimiento institucional de estas confesiones en la vida social y el otorgamiento de personalidad jurídica; el reconocimiento de la igualdad de derechos y libertades de todos los ciudadanos con independencia de su credo; el reconocimiento de la superioridad –trascendencia– del fin sobrenatural de la Iglesia sobre el temporal y su autoridad para el gobierno espiritual de sus fieles; el mantenimiento de relaciones diplomáticas y la conclusión de acuerdos como con sociedad perfecta que es; la prestación de ayuda a las personas en su movimiento a su realización supratemporal, sin la cual no existe felicidad humana... señala Maritain, por último, una forma más de mutua colaboración, la de pedir a la Iglesia su cooperación en el bien común temporal, al igual que ésta se lo pide en su misión espiritual: petición de cooperación en

También se opone a la solución de MARITAIN aunque desde perspectiva diversa, VICTORINO RODRÍGUEZ, quien años después, al glosar la obra política de SANTO TOMÁS, volverá sobre este aspecto. Define las relaciones de la Iglesia con el Estado como de distinción, colaboración y subordinación. No enfrenta estos dos poderes porque ambos vienen de Dios, aunque de distinto modo y en distinto orden. «Las relaciones de interferencia vital entre la Iglesia y el Estado no deben concebirse ni realizarse cual entre sociedades autónomas del mismo orden, como entre dos naciones, sino como entre realidades de distinto orden internamente compenetrables sin confusión de ser y de obrar, análogamente a lo que ocurre entre naturaleza y gracia, entre fe y razón, entre teología y filosofía» RODRÍGUEZ, VICTORINO. *El régimen político...* núms. 80 – 83. Pp. 137 - 139. Más adelante insiste refiriéndose a las otras concepciones, vid. p. 141: «Esta posición teológica supera la confusión cesaropapista, como la disyuntiva laicista, como la pseudosolución híbrida maritainiana de la “nueva cristiandad” laica, pero específicamente cristiana, [¿]; teocéntrica, pero profana [¿]; específicamente distinta [¿] de la cristiandad medieval; con un orden político laico, pero intrínsecamente cristiana [¿]; lo mismo que su peculiar “éthique adéquatement prise” que, sin dejar de ser filosofía, es esencial o específicamente teológica, lo cual es aplicable también, según él, a la política».

²⁸⁸ Cfr. MARITAIN, JACQUES. *El hombre y el Estado...* Op. cit. Pp. 176 – 184.

²⁸⁹ Cfr. MARITAIN, JACQUES. *El hombre y el Estado...* Op. cit. Pp. 176 – 184.

los campos que tienden a iluminar la vida y las mentes, es decir, en obras religiosas, sociales y educativas²⁹⁰.

2.2.7. Superioridad del bien común sobre el bien individual

Lachance justifica de la mano de Santo Tomás la afirmación de la natural sujeción del individuo al orden social, no sólo desde la metafísica —como se vió al inicio del capítulo— sino también desde los argumentos que le presta la naturaleza humana. El problema que nuestro autor plantea consiste en descubrir si los datos objetivos que sirven a la razón de referencia y de medida con vistas a la acción son de carácter individual —de donde se concluiría una moral de corte individualista— o más bien tienen carácter social —y entonces habrá que concluir que la moral, la perfección humana es de carácter social— y, por tanto, hay una primacía del bien común sobre lo que normalmente se entiende por bien particular²⁹¹.

Al igual que nuestra inteligencia es esencialmente una proporción de verdad, así cabe ver nuestra voluntad como una predisposición al bien absoluto. El instinto mueve al animal hacia su bien; la voluntad mueve al hombre hacia bien. Actúa en nuestras disposiciones como una suerte de órgano universal. Su naturaleza actúa como un peso que nos inclina hacia un bien sin mezcla de sucedáneos. Perteneció a la esencia humana la búsqueda de ese bien puro, hay en él como un instinto natural hacia la felicidad más completa posible²⁹².

Los hombres estamos inclinados hacia aquello que entendemos que es bueno para nosotros. Este juicio práctico que los hombres elaboramos acerca de la bondad de algo con vistas a una acción posterior, se llama *sindéresis*. El bien natural buscado por todos, el bien que recoge todos los demás deseos y bienes por excelencia, es la felicidad. El maestro canadiense se pregunta si este bien al cual nos inclina la *sindéresis* es el bien particular o el bien común y concluye²⁹³ que se trata de una opción natural, radical, hacia el bien común, pues, si no fuera así, negaríamos la naturaleza social y política del hombre. Corroboramos este argumento con

²⁹⁰ Cfr. MARITAIN, JACQUES. *El hombre y el Estado...* Op. cit. Pp. 176 – 184.

²⁹¹ Un aspecto fundamental en la filosofía del orden de LACHANCE es éste, el de mostrar que la voluntad quiere por querer natural, el bien común. Se apoya en la doctrina de SANTO TOMÁS: «*Similiter etiam principium motuum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet potentia in suum obiectum, et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus, et universaliter omnia illa quae conveniunt volenti secundum suam naturam*» [S. Th. I - II, q.10, a.1 co].

²⁹² Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Où vont nos vies ?...* op. cit. P.125.

²⁹³ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 329 – 330.

numerosas citas del Aquinate, correspondientes tanto a su obra filosófica²⁹⁴ como teológica²⁹⁵. Destaca en todas ellas la identificación que Santo Tomás hace de felicidad y bien común.

La inclinación natural del hombre a la felicidad en general y a los bienes concretos en particular, aporta un contenido capaz de mover a la acción a las personas. Lachance comparte con la tradición clásica la idea de que el fin último de la vida humana es la felicidad o la beatitud. La razón lleva consigo el móvil supremo de la vida [deseo de bien, de felicidad y de perfección]: este móvil regula y mide el comportamiento humano mediante la *sindéresis*, dando solución de bondad o maldad a los actos humanos, sin perjuicio de la diversidad de comportamientos que puedan ocasionarse, fruto del ejercicio la libertad²⁹⁶.

El equilibrio moral al que llega la *sindéresis* se obtiene a partir de la aplicación de los principios universales del derecho, principios del derecho natural²⁹⁷. Esta conclusión lleva a nuestro autor a afirmar con mayor fuerza el protagonismo que el bien común tiene como primer principio de derecho: «... telle est précisément la *syndérèse*, à savoir l'aptitude qui nous permet de transposer le contenu ontologique de nos tendances à l'état de jugements de valeur, à l'état de règles morales. C'est elle qui nous met en possession des premiers principes du droit, c'est elle qui nous permet percevoir la tension vers le bien commun que l'Auteur de la nature a insérée dans notre vouloir. De sorte que l'écho en nous des directives de la loi éternelle consiste dans le fait que le bien commun nous apparaît, après comparaison avec d'autres biens, le mobile suprême de la vie...²⁹⁸».

Además de dirigirse por su razón personal el hombre necesita del apoyo de los demás miembros de la sociedad, también en el ámbito moral. Siendo el hombre una parte de la sociedad, -argumento del todo y de la parte- no puede adquirir su bien propio sin buscar de forma instintiva y tácita, la comunicación con el bien común. Para que esto se realice es necesario que cada hombre ajuste sus acciones a la ley. De aquí cabe concluir que si la moralidad del obrar humano tiene como referente a la ley, quepa considerarla lógicamente, como una adaptación al bien común²⁹⁹. Lachance apoya esta afirmación con más argumentos: al hablar de la

²⁹⁴ Cfr. SANTO TOMÁS, *Comentario a la Ética*, lect. 1 num. 1542; lect. 2 num. 31, y 903; lect. 14 num. 174... etc.

²⁹⁵ Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.* I, q. 60, a. 5, ad. 5; I - II, q. 2, a. 8, ad. 2; q. 3, a. 2, ad. 2; q. 19, a. 10; q. 21, a. 2, ad. 2; q. 90, aa. 2 y 3; q. 92, a. 1, ad. 3; q. 100, a. 8; II - II, q. 26, aa. 2 y 3; III, q. 46, a. 2, ad. 3... etc.

²⁹⁶ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Le concept de droit...* op.cit. P.96 i.f. Cfr. también, *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 123.

²⁹⁸ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 332.

²⁹⁹ SANTO TOMÁS, *S.Th.* I - II, q. 90, a. 2, co: «... Unde oportet quod, cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quodcumque aliud praeceptum de particulari opere non habeat rationem legis

voluntad buena, de la voluntad humana que se hace una con la voluntad de Dios, dice que ha de hacerlo desde la perspectiva del bien común³⁰⁰; éste es el sentido de la doctrina del mérito y del castigo, cuya razón de ser estriba en la relación con otros.

También desde el punto de vista de la virtud de la prudencia apoya el argumento la formalidad social de la moral humana: considera la relación existente entre la prudencia y las demás virtudes —no existe prudencia sin virtudes, ni virtudes sin prudencia— y concluye que la prudencia desde el punto de vista de su aplicación no es sólo una virtud sino un conjunto completo de ellas. El acto propio de la prudencia se obtiene por ejercicio de la *sindéresis*, acto que ordena otro acto de otra virtud a la ley natural y al bien común. De esta forma la virtud privada, aquella sobre la que en un momento dado actúe el juicio prudencial, estará intrínsecamente orientada al bien común. «Et voilà comment la vertu privée peut avoir une finalité sociale et politique. La prudence individuelle, encore qu'immédiatement préoccupée de satisfaire aux besoins particuliers de l'individu, fait partie d'un organisme et contient, impliquée dans sa structure propre, l'aptitude à être mue par la prudence sous toutes ses formes. L'homme est à la fois tout particulier et partie d'un ensemble plus complexe et plus universel³⁰¹».

De aquí concluimos siguiendo el razonamiento del maestro canadiense³⁰² que la perfección propia a la que lo inclina la virtud de la prudencia, resulta del bien común: «Et donc, lors'on considère soit la règle de la prudence, soit ses parties,

nisi secundum ordinem ad bonum commune. Et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur.» idem, a.3, co: «...lex est quoddam dictamen practicae rationis [...]; ita etiam ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda. Et istae particulares dispositiones adinventae secundum rationem humanam, dicuntur leges humanae, servatis aliis conditionibus quae pertinent ad rationem legis, ut supra dictum est. Unde et Tullius dicit, in sua Rhetor., quod *ininitium iuris est a natura profectum; deinde quaedam in consuetudinem ex utilitate rationis venerunt; postea res et a natura profectas et a consuetudine probatas legum metus et religio sanxit*».

³⁰⁰ SANTO TOMÁS, *S. Th.* I – II, q. 19, a.10, co: «Respondeo dicendum quod, sicut ex praedictis patet, voluntas fertur in suum obiectum secundum quod a ratione proponitur. Contingit autem aliquid a ratione considerari diversimode, ita quod sub una ratione est bonum, et secundum aliam rationem non bonum. [...] Bonum autem totius universi est id quod est apprehensum a Deo, qui est universi factor et gubernator, unde quidquid vult, vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas, quae est bonum totius universi. Apprehensio autem creaturae, secundum suam naturam, est alicuius boni particularis proportionati suae naturae. Contingit autem aliquid esse bonum secundum rationem particularem, quod non est bonum secundum rationem universalem, aut e converso, ut dictum est. [...] Unde ad hoc quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter. Voluntas igitur humana tenetur conformari divinae voluntati in volito formaliter, tenetur enim velle bonum divinum et commune, sed non materialiter, ratione iam dicta. Sed tamen quantum ad utrumque, aliquo modo voluntas humana conformatur voluntati divinae. Quia secundum quod conformatur voluntati divinae in communi ratione voliti, conformatur ei in fine ultimo...»

³⁰¹ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 339.

³⁰² LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 342.

soit son économie interne, l'on est forcé de reconnaître que la perfection propre de la personne humaine est ordonnée au bien commun comme à son aboutissant ultime».

La otra virtud en la que ve reflejada la socialidad humana es la justicia, y no sólo en sí y por sí misma, sino también y precisamente por su relación con el resto de las demás virtudes. La extensión de una virtud se aprecia según su objeto y el objeto de la justicia legal según su contenido material se identifica con el de todas las virtudes. Nos explicaremos: el cometido de la justicia es regular la conducta de la parte respecto de las exigencias del todo. No podía lograrlo si no tuviera jurisdicción sobre las virtudes por las que el individuo se mueve, y la tiene porque el acto de toda virtud se halla necesariamente orientado hacia el bien común por simple influencia de la justicia social. La justicia introduce en las demás virtudes el orden dictado por la prudencia política, infundiendo en ellas el alma de las demás virtudes y relacionándolas como un todo dependiente del bien común³⁰³.

³⁰³ SANTO TOMÁS, S. Th. II - II, q. 58, a.6, co: «... Hoc autem modo, secundum praedicta, iustitia legalis dicitur esse virtus generalis, inquantum scilicet ordinat actus aliarum virtutum ad suum finem, quod est movere per imperium omnes alias virtutes. Sicut enim caritas potest dici virtus generalis inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum, ita etiam iustitia legalis inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune...»

Contrasta fuertemente con la noción de justicia propuesta por el liberalismo de RAWLS. Para RAWLS es esencial afrontar este tipo de desigualdades desde un punto de partida «ideal», desde lo que él denomina una teoría de la «obediencia total», es decir, suponiendo que todos actúan justamente y cumplen su parte en el mantenimiento de instituciones justas. Lo hace así porque piensa que sólo desde esta perspectiva es posible afrontar después los problemas de la «obediencia parcial», es decir, los principios que rigen el tratamiento de las injusticias. Cfr. RAWLS, JOHN. *Teoría de la justicia...* Op. cit. Pp. 23 - 25. El instrumento elegido por RAWLS para sacar adelante esta teoría es el contrato social, o «consenso entrecruzado», su peculiar interpretación del contrato social desde lo que él denomina la «posición original», cfr. RAWLS, JOHN. *Teoría de la justicia...* Op. cit. Pp. 143 - 223, 341 - 347. En este sentido cfr. este mismo autor en *Liberalismo político...* Op. cit. P. 53. Estima que las personas en su situación actual pactarían las condiciones que más les favoreciesen, de modo que salva esta dificultad para llegar a la justicia a través del «velo de la ignorancia» Cfr. RAWLS, JOHN. *Teoría de la justicia...* Op. cit. Pp.163 - 169. Los principios de justicia han de escogerse tras este velo de la ignorancia, sólo así los principios de justicia serán resultado de un convenio justo. Para RAWLS el velo de la ignorancia es una prueba intuitiva de la equidad, asegura que quienes podrían influir en su favor durante la elección de los principios, no sea capaz de hacerlo. Es un recurso expositivo que resume el significado de su noción de equidad, cfr. RAWLS, JOHN. *Liberalismo político...* Op. cit. Pp. 241 - 246; 327 - 330; 406 - 409.

El planteamiento neoliberal es por completo ajeno al que LACHANCE toma en consideración. Nuevamente se pone de manifiesto el abismo que separa la tradición clásica de la filosofía moderna y parte de la contemporánea: la justicia clásica se apoya en la definición romana de una acción, «dar a cada uno su derecho», está orientada a la consecución del bien común, y es moralmente una acción buena. En los planteamientos expuestos la justicia parece nacer de una hipotética igualdad, de la reflexión, de una pretendida neutralidad a costa de difíciles equilibrios sociales y de intereses más o menos soterrados; la injusticia se achaca al juego de las instituciones sociales que provoca ciertas desigualdades... así aparece la versión de la justicia más como valor que como virtud, a partir de un planteamiento racionalista e idealista. No hay comunicación posible entre ambas.

En cuanto al valor de la justicia dentro del comunitarismo, SANDEL sostiene que la justicia es una virtud «remedial», cfr. SANDEL, MICHAEL. *Liberalism and the Limits...* Op.cit. Pp. 168 - 172; WALZER defiende una noción compleja de igualdad. Cfr. GARGARELLA, ROBERTO. *Las teorías de la justicia...* op.cit. Pp. 134 - 135.

En el fondo, Lachance lo que hace es afirmar el valor radical de las virtudes, en cuanto que disponen a la persona a la conquista de su fin último, a través de las coordenadas que la naturaleza humana le impone. En este orden de cosas, afirma la superioridad de la virtud de la justicia porque entiende que perfecciona la parte más noble de la persona, su voluntad racional, y que su objeto es más perfecto que el de las demás virtudes, pues abarca las relaciones con los demás y busca realizar el bien común. Este objeto convierte a la justicia en el motivo supremo que ordena el ejercicio de todas las virtudes con vistas a realizar el bien humano, el bien común. En razón de sus inferencias respecto de otras virtudes la justicia puede constituir un orden, un equilibrio vivo entre los hombres³⁰⁴.

La clave de este orden que supone el bien común la proporciona la justicia. Por el hecho de ser virtud, mueve la voluntad humana, y el orden que ella engendra es moral, podemos decir que es la sustancia misma del orden moral.

En este sentido Lachance alcanza las mismas conclusiones a las que le conduce su estudio de la virtud de la prudencia respecto del obrar humano y de su formalidad social: «... l'étude de la justice nous a conduit aux mêmes conclusions que celle de la prudence et de la loi. Dans la vertu de l'individu, c'est le caractère social qui prédomine³⁰⁵». En definitiva, la tesis de Lachance concluye afirmando la natural solidaridad entre las personas, puesto que los actos personales repercuten en los demás, que su formalidad está afectada directamente por la dimensión social del ser humano³⁰⁶.

2.2.8. Contenido y características del bien común

Lachance tiene una fecunda noción de bien común: es este mismo conjunto de idénticos valores que señalábamos al hablar del bien propio, pero unidos por el equilibrio que imprime en ellos la acción de la justicia social y de la que resultan

³⁰⁴ LACHANCE se acerca más en este aspecto al perfeccionismo y a la postura iniciada por MACINTYRE al insistir en recuperar la tradición de las virtudes –y en especial de la virtud de la justicia– como clave de la vida social y política: «... la tradición de las virtudes discrepa de ciertos rasgos centrales del orden económico y moderno y en especial del individualismo, de su afán adquisitivo y de la elevación de los valores del mercado al lugar social central». MACINTYRE, ALASDAIR. *Tras la Virtud...* Op.cit. P. 312.

³⁰⁵ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 348.

³⁰⁶ SANTO TOMÁS, S. Th. I – II, q. 21, a.3, co: «... Quando vero aliquis ordinat actum suum directe in bonum vel malum totius collegii, debetur ei retributio primo quidem et principaliter a toto collegio, secundario vero, ab omnibus collegii partibus. Cum vero aliquis agit quod in bonum proprium vel malum vergit, etiam debetur ei retributio, in quantum etiam hoc vergit in commune secundum quod ipse est pars collegii, [...] Sic igitur patet quod actus bonus vel malus habet rationem laudabilis vel culpabilis, secundum quod est in potestate voluntatis; rationem vero rectitudinis et peccati, secundum ordinem ad finem; rationem vero meriti et demeriti, secundum retributionem iustitiae ad alterum».

otros frutos como la unidad, el orden, la prosperidad y la paz. Esta gravitación del bien común se halla instrumentada por el conjunto de instituciones variadas que surgen en cada sociedad al servicio de los hombres.

Materialmente, el bien común es el conjunto orgánico de medios materiales y valores espirituales que un grupo humano ha conseguido expresar, materializando sus energías multiformes de todo tipo y cualidad³⁰⁷; el bien común consiste – afirma Lachance en otro lugar – esencialmente en el ejercicio de las virtudes de las personas que viven en sociedad; desde el punto de vista instrumental, cabe equipararlo a los bienes materiales existentes en el todo social³⁰⁸. Desde el punto de vista de su origen, sin embargo, el bien común es espiritual³⁰⁹. Formalmente, el bien común es el orden de estos bienes, un tipo de orden formulado por la prudencia política, por la ley, y realizado por la justicia legal³¹⁰. Cabe ver por último el

³⁰⁷ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «La nécessité du bien commun»... Op. cit. P. 1. SANTIAGO RAMÍREZ O.P. aporta una completa definición del bien común que parece detallar lo que late en esta definición general de nuestro autor canadiense. Según el padre RAMÍREZ, el bien común comprende como partes integrales, tres clases de bienes: bienes externos o exteriores [como las riquezas y las posesiones], bienes del cuerpo [como la salud y la integridad del cuerpo] y bienes del alma [como la ciencia y la virtud]. El conjunto de todos ellos es el bien humano completo. Estudia también sus partes análogas o de perfección, que comprenden otras clases de bienes: bienes honestos, como la virtud; bienes deleitables o agradables, como el gozo y el contento; bienes útiles, como la fuerza, la habilidad o la riqueza. Más perfecta será la sociedad política cuanto más suficientemente posea todos estos bienes y más ordenadamente los disponga, de tal manera que los bienes útiles y exteriores se ordenen al bienestar social y todos ellos a la vida virtuosa – a los honestos – Cfr. RAMÍREZ, SANTIAGO M... Op. cit. P. 30.

³⁰⁸ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique*... Op. cit. P. 243. En este sentido también se expresa el profesor TODOLÍ, en lo que a los elementos del bien común se refiere, este bien vivir humano ha de ser integrado por la perfección de las cualidades de aquello que trata de colmar: las facultades específicamente humanas. TODOLÍ afirma que el contenido del bien común viene determinado por realidades primeramente espirituales, pues así son esas facultades propias del hombre. El bien común está compuesto por virtudes, especulativas y prácticas; por valores del conocimiento de las ciencias y de las artes, que contribuyen a la perfección de la vida humana; la amistad y la paz, consecuencia de la virtud y cierta abundancia de bienes que faciliten el ejercicio de la virtud y la estabilidad de la paz. Cfr. TODOLÍ, JOSÉ. *El bien común*... Op. cit. Pp. 74 – 76.

³⁰⁹ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique*... Op. cit. P. 241. También lo aprecia así el profesor TODOLÍ al reflexionar sobre el origen del bien común: subraya que las razones que reúnen agrupaciones de hombres no son puramente geográficas, climatológicas o si quiera psíquicas sino que entrañan el efecto de compartir un fin, un ideal común, que da a la sociedad unidad de orden, y con él, la autoridad y la organización. Este ideal común al que los hombres tienden es el bien común: «El bien común es la común felicidad temporal, o sea la perfecta suficiencia de vida, debidamente subordinada a la bienaventuranza humana; el buen vivir humano o la armónica plenitud de los bienes humanos, el bien humano en plenitud y según la proporción que requiere la naturaleza humana, el bien común perfecto en cuanto puede tenerse en este mundo». Vid. TODOLÍ, JOSÉ. *El bien común*... Op. cit. P. 81.

³¹⁰ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique* ... Op. cit. Pp. 244 – 245. También URDANOZ parece reflejar este aspecto al tratar de aproximarse a la noción de bien común. Comparte la noción siguiente acerca del bien común: «... el bien común es un ideal de perfección nunca totalmente realizable, que señala la meta de progreso indefinido, pero que el Estado debe constantemente promover y los individuos cooperar a la realización de la mayor cantidad posible de bienes» URDANOZ, TEÓFILO. «Bien común»... Op. cit. P. 775. Señala diversas clases de bienes que integran este bien humano, advirtiendo que su posesión ha de ser jerárquica, ordenada a la consecución de la vida virtuosa de la multitud, que es el fin primario de la vida política. Pone en primer lugar la justicia y la caridad, recogidas en fórmulas como el orden, la paz, la concordia de los ciudadanos, la seguridad política, la tranquila convivencia en el orden...; a continuación señala los bienes y valores

bien común como causa perfectiva, universal y final, necesaria del desarrollo de todos y cada uno³¹¹. Tales son las virtualidades que encierra este magno concepto.

La determinación de la dignidad y extensión del bien común es un aspecto esencial en la obra de nuestro filósofo canadiense³¹². Desde el inicio reconoce que se trata de un concepto complejo, que implica la idea de bien —bien que identifica con el bien racional o bien humano integral— y la idea de comunidad. ¿Es este bien común el correspondiente a lo que hoy llamamos «Estado social de bienestar»? El Estado social de bienestar aspira a cubrir las necesidades del individuo en materia educativa, económica y sanitaria. ¿Son estos bienes los que constituyen el bien común en la obra de nuestro autor y en la tradición clásica? Parece que el bien común aspira a colmar estas necesidades pero al mismo tiempo las supera³¹³.

de la cultura: medios de formación intelectual y humana, educación, ciencias, artes, técnicas,...; sigue el bienestar material, los bienes económicos, los elementos instrumentales y secundarios de la organización del bien común. Cfr. URDANOZ, TEOFILO. «Bien común»... Op. cit. P. 775.

CARDONA aborda indirectamente este aspecto al tratar el fin de la política, señalando que su misión es la de poner los medios de los que legítimamente dispone —y no otros— para que los ciudadanos obren bien, es decir, obren virtuosamente. De aquí se deduce que los elementos del bien común en coherencia con los principios manifestados por este autor no consistirán en hacer acopio de bienes materiales —al menos no sólo— sino que los encontraremos en todo medio, institución o condición que facilite, que fomente la comunicación de bienes honestos entre los hombres, en definitiva, su amistad política. Cfr. CARDONA, CARLOS. Op. cit. Pp. 81, 83 — 84.

³¹¹ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «La nécessité du bien commun»... Op. cit. P. 19. Nuestro autor afirma que el bien [bonum] es el ser considerado en sus relaciones con las inclinaciones afectivas del que lo percibe; el bien no es, como la verdad, un fenómeno de la conciencia, sino una realidad existente o capaz de existir, una realidad susceptible de ser apropiada o integrada por quien la busca. Estas consideraciones tienen consecuencias morales: en el momento en que se identifica el bien con la perfección aparece en la recta razón como aquello que debe ser buscado o realizado. La definición moral clásica del bien es «lo que se debe hacer», y precisamente por ser lo bueno. Por este motivo el hombre se ve en la condición de asumir la responsabilidad de su propio progreso y perfección en todas sus facetas existenciales: la íntima y personal, la familiar, la profesional, la política y la religiosa. LACHANCE LOUIS, *L'être et ses propriétés*. Op. cit. P. 217: «De sorte que le bien revêt à ses yeux la forme d'un idéal à atteindre, d'un plénitude d'être à acquérir. L'exister lui apparaît comme l'amorce, la promesse du mieux exister. Le «je suis» entraîne logiquement le «je dois être». Etre bon se confond pour lui avec être comme il se le doit, comme il le mérite, comme il en est capable, c'est à dire avec totalité et intégralité».

En este sentido se pronuncia el profesor URDANOZ explica que el bien común es la forma más elevada de bien. Como bien incluye el bien como perfección, como perfectivo de otros, conveniente para otros, como principio de todo movimiento o lo que es lo mismo, como causa final última de todo. Así como la idea de bien se impone al actuar del hombre singular, la idea de bien común se presenta como objetivo compartido por el obrar solidario de los hombres unidos entre sí. Los caracteres específicos del bien común son: ser un fin y bien propios de la sociedad; ser el principio informador y determinante de una organización social concreta; ser social y universal, sin excluir a nadie de su participación. Cfr. URDANOZ, TEOFILO. «Bien común». [Apéndice]... Op. cit. Pp. 756 — 758. Cita textualmente a LACHANCE en p. 756, tomando como punto de referencia una definición de bien común de nuestro autor.

CARDONA aporta una definición del bien común con un significado hondamente metafísico: «aquel acto o perfección excedente y separado, del que una pluralidad de seres participa —tendencial o actualmente—, recibiendo cada uno como acto propio una participación y formando todos un todo o comunidad totalizadora de perfección participada e intrínseca», vid. CARDONA, CARLOS. *La metafísica del bien común*... Op. cit. P. 44.

³¹² Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique*... Op. cit. Pp. 238 — 239.

³¹³ Veamos cómo se articula esta noción en el debate filosófico político contemporáneo. En lo referente a la noción de bien común, los liberales igualitarios y los libertarios lo conciben como un agregado formado por las preferencias de de los individuos, mientras que Cfr. GARGARELLA, ROBERTO. *Las teorías de la justi-*

Lachance³¹⁴ arroja una nueva luz sobre la noción de bien común o bien humano integral: Nada tiene de extraña la cita: «Il n'est donc pas étonnant que le bien commun naturel soit identifié avec le bien humaine et la fin ultime de l'homme³¹⁵». La referencia al fin último del hombre marca la especial trascendencia del bien común. Según Santo Tomás³¹⁶ el bien común es la copia más fiel, la que participa en mayor grado de la justicia divina: cuanto mayor es el bien, mayor

cia... op. cit. P. 132.

RAWLS sostiene una teoría débil del bien, que pueda ser utilizada para concepciones de vida muy diferentes. Entiende que cualquiera que sean las diferencias entre los planes de vida individuales de cada persona, todos implican el vivir una vida y esto entraña un común compromiso en ciertos bienes que denomina «primarios», que pueden ser sociales, directamente distribuidos por las instituciones sociales; o naturales, como son la salud, la inteligencia, el vigor, las aptitudes naturales, Cfr. RAWLS, JOHN. *Teoría de la justicia...* Op. cit. Pp. 112 - 116. Este mismo autor se muestra más explícito en *Liberalismo político...* Op. cit. P. 214: «La lista básica de bienes primarios [a la que se pueden añadir otros si resultara necesario] tiene los siguientes cinco encabezamientos: a) derechos y libertades básicos, que también pueden presentarse en una lista; b) libertad de movimientos y libre elección del empleo en un marco de oportunidades variadas; c) poderes y prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad en las instituciones políticas y económicas de la estructura básica; d) ingresos y riqueza; y por último, e) las bases sociales del autorrespeto». Cfr. RAWLS, JOHN. *Teoría de la justicia...* Op. cit. Pp. 117 - 130.

Para los comunitaristas el bien común sería la referencia a partir de la cual las preferencias y los modos de vida de los individuos deberían ser evaluados a la vista de las implicaciones políticas que tales afirmaciones conllevan. El contenido, los elementos del bien común son «descubiertos» a la luz de la tradición histórica, cultural, religiosa, política, etc de cada comunidad. Cfr. SANDEL, MICHAEL. *Liberalism and the Limits...* Op. cit. Pp. 210 - 218. Sin embargo, no hay una noción unánime, universal, de lo que el bien común deba ser para todos los hombres en función de su naturaleza, sino que depende de las diferentes tradiciones y valores presentes en cada comunidad; en último término depende de lo que cada comunidad estime y decida para sí misma. Y en el fondo, nos preguntamos, ¿no es esto una forma de liberalismo «asociado» o comunitario? MACINTYRE aborda la necesidad de descubrir y respetar una noción objetiva de bien. Propone una solución aristotélica al problema: la primera premisa para que este razonamiento pueda darse es la de hallar el «telos», el fin de las cosas y a partir de él la conclusión de lo que es mejor, respetando la legítima variedad que a partir de diferentes razonamientos pueda darse, como variantes del mismo fin MACINTYRE, ALASDAIR. «The Privatization of Good»,... Op. cit. Pp. 352 - 355. Vid. P. 352: «For the first premise of such reasoning -often of course left tacit- is, as Aristotle remarks, of the form «Since the telos and the best is such and such» [*Nicomachean Ethics vi, 1144a32-33*], and where there are alternative and competing goods, each of which may equally be treated as the telos and the best, ther will also in particular situations be alternative and competing courses of action as their conclusions».

TAYLOR reconoce tres tipos de bienes humanos y los pone en relación con la república: los mediatamente comunes, que se comparten con los seres queridos; los inmediatamente comunes, o directamente compartidos con alguien, el objeto en realidad es la otra persona: se comparten con ella acciones y significados comunes; y por último, los bienes convergentes, bienes públicos cuya consecución es indispensablemente colectiva, Cfr. TAYLOR, CHARLES. *Argumentos filosóficos...* op. cit. Pp. 249 - 252. La noción de bien común es también analógica pero sigue un criterio distinto al considerado por los defensores de la primacía del bien común. Este análisis de bienes se circunscribe a lo que SANTO TOMÁS denomina bien común temporal. El humanismo cívico se decanta por la noción clásica de bien común en vez de la noción del interés general, entendiéndola además como parte esencial del bien propio, Cfr. LLANO, ALEJANDRO. *Humanismo cívico...* Op. cit. Pp. 28 - 30; 153 - 156.

³¹⁴ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 238 - 239.

³¹⁵ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 236.

³¹⁶ SANTO TOMÁS, S. Th. I - II, q. 92, a. 1, co: «...Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum, quod est bonum commune secundum iustitiam divinam regulatum, sequitur quod per legem homines fiant boni simpliciter...»

es la semejanza con Dios, causa suprema de todos los bienes³¹⁷; tal es la envergadura del bien humano de que hablamos. Cada vez que mencionemos el bien común tal como es presentado en el pensamiento lachanciano, nos estaremos refiriendo al bien humano integral, bien humano total que abarca todas las dimensiones del hombre, [la corporal y la trascendente o espiritual] que se realiza mediante el concurso de todos los hombres que pertenecen a la misma sociedad y que es reflejo de la bondad y providencia divinas³¹⁸.

³¹⁷ Este aspecto también se halla presente en la obra de DE KONINCK: Lo que es más perfecto en cada género, es ejemplar y medida de cuantos bajo tal género se comprenden, por lo tanto, Dios, que es la máxima bondad y la difunde de manera más universal, ha de ser el ejemplar de todos los seres que difunden alguna bondad. El bien común creado que nos ocupa es imagen o reflejo del bien común absoluto que es Dios. El bien común, de cualquier orden que sea, es el que más propiamente imita al bien común absoluto [cfr. De la primacía... Op. cit. pp. 25 - 35]. Afirmar además que la criatura racional alcanza su dignidad a causa de poder llegar por sus operaciones propias, por su inteligencia y por su amor, al fin último del universo. Sólo la criatura racional es capaz de conocer y amar a Dios. Y Dios es el bien de cada una de ellas, y a la vez, su bien común [cfr. De la primacía... Op. cit. Pp. 64 - 65].

³¹⁸ Desde esta perspectiva y tomando a LACHANCE como referencia explícita [CARDONA, CARLOS. La metafísica del bien común... Op. cit. P. 75], el profesor CARDONA llega a elaborar la noción de bien común absoluto en Dios. Dios, que es Acto puro, el Bien por esencia, no es una parte del universo, sino que está por encima de Él, teniéndolo previamente en Sí. «Dios es el Bien sumo y por consiguiente —repite, por consiguiente— es el bien común, del que todo bien depende y por eso todas las cosas se ordenan a Él, como al bien mejor, como a su último bien» [Cfr. CARDONA, CARLOS. La metafísica del bien común... Op. cit. Pp. 37 y 40 - 41]. El universo tiene un bien separado —que es el que primeramente mueve, de quien depende todo lo que ha existido, existe y existirá como de su fin— y un bien de orden, que hace convenir a todas las cosas que tienden al mismo fin último.

Se puede hablar de un fin doble: el fin en sí mismo y la asecuración del fin. CARDONA distingue entre bien extrínseco al universo, el fin último al que tiende, su bien, su causa final, Dios, y derivadamente, el bien intrínseco del universo: si éste es verdaderamente un bien consistirá en un estado de cosas ordenadas al último bien o fin, Dios. En Dios se identifican la «razón común de bien» como máxima perfección y la «razón de bien común» ya que es un bien intrínsecamente presente en todas las cosas. Tal afirmación conduce a una primera conclusión sorprendente que fundamentará la postura a favor de la primacía del bien común sobre la persona en este autor: cada ser individual ama más a Dios que a sí mismo, aun sin saberlo. CARDONA, CARLOS. La metafísica del bien común... Op. cit. Pp. 38 - 39: «... con natural apetito o amor, cualquier cosa particular ama su bien propio por el bien común de todo el universo que es Dios y que de modo natural, cada uno a su manera, y sin que tenga que saberlo, ama a Dios más que a sí mismo: no es él mismo la razón por la que ama a Dios, sino Dios la razón de que se ame a sí mismo, porque si se ama a sí mismo es por la razón de bien de que de Él participa, y que sólo en Dios tiene su plenitud» Cfr. SANTO TOMÁS, S. Th. I - II, q. 109, a.3, co; I, q. 60, a. 5, ad. 1.

En idéntico sentido se pronuncia SANTIAGO RAMÍREZ O.P. al identificar el bien común trascendente de la sociedad, Dios mismo, causa primera y fin último objetivo de todas las cosas, esencialmente distinto de sus criaturas y distinto de ellas. Es bien porque es fin; es bien común porque es fin último de todas las criaturas racionales; fin común y universal, que abarca a todos los medios y a todos los fines. RAMÍREZ, SANTIAGO M^o. Doctrina política... Op. cit. P. 28, nota a pie de página num. 1: «No hay inconveniente alguno en llamar a Dios bien común trascendente y subsistente, como no lo hay en apellidarle fin último objetivo, pues el sentido de ambas fórmulas coincide exactamente. Común, universal, general, en la terminología de la Escuela que adopta SANTO TOMÁS, tiene dos sentidos: uno primario y directo, que es causal o dinámico, y expresa la perfección de una causa extrínseca eficiente, final o ejemplar, que produce muchos y muy variados efectos, en contraposición a la causa particular, que no produce más que uno; el otro significado, derivado y reflejo, que es formal, ya sea metafísico, ya sea lógico, indica la aptitud de una forma o de una esencia para existir en muchos y predicarse de todos ellos en contraposición a la esencia singular, que sólo puede darse en uno y predicarse de él únicamente». En idéntico sentido se pronuncia URDANOZ, TEÓFILO. «Bien común»... Op. cit. P. 758.

Este bien humano integral incluye además, todos los bienes que los individuos no poseían antes de integrarse en el organismo político, todo bien adquirido por el hecho de haberse reunido en comunidad. Amplía la noción de bien común al orden de la justicia que coordina y estructura las actividades, al régimen político u orden legal, a todas las instituciones económicas, culturales y políticas nacidas de la vida en común y en relación con el bien producido y difundido de la nación; también incluye en la noción de bien común ciertas realidades surgidas a expensas de una iniciativa común: la autoridad, la unidad, la paz.

Para Maritain el concepto de bien común es trascendente, pero pone el acento en un sentido diverso. Resalta por contraste con el contenido y la forma del bien común expuestos, con la concepción del filósofo francés. Sin desconocer la indudable dimensión social del bien común Maritain acentúa —en consonancia con el resto de su pensamiento político y antropológico— el valor de la libertad como quicio del bien común. Manifiesta que el bien común es un bien «esencialmente humano y por lo tanto se mide, ante todo, en relación a los fines del ser humano e interesa a las costumbres del hombre en cuanto ser libre que ha de usar de su libertad para sus verdaderos fines³¹⁹». La definición de bien común abarca, por lo demás, la veracidad de una serie de valores considerados en sí mismos y con independencia unos de otros, su posibilidad de realización histórica y la previsión de bien futuro que tal realización supone³²⁰.

Esta dimensión de previsión y realismo se da por supuesta en el pensamiento lachanciano. Nuestro autor va más allá cuando explica no sólo un contenido objetivo relativo al bien común, sino también un orden interno de ese contenido: los bienes que concurren a producir el bien común no tienen la misma eficacia en orden al bien vivir, por tanto, es necesario que exista algún orden jerárquico entre ellos, un orden que, tratándose del bien humano integral, estará fundamentado en la misma naturaleza humana³²¹.

Ambos autores citan a LACHANCE en sus páginas para subrayar este aspecto. Entendemos que la noción de bien común trascendente, universal, implica el entendimiento analógico de esta noción, puesto que a él se ordenan los demás bienes, y de él proceden. «Dios es un ser uno y único y personal, esencialmente distinto del mundo y de cada una de sus partes; pero al mismo tiempo causa universalísima de todo y fin universalísimo y comunísimo de todo. Bien común por esencia, por ser la misma bondad subsistente, y fin universal por esencia, no finalizado ni finalizable por ningún otro fin. Es el primero y supremo análogo de bien común, a quien tanto la razón de bien como la razón de común o universal convienen primordialmente en toda su plenitud y perfección» RAMÍREZ, SANTIAGO M^o. *Doctrina política...* op.cit. P. 29.

³¹⁹ MARITAIN, JACQUES. *Humanismo integral...* Op. cit. P. 265.

³²⁰ Cfr. MARITAIN, JACQUES. *Humanismo integral...* Op. cit. P. 267 y ss.

³²¹ DE KONINCK también refiere inmediatamente la noción de bien común con la naturaleza humana. El bien común es el bien preferentemente querido por las criaturas en la misma proporción en que son más inteligentes. Es por así decirlo, el bien que corresponde a los seres racionales. Como el deseo sigue al cono-

De igual forma que los en el hombre el cuerpo se subordina al alma, en el bien humano los bienes materiales se subordinan a los espirituales³²². En cuanto a los bienes del alma siguen también su orden: las virtudes intelectuales —que conducen a la máxima felicidad, la contemplación de Dios—, las virtudes morales —que someten las inclinaciones afectivas a los dictados de la razón—, y los bienes del cuerpo necesarios o afectos a su sustancia, y los necesarios para su sostenimiento como los bienes externos³²³. Admitido esto, veamos qué relación encuentra Lachance entre el bien humano racional, el bien común y el Estado. Hay que decir en primer lugar que nuestro autor identifica bien común con otra acepción, además de la ya comentada, «bien humano integral», y es la de «bien racional».

El hombre es un compuesto de pluralidad de inclinaciones gobernadas por la razón. El fin de las virtudes morales es el bien humano, y el bien del alma humana consiste en seguir los dictados de la razón. La razón gobierna a las demás potencias en forma de mandato, ordenando sus actos al fin propio y a la vez integrándolos en su fin especulativo. ¿Qué relación existe entre el bien humano, la prudencia y el bien común? Las relaciones entre bien común y bien racional resultan cada vez más esclarecidas, según lo dicho acerca de la intervención de la prudencia:

cimiento, cuanto más universal es el conocimiento, tanto más el deseo que deriva de él se inclina al bien común, y cuanto más particular, tanto más hacia el bien privado. [Cfr. *De la primacía...* Op. cit. p. 56 y ss].

En lo referente al aspecto de jerarquía interna del bien común, VICTORINO RODRÍGUEZ lo refleja al analizar la integración de los bienes mencionados en el bien común social, y concluir que no es puramente cuantitativa, pues se trata de un todo análogo o jerárquico en el que: «... los bienes materiales están en función de los bienes placenteros; y éstos en función de los bienes honestos o de la virtud; y todos en función de la bienaventuranza supratemporal». RODRÍGUEZ, VICTORINO. *El régimen político...* Op. cit. Glosas 78 – 79 en p. 135.

³²² DE KONINCK aduce un original razonamiento a la tensión íntima existente en el interior del hombre; explica que el amor del bien privado nace del conocimiento sensitivo de la persona humana, y el amor al bien común, del conocimiento intelectual. El bien de la inteligencia es superior al bien de los sentidos. La unión de naturaleza intelectual y la naturaleza sensible somete al hombre a cierta contrariedad interna. La naturaleza sensible nos inclina hacia el bien sensible y privado; la intelectual tiene por objeto lo universal y el bien bajo la razón misma de bien, la cual se encuentra principalmente en el bien común. La vida sensitiva es la primera en nosotros: no podemos atender a los actos de la razón más que pasando por la sensibilidad, la cual tiene, en este sentido, razón de principio. Mientras el hombre no rectifique sus inclinaciones por las virtudes cardinales, está atraído principalmente por lo que constituye su bien privado, incluso en contra de lo que capta su inteligencia. Existe en el hombre una libertad de contradecirse que le hace defectible en relación a su fin puramente natural, el bien común. Para hacer valer su dignidad, debe someter su bien privado al bien común [cfr. *De la primacía...* Op. cit. p. 74]. DE KONINCK explica así lo que en la teología cristiana se conoce como pecado original, que genera un desorden interior que se manifiesta en los desórdenes morales del individuo.

³²³ Así lo afirma SANTO TOMÁS, S. Th. I – II, q. 4, a. 7, co: «Respondet dicendum quod ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis existentia, sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini, quae consistit in operatione virtutis, ut dicitur in I Ethic. Indiget enim homo in hac vita necessariis corporis tam ad operationem virtutis contemplativae quam etiam ad operationem virtutis activae, ad quam etiam plura alia requiruntur, quibus exerceat opera activae virtutis. Sed ad beatitudinem perfectam, quae in visione Dei consistit, nullo modo huiusmodi bona requiruntur. Cuius ratio est quia omnia huiusmodi bona exteriora vel requiruntur ad sustentationem animalis corporis; vel requiruntur ad aliquas operationes quas per animale corpus exercemus, quae humanae vitae conveniunt...»

«L'homme se gouverne à l'aide d'un commandement. Cependant, comme il est capable de prudence et de gouvernement universels, son bien, le bien rationnel, n'est pas celui qui découle d'un commandement particulier mais celui qui est engendré par le commandement en quelque sorte universalisé de la prudence politique³²⁴».

Este imperio tiene sus consecuencias: los actos de las facultades inferiores quedan subordinados, integrados en el acto imperativo de la razón. Forman con ella un todo llamado «bien racional». Comunican momentáneamente en la misma fuerza propulsora, participan del mismo movimiento y comparten el mismo fin superior. Santo Tomás vincula esta forma de unidad al orden de los fines, Lachance a la virtud de la prudencia. Al tratarse de un caso de imperio y su consiguiente subordinación, la razón consigue incluir el fin de las demás inclinaciones en el marco de su objetivo específico: lo hace sin desviarlas de su objetivo respectivo y simultáneamente imponiendo como objetivo extrínseco y último el desarrollo de su propio fin³²⁵.

El maestro canadiense muestra cómo por sus potencias espirituales, el hombre aspira activamente a un bien universal, tendiendo a él de forma íntima y constante. Su bien individual tiende a prolongarse hacia un bien mayor que lo trasciende, tal como se pone de manifiesto en cada una de las múltiples relaciones que establece con otras personas y a través de su inteligencia y de su voluntad. Este bien pleno desborda los límites físicos impuestos a la persona por la materia, el espacio y el tiempo.

Este hecho lleva a Lachance a afirmar rotundamente que en el orden natural este bien pleno de la persona es de imposible realización si no es como bien común. Todo el desarrollo de las potencias espirituales, toda la perfección que el hombre está llamado a encarnar pasa por las coordenadas del bien común: «Dans l'ordre naturel, cela n'est rendu possible que par l'établissement du bien commun. Notre relation naturelle et personnelle à Dieu a besoin elle-même, pour devenir relativement parfaite, de se nouer comme à travers lui. C'est qu'il réalise effectivement le bien rationnel. Il est sa plénitude, sa forme achevée ici-bas. De même, en effet, que chaque inclination particulière n'est que partie de l'individu et ne touche à sa perfection que par sa soumission aux fins totales du composé, ainsi chaque bien rationnel individuel n'est qu'une pierre de l'édifice que représente le bien humain total. [...] l'inclination qui nous tend vers le bien parfait de la raison nous ordonne au bien commun comme à notre centre de gravité

³²⁴ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 242.

³²⁵ Cf. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 240 - 243.

définitif. Et professer que nous sommes faits pour le bien rationnel équivaut à concéder que nos activités convergent vers le bien commun comme vers leur couronnement naturel³²⁶».

La función del Estado respecto del bien racional, del bien común, es instrumental y subsidiaria³²⁷. A él corresponde ordenar los fines —orden que expresa el bien racional— y asegurarlos mediante las leyes y las instituciones de la justicia, promoviendo una vida virtuosa por parte de los ciudadanos.

Maritain, observa esta realización desde una perspectiva distinta. Rechaza lo que no produce la solución que la realización del bien común comporta. Según el filósofo francés, la consecución del bien común entraña la superación de las perspectivas economicista —según la cual las transformaciones históricas se operan en virtud de previas transformaciones económicas— y politicista —considera lo político como actividad amoral, puramente técnica y los hechos sociales como simples hechos físicos—, justifica el principio maquiavélico.

Según el filósofo francés, quienes protagonizan este proceso, son los integrantes del «cuerpo político», que no se reducen a unos pocos gobernantes, sino que «contiene a los grupos familiares —cuyos derechos y libertades esenciales son anteriores a él— y a la multiplicidad de otras sociedades particulares que proceden de la libre iniciativa de los ciudadanos y que habrían de ser lo más autónomos posibles. Este es el elemento de pluralismo inherente a toda sociedad verdaderamente política. La vida familiar, económica, cultural y educativa importan tanto como la vida política, para la existencia misma y la prosperidad del cuerpo político. Todas las clases de leyes, desde las reglas de grupo espontáneas y no formuladas hasta el derecho consuetudinario y la ley en el pleno sentido de la palabra, contribuyen al orden vital de la sociedad política³²⁸».

La superación de los órdenes economicista o politicista se lleva a cabo por reconocimiento práctico del bien común como bien digno —«bonum honestum»—, esencialmente humano, capaz de dirigir la vida de la comunidad. No se trata de un simple haz de ventajas y utilidades, sino de la «recta vida de la multitud reunida».

³²⁶ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 243.

³²⁷ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 288 y ss. En este sentido, coincide TODOLÍ, que atribuye al Estado una función subsidiaria respecto del individuo y de las asociaciones particulares que nacen en su seno: pide que el Estado proteja, inspeccione y promueva su actuación en el bien común. En último término, vuelve a colocar al individuo por encima del Estado: «He aquí la grandeza de la política, maxime architectonica, maxime principalis, sin que jamás tenga por qué herir la dignidad ni menoscabar los derechos de la persona, que encuentra su plenitud y acabamiento en la sociedad bien regida por el Estado. En él encuentra la suficiencia de la vida humana, que es el fin del Estado, y en esta suficiencia, el mejor medio para elevarlo a su fin sobrenatural, que consiste en la visión directa de Dios». TODOLÍ, JOSÉ. *El bien común...* Op. cit. P. 127.

³²⁸ MARITAIN, JACQUES. *El hombre y el Estado...* Op. cit. P. 24.

Lo bueno y lo útil se mide por relación a ciertos fines buenos en sí y por sí para la vida en común [comunidad fraterna] a realizar. Bien común no se identifica con el Estado, sino con la rectitud -más allá de la sola utilidad- de la vida de la multitud humana en concretada parámetros verdaderos, realizables históricamente y con cierto coeficiente de previsión del bien de la sociedad futura³²⁹.

El filósofo francés hará depender la realización del bien común de la sola experiencia de unos presupuestos sociales hondamente radicados en la naturaleza humana que sean compartidos y legalmente protegidos por quienes integran la sociedad política. Dentro de su propuesta personalista sostiene que hombres opuestos en sus concepciones teóricas pueden llegar a un acuerdo puramente práctico sobre la enumeración de los derechos humanos -los derechos humanos ocupan en el sistema de Maritain un lugar fundamental dentro de la consecución del bien común-. Una declaración común es posible gracias a un planteamiento pragmático y a un esfuerzo colectivo de comparación, discusión y refundición de los diferentes proyectos, a fin de hacerlos aceptables a todos los puntos de vista.

Al hacer una enumeración de ellos menciona los siguientes a los que debería conducir el acuerdo: el derecho a la vida, el derecho a la libertad personal, a la felicidad; derecho a la asociación, derecho a la libre expresión; el derecho a la propiedad privada; la libertad de las naciones de vivir libres del yugo de la miseria, libertad de vivir libres del yugo del miedo y del terror; el derecho de sufragio; el derecho de recibir mediante la educación la comunicación de la herencia de la cultura humana; los derechos del hombre en cuanto persona humana y persona cívica; derechos del hombre en cuanto persona social, implicada en el proceso económico y cultural, los derechos de los trabajadores, etc³³⁰.

Es lógico que después de haber tratado el contenido del bien común según nuestro autor, y habiéndolo comparado con la noción personalista liderada por Maritain, terminemos el estudio de esta noción fundamental contemplando su extensión a la luz de los órdenes con los que nuestro autor la ha relacionado: el orden de la justicia, el de la utilidad común, la unidad y la paz³³¹.

³²⁹ Cfr. MARITAIN, JACQUES. *Humanismo integral...* Op.cit. Pp. 260 y ss.

³³⁰ Cfr. MARITAIN, JACQUES. *El hombre y el Estado...* Op. cit. Pp. 106 - 110.

³³¹ Es el mismo aspecto destacado por el profesor SANTIAGO RAMÍREZ O.P., cuando se refiere al bien común inmanente de la sociedad política. Un estado de cosas caracterizado por el orden, la paz, la unidad, la amistad, el bienestar y la salud pública. La abundancia de los bienes que lo componen evita conflictos en torno a su posesión y prepara el terreno para que germine la sociedad política: «... se respeten mutuamente los hombres que constituyen una misma sociedad política, se unan más íntimamente, se aprecien y se amen con verdadero afecto; de donde naturalmente se sigue la concordia, el orden, la paz, la tranquilidad social, estando cada cual contento en su puesto y en su oficio, colaborando en la medida de sus fuerzas al bien de todos y participando proporcionalmente del bienestar común³³¹» RAMÍREZ, SANTIAGO M^e. *Doctrina política...* op.cit. Pp. 31 - 32.

En la práctica, la acción humana se ordena mediante la aplicación del derecho y la justicia³³². Veremos por qué: el legislador trata principalmente de promover y consolidar el bien común, y lo hace a través del orden de la justicia y de la virtud, gracias a las cuales el bien común se alcanza y se conserva. La justicia supone todas las demás virtudes, su única función reside en orientar los actos de las demás virtudes y sus objetos hacia el bien común, al bien racional íntegro. La justicia que Lachance llama social o legal, es la que ordena la ejecución del orden prescrito en las leyes y subordina de esta manera los fines particulares al bien común. Señala nuestro autor que el orden jurídico es una combinación de datos empíricos, prudencia y jurisprudencia. Las reglas jurídicas y la acción del legislador tratan de promover ciertos valores sociales, la participación en los bienes públicos, y el equilibrio toma cada vez una forma diversa, una fisonomía propia que da lugar al bien común característico de cada pueblo en unas condiciones concretas de lugar y tiempo.

En cuanto al derecho señala Lachance que el bien común es el primero de los derechos y el primero de los deberes. Es lo debido por sí mismo y no en virtud o a causa de otro. Al ser objeto de la justicia legal y de la prudencia política, materializa el primero y el mayor de los derechos debidos a las personas. Considerando en otro momento el conjunto de bienes que supone el bien común, subraya el maestro canadiense su función como regla y medida de todos los deberes sociales y de todos los derechos particulares. El denominado primero de los derechos imprime en el comportamiento colectivo con carácter imperativo su regulación, su medida y su forma³³³.

Resulta interesante este protagonismo de las virtudes en la vida política. Se trata de una recuperación contemporánea de la tradición clásica en toda regla. Precisamente este elemento «virtuoso» es el que integra la dimensión social del hom-

³³² SANTO TOMÁS, *S. Th.* I – II, q. 96, a.3, co: «Respondeo dicendum quod species virtutum distinguuntur secundum obiecta, ut ex supradictis patet. Omnia autem obiecta virtutum referri possunt vel ad bonum privatum alicuius personae, vel ad bonum commune multitudinis, sicut ea quae sunt fortitudinis potest aliquis exequi vel propter conservationem civitatis, vel ad conservandum ius amici sui; et simile est in aliis. Lex autem, ut dictum est, ordinatur ad bonum commune. Et ideo nulla virtus est de cuius actibus lex praecipere non possit. Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana praecipit, sed solum de illis qui sunt ordinabiles ad bonum commune, vel immediate, sicut cum aliqua directe propter bonum commune fiunt; vel mediate, sicut cum aliqua ordinantur a legislatore pertinentia ad bonam disciplinam, per quam cives informantur ut commune bonum iustitiae et pacis conservent».

En este mismo sentido, *S. Th.* I – II, q. 100, a.8, co: «...Intentio autem legislatoris cuiuslibet ordinatur primo quidem et principaliter ad bonum commune; secundo autem, ad ordinem iustitiae et virtutis, secundum quem bonum commune conservatur, et ad ipsum pervenitur. Si qua ergo praecipia dentur quae contineant ipsam conservationem boni communis, vel ipsum ordinem iustitiae et virtutis; huiusmodi praecipia continent intentionem legislatoris, et ideo indispensabilia sunt...»

³³³ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «La nécessité du bien commun»... Op. cit. Pp. 18 – 19.

bre, con su vida espiritual, y la justicia tiene un papel esencial dentro de esta integración del orden político. Es evidente que el hombre está inclinado a la vida en sociedad y que el fin de la multitud formada en sociedad es vivir según las virtudes, pues la vida social sólo será buena si se rige por ellas. Las leyes y la justicia permiten ordenar la vida social de manera favorable al ejercicio de las virtudes. Pero sucede que el hombre viviendo las virtudes se ordena a un fin superior que consiste en el goce –natural o sobrenatural- de Dios.

Respecto al orden de la justicia en el bien común Maritain aporta de nuevo una voz distinta: afirma que el bien común es algo éticamente bueno que contribuye máximamente a la independencia real dentro de la dependencia natural que las personas tienen entre sí. Independencia que se garantiza dentro de cada sociedad con las condiciones que la justicia reconoce a los frutos económicos del trabajo y de la propiedad, los derechos políticos, las virtudes morales y la cultura del espíritu característicos del todo bien común³³⁴. Aun conociendo estos aspectos del bien común, subraya que su «principal valor es el acceso de la persona a su libertad de desenvolvimiento³³⁵».

El orden de la utilidad común³³⁶ siguiendo de nuevo el planteamiento de nuestro autor, es diverso: en él se consideran todas las realidades que hacen posible, que manifiestan la prosperidad común. Desde este punto de vista, nuestro filósofo canadiense comparte con los Antiguos la opinión de que el derecho, la justicia y la ley son utilidades comunes, a saber, medios colectivos destinados a promover y mantener la prosperidad común; lo mismo cabe decir, continúa nuestro autor, de la forma política que gobierna la ciudad, del bien común y de las virtudes. Respecto de estas últimas subraya dos, la prudencia política y la justicia, si bien detalla seguidamente que cualquier virtud de una persona es una virtud de «parte», porque el hombre es animal social y político por naturaleza, luego toda virtud cumple a su modo, su propia función social.

Los bienes exteriores son también elementos de la utilidad común, causándola, cuando su producción y distribución se ordenan según las exigencias de la comunidad. Otro elemento contemplado bajo la luz de la utilidad común son los organismos, de distintos niveles, de modos diversos,... su formación obedece a las necesidades vitales de la comunidad donde surgen. Poseen la capacidad de movilizar grupos de personas, unificar esfuerzos y unir conocimientos para potenciar la productividad del ámbito en que se insertan. Son, junto con el orden del derecho y de

³³⁴ Cfr. MARITAIN, JACQUES. *La persona y el bien común...* Op. cit. P. 68.

³³⁵ MARITAIN, JACQUES. *La persona y el bien común...* Op. cit. P. 61. Cfr. Pp. 69 – 70.

³³⁶ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 246 – 248.

las virtudes, causas permanentes de la prosperidad común. Suponen un servicio orgánico de personas, recursos y valores a la comunidad, y conforman el modo o la forma particular que toma el bien común en una comunidad determinada. Testimonian la historicidad de la comunidad en la que trabajan: sus condiciones geográficas, económicas, su mentalidad, el grado de civilización, el temple moral, intelectual, artístico de una sociedad. Sirviendo al bien común puede recibir de ellas un notable incremento perfectivo.

El bien común incluye también todo otro bien del que no participábamos antes de formar parte de una comunidad: el orden de la justicia, régimen político, instituciones económicas, culturales,... son también parte del bien común la unión con los demás hombres, la autoridad y la paz³³⁷. En cuanto a estos elementos directamente vinculados al bien común, la unidad y la paz, Lachance afirma que la unidad se realiza por el consentimiento libre de voluntades bajo el impulso de una tendencia natural, la solidaridad. Desde el momento en que se percibe confusamente la idea de bien colectivo, aparece el deseo de unión. La unidad del ser [solidaridad humana] llama a la unidad en el obrar [bien común]. Esta unidad se identifica según nuestro autor con la unidad lograda por el orden del derecho y de la ley. Esta unidad produce gozo, felicidad, descanso en el bien común obtenido. El bien común ha sido causa de unidad inicial, superando las voluntades individuales, causa de unidad en el actuar, moviendo a poner los medios para obtener una prosperidad común; causa de unidad en la felicidad, por el goce del bien común adquirido.

Al tratar sobre el tema de la paz, Lachance destaca su dimensión social: es consecuencia de la unión de libertades, consecuencia necesaria de la concordia o amistad política. «La concordia se dice respecto de otro; es la coincidencia en el asentimiento de los corazones y de las voluntades³³⁸». La paz social implica una aceptación libre del vivir común en armonía y unidad; implica también la vigencia del orden de la justicia en el grupo social. Así se consolida un estado de equilibrio que garantiza que todos los órganos sociales puedan ejercer con libertad y plenitud las operaciones que convienen a su naturaleza particular. El orden de la justicia es el que adapta cada parte a su función y la hace participar del bien común, el bien trascendente del todo. Destaca también nuestro autor la paz como medio necesario para obtener el bien común humano y como fin inmediato de la función de la autoridad,

³³⁷ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 243 - 253.

³³⁸ SANTO TOMÁS, S. *Th.* II - II, q. 29, a.1, co: «Respondeo dicendum quod pax includit concordiam et aliquid addit. Unde ubicumque est pax, ibi est concordia, non tamen ubicumque est concordia, est pax, si nomen pacis proprie sumatur. Concordia enim, proprie sumpta, est ad alterum, in quantum scilicet diversorum cordium voluntates simul in unum consensum conveniunt.»

esta función se desglosa en un triple esfuerzo: el de instaurar la honestidad en la sociedad, conservarla y trabajar asiduamente por mejorarla.

El maestro canadiense se pronuncia en contra de la guerra, analizando su inmoralidad en el caso de las guerras de ataque y pidiendo una revisión de los principios que llevarían a aceptar una guerra defensiva: las actuales circunstancias históricas han cambiado y resulta más difícil determinar que los horrores que comporta una guerra no superen en gravedad a las represalias con que un Estado trata de saldar su ofensa. Si siempre ha sido difícil determinar este límite del derecho al castigo, más lo es aún hoy debido a los medios altamente destructivos que se poseen. En este sentido hace un llamamiento a la solidaridad internacional que atañe a todos los países a la hora de construir entre todos la seguridad internacional³³⁹.

Después de lo visto, cabe plantearse la cuestión acerca de cómo es percibido el bien común por nuestro autor: como bien político o como objeto jurídico. En uno de sus escritos³⁴⁰ sobre la esencia de la sociedad política afirma que desde la perspectiva de las ocupaciones humanas, el bien común es derecho, derecho primero, supremo, absoluto. Es el ideal en función del cual se aprecian el resto de los derechos y del cual toman su fuerza.

Más adelante anuncia que una vez determinados los principios del derecho y transformados en derecho positivo, se identifican con el orden político. Al ser adaptados a las circunstancias de la vida social por la prudencia política se transforman en sus principios arquitectónicos. La ley asegura la permanencia de la forma política, es el instrumento por excelencia del gobierno de los pueblos aunque su puesta en práctica depende fundamentalmente de la prudencia política o «regnativa». De esta manera, la forma de la sociedad política, su alma, es fruto a la vez de la prudencia y de la justicia: la primera la concibe, la elabora; la segunda la realiza, la incorpora a la actividad común. Por tanto, es posible concluir de lo dicho, que Lachance distingue los dos órdenes jurídico y político siendo el bien común a sus ojos un fruto de su mutua correspondencia.

En cuanto a la extensión del bien común, es una cuestión que afrontamos mediante la comparación del pensamiento de los dos filósofos, tal como hemos hecho en otros aspectos: aduce Maritain que si bien se puede discutir que la noción de *societas perfecta*, que supone de lleno la realización de la noción de bien común de la sociedad política, jamás se ha podido llevar a cabo plenamente en ningún grupo social determinado, es cierto al menos que su realización ha pasado por muchas y

³³⁹ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «La moralité de la guerre», *L'Action Nationale*, num. 33, Mayo 1949. Dir. André Laurendeau. Le Ligue de l'Action National, Montréal, 1949. Pp. 264 – 275.

³⁴⁰ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «L'âme de la société politique»... Op.cit. Pp. 170 – 179.

variadas pruebas a lo largo de la evolución histórica. Tal como este autor contempla la formación de la sociedad mundial, destaca que haya que considerar la noción de bien común en general como bien común de un Estado o nación.

Ciertamente a eso se tiende y por eso se lucha en cada comunidad política puesto que no ha llegado a constituirse otro bien común mayor, perteneciente a la sociedad mundial. Sin embargo, el filósofo francés apuesta por esta noción realizable en un futuro: «No hay duda de que se encamina a ese término; por eso sería lo más razonable hablar del bien común de un Estado o de una nación como de una simple área de condensación, por decirlo así, entre otras muchas semejantes, del bien común de la sociedad civilizada en conjunto³⁴¹».

Lachance señala que la percepción de este bien humano no es igual para todos los hombres ni en calidad, ni en intensidad, pero es tan real que es capaz de fundar de hecho una comunidad humana estable. El hombre al ser animal social y político por la naturaleza, es naturalmente parte de una sociedad que le presta los auxilios necesarios para conservar su vida y realizar su plena autosuficiencia. Una primera percepción recta del bien humano total es para nuestro autor la que mueve a buscarlo más allá de los límites de la propia personalidad: cada persona, mediante su razón tiene capacidad para conocer de forma natural lo que necesita para vivir, pero solamente en general. Gracias a los principios generales es capaz de articular algunas soluciones particulares, no las correspondientes a todas las circunstancias, sólo a las que él necesita, y esto no por imperfección sino por su propio ser limitado. Ciertos logros materiales y espirituales, cierto grado de perfección propia, están evidentemente condicionados a un concurso de esfuerzos³⁴².

El canadiense sigue a Santo Tomás³⁴³ cuando dice que la felicidad individual se refiere a la felicidad común como la parte al todo. La sociedad civil proporciona este auxilio al hombre para realizar su bien vivir. Este deseo de bien vivir es el responsable de la formación y de la permanencia de las instituciones políticas, y recíprocamente, el bien vivir sólo se realiza en forma de bien común³⁴⁴. El bien común natural es principio primero de la vida comunitaria³⁴⁵, posee por derecho propio la capacidad de finalizar, de modalizar la actividad colectiva, esa

³⁴¹ MARITAIN, JACQUES. *La persona y el bien común...* Op. cit. P. 61.

³⁴² Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 239.

³⁴³ SANTO TOMÁS, S. Th. I – II, q. 90, a.2, co: «Rursus, cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectae, necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem...»

³⁴⁴ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 231 – 233.

³⁴⁵ SANTO TOMÁS, S. Th. I – II, q.95, a.1, co: «Ad hanc autem disciplinam non de facili invenitur homo sibi sufficiens. [...] Et ideo oportet quod huiusmodi disciplinam, per quam ad virtutem perveniatur, homines ab alio sortiantur.»

vida comunitaria que a su vez es esencial para el ejercicio de la perfección humana.

Siguiendo con la idea del bien común como fin de la sociedad, el bien de la comunidad, el bien del cuerpo social, Maritain afirma que no consiste en la simple suma de bienes privados ni en el bien propio de un todo que sacrifica a las partes, ni tampoco un conjunto de servicios ni de bienes públicos, ni el buen estado de la economía pública, ni el poder militar, ni el ejercicio de las leyes, ni las instituciones democráticas,... al menos no sólo esto. El bien común es un bien práctico, «la conveniente vida humana de la multitud, de una multitud de personas; su comunicación en el bien vivir. Es pues, común al todo y a las partes, sobre las cuales se difunde y que con él deben beneficiarse. [...] Implica el reconocimiento de los derechos fundamentales de la persona [...] y encierra asimismo como valor principal el más elevado acceso posible de las personas [es decir, compatible con el bien del todo] a su vida de persona y a su libertad de desenvolvimiento³⁴⁶».

Para Maritain es fundamental definir el bien común ciñéndolo a una noción de «integración sociológica de todo lo que supone conciencia cívica, de las virtudes políticas y del sentido del derecho y de la libertad, y de todo lo que hay de actividad, de prosperidad material y de tesoros espirituales, de sabiduría tradicional inconscientemente vivida, de rectitud moral, de justicia, de amistad, de felicidad, de virtud y de heroísmo, en la vida individual de los miembros de la comunidad en cuanto todo esto es comunicable [...] y participado, en cierta medida, por cada uno de los individuos, ayudándoles así a perfeccionar su vida y su libertad de persona³⁴⁷».

Matiza el contenido del bien común al decir que es un bien digno, por sí mismo, de servir de fin a la naturaleza humana³⁴⁸ y excluye lógicamente cualquier medio intrínsecamente malo; sin embargo, lo subordina al bien propio considerándolo inferior porque su logro pasa por la aplicación de la tesis del mal menor y de la tolerancia de ciertos males cuya prohibición acarrearía males mayores.

Lachance subraya un aspecto que Maritain parece ignorar: muestra cómo ese bien común contribuye a realizar -por sí mismo- el bien humano integral, más y mejor que el bien propio: porque perfecciona a cada sujeto implicado en conseguirlo y porque tiene una proyección universal. En este sentido, parece oportuno resaltar la coherencia de este argumento: el bien común no es una aspiración bien-intencionada a que los hombres seamos mejores, una más entre las diversas posi-

³⁴⁶ MARITAIN, JACQUES. *La persona y el bien común...* Op. cit. P. 57.

³⁴⁷ MARITAIN, JACQUES. *La persona y el bien común...* Op. cit. Pp. 58 - 59.

³⁴⁸ MARITAIN, JACQUES. *Humanismo integral...* Op. cit. P. 264.

bilidades que brinda la libertad de elección de medios; el bien común así considerado se apoya en una verdad —que el hombre es un ser social por naturaleza— verdad que concluye sencilla pero incontestablemente: luego el bien humano, en su perfección más acabada, incluye también esta dimensión social como forma de realización. Desde esta perspectiva el bien común adquiere una fuerza enorme en la consecución de plenitud humana: no es un aspecto accidental, contingente o secundario: es esencial a ella, es parte de ella, está incluido en su naturaleza.

Señala que la noción del bien común implica la idea de bien y la de comunidad. Como tipo de bien, acabamos de identificarlo con el bien humano total, en su extensión universal y en su contribución al crecimiento personal del individuo que vive tendiendo a él. ¿En qué sentido ese bien es común? En el sentido más absoluto de la palabra: es propiedad inalienable de todos sin pertenecer a ninguno en particular: nos pertenece participar de él proporcionalmente [según las aptitudes y la condición personales] y a cada uno corresponde seguir enriqueciéndolo. Cuando Lachance³⁴⁹ habla de bien común, usa el adjetivo común en sentido metafísico de la palabra: lo hace considerándolo no —o no sólo— como una acumulación de valores humanos y culturales transmitido, disputado, enriquecido generacionalmente; sino que lo hace considerando su aptitud para ser distribuido o participado. Cada uno tiene derecho y deber de contribuir a una parte proporcional del bien común, según sus aptitudes, según su condición y según el orden social y político.

Si hubiera que definir la relevancia política del bien común, deberíamos ir más allá de los límites mencionados, abriendo la noción de bien común no sólo al bien de una comunidad política sino al de todas las comunidades políticas que existen; y no sólo al bien presente, sino también al de sociedades futuras. Lachance diría que es el objeto de la voluntad de todos los Estados, «...les incite constamment à se dépasser, les convoque sans répit à l'unité et à la paix. Il est source incomparable de collaboration et de sécurité internationales. Etant le terme des vœux et des aspirations de tous, il produit, à l'intérieur même des vœux, des effets de convergence qui constituent, à n'en pas douter, une garantie plus sûre d'harmonie³⁵⁰...» La universalidad del bien común no sólo abarca a la humanidad presente, sino que se extiende al pasado —como legado que es— y al futuro —legado que será—. El bien común es un patrimonio de dimensiones espirituales y materiales común a los hombres que formaron una antigua

³⁴⁹ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 239 a.i.

³⁵⁰ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 253.

comunidad política, y que ha sido legado a los que la disfrutamos hoy y a los que nos sucederán mañana en ella³⁵¹.

2.3. ¿DÓNDE ESTÁ EL VERDADERO PERSONALISMO?

Las concepciones políticas de Lachance y Maritain son, a pesar de los comunes presupuestos iniciales, radicalmente antagónicas. Se diferencian en acentos, en perspectivas, y al igual que una misma partitura cambia según el intérprete, la solución de la vida política según un autor y otro, nada tienen que ver, aunque, insistimos, inicialmente hablasen de lo mismo.

Trataremos de relacionar hasta donde sea posible los modelos políticos comparados con las preguntas que surgen al considerar de esta cuestión. ¿Dónde está el verdadero personalismo? ¿Qué es la libertad? ¿Excluye el bien común el ejercicio de la libertad? ¿Tiene algo que decir el tomismo acerca de estas nuevas perspectivas? ¿Cuál es su lugar en la filosofía política actual? Las respuestas surgirán al considerar el debate político actual en paralelo con las tesis sostenidas estos dos autores, sobre todo, Lachance.

Para el filósofo francés el bien común está ordenado a un bien mayor, al bien intemporal de la persona, a la realización de su perfección a través del ejercicio sin trabas de su libertad. Hay una dicotomía entre el bien común y el bien particular: el primero se ordena al segundo, y en caso de colisión, es el bien de la persona el que obtiene primacía. Es en este sentido en el que denomina personalista al orden político ideal. Entiende con ello que es esencial al bien común temporal el respeto y la promoción de los fines supratemporales de la persona humana. Desde esta perspectiva Maritain elabora y promueve un sistema político en el que la dignidad humana ejerce un papel central, fundamentado en el máximo desenvolvimiento posible de su libertad y abierto por completo a su trascendencia. Llama a este ideal programático «humanismo integral».

El «humanismo integral» es un ideal histórico concreto basado en una nueva concepción de cristiandad³⁵² que asume unos principios similares a los que desarrollará posteriormente en *L'homme et l'État*. Se trata de los siguientes princi-

³⁵¹ Esta universalidad ha sido estudiada y afirmada desde una perspectiva metafísica aristotélica por DE KONINCK [cfr. *De la primacía...* Op. cit. Pp. 25 - 26]. DE KONINCK expone que la comunidad de ese bien no debe entenderse como una comunidad de predicación sino de causalidad. El bien común se extiende a una pluralidad, no por confusión, sino a causa del bien mayor en cada uno de los seres inferiores. Una causalidad más elevada tiene un efecto propio más elevado, tiene un alcance mayor. Por eso el bien común tiene razón de causa mayor respecto de los demás bienes [cfr. *De la primacía...* Op. cit. p. 86].

³⁵² MARITAIN, JACQUES. *Humanismo integral...* Op.cit. P. 172.

pios³⁵³: el respeto real y efectivo a la dignidad humana³⁵⁴, el reconocimiento de las exigencias integrales de la persona³⁵⁵, el pluralismo³⁵⁶, el reconocimiento de la autonomía de lo temporal respecto de lo espiritual³⁵⁷, la libertad de las personas³⁵⁸, la unidad de la «raza social»³⁵⁹, y la realización de una comunidad fraterna³⁶⁰. Añade al aspecto de la autonomía de lo temporal dos momentos que condicionan la realización de la comunidad mencionada: el de la espiritualización de lo social³⁶¹ y el de la reintegración de las masas³⁶².

Tenemos ya elementos suficientes para entender que tanto el planteamiento político de nuestro autor, como el del francés, hunden sus raíces en la naturaleza humana, apelando a ella para su desarrollo y posteriores aplicaciones. Sin embargo, encontramos diversidad de acentos ya en los orígenes del problema filosófico que ambos autores tratan de responder.

Reconociendo su grandeza y sus límites, el profesor Lachance no contempla la libertad humana como la prerrogativa que un hombre tiene para someter a los demás a sus personales designios. Para el filósofo canadiense, la sociedad y su gobierno son también reflejo del hombre y de su acción, que muestran a las claras la dimensión social del hombre como lugar natural en que ha de desenvolverse la libertad humana. En el pensamiento lachanciano la libertad y sociabilidad son un binomio inseparable. No cabe hablar de perfección moral sin aludir a la vida comunitaria; no es posible perfilar el bien humano separado de la dimensión social del hombre³⁶³. La sociabilidad es una necesidad humana, un aspecto esencial de la persona que determina el modo de alcanzar su perfección sin necesidad de abstraer o prescindir de la situación histórica concreta en que cada individuo se encuentra. Es más, sólo a través de una adecuada consideración de la relevancia que la dimensión social tiene para las personas, cabe imaginar y proyectar la verdadera felicidad humana y el desarrollo de sus fines trascendentes³⁶⁴.

En este caso el acento se pone en la noción de bien común, avalada por la dimensión social del hombre. El bien común es la realidad que integra todas las

³⁵³ Cfr. MARITAIN, JACQUES. *Humanismo integral...* Op.cit. P. 32 y 374.

³⁵⁴ Cfr. MARITAIN, JACQUES. *Humanismo integral...* Op.cit. P.131 y ss.

³⁵⁵ Cfr. cita anterior a pie de página. MARITAIN, JACQUES. *Humanismo integral...* Op.cit. P.131.

³⁵⁶ Cfr. MARITAIN, JACQUES. *Humanismo integral...* Op.cit. P. 206 y ss.

³⁵⁷ Cfr. MARITAIN, JACQUES. *Humanismo integral...* Op.cit. Pp. 220 y ss.

³⁵⁸ Idem nota anterior, MARITAIN, Op.cit. Pp. 222 y ss.

³⁵⁹ Idem nota anterior, MARITAIN, Op.cit. Pp. 246 y ss.

³⁶⁰ Idem nota anterior, MARITAIN, Op.cit. Pp. 250 y ss.

³⁶¹ Idem nota anterior, MARITAIN, Op.cit. Pp. 260 y ss.

³⁶² Idem nota anterior, MARITAIN, Op.cit. Pp. 278 y ss.

³⁶³ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Humanisme politique...* Op. cit. Pp. 313 y ss.

³⁶⁴ Idem nota anterior, LACHANCE, Op. cit. Pp. 210 y ss.

aspiraciones humanas de plenitud y felicidad. Da sentido a la vida de las personas, a su organización, a sus relaciones, a su perfección. Nuestro autor defiende la primacía del bien común sobre el bien individual, pero no hay separación entre ambos bienes: desde un punto de vista radical, el verdadero bien del individuo es el bien común. El bien común es el necesario coronamiento del bien humano particular según las exigencias de la naturaleza humana³⁶⁵. Por eso podría afirmarse que esta perspectiva podría ofrecer un entendimiento más cabal de la persona humana, un mayor respeto a su teleología natural, ¿hasta sería posible decir que es más profundamente personalista que su oponente?

El eje de la vida política maritainiana también es la persona como protagonista, beneficiaria y responsable al mismo tiempo de lo que sucede en la sociedad de la que forma parte. Sin embargo, la distinción que el filósofo francés hace entre individuo y persona permite justificar una relación ambivalente con el poder político, de dependencia e independencia simultáneas: el individuo pertenece a la sociedad pero la persona está por encima de ella. Ni la sociedad ni tampoco su aparato gubernativo llegan nunca a absorberla³⁶⁶.

De este planteamiento se desprende una peculiar interpretación de las cuestiones políticas en torno a la dignidad humana, a la libertad de la persona y a los derechos humanos: «los partidarios de un tipo de sociedad personalista ven la marca de la dignidad humana, primero y ante todo, en el poder de hacer servir a esos mismos bienes de la naturaleza para la conquista común de los bienes intrínsecamente humanos, morales y espirituales, y de la libertad y de la autonomía del hombre. [...] yo sé dónde estoy: en la tercera de estas tres escuelas de pensamiento que acabo de mencionar³⁶⁷».

Maritain sostiene un estrecho vínculo entre dignidad humana y bien común por los lazos de la civilización, pero rompe una lanza en favor de la dignidad personal, como si fuesen nociones ajenas entre sí³⁶⁸.

Nuestro autor, en cambio, las entiende y explica vinculadas entre sí: sólo la civilización, la educación, la formación, contribuirán a precisar las líneas concretas

³⁶⁵ *Idem* nota anterior, LACHANCE, Op. cit. Pp. 231 y ss.

³⁶⁶ Cfr. MARITAIN, JACQUES. *Humanismo integral...* Op.cit. Pp. 278 y ss: «La persona humana en cuanto individuo es para el cuerpo político, y el cuerpo político es para la persona humana en cuanto persona. Pero el hombre no es en modo alguno para el Estado. El Estado es para el hombre».

³⁶⁷ MARITAIN, JACQUES. *El hombre y el Estado...* Op. cit. P. 113.

³⁶⁸ MARITAIN, JACQUES. *Humanismo integral...* Op. cit. P.131: «Diremos que la cultura o la civilización es la eclosión de la vida propiamente humana, no sólo en cuanto al desarrollo material necesario y suficiente que nos permita conducirnos rectamente en este mundo, sino también, y antes que nada, en cuanto al desarrollo moral, el de las actividades especulativas y de las actividades prácticas [artísticas y éticas], que merezca ser propiamente llamado un desarrollo humano. [...] este desarrollo no es sólo material, sino también y primordialmente moral».

y los detalles del actuar humano conforme a la recta razón, que es lo que en definitiva avala la calidad moral de la persona. El desarrollo moral y espiritual de cada persona está modalizado por su itinerario genealógico, su capacidad intelectual, sus obras, su desarrollo cultural y su condición social... civilización y dignidad humana son realidades perfectamente compatibles, más aún, se implican y necesitan mutuamente³⁶⁹.

El concepto esencial del pensamiento maritainiano es la libertad de la persona. En ella parecen descansar sus conclusiones, sus soluciones. El desarrollo humano sólo es posible en un clima de libertad con proyección individual y social. Desde el punto de vista de la persona la apelación a la libertad que Maritain hace es constante en sus escritos. No se trata de la simple libertad de elección, típica de la concepción liberal del individuo, sino de lo que el filósofo francés llama libertad de autonomía –en sentido aristotélico y paulino, nunca kantiano– a la libertad que coincide con la perfección espiritual de la persona. Con esta afirmación emergen cada vez más por encima de ese orden temporal y político la dignidad y la libertad espiritual de la persona. Esta apuesta a favor de la libertad de una manera tan absoluta no ha dejado de tener eco en la filosofía política contemporánea, especialmente en el ámbito neoliberal³⁷⁰.

³⁶⁹ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 215 – 220.

³⁷⁰ En este sentido, el fundamento del personalismo de MARTAIN parece encontrarse en clara sintonía con el planteamiento de fondo que caracteriza al neoliberalismo rawlsiano que prima a la libertad personal, la libertad de autodeterminación de cada persona, cada uno ha de poder actuar según sus creencias y su concepción de la buena vida; las libertades básicas [derechos civiles y políticos reconocidos en las democracias liberales: derecho al voto, derecho al sufragio pasivo, al juicio justo, la libertad de expresión, libertad de circulación, etc] sólo pueden limitarse cuando se trate de favorecer de alguna manera la libertad en sí misma. Cfr. RAWLS, JOHN. *Teoría de la justicia...* Op. cit. Pp. 234 – 237; 279 – 286. En segundo lugar se da primacía a la justicia sobre la eficacia y el bienestar, la igualdad de oportunidades es anterior al principio de diferencia. Cfr. RAWLS, JOHN. *Teoría de la justicia...* Op. cit. Pp. 122 – 129. La diferencia radical entre estos planteamientos es que el personalismo aún busca un perfeccionamiento moral de la persona –quizá podríamos cuestionar el modo, pero ciertamente se preocupa por esta cuestión– y tiene presente la dimensión trascendente de la persona, mientras que el neoliberalismo en estos aspectos da igual valor a todas las opciones morales e ignora su trascendencia espiritual.

De nuevo el acento comunitarista pone de relieve su contraste con el neoliberalismo: respecto a la persona, los liberales sostienen que los individuos están por encima de las relaciones comunitarias, sean del tipo que sean; para los comunitaristas la identidad personal se encuentra marcada por las relaciones que mantenemos con los demás, en comunidades diversas, pues conciben la libertad del individuo como una libertad «situada». Cfr. SANDEL, MICHAEL. *Liberalism and the Limits...* Op. cit. Pp. 52 – 53.

El liberalismo explica que la persona escoge sus fines; para los comunitaristas las personas los «descubren» a través de una serie de valores presentes en su comunidad, Cfr. SANDEL, MICHAEL. *Liberalism and the Limits...* Op. cit. Pp. 55 – 59, vid. P. 59: «...For the self whose identity is constituted in the light of ends already before it, agency consists less in summoning the will than in seeking self-understanding. The relevant question is not what ends to choose, for my problem is precisely that the answer to this question is already given, but rather who I am, how I am or discern in this clutter of possible ends what is me from what is mine». En este sentido, cfr. también pp. 152 – 154. Los liberales excluyen los propósitos compartidos en una comunidad, niegan responsabilidad –capacidad– por esos propósitos a la comunidad, cfr. GARGARELLA, ROBERTO. *Las teorías de la justicia...* Op. cit. Pp. 127 – 128.

El personalismo relaciona la libertad con la dimensión social, en puntos de indudable interés, pero en esta relación libertad y sociabilidad no nacen a la vez como ocurren en el pensamiento de Lachance; concretamente, en el personalismo, la relación entre ellas acontece desde la libertad hacia la sociabilidad, siendo esta última una dimensión más de la libertad humana, una dimensión práctica que complementa a la individual: la libertad de expresión, la obediencia a la ley, el derecho a la propiedad, la disponibilidad y la propiedad del título del trabajo, libertad económica, incluso llega a relacionarlo con el papel cambiante de la libertad social de la mujer³⁷¹; subraya el papel político de la libertad personal por su relación con el pluralismo político, con la autoridad y la constitución de una sociedad política personalista, con los derechos humanos, con el derecho a escoger el trabajo que uno quiere desempeñar, el derecho a formar asociaciones profesionales, el de todo ciudadano a tener parte activa en la vida económica, social y política, con la libertad en la educación, con la libertad religiosa y con la conformación de un régimen democrático estatal y de orden mundial³⁷².

El autor personalista francés³⁷³ subraya una posible y necesaria relación de la libertad personal aplicada a la sociabilidad humana y a las relaciones políticas, pero no alcanza a atisbar la dimensión teleológico-social, que la libertad humana posee, así como la moralidad del hombre, que es el mensaje primordial de la filo-

³⁷¹ Cfr. MARITAIN, JACQUES. *Humanismo integral...* Op. cit. Pp. 222 y ss.

³⁷² Cfr. MARITAIN, JACQUES. *El hombre y el Estado...* Op. Cit. Pp. 35 - 36, 54 - 62, 69 i.f., 73 - 76, 103, 110 - 113, 124 - 126, cap. VI pp. 151 - 191, 131 - 142 y 224.

³⁷³ La sociedad «debe portar en sí misma un común credo humano: el credo de la libertad», vid. MARITAIN, JACQUES. *El hombre y el Estado...* Op. cit. P. 117. Esta libertad social genera un sano pluralismo, índice de la vitalidad de una sociedad determinada. Aclara la naturaleza puramente secular de ese credo de la libertad antes mencionado y de esa conciencia de sí que debe inspirar la democracia. Se refiere a un conjunto de convicciones de la mente y del corazón, a «una fe temporal o secular, referida a los datos esenciales del «vivir juntos» en la ciudad terrena -su motivo es puramente terreno, material-mas no en modo alguno de una fe religiosa» [idem MARITAIN, op. cit. p. 117].

MARITAIN concreta este credo en una serie de convicciones de tipo práctico que la razón humana puede llegar a justificar desde posturas filosóficas divergentes con mayor o menor éxito, pero comunes en todo caso a la voluntad de su realización compartida por todos los miembros del cuerpo político social, y definidas para todos explícita y públicamente en una carta democrática. Esta carta práctica se referiría sobre todo a los siguientes puntos: derechos y libertades de la persona humana; derechos y libertades políticos; derechos y libertades, sociales, con sus correspondientes responsabilidades; derechos y deberes de las personas en la sociedad familiar; libertades y obligaciones de éstas respecto al cuerpo político; derechos y deberes mutuos de los grupos y el Estado; gobierno del pueblo, por y para él; funciones de la autoridad en una democracia política y social [pluralista]; obligación moral, que vincula en conciencia, respecto de las leyes justas y de la Constitución que garantiza las libertades del pueblo; exclusión del recurso a la violencia; libertad y votación de las leyes; igualdad humana, justicia entre las personas y el cuerpo político, amistad civil e ideal de fraternidad; libertad religiosa, tolerancia y respeto mutuos entre las diversas comunidades; abnegación cívica y amor a la patria; respeto de su historia, de su herencia y comprensión de las variadas tradiciones que han dado lugar a su unidad e identidad; obligaciones de cada persona respecto del bien común del cuerpo político; obligaciones de cada nación respecto del bien común de la sociedad civilizada y necesidad de tomar conciencia de la unidad del mundo y de la existencia de la comunidad de los pueblos. [idem MARITAIN, op. cit. Pp. 117 y ss].

sofía social y política de Lachance, tal como hemos expuesto más arriba. La sociabilidad no es un elemento al que se puede aplicar el concepto de libertad, sino que es la forma bajo la que se recibe, desarrolla y perfecciona la libertad humana, según el pensamiento lachanciano³⁷⁴.

Si para el francés Maritain el concepto de libertad es la clave de su pensamiento social y político, para el maestro canadiense lo es su raíz, la racionalidad de la naturaleza humana. Tal afirmación nos pone en situación de considerar si las tesis sostenidas por nuestro autor a partir de esta primera, no condicionan, limitan o excluyen de alguna manera la libertad, y en tal caso ofrecerían un modelo permeable a los totalitarismos colectivistas. Por lo hasta ahora expuesto, parece desprenderse que el personalismo entiende la libertad como la más legítima posibilidad de elegir que cada persona tiene en virtud de su libre albedrío, la posibilidad de manifestarse aun por encima de la sociedad, para lograr su auténtica perfección moral y espiritual. La libertad parece ser para el autor francés, la fuente de la dignidad humana, y la que ha de gobernar el resto de sus atributos. Nuestro autor también considera esta facultad de la persona, pero sin separarla de la dimensión social del individuo.

Afirma que por su estructura, por su esencia, el querer libre está orientado por la razón y que no hay en el hombre anarquía endémica sino orden. En este sentido se denomina a la voluntad libre: como querer racional. Sus propiedades son semejantes a las de la razón: la universalidad y la apertura o indiferencia o carencia de limitación específica. La razón humana está abierta al infinito, extiende su universalidad a todo aquello que esté revestido de ser y de verdad. Incluso es capaz de reflexionar sobre sus actos y juicios acerca del valor entitativo y veritativo de las cosas. Esos juicios también pertenecen por extensión al objeto propio de la razón. Los límites de las actividades reflexivas de la razón no son otros que los del ser de las cosas sobre las que realiza esas operaciones: es decir, se extiende a todo lo que existe o puede existir. La voluntad comparte esta misma suerte. El bien comparte la misma universalidad que el ser, confundándose materialmente con él. Por eso nuestro autor concluye que el querer, que está hecho a esa medida, tiene la misma amplitud originaria que el intelecto³⁷⁵.

Asegura que la voluntad solamente querrá de forma ordenada, equilibrada, ajustada y eficaz, si su acción resulta informada por la razón. Se actualiza con la percepción de lo concreto, pero de cualquier objeto concreto. Solamente la razón práctica, el querer deliberado, tiene como misión específica la concreción de la

³⁷⁴ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 220 – 225.

³⁷⁵ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 135.

acción humana a través de los actos de deliberación de medios, elección y ejecución³⁷⁶.

Lachance señala que la capacidad de autoconducirse a un fin es para la persona fruto de su libertad o voluntad racional. Esta capacidad, aun siendo sublime en sí misma, no hace perfecta a la persona, pero es esencial para que a través de ella la persona alcance su perfección humana o responsable de que la malogre. Establece esta propiedad de la libertad del hombre al situarla bajo la recta razón: la verdad moral ó práctica no es la que decide un hombre libremente, sino que consiste en la adaptación de nuestros actos a nuestros fines naturales. Para moverse con esta libertad el sujeto necesita apoyarse necesariamente en un acto de razón peculiar, la *sindéresis*. Este acto permite discernir al sujeto las leyes profundas de sus apetitos y los bienes que les corresponden; es el acto por el que se deducen los principios primeros del derecho y de la vida pública; es el acto que impone a toda actividad voluntaria su contenido específico y su forma³⁷⁷. En frase de nuestro autor, podemos decir que los derechos de la libertad son los mismos que los de la razón³⁷⁸.

Contempla cómo la racionalidad es también responsable del modo específico que las personas tienen de alcanzar los fines naturales comunes a todos los seres vivos [conservación de la propia vida y prolongación de la especie] y de otros específicamente suyos [conocer a Dios y vivir en sociedad] mediante la vida moral³⁷⁹. Al desear, la razón del hombre comienza el proceso de deliberación y mandato que culmina en la acción. La razón determina, por tanto, el modo que las personas tienen de alcanzar su plenitud moral, siendo a la vez impulso para conseguirlo mediante el imperio³⁸⁰. El canadiense Lachance conoce perfectamente la

³⁷⁶ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 177 - 178.

³⁷⁷ LACHANCE entiende la libertad como capacidad de elegir, pero no como regla que determina la moralidad; este aspecto corresponde a la razón, LACHANCE, LOUIS. «Des fondements métaphysiques de la morale», *Le Canada Français*, vol. XXVIII, num. 6. Février, 1941. Publication de l'Université Laval. Québec. P. 647: «Cependant, la liberté n'est que fondement. Ce n'est pas elle qui constitue l'objet de la morale; c'est plutôt son usage, son exercice, ses actes. C'est encore moins elle qui en est la règle, étant donné qu'on ne dispose bien de soi que lorsqu'on conforme son agir aux directives de la raison».

³⁷⁸ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 72.

³⁷⁹ Cfr. Lachance, Louis. *L'humanisme politique...* Op. cit. P.122.

³⁸⁰ Según lo dicho, el protagonismo de la razón en la constitución y ejecución de los actos libres es más que evidente; apoyándose en SANTO TOMÁS, afirma: *S.Th.* II - II, q.47, a.8, co: «Respondeo dicendum quod prudentia est recta ratio agibilium, ut supra dictum est. Unde oportet quod ille sit praecipuus actus prudentiae qui est praecipuus actus rationis agibilium. Cuius quidem sunt tres actus. Quorum primus est consilium, quod pertinet ad inventionem, nam consilium est quaerere, ut supra habitum est. Secundus actus est iudicare de inventis, et hic consistit speculativa ratio. Sed practica ratio, quae ordinatur ad opus, procedit ulterius et est tertius actus eius praecipuus, qui quidem actus consistit in applicatione consiliorum et iudicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicae, inde est quod iste est principalis actus rationis practicae, et per consequens prudentiae». La prudencia es la virtud que más perfecciona la acción libre porque busca realizarla con pleno conocimiento, consciencia y dominio de uno mismo. En esta virtud, señala LACHANCE el protagonismo

operatividad libre del ser humano. De hecho, es en su principal obra política donde desarrolla un minucioso estudio de los movimientos específicos de la voluntad racional de los hombres resumiendo la fórmula psicológica del libre arbitrio en el proceso de la deliberación, la elección y la ejecución³⁸¹, sometiendo todo este movimiento al imperio de la recta razón.

El hombre se caracteriza por el poder deliberar: a través de esta operación encuentra el lugar necesario para desarrollar efectivamente su libertad. La presencia de la razón es necesaria para aconsejarse acerca de esos medios e incluso acerca del fin general que pretende, para hacer un examen racional de las soluciones posibles, organizar los medios contingentes que conducen al fin que la persona busca y emitir un juicio final sobre los medios oportunos y la solución más adecuada. El consejo es una operación típicamente humana que juega un papel primordial en la deliberación: se caracteriza por la novedad con que ilumina el obrar humano, por el dominio de uno mismo y por la perfecta interiorización [la conciencia del obrar humano]³⁸².

Simultáneamente a la deliberación experimenta el hombre cierto gozo anticipado en la visualización del bien que desea, gozo que le ayuda a afrontar las dificultades y riesgos de la acción; acabada la deliberación, ese gozo se transforma en intención y da comienzo así a la fase de la elección. La elección es una adhesión de la voluntad, una opción que comporta el complejo prólogo que ya se ha analizado. Concluye nuestro autor, que el acto del querer es la expresión más elevada de la espontaneidad en los seres vivos; atravesado por la razón en el caso del hombre, se convierte en elección. De igual modo que en la raíz de la voluntad encontramos la intención, la razón está también presente en el acto de la elección. Una vez que el hombre ha elegido, sale de su estado de indiferencia inicial, la voluntad ya se ha especificado. La especificación no sigue siempre de forma literal a los dictados de la razón. Al hablar de la elección hay que tener en cuenta la influencia que ejercen los factores de la subjetividad humana: elementos históricos y de carácter temperamental, disposiciones adquiridas, gustos... y la de los factores objetivos, considerados en el momento de la deliberación y del consejo, las circunstancias contingentes de cada situación³⁸³.

mo de la razón, incluso en el acto de imperio. Dirá con SANTO TOMÁS, que son conaturales a la acción libre de la persona que obra con prudencia: el primero es el consejo, que pertenece propiamente a la capacidad investigadora de la razón; el segundo es el juicio de los resultados de la investigación, propio de la razón especulativa. La razón práctica se ordena a las acciones concretas con un acto que aplica la deliberación y el juicio a la ejecución de lo querido. Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 185.

³⁸¹ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Humanisme politique...* Op. cit. P. 179.

³⁸² Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Humanisme politique...* Op. cit. Pp. 180 - 186.

³⁸³ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 108 - 109. Cuando el hombre se ha deci-

Una decisión sin eficacia no sería propiamente decisión sino veleidad. La elección sin el empuje que presta el imperio, sin la ejecución, deviene estéril. Si el hombre se determina en virtud de una elección, hay que afirmar que la fuerza final por la que se mueve es el imperio³⁸⁴.

En el hombre las inclinaciones naturales se vuelven conscientes y se traducen en forma de imperativos morales, de ley natural. El conocimiento de estos imperativos es asequible al sentido común y a la sindéresis; es suficiente para el gobierno de uno mismo y se irá enriqueciendo mediante la experiencia y la vida³⁸⁵. El orden moral debe ser conforme a esta verdad, es decir, de acuerdo con la ley natural. Nuestro maestro canadiense hace una interesante consideración acerca de la verdad en el terreno práctico: las acciones humanas también son susceptibles de ser verdaderas; su verdad depende de su adecuación a las exigencias de la recta razón. Esta cuestión de la verdad de las acciones humanas está directamente relacionada con la dignidad de la persona, con la libertad y el dominio de sí, con el arte y con la religiosidad natural del hombre [que no es más que la búsqueda vital de la Verdad absoluta]. La libertad humana está estrechamente vinculada con la verdad, alcanza su plenitud cuando la refleja³⁸⁶. No se apoya aquí una tesis subjetivista ni racionalista de la moralidad. La recta razón, en contacto con la realidad, fija efectivamente la fórmula concreta que debe seguir cada acción humana³⁸⁷.

Así explica nuestro autor la obligatoriedad de la ley natural. Para poder afirmar y precisar lo que el hombre debe llegar a ser, es necesario atender a lo que ya es, a las posibilidades incluidas en su naturaleza. Para el filósofo canadiense la dificultad de precisar lo que el hombre puede y debe llegar a ser se resuelve de esta for-

dido, queda comprometido a su ejecución. Es SANTO TOMÁS quien introduce a título de elemento dominante en el querer humano el acto de imperio, *S.Th.* I - II, q.17, co: «Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis, imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denunciando; sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis, est rationis. Sed ratio potest aliquid intimare vel denunciare dupliciter.[...] Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquatur quod imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus».

³⁸⁴ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique... Op. cit.* P. 185.

³⁸⁵ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «Des fondements métaphysiques de la morale», *op.cit.* P. 644. También en este sentido vid. SANTO TOMÁS, *S.Th.* I, q.94, a.3; «Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agit secundum rationem. Et hoc est agere secundum virtutem».

³⁸⁶ Cfr. LACHANCE LOUIS, *L'être et ses propriétés... Op. cit.* Pp. 207 - 209.

³⁸⁷ Señala LACHANCE que cada uno de nuestros instintos espirituales y carnales se presenta como una tensión espontánea que no tiene una forma definida, sino que es una acumulación de energías salvajes que han de ser interpretadas, construidas y dirigidas en su realización por las luces de la razón humana, puesto que nada es querido si antes no es conocido. Las fuerzas inferiores se ennoblecen y reciben su perfección humana característica por el hecho de formarse y manifestarse a través de la razón. Por tanto, nuestros impulsos encuentran su acabamiento en la claridad de la deliberación y de la acción guiadas por la recta razón. Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique... Op. cit.* Pp. 40 y 101. LACHANCE cita este pasaje de SANTO TOMÁS: *Comentario a la Ética a Nicómaco*, L.5, lec.1: «Principium intellectus practici est voluntas recti finis, et ideo ad huc principium agibiliu[m] est appetitus recti finis».

ma: conociendo lo que ya es, conociendo las posibilidades que su naturaleza entraña en orden a alcanzar su mayor perfección³⁸⁸.

Lachance señala que el hombre conoce por su inteligencia que está hecho para el bien. De esta conciencia nace también la conciencia de la obligación y de la responsabilidad; la conciencia de ser dueño de sí ante los bienes particulares que se le presentan. Cada acción así prescrita en cada momento a cada hombre tiene para él fuerza obligatoria de ley³⁸⁹ [la obliga en conciencia a seguir su mandato] en tanto que es recta, en tanto que es una razón que posee intencionalmente el fin hacia el que se dirige; tiene la fuerza de ser una inclinación natural en tanto que le conduce hacia la felicidad a la que tiende con mayor radicalidad que permiten sus fuerzas. El hombre es un misterio de libertad, que puede triunfar y fracasar en el ejercicio de esta facultad. No dispone bien de sí quien no conforma su hacer con las directrices de la razón. Estas directrices consisten en la toma de conciencia en la constatación del bien que debe hacer y en el discernimiento de los medios para realizarlo³⁹⁰.

Como vemos, entiende la libertad humana dentro del contexto y bajo el imperio de la recta razón³⁹¹. De hecho, resulta muy significativa la atención que nuestro autor dedica en su principal obra política al estudio pormenorizado de un acto humano que se complace en señalar como acto típico de la libertad humana: no el dominio del medio que le rodea, no la sujeción de otras voluntades a la propia, sino el acto del dominio de sí. Para el canadiense, el dominio de uno mismo es una facultad humana fruto de la acción conjunta de la razón y voluntad del individuo ejercidas sobre sí mismo: es la aptitud natural para ser dueño de sí. Permite al hombre obrar moralmente, bajo su propia responsabilidad.

Implica una capacidad de reflexión sobre sí mismo y sobre el acto y el objeto de otra potencia. Para esta reflexión se vale de la deliberación: los fundamentos del dominio de uno mismo residen en la capacidad de reflexión sobre sí. La reflexión tiene dos manifestaciones: la capacidad de retornar sobre sí [pensar, penetrarse, percibirse, inclinarse, poseerse]; y la capacidad de reflexionar sobre el acto

³⁸⁸ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «La personne humaine, ses grandeurs...», op.cit. Pp. 59 - 61.

³⁸⁹ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Le concept de droit...* Op.cit. Vid. P.104: «La loi est donc l'effet de la raison droite, parce que celle-ci est la synthèse vivante des deux premiers principes de l'agir humain, a savoir, la raison et la fin».

³⁹⁰ Cfr. LACHANCE, LOUIS. «Des fondements métaphysiques de la morale», op.cit. P. 647.

³⁹¹ Ese equilibrio, esa rectitud, nos guste o no, afirma LACHANCE, se convierte en regla de nuestros juicios y obligaciones. A la luz de esta regla debemos juzgar nuestros deseos e intenciones. La primera percepción del bien humano a realizar es confusa y muy general. Sin embargo, el fundamento propio e inmediato de la moral consiste en esta estructura universal y libre del apetito humano. Una vez desvelado éste, se percibe la necesidad de elaborar una regulación. Las herramientas de que disponemos nos vienen por la naturaleza o la razón natural que proclama espontánea e indefectiblemente que debemos hacer el bien y evitar el mal. Este imperativo supera el plano de las meras constataciones y nos sitúa en el plano del deber. Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 186 - 189.

y el objeto de otra potencia. Gracias a la capacidad de reflexión la razón y la voluntad son poseídas por el sujeto que por ellas toma posesión de todas las fuerzas motoras de la persona. En el momento del dinamismo de la acción hay una fuerte compenetración de estas potencias, una mutua inclusión que resulta harto difícil separar si quiera conceptualmente. La acción humana es unitaria, compromete la totalidad del sujeto que actúa. Presupone el pleno dominio de sí, radicado en la reflexión, que a su vez se produce en unión de razón y voluntad. Esta mutua implicación tiene su causa en la inclusión recíproca de los objetos, pues lo verdadero y lo bueno se incluyen mutuamente³⁹².

La libertad es una facultad esencial en el hombre por su carácter instrumental, es la que le permite obrar conforme a la recta razón o resistir el mal, o dominarse a sí mismo. El ejercicio de la libertad pone a la persona en condiciones de decidir de sí, de asumir la orientación y las consecuencias de sus actos, de convertirse en beneficiario responsable de sus recursos personales. El uso de la libertad configura moralmente a cada hombre³⁹³.

La diferencia de planteamiento que cabe apreciar entre un autor y otro es un matiz: Maritain parece entender la libertad inscrita en un contexto de la persona individualmente considerada, como en una figura abstracta. Lachance, estudia la libertad «situándola» en su origen, la racionalidad del hombre; y esto le da un fin propio -la elección del bien- y en su medio de acción habitual: la convivencia con otras personas. Podría decirse que quizá este planteamiento se ajusta más a la realidad del ejercicio de la libertad de los hombres y además, fundamenta la relación existente entre bien humano y libertad.

Es destacable también su insistencia en subrayar el aspecto social del hombre: obedece a la necesidad de señalar el modo que cualquier hombre debe asumir – porque así le acontece realmente- al plantearse alcanzar su perfección moral y espiritual. Es también el intento de hacer sopesar el peso del ejercicio de la propia libertad: por justicia con los demás, por responsabilidad de los propios actos. Es lo que sucedía con la corriente neorrepública al plantearse la necesidad de aspirar a la libertad a través de las virtudes cívicas; o la propuesta del humanismo cívico, que parece sugerir esta misma necesidad cuando afirma que asume «los riesgos que conlleva su ejercicio [de la libertad, se entiende] en vez de fabricar expedientes legales que legitimen su uso indiscriminado³⁹⁴».

³⁹² Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 125 – 135.

³⁹³ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Le concept de droit...* Op.cit. Pp. 97 - 104.

³⁹⁴ LLANO, ALEJANDRO. *Humanismo cívico...* Op. cit. P. 37. El humanismo cívico se apoya en una forma de cognitivismo moderado, que reconoce que la capacidad que el hombre tiene de discernir el bien del mal social es limitada y dialéctica; lo cual implica a su vez, un pluralismo político no relativista. No es dogmático

Deduco de la naturaleza racional del hombre todos sus atributos, también el instinto social: «L'homme est naturellement enclin au vrai, au beau et au bien. Toutefois, ses inclinations, étant propriétés d'une nature raisonnable, en encourent le mode et en subissent les conditions originelles. Ainsi, elles ne s'expriment pas tout d'abord sous forme d'instincts spécialisés et déterminants, mais sous forme de penchants vagues, indécis, sujetos au contrôle du libre arbitre³⁹⁵».

Cuando el hombre descubre que el ideal en que culminan sus aspiraciones no puede satisfacerse más que con el concurso de sus semejantes, constituye espontáneamente su medio social³⁹⁶. Lachance entiende que la vida social es un imperativo racional, es un orden inscrito y promulgado por la razón del hombre que busca realizar su plenitud. La vida social opera esta transformación: «l'aménagement de la vie politique a pour effet de transformer les inclinations de nature en vertu; de sorte que celle-ci devient agent de liaison sociale, instrument propre de l'intégration de l'individu dans l'État. La règle qui régit les comportements du bon citoyen se convertit en principe vital, immanent³⁹⁷».

Las relaciones sociales que se generan en busca de la consecución del bien común, implican por parte de cada persona miembro del todo social una actitud estable de inclinación al bien, y esto en términos clásicos son las virtudes. Para La-

porque las cuestiones prácticas, y especialmente las de alcance colectivo como las políticas, no suelen presentar un grado de certidumbre similar al de las cuestiones puramente teóricas. Se huye así del consenso fáctico, del contractualismo relativista. Cfr. LLANO, ALEJANDRO. *Humanismo cívico...* Op. cit. Pp. 25 – 27.

³⁹⁵ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 367.

³⁹⁶ La visión de la sociedad que comparten los comunitaristas es radicalmente opuesta a los liberales y podría acercarse en cierta medida a la positiva valoración que LACHANCE hace de las comunidades o grupos humanos. Proximidad, decimos, pues el fundamento que uno y otros dan al hecho social es profundamente distinto: para LACHANCE el hecho de agruparse las personas es una consecuencia de la racionalidad del hombre y de la búsqueda del bien racional que se consigue con la concurrencia de todos. Para los comunitaristas la aparición de la agrupación o comunidad bien es un hecho natural del que no se dan mayores explicaciones, bien es un producto de una unidad previa en torno a ciertos valores e instituciones, el origen que lo explica es probable e inadvertidamente racionalista.

Según ETZIONI, la sociedad no debería ser considerada como un compuesto de millones de individuos, sino como una pluralidad de comunidades dentro de una unidad, la propia sociedad. La existencia de los que los comunitaristas llaman subculturas –culturas de cada comunidad– no amenaza la unidad social, en tanto que se manifiesta en un núcleo de valores e instituciones comunes, vid. ETZIONI, AMITAI. *Voz «Communitarism»...* Op. cit. P. 228: «Society should not be viewed as composed of millions of individuals, but as pluralism [of communities] within unity [the society]. The existence of subcultures does not undermine societal unity as long as there is a core of shared values and institutions».

Son los liberales quienes establecen una nítida división entre la esfera de lo privado y la de lo público; los individuos son sujetos aislados entre sí, independientes unos de otros. La sociedad política liberal es atomista y contractualista, Cfr. SANDEL, MICHAEL. *Liberalism and the Limits...* Op.cit. Pp. 192 – 193 y 196. Para los comunitaristas la mencionada autosuficiencia de los individuos no es un dato evidente, pues parten de la natural sociabilidad del hombre y de la existencia de un ambiente social y cultural del cual formamos parte. Los hombres necesitan de la sociedad, pues garantiza las condiciones esenciales que le permiten desarrollar determinadas cualidades humanas relevantes, Cfr. GARGARELLA, ROBERTO. *Las teorías de la justicia...* op.cit. Pp. 129 – 131.

³⁹⁷ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 367.

chance, el elemento coherente con las disposiciones naturales del hombre que verdaderamente puede dar cohesión a la vida social y política son las virtudes humanas, fundamentalmente las políticas. «Et quand on se rend compte que cette métamorphose consciente et durable est en nous l'effet direct ou indirect de la loi naturelle et humaine, quand on se rend compte qu'elle a été voulue en vue du bien vivre collectif, on ne peut s'empêcher de constater que c'est définitivement pour produire une intégration meilleure à la vie commune qu'elle a été réalisée. Et ainsi la vertu nous apparaît l'agent par excellence de liaisons sociales [...] elle revêt, dans toutes ses manifestations, un cachet d'humanité qui a pour effet de rendre la vie de société agréable. Elle empreint les relations sociales de loyauté, de droiture, de pureté, de désintéressement et d'honneur³⁹⁸».

Por este motivo también la filosofía política lachanciana puede y debe denominarse precisamente humanismo: nace y se desarrolla buscando la plenitud de la persona humana, de acuerdo con su naturaleza racional, con la ley natural y anclada en el bien común; los medios de obtener ese propósito no son abstracciones conceptuales ni declaraciones de principios, son medios que nacen sencillamente de la rectitud natural de la persona, de su inclinación a la verdad y al bien en compañía de sus semejantes, disposiciones establemente consolidadas en su naturaleza: las virtudes. Todas las virtudes existen en el hombre con vistas a su adaptación social, pero aquella que mejor efectúa su integración en el todo político y que nace de la natural solidaridad entre los hombres, es la justicia: ella es la virtud propia del ciudadano que ajusta como conviene su conducta al bien común. Tendremos

³⁹⁸ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 368. En este sentido la propuesta de LACHANCE encuentra eco en el resultado final del planteamiento republicano surgido en el seno del debate filosófico político actual. Los republicanos buscan la libertad, pero no a través de la total autonomía, sino mediante el ejercicio de las virtudes. La corriente neorepublicana es partidaria de la libertad de los ciudadanos, una libertad sostenida por virtudes. Buscan una concepción «anti-tiránica» del poder, es decir, buscan un Estado libre. Consideran que esta libertad sólo puede obtenerse por la vía de las virtudes cívicas. La virtud es sobre todo, política: su ejercicio es compartido en esa sociedad en la que uno gobierna y a la vez es gobernado por los demás. Cfr. GARGARELLA, ROBERTO. *Las teorías de la justicia...* op.cit. Pp. 163 - 164. El perfeccionismo valora principalmente las virtudes aristotélicas en aras a este mismo fin. Cfr. HURKA, THOMAS. *Virtue, Vice...* Op.cit. Pp. 200 - 203 y 206.

El humanismo cívico es una concepción teórica y práctica de la sociedad entendida como «actitud que fomenta la responsabilidad de las personas y las comunidades ciudadanas en la orientación y desarrollo de la vida política. Postura que equivale a potenciar las virtudes sociales como referente radical de todo incremento cualitativo de la dinámica pública» LLANO, ALEJANDRO. *Humanismo cívico...* Op. cit. P. 15.

Ambas posturas filosóficas defienden determinadas virtudes cívicas indispensables, como son: la igualdad, la simplicidad, la honestidad, la benevolencia, la frugalidad, el patriotismo, la integridad, la sobriedad, la abnegación, la laboriosidad, el amor a la justicia, la generosidad, la nobleza, la solidaridad y el compromiso con la suerte de los demás, Cfr. GARGARELLA, ROBERTO. *Las teorías de la justicia...* Op.cit. P. 163. Cfr. HURKA, THOMAS. *Perfectionism...* Op. cit. Pp. 132 - 134. Estas virtudes tienen una repercusión eminentemente social; sin embargo, se promueven con idea de proteger y afianzar la libertad de los hombres. Quizá estemos asistiendo a un nuevo modo de concebir la libertad humana, re-conciliada con la naturaleza social del hombre.

ocasión de ver con detalle lo referente a la filosofía jurídica que incorpora el pensamiento de nuestro autor en el siguiente capítulo. Baste por el momento subrayar la importancia que Lachance atribuye a la justicia por su función civilizadora, y eso, en todas sus facetas: general, particular, social o legal, conmutativa y distributiva.

Apoya el dinamismo social sobre las diversas relaciones que surgen por el ejercicio de esta virtud: «De même que dans les associations particulières on évite les dangers de conflits par la définition claire des droits et des obligations de chacun, ainsi dans la société civile, on coupe court à toute cause de dissension et de désordre par l'imposition d'une forme au complexe des communications et des échanges qui constituent la vie quotidienne. Et cela a pour effet d'engendrer la paix. Etant donné que cette forme est celle de la justice, étant donné qu'en mesurant les rapports à autrui et au bien commun, elle se trouve à régler l'usage de toutes les vertus particulières, il s'ensuit qu'elle est organisatrice, promotrice et salvatrice de la perfection humaine [...] la justice est l'assiette naturelle de la culture et de la civilisation. Sur l'ordre qu'elle établit et maintient, fleurissent spontanément les lettres, les arts, les sciences et les vertus. Après avoir sauvé l'humain, elle en supporte le développement intégral³⁹⁹».

Nuestro maestro no hace culminar el humanismo político que propone única y exclusivamente en esta virtud. Parece sorprendente después de haber manifestado con tal vehemencia el poder civilizador y salvador de la naturaleza humana que surge a través del imperio de la justicia social. Pero la última palabra sigue en

³⁹⁹ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 369. De nuevo coincide con el planteamiento republicano en el que fruto del ejercicio de las virtudes cívicas se opera una disolución de la frontera entre lo público y lo privado, asumiendo una concepción orgánica de la sociedad. La sociedad es un todo cuyas partes deben vivir armónicamente integradas entre sí. Los derechos deben encontrar su reconocimiento y su límite en las políticas del bien común. De hecho, los republicanos piden a los ciudadanos que pongan antes los deberes hacia la comunidad, que los derechos, cfr. GARGARELLA, ROBERTO. *Las teorías de la justicia...* op.cit. Pp. 173 - 176. Esta concepción orgánica de la sociedad es esencial en el pensamiento de SANTO TOMÁS, y al modelo que propone LACHANCE: sin ella no existiría el orden que posibilita la consecución del bien común.

Para TAYLOR la esencia del modelo cívico-humanista o republicano está en el autogobierno participativo: lo considera como componente específico de la capacidad ciudadana. Mientras los liberales procedimentales ven el autogobierno como puro procedimiento, la tradición que TAYLOR expone lo considera como el bien político más elevado. Explica que una sociedad en que la relación de gobernantes y gobernados es habitualmente semejante a la de adversarios no garantiza la dignidad ciudadana y produce un bajo nivel de participación. En la medida en que la participación en el autogobierno es total, se garantiza la participación en la formación de un consenso entre ambos y que cualquier ciudadano puede situarse junto a los demás en esa tarea. También garantiza que por lo menos una parte del tiempo los gobernantes podamos ser «nosotros» y no siempre «ellos» Cfr. TAYLOR, CHARLES. *Argumentos filosóficos*. Paidós básica. Barcelona 1997. Cfr. Pp. 261 - 263. Vemos aquí reflejados los principios de la filosofía política de SANTO TOMÁS de concepción orgánica de la sociedad y del denominado régimen mixto, que abarca de forma principal esta concreción propuesta por TAYLOR. El desafío que la comunidad política representa hoy para los republicanos está basado en un rediseño del mapa de las posibilidades políticas de participación de los ciudadanos miembros de una sociedad.

manos del hombre, del objeto natural de su querer. El individuo como parte del todo social, prefiere antes el bien de todos que únicamente el suyo propio, y esto implica que el fondo del querer humano está teñido de benevolencia. Esa benevolencia se funda en la solidaridad natural que existe entre los hombres. Este movimiento de la voluntad, previo a la justicia y más general que ella es el fondo del humanismo. Esta benevolencia logra estrechar esos lazos sociales y políticos: «Lorsque celle-ci nous fait voir en notre semblable un autre, dont il nous incombe de reconnaître les titres et de respecter les droits, celle-là nous incite à le regarder comme une partie de nous-mêmes, comme quelqu'un qui communie aux mêmes principes que nous, au même mélange de misère et de grandeur. La bienveillance est la force qui rapproche et unifie; elle constitue le sentiment générateur de la confiance et de la générosité⁴⁰⁰».

Sigue a Santo Tomás⁴⁰¹ cuando une la virtud de la justicia a la base antropológica natural que ofrecen las relaciones humanas surgidas en la amistad. El complejo de relaciones humanas que aparecen necesita un orden, una medida, una organización: y este orden, tanto en las relaciones que se dan entre los hombres como en el interior de uno de ellos al ajustar su conducta a la ley natural, es función de la justicia⁴⁰².

⁴⁰⁰ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 371.

⁴⁰¹ SANTO TOMÁS, *S. Th.* I – II, q. 113, a.1, co: «... iustitia de sui ratione importet quandam rectitudinem ordinis, dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod importat ordinem rectum in ipso actu hominis. Et secundum hoc iustitia ponitur virtus quaedam, sive sit particularis iustitia, quae ordinat actum hominis secundum rectitudinem in comparatione ad alium singularem hominem; sive sit iustitia legalis, quae ordinat secundum rectitudinem actum hominis in comparatione ad bonum commune multitudinis; ut patet in *V Ethic.* Alio modo dicitur iustitia prout importat rectitudinem quandam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, prout scilicet supremum hominis subditur Deo, et inferiores vires animae subduntur supremæ, scilicet rationi».

⁴⁰² Resulta enriquecedora y coherente con este planteamiento la aportación de CHARLES TAYLOR desde la corriente neorrepblicana: según TAYLOR toda sociedad libre debe reemplazar la coacción por otro elemento que surta idéntico efecto impulsor pero dentro de una dinámica libre. Considera que tal elemento sólo puede ser una identificación voluntaria con la polis por parte del ciudadano y esto se produce a través de las instituciones políticas –que son expresión de ellos mismos– y de las leyes, como reflejo de una articulación de su dignidad en tanto que ciudadanos, y por tanto una prolongación de sí mismos. De nuevo aparece la concepción de la sociedad como un todo orgánico, esencial en la concepción de la vida política por SANTO TOMÁS, y sus seguidores partidarios de la primacía política del bien común. Esta identificación con los demás en una empresa común es para TAYLOR la definición de la virtud del patriotismo. La sitúa entre la amistad o sentimiento familiar y la dedicación altruista. El vínculo con la comunidad pasa por la participación en una empresa política común, que históricamente se articula en forma de república, cfr. TAYLOR, CHARLES. *Argumentos filosóficos...* Op. cit. P. 247. Vid. P. 252: «... el vínculo de solidaridad con mis compatriotas en una república en funcionamiento está basado en un sentido de destino compartido, donde el mismo compartir es valioso. Esto es lo que concede a este vínculo su especial importancia, lo que convierte mis lazos con esta gente y con este proyecto en particularmente vinculantes, lo que anima mi vertu o patriotismo». Vid. P. 256: «Una sociedad libre necesita contar con una fuerte fidelidad espontánea de sus miembros [...] una fuerte identificación ciudadana en torno a una idea de bien común: lo que he denominado patriotismo». Continúa patente la convicción del papel esencial que juegan las virtudes pertenecientes bien al orden de la justicia, bien al orden de la amistad, dentro de la vida política de la comunidad política.

Por otra parte, pone como fin de la justicia y de las leyes el obtener esa amistad entre los hombres. La unidad, la concordia y la paz, que mencionábamos al tratar del contenido del bien común y frutos del establecimiento de la justicia, se cimantan todos ellos en ese sentimiento de benevolencia. La amistad genera sus propias virtudes, lo que nuestro autor llama «virtudes de humanidad»: suponen que ya se está en un cierto grado de perfección respecto de la realización del fin de la vida política; surgen como un débito moral, una deuda no susceptible de medida ni derivada de la ley. Se añaden a la justicia y son el desarrollo de la honestidad y de las buenas costumbres. El ejercicio de estas virtudes es una exigencia de la amistad y de la benevolencia enraizada en el corazón de cada hombre; Lachance señala entre otras: el urbanismo, la cortesía, la afabilidad, la simpatía, la generosidad, la misericordia, la beneficencia... Abren un panorama inesperado de perfectibilidad a las relaciones sociales y políticas: «Elles interdisent à l'intellectuel d'émigrer dans les régions de l'universel et au vertueux de s'enfermer dans sa propre perfection. Elles veulent que l'un et l'autre agissent en hommes et deviennent bienfaiteurs de leurs concitoyens [...] Bref, elles font de la cité le milieu humain par excellence⁴⁰³».

Algunos de los autores españoles en aquel momento partícipes en la polémica, coinciden con en poner la noción de bien común en relación con determinadas virtudes. Urdanoz⁴⁰⁴ habla del «ordo amoris» y el «ordo iustitiæ»; Cardona⁴⁰⁵ re-

⁴⁰³ LACHANCE, LOUIS. L'humanisme politique... Op. cit. P. 376.

⁴⁰⁴ URDANOZ, TEÓFILO. «Bien común»... Vid. Op.cit. P. 767: «... las únicas que tienen por objeto propio el bien común -divino, humano- y cuyas normas y obligaciones han de darnos, por tanto, el orden objetivo del individuo respecto del bien común». Dentro del orden del amor, URDANOZ afirma que toda criatura ama más a Dios que a sí misma, pues tiende más al bien del todo que al suyo propio, como la mano se expone para salvar al cuerpo». [cfr. URDANOZ, TEÓFILO. «Bien común»... Op. cit. P. 767]. De hecho, Dios es el bien común que da sentido al todo universal, el bien común al que deben ordenarse con más fuerza todas las criaturas. URDANOZ, «Bien común»... Op. cit. Vid. P. 768: «Sólo el bien divino en sí puede producir en los seres, máxime en el ángel y en el hombre, que participen de la caridad divina, sólo él puede producir en ellos la tendencia plenamente extática o desinteresada del amor, según la cual éstos salen como fuera de sí para amar ese bien sumo más que a sí mismos y a todas las cosas».

En relación con el orden de la justicia, URDANOZ pone la necesidad de velar por el bien común al mismo nivel que la de tender a la propia perfección. Cfr. URDANOZ, TEÓFILO. «Bien común»... vid. Op. cit. P. 774: «... la misma obligación que dicta al hombre tender a la propia perfección humana es la que le obliga a procurar el bien común a lo largo de la vida. Y la virtud de la justicia social [...] es la que desarrolla en el hombre el hábito de considerar su propio bien en unión con el bien general y en dependencia de éste». La ordenación del bien común temporal está regida por la justicia general, y debe traducirse en normas de esa justicia. Estas obligaciones para con el bien común van perfilándose como exigencias de los derechos de los otros, el bien común adquiere la forma de *bonum commune debitum*, [cfr. URDANOZ, TEÓFILO. «Bien común»... Op.cit. P. 772] y bajo este aspecto formal de lo debido es como se convierte en objeto de la justicia legal y se impone a todos los individuos. La principal aportación de URDANOZ en este contexto es la de crear una nueva noción de justicia, la «justicia comunitaria», o también justicia del bien común, que identifica con la moderna justicia social: «... puesto que los individuos son por igual sujetos de deberes y de derechos, acreedores y deudores para con el bien común, y estos derechos de los individuos respecto del bien social han de ser satisfechos sobre todo por el poder público» URDANOZ, TEÓFILO. «Bien común»... Op.cit. P. 776.

fiere el bien común al orden de la amistad política, y Victorino Rodríguez⁴⁰⁶ lo relaciona con la virtud de la justicia y de la prudencia regnativa.

Este nuevo engranaje social supone un medio ordenado, implica haber alcanzado el fin. El humanismo tomista que nuestro autor recupera es plenamente coherente con la dimensión racional, social, afectiva y trascendente de la persona, y por tanto capaz de colmar su aspiración al bien más perfecto.

Ni Lachance ni Santo Tomás ignoran que la mayor parte de los hombres no son virtuosos. Este hecho no resta razón a los argumentos que hemos expuesto pero exige una adaptación a esa otra faceta humana, la del egoísmo, la de las omisiones y vicios, en definitiva, la ausencia de virtud. Podemos decir que conocemos la fuerza de esos argumentos antes expuestos y que ahora es necesario integrarlos con la debilidad humana: ante la ausencia de virtudes la amistad política se reduce a simple concordia, a la armonía producida por la observancia de la justicia y de la ley. La amistad política reposa sobre la igualdad: la igualdad de naturaleza entre los hombres -que genera la benevolencia- y la igualdad de derecho, que genera la justicia entre ellos. La igualdad prepara la amistad, por cada tipo de semejanza humana surge un nuevo tipo de amistad política⁴⁰⁷.

⁴⁰⁵ Para CARDONA «la ordenación de los hombres entre sí se logra principalmente por aquella unidad de afecto, por la mutua dilección. [C. G. III, c. 117]» Vid. CARDONA, CARLOS. *La metafísica del bien común...* Op. cit. P. 83. De esa forma el bien del otro -si es un verdadero bien, si le hace bueno- es un bien para mí, ya que por esa comunión venimos a ser una misma cosa. Esta unión de afecto se fundamenta en lo que los hombres comunican, es la amistad política cuyo origen se sitúa en un querer común. Sólo este querer común hace nacer la cooperación que es el elemento dinámico del bien común. Para obtener el bien común de una sociedad es necesaria esta amistad en el mayor grado posible, tanto, que lo justo o injusto se juzgará por referencia a lo que la mantiene o la deteriora. «Mediante esa amistad, difundiendo cada uno sobre los otros su propio bien, teniendo por bien propio el de los demás, por la unidad de afecto, el todo de la comunidad va logrando su fin, su bien, que es el de las partes ordenadas». Vid. CARDONA, CARLOS. *La metafísica del bien común...* Op. cit. P. 84.

⁴⁰⁶ Según VICTORINO RODRÍGUEZ la política de SANTO TOMÁS más que educar para la libertad consiste en educar la libertad para el bien [cfr. *El régimen político...* Op. cit. P. 9] y para la justicia [cfr. *El régimen político...* Op. cit. P. 137]. Vuelve a subrayar la prioridad del bien común sobre la libertad, reconociendo que la libertad es elemento integrante del bien común, pero que su ejercicio está condicionado por su uso perfectivo al servicio del bien común, [cfr. en el mismo autor, *Temas clave...* Op. cit. P. 306 y ss]. Para este autor, como para el propio LACHANCE, merece la pena subrayar el sentido profundamente humano y ético de la acción gubernativa en el pensamiento de SANTO TOMÁS. El enfoque fundamental de toda la política que se ordena al bien común humano [inmanente] con proyección de trascendencia [Dios, bien común trascendente], marca el sentido eminentemente ético de la actividad política. «De ahí que la política como conocimiento [ciencia] obtenga el lugar de preferencia entre las ciencias humanas de orden práctico, y la política como volición [vida] sea fundamentalmente el ejercicio de la prudencia cívico - política y de la justicia legal o social, que son las máximas virtudes entre las de orden prudencial y social». Vid. RODRÍGUEZ, VICTORINO. *El régimen político...* Op. cit. Glosa 42. P. 85.

SANTAMARÍA también otorga cierta operatividad a la virtud de la justicia, al considerar que el bien común es fruto de ella. Vid. SANTAMARÍA, CARLOS. Jacques Maritain... Op. cit. P. 48: «... el bien común no es, pues, sólo una cosa buena sino que es una cosa éticamente buena. Esta bien común no es, sin embargo, el bien de un todo sustancial. Es algo específicamente distinto del bien privado. Ni siquiera es el bien de un todo biológico determinante, como lo es el del animal, sino el bien propio de una multitud de personas, el cual debe fundarse no sólo en relaciones de fuerza, sino sobre todo y ante todo, en relaciones de justicia».

⁴⁰⁷ MARITAIN también resuelve la esencia o naturaleza de la unidad política en el mismo sentido que LA-

Maritain no desconoce la importancia de las virtudes, pero prefiere articular la sociedad política en este contexto de libertad y pluralismo: aduce que así se propiciaría la constitución de múltiples formaciones políticas sobre la base de la libertad⁴⁰⁸. Nuestro filósofo canadiense ve que el camino que conduce a la promoción de la vida social y política está precisamente entretejido de virtudes, pues todas concurren más o menos directamente a la adaptación del individuo a la vida social, a su contribución y disfrute del bien común⁴⁰⁹. La libertad no queda fuera de este planteamiento, pues es presupuesto necesario de la moralidad de las acciones humanas⁴¹⁰, entre las que Lachance destaca las virtudes. El ejercicio de las virtudes presupone la libertad y la personalidad nativas del sujeto que las ejerce; además le aportan cierta medida y equilibrio a su temperamento. Al ser fruto de una repetición de actos libres moldeados por los principios morales, fortalecen la actividad de la persona en el bien racional. Consolidan en ella profundas armonías: libertad, paz, equilibrio, bondad, felicidad,... La virtud se inserta dentro de las inclinaciones afectivas como una fuerza adquirida, una diligencia, una rectitud, un dominio de sí mismo que impregnan de honor y dignidad el actuar humano. La virtud dota a la persona de cierta connaturalidad que la dispone a aceptar plena-

CHANCE: la unidad de amistad. [Cfr. MARITAIN, JACQUES. *Humanismo integral...* Op.cit. P. 206 y ss]. Para MARITAIN «la justicia es la condición primera de la existencia del cuerpo político, más la amistad es su misma fuerza animadora. Pues tiende a una comunión realmente humana y libremente realizada. Vive de la abnegación y la entrega de personas humanas. Estas se hallan prestas a comprometer por él su existencia, sus bienes y su honor. El sentido cívico nace, tanto de ese sentido de la abnegación y del amor mutuo, cuanto del sentido de la justicia y de la ley», MARITAIN, JACQUES. *El hombre y el Estado...* Op. cit. P. 23. Sin embargo, el recurso a las virtudes para MARITAIN es insuficiente. En otro lugar afirma: «... es preciso decir que siendo el bien común temporal un bien común de personas humanas, por ello mismo, cada una, subordinándose a la obra común, se subordina a la realización de la vida personal de las otras personas. Pero esta solución no puede adquirir un valor práctico y existencial más que en una ciudad donde la verdadera naturaleza de la obra común sea reconocida, reconociendo al mismo tiempo [...] el valor y la importancia política de la amistad fraterna». Vid. MARITAIN, JACQUES. *Humanismo integral...* Op. cit. P. 252.

⁴⁰⁸ Cfr. MARITAIN, JACQUES. *El hombre y el Estado...* Op. cit. Pp. 115 – 150. Fraternidades cívicas múltiples e independientes del Estado, sometidas solamente a las disposiciones generales concernientes al derecho de libre asociación. Una filosofía del acuerdo subyace en lo que el filósofo francés llama «sociedad política», o sociedad de hombres libres. Supone la vigencia de unos principios fundamentales que se hallan en el corazón mismo de su existencia: implica un acuerdo profundo de mentes y voluntades sobre las bases de la vida común; implica una conciencia de sí misma y de sus principios; debe ser capaz de defender y promover su propia concepción de la vida social y política.

⁴⁰⁹ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 368.

⁴¹⁰ LACHANCE, LOUIS. «Des fondements métaphysiques de la morale», op. cit. P. 646: «L'appétit humain est un appétit universel, il se trouve à la fois déterminé et libre: déterminé au bien en tant qu'appétit, déterminé au bien sans rivages en tant qu'universel, [...] Ce déterminisme et cette indifférence ne sont ni mécaniques ni passifs, mais dominateurs. Du fait qu'il est doué d'intelligence, l'homme a conscience que son appétit est fait pour le bien; d'où résulte chez lui le phénomène de l'obligation et de la responsabilité; il a aussi conscience qu'il pourra au sein des biens particuliers demeurer maître de disposer de soi: et de là surgit immédiatement la nécessité d'une discipline enseignant l'art de bien disposer de soi, c'est-à-dire d'en disposer selon les exigences impliquées dans l'universalité de l'appétit humaine. [...] l'on voit que la liberté est la prérogative qui sert de fondement immédiat à la morale, qui l'appelle comme son guide indispensable.»

mente a propósito de sus elecciones, las decisiones de la ley moral. En consecuencia, como es la voluntad la que en último término impera el acto conforme a la razón, resulta que la virtud perfecciona la libertad en su acto propio, la elección. Gracias a las disposiciones generadas por las virtudes, la persona no sólo alcanza cierta adhesión intelectual sino afectiva, amorosa, a lo que es honesto y bueno; en este sentido, puede afirmarse con Lachance, que las virtudes perfeccionan la libertad humana⁴¹¹.

Nuestro autor no resuelve el problema de la forma política concreta que la sociedad ha de adquirir, ni va a concretar las articulaciones sociales que configurarían una posible superestructura de un sistema político contemporáneo. Su filosofía política se mueve en línea de principios y esto significa al menos dos cosas para nosotros: de una parte confirma la idea de que no existe una forma política única capaz de servir al bien común, sino que la realidad política cambiante de las distintas sociedades exige una flexibilidad semejante en las formas políticas que las vertebran.

Por otra parte, esta postura nos lleva a lo esencial de la filosofía política, a lo que no podemos perder de vista sea cual sea la forma política desde la que nos planteemos el servicio al bien común: la necesidad de recuperar la justicia, la amistad política y las virtudes que esta última entraña: «Il fallait avoir clairement aperçu le caractère foncièrement naturel et humain de la vertu et de l'amitié pour leur confier le soin de créer l'unité et l'harmonie du corps social. La justice, qui est comme le nerf de toute vertu, intègre l'individu dans le tout; l'amitié corrige ce qu'elle a de trop raide, de trop mécanique. L'une et l'autre souhaitent rendre l'existence bonne, humaine, heureuse, délectable. Les deux veulent rêvent de nous faire communier personnellement et à satiété aux valeurs matérielles et spirituelles contenues en l'idéal humain. Peut – on, sur le plan de la nature, imaginer un arrangement des hommes et des choses plus génial, en accord plus profond avec le rythme de notre raison et de notre cœur?⁴¹²».

Este nuevo engranaje social supone un medio ordenado, implica una cierta perfección, casi diríamos que implica estar en posesión del fin político. El humanismo tomista que nuestro autor recupera es plenamente coherente con la dimensión racional, afectiva, social y trascendente de la persona, y por tanto capaz de colmar su aspiración al bien más perfecto. Junto a él, el humanismo cívico parece manifestar la actualidad de las cuestiones puestas de manifiesto en el mencionado debate tomista, y que además defiende las mismas posiciones que se advierten entre

⁴¹¹ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 367 – 368.

⁴¹² LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 376.

los partidarios favorables a la primacía del bien común en la constitución de la vida política.

También las características definitorias del humanismo cívico resuelven el dualismo que plantea el personalismo porque presuponen una consideración unitaria del hombre como individuo y como persona; como ser racional y naturalmente sociable; y resuelve adecuadamente la “ecuación metafísica” que la condición humana supone, como parte activa del todo social, aspecto en que también confluyen los partidarios de la primacía del bien común en el debate.

La recuperación de las virtudes que ofrece el humanismo cívico presupone una concepción objetiva del bien, una noción de bien común y una recuperación de la relevancia moral que la actividad política tiene; por otra parte, la dinámica participativa que propone como elemento esencial de la vida política hace referencia a una concepción orgánica de la vida social y por lo tanto a la existencia de unas directrices de diversos órdenes: de iniciativas tanto por parte del Estado como de sus miembros particulares. Estas características son las mismas que diseñan el modelo político entendido por la mayor parte de los autores seguidores de las enseñanzas políticas de santo Tomás ya presentados y estudiados en el conocido debate acerca de la primacía del bien común y que se muestran partidarios de esta primacía.

Hemos desarrollado los principales aspectos de la filosofía política de Louis Lachance. Ha sido clarificado el papel del bien común y del Estado en la vida humana, y las relaciones de este último con los individuos. Nuestro autor concluye afirmando la mutua implicación de bondad y civismo, pues comprenden el mismo conjunto de virtudes, aunque evocando manifestaciones diferentes⁴¹³; la misma relación cabe establecer entre ética y política⁴¹⁴. Pero no es solamente un modelo político lo que propone como conclusión final de su obra. Hablábamos antes del humanismo como realización práctica del bien humano integral, como objeto propio de la sociabilidad humana. Y es que para nuestro autor —como para los clásicos— la filosofía política es inconcebible fuera de unas coordenadas profundamente humanas. Su análisis puede conducir a un vasto campo de investigación y diálogo a la filosofía política actual: el reto de hacer operativo el sistema de

⁴¹³ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 353: «On voit donc que bonus vir et bonus civis, encore qu'ils s'impliquent mutuellement et comprennent le même ensemble de vertus, évoquent des formations différentes».

⁴¹⁴ LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 364: «L'activité des individus peut être considérée sous le rapport de ses propriétés humaines et sous le rapport de celle qu'elle acquiert en s'insérant dans l'ordre politique. Si l'on veut la considérer adéquatement, si l'on veut en épuiser l'intelligibilité, il faut l'étudier sous ces deux rapports, puisque c'est de sa nature même qu'elle détient ces deux catégories de propriétés. L'éthique appelle la politique comme son complément nécessaire».

gobierno mixto que considera el Aquinate, en la sociedad multicultural en que vivimos. O también, tratar de afrontar las aporías del sistema democrático liberal a partir de las consideraciones tomistas: la crisis del sistema representativo, la adecuada valoración de las minorías, la recuperación de la noción de bien común,... son algunas de las cuestiones que nos parece interesante dejar abiertas para un posterior contraste a la luz de la teoría política aquí expresada.

CAPITULO III

EL ORDEN JURÍDICO DE LOUIS LACHANCE

3.1. LA ORIGINAL POSICIÓN DE LACHANCE DENTRO DEL PENSAMIENTO JURÍDICO CONTEMPORÁNEO

Antes de abordar con detalle el pensamiento jurídico de Lachance, querríamos presentarlo en el contexto filosófico y jurídico al que pertenece, en su modo específico de concebir y fundamentar el derecho.

La función del contexto es fundamental, en cualquiera que sea la obra que se considere: no se agota en una referencia cronológica –aunque la incluye– y se halla presente en todo trabajo filosófico dándole coherencia y significado. Consciente de ello o no, siempre que un jurista aborda su trabajo lo hace con un concepto determinado del derecho. Este concepto es coherente con al menos tres formas de considerar el derecho. Estos modos de pensamiento jurídico aparecen y alcanzan su plenitud en diversos momentos históricos; hoy, habiendo alcanzado su madurez como sistemas, continúan informando el pensamiento filosófico jurídico desde su perspectiva propia. Así lo ha expresado Carl Schmitt en la primera parte de su obra *Los tres modos de pensar la ciencia jurídica*¹, que reúne lo que para él son los tres modos exclusivos y excluyentes de concebir el derecho: el normativista, el decisionista y el del orden concreto. Veremos que los tres están presentes en la filosofía jurídica del siglo XX. Para contextualizar la obra de Lachance, nos referiremos brevemente a ellos.

El primero considera que el derecho y todo lo que posteriormente sea considerado jurídico pertenece a la esencia de una norma o regla²; la segunda perspectiva

¹ Cfr. SCHMITT, CARL. *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Tecnos. Madrid, 1996. Pp. 5 – 10. cfr. Cfr. CATHREIN, VICTOR. *Filosofía del derecho. El derecho natural y el positivo*. 7ª edición. 2ª reimpresión. Editorial Reus. Madrid, 1982. Pp. 70 – 71.

² Cfr. SCHMITT, CARL. *Sobre los tres modos...* Op. cit. Pp. 12 y ss. El método normativista consiste en la absolutización de una norma sobre el resto de las realidades e instituciones jurídicas, que se convierten en meras funciones de una norma. Se produce así lo que SCHMITT señala como «alejamiento de la realidad» que

aborda el derecho y los fenómenos jurídicos como fruto de una decisión de quien ostenta el poder en la sociedad³; la tercera fórmula estima que el derecho es expresión de un concreto orden social previo, dado entre los hombres⁴.

Estas perspectivas –sus presupuestos antropológicos y metafísicos, su noción de derecho, su método de aplicación y de interpretación– no han aparecido simultáneamente en la historia de la filosofía jurídica. Cada una de ellas nace en un momento filosófico diverso y presenta un período de consolidación y expansión característico⁵; la concepción decisionista del derecho sufre una evolución hacia el

abstrae cualquier contenido –moral, político, económico,...– del pensamiento jurídico que elabora. Los hechos, con independencia de su justicia o injusticia, se convierten en los supuestos fácticos descritos en una norma jurídica que se les aplica consecuentemente. Si no están descritos en ella, carecen de relevancia y en este caso, hasta de existencia. La perspectiva del orden como fundamento del derecho cuestiona este criterio de justicia que emana del positivismo, por depender exclusivamente del presupuesto previsto en la norma. Cfr. op. cit. P. 24: «Una norma puede permitirse ser tan inviolable como quiera, ahora bien, rige para una situación en tanto en cuanto la situación no se haya convertido en anormal y sólo hasta que el tipo concreto que se haya presupuesto como normal no haya desaparecido». Podemos preguntarnos si ha de ser ése es el sentido de lo justo regulado en las normas.

En sentido contrario afirma GALLEGO, ELIO. *Tradición jurídica y derecho subjetivo*. Dykinson. Madrid, 1999. 2ª edición. P. 50: «Porque una ley o norma es regla y medida del derecho o de lo justo es por lo que se puede afirmar con propiedad que esa ley o norma es de naturaleza “jurídica” [...] es el derecho, como realidad primaria, el que cualifica a la norma como jurídica y no al revés». O también, con otras palabras, afirma el mismo autor en *Norma, normativismo y derecho*. Dykinson. Madrid, 1999. p. 2: «La norma hace referencia siempre y necesariamente a una realidad distinta a ella misma. [...] porque existe el derecho es por lo que existen las reglas del derecho».

³ Cfr. SCHMITT, CARL. *Sobre los tres modos...* Op. cit. Pp. 26 y ss.

⁴ Cfr. SCHMITT, CARL. *Sobre los tres modos...* Op. cit. Pp. 16, 20 y ss. En este sentido esta perspectiva coincide con lo manifestado por GALLEGO, ELIO. *Fundamentos para una teoría del derecho*. Dykinson. Madrid, 2003. P. 43: «El derecho es una objetiva vinculación de personas, cosas y acciones. Una adecuación, de igualdad y reciprocidad, que implica deberes pero también y al mismo tiempo, exigibilidad. El derecho consiste en una obligación, pero en el sentido más etimológico del término, como *ob-ligatio*, es decir, como lo ligado, lo unido, ligazón de cosa a persona, y de persona a persona, a través de acciones, hechos y palabras».

⁵ El normativismo apoya su legitimación en la norma jurídica de rango supremo, y en la coherencia de todo el sistema normativo de que se trate. El origen de este modo de concebir el derecho se desarrolla a lo largo del siglo XIX mediante el movimiento codificador y bajo el signo del positivismo jurídico. En este sentido, parece hacerse de la ley la fuerza soberana del Estado, siendo las demás personas, incluida la autoridad, meros intérpretes de la misma. Cfr. SCHMITT, CARL. *Sobre los tres modos...* Op. cit. P. 42. GALLEGO, ELIO en su obra, *Norma, normativismo...* Op. cit. Pp. 160 – 161, al plantearse el alcance jurídico del mandato ha señalado el error de el planteamiento abstracto típico de esta concepción: «... la ley, toda ley, es un acto de gobierno y supone de suyo un gobernante, alguien a quien corresponde mover eficazmente a los súbditos en orden a un fin. De tal modo que la separación establecida por la modernidad entre ley y legislador, es decir, entre obediencia a la ley y la presencia de un “alguien” a quien de hecho se obedece a través de la ley, no es sostenible». Manifiesta que no se puede sustituir la palabra Príncipe por Principio, pues no hay principio sin príncipe, no hay ley si no hay alguien que la conciba y la prescriba. Y añade: «No habría, asumido esto, ningún inconveniente en considerar la ley como causa eficiente del obrar jurídico si ésta es entendida formando un todo o en continuidad con el gobernante que le otorga su eficacia. Pero sólo en este sentido derivado e impropio» [Idem p. 161].

Por otra parte, la interpretación decisionista del derecho surge también en al hilo del pensamiento político de HOBBS, en el siglo XVII, pensamiento que culmina en su obra más representativa *Leviathan*. [HOBBS, THOMAS. *Leviatán*. Editora Nacional. Madrid 1983. 2ª edición preparada por C. Moya y A. Escototado. Especialmente cfr. op. cit. Primera Parte: del Hombre, Cap. XIV, Pp. 227 – 240 cfr. op. cit. Segunda Parte: de la República, Cap. XX, pp. 298 – 299, Cap. XVIII, pp. 268 – 278].

planteamiento normativista en el pensamiento jurídico del siglo XX, proceso de evolución interna que fusiona voluntad y norma. Esta progresión característica de una parte del pensamiento jurídico contemporáneo se ha visto alentada por la ambición que el positivismo tiene de garantizar a los individuos una seguridad y previsibilidad jurídicas adecuadas a intereses sociales determinados de cada sociedad en cada momento⁶.

Quizá, podría definirse el siglo XX en cierto modo, como una etapa revisionista y renovadora de la filosofía jurídica en general. En él conviven autores emblemáticos de estos tres modos de concebir el derecho. Autores que se preguntan, que dialogan y debaten las cuestiones jurídicas que la historia no ha podido zanjar, o que los acontecimientos del momento han puesto en sus manos. Las tres perspectivas cuentan con una larga trayectoria jurídica, han vivido momentos de expansión y de crisis, de protagonismo y de olvido. A pesar de sus momentos críticos, sus tesis nos permiten entender hoy el sentido de cualquier sistema de pensamiento jurídico.

Queremos detenernos especialmente en la concepción del derecho como un orden. Como veremos, Lachance se encuentra plenamente identificado con este modo de concebir el derecho. Esta postura enlaza en sus orígenes, con la tradición clásica. Está presente en los griegos de la época Antigua⁷, especialmente en Aristóteles⁸, es acogida por el derecho romano⁹ -destacando con fuerza en la obra de Cicerón¹⁰ - continúa en la tradición cristiana desarrollada por los padres de la Iglesia¹¹, y vuelve a cobrar protagonismo en el pensamiento de santo Tomás¹².

⁶ Cfr. GALLEGO, ELIO. *Norma, normativismo...* Op. cit. Pp. 167 - 168, especialmente al final de p. 168: «La progresiva identificación entre derecho y ley, y entre ley y estado, es, tal como lo hemos descrito, el resultado necesario y último de esa mezcla de voluntarismo, racionalismo y empirismo y ciencia moderna, [...] atravesada de raíz por el escepticismo, por muy barnizada de logicismo que esté, y cuya conclusión última es el nihilismo». Hay un análisis más detallado de estas dos perspectivas y de la relación que parece unir las al inicio de esta obra, pp. 2 - 10.

⁷ Los pitagóricos TEAGES DE CROTONA, METOPOS DE METAPONTE, CLINIAS DE TARENTO, ARESAS DE LUCANIA; SÓCRATES, PLATÓN [cfr. *Gorgias, Las Leyes*]; estoicos como ZENÓN, CLEANTES, CRISPO... Interesante estudio de fuentes antiguas en la obra de SENN, FÉLIX. *De la justice et du droit*. Recueil Sirey. Paris, 1927. Cfr. pp. 10 - 11, 29 - 30.

⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción de MARÍA ARAUJO y JULIÁN MARÍAS. Centro de Estudios Políticos y constitucionales. Madrid, 2002. Libro V, num. 1129^a - 1138b, pp. 70 - 88.

⁹ SÉNECA, ULPIANO, PAULO, CELSO... hay un análisis bastante completo de las fuentes romanas en la obra de SENN, FÉLIX. *De la justice...* Op. cit. cfr. Pp. 26 - 38; 41 - 47.

¹⁰ Cfr. CICERÓN, *De Officiis*. Gredos. Madrid, 1945. Libro II, cap. XII, 42. P. 36: «*ius enim semper questitum est æquabile, neque aliter esset ius*».

¹¹ LACTANCIO, SAN AMBROSIO, TERTULIANO, SAN AGUSTÍN. Cfr. el estudio de fuentes patristicas que hace SENN, FÉLIX. *De la justice...* Op. cit. en pp. 47 - 52.

¹² Vid. SANTO TOMÁS en *S. Th.* II - II, q. 57 a. 4 ad 1: «... Ad primum ergo dicendum quod ad iustitiam pertinet reddere ius suum unicuique, supposita tamen diversitate unius ad alterum, si quis enim sibi det quod sibi debetur, non proprie vocatur hoc iustum...»

El siglo XIV supuso una quiebra en la concepción que los hombres habían mantenido hasta entonces acerca de la realidad y del derecho. El advenimiento del nominalismo en la filosofía y de la figura del derecho subjetivo¹³ han tenido una inesperada y enorme trascendencia dentro de la filosofía jurídica. La distinción de Ockham ha marcado un antes y un después en el modo de concebir el derecho¹⁴, poniendo en marcha una nueva época jurídica, la moderna. Ockham abre paso a un derecho originario y distinto del derecho objetivo, un derecho constituido por potestades y facultades individuales para actuar lícitamente: «... Fas est, id est de

¹³ Es éste un punto debatido en la doctrina como, tendremos oportunidad de estudiar más adelante. Autores del siglo XX se debaten a favor y en contra de la influencia de OCKHAM en el nacimiento del derecho subjetivo, como noción surgida en la polémica surgida en el seno de la orden franciscana a inicios del siglo XIV, liderada intelectualmente por OCKHAM en su obra *Opus nonaginta dierum* a petición del General de la Orden, MIGUEL DE CEsENA. En este sentido, una de las obras que consideramos de obligada referencia para conocer en profundidad la cuestión, es la de AVELINO FOLGADO, O.S.A., *Evolución histórica del concepto de derecho subjetivo*. Biblioteca "La ciudad de Dios". Pax Juris. Escorialensium Utriusque Studiorum Scripta. San Lorenzo de El Escorial, 1960. Para un estudio pormenorizado de la cuestión franciscana, cfr. esta obra, pp. 96 - 147 y CARPINTERO, FRANCISCO en AA. VV. *El derecho subjetivo en su historia*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2003. Cfr. Pp. 69 - 71.

Autores que comparten la convicción del protagonismo de OCKHAM son citados por BRIAN TIERNEY, en su obra *The Idea of Natural Rights*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, UK. 2001. 2ª edición. Cfr. p.14, nota a pie de página núm. 5, menciona a los siguientes autores: GEORGES DE LAGARDE, LEO STRAUSS, H. ROMMEN, MICHEL VILLEY; Concretamente se adhieren a VILLEY como fuente en esta cuestión, del origen del derecho subjetivo en el pensamiento de OCKHAM, autores como DUMONT, L. *Essays in Individualism*. Chicago, 1986. Pp. 62 - 66, y GOLDING, MARTIN P. «The Concept of Rights: a Historical Sketch» en BANDMAN, B. Ed. *Bioethics and Human Rights*. Boston, 1978. Pp. 44 - 49. Otros autores citados en la obra de TIERNEY, BRIAN, *The Idea of Natural...* Op. cit. P. 14, nota a pie de página núm. 5; y más adelante, cfr. p. 118, nota a pie de página núm. 50: JOHN FINNIS, D. COMPOSTA. También favorable a esta convicción en torno al origen histórico del derecho subjetivo, MEDINA MORALES, DIEGO. *El derecho subjetivo en Hans Kelsen*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2005. Cfr. pp. 150 - 167. CARPINTERO, FRANCISCO. *Justicia y ley natural: Tomás de Aquino y los otros escolásticos*. Servicio de Publicaciones Facultad de Derecho, Universidad Complutense. Madrid, 2004. Cfr. Pp. 241 - 258. HERVADA, JAVIER. *Leciones propedéuticas de filosofía del derecho*. EUNSA. Pamplona, 2000. Cfr. Pp. 237 - 242. GALLEGO, ELIO. *Tradición jurídica y derecho subjetivo*. 2ª edición. Dykinson. Madrid, 1999. Pp. 99 - 109.

En sentido contrario se pronuncia ampliamente el propio autor, BRIAN TIERNEY, *The Idea of Natural...* Op. cit. cfr. pp. 93 - 206, y CH. ZUCKERMAN, cfr. p. 32. También, DIAZ CRUZ, MARIO. *La doctrina del derecho subjetivo*. (En pro de la independencia de la ciencia jurídica y del mantenimiento de sus conceptos fundamentales). Instituto editorial Reus. Madrid 1947. Cfr. Pp. 7 - 14, especialmente, cfr. p. 11 pone el origen histórico en el siglo XVIII, en las constituciones de independencia de los Estados americanos y de Francia.

LUÑO PEÑA, ENRIQUE. «Moral de la situación y derecho subjetivo». Discurso inaugural del año académico 1954 - 55. Universidad de Barcelona, 1954. Cfr. Pp. 139 - 141, reconoce el origen histórico a JUAN HISPANO [1185] en la «Summa Lipsiensis» que emplea el término para designar la fuerza obligatoria del derecho, pero su posterior consignación se debe a LUIS DE MOLINA. En otro sentido, si bien reconociendo cierta influencia a OCKHAM pero cediendo el protagonismo a FERNANDO VÁZQUEZ DE MENCHACA, cfr. CARPINTERO, FRANCISCO en AA. VV. *El derecho subjetivo...* Op. cit. Pp. 13 - 17, 100 - 106, etc.

LACHANCE, sitúa este origen en el *Tratado de las leyes* de SUÁREZ, reconociendo en él una fuerte influencia de la doctrina exagerada de MOLINA sobre la libertad y la voluntad. LACHANCE no vuelve a referirse a la cuestión histórica del origen del derecho subjetivo, concentrando sus esfuerzos en recuperar la noción clásica del derecho, objeto de la justicia. Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit selon Aristote et Saint Thomas*. Éditions du Lévrier. Ottawa, 1948. 2ª edición. Pp. 292 - 307, concretamente dedica a la cuestión histórica pp. 293 - 297.

¹⁴ Cfr. CARPINTERO, FRANCISCO en AA. VV. *El derecho subjetivo...* Op. cit. p. 81. FOLGADO, AVELINO. *Evolución histórica...* Op. cit. cfr. Pp. 145 - 146.

jure divino licitum est. Quod est immutabile, est quod ubi aliqui mihi prodest et tibi non nocet, æquum est ut me non prohibeat, licet ius fori deficiat; nec per legem humanam potest statui contrarium; quia lex iniqua esset et contra caritatis¹⁵...».

De esta manera cada hombre aparece legitimado para obrar absolutamente a su libre albedrío, con prevalencia y anterioridad al derecho. Se legitima así la idea de una libertad previa a cualquier ordenamiento jurídico y se fortalece la noción de subjetividad y de voluntad frente al derecho, bajo la forma de dominio. Los derechos subjetivos son una dimensión de la libertad moral del sujeto que la ley funda e introduce como derechos¹⁶. La falacia nominalista preparará el camino a otras nuevas corrientes dentro de la filosofía en general, y de la filosofía jurídica en particular que perviven hoy¹⁷: el individualismo, el racionalismo, el idealismo, el positivismo,...

A partir de la consolidación de la categoría del derecho subjetivo comienza a cobrar fuerza el voluntarismo normativista que trastoca el modo clásico de entender el derecho como expresión de un orden objetivo, superior y anterior al hombre. Sin embargo, no todos los escolásticos de esta época asumen de igual manera este nuevo modo de entender el derecho, pudiendo distinguirse interesantes matices entre ellos. En este sentido, destacamos las figuras de Juan Martínez de Prado¹⁸, Luis de Molina¹⁹ y Francisco Suárez²⁰. Algunos, continúan manteniendo con fidelidad las

¹⁵ FOLGADO, AVELINO. *Evolución histórica...* Op. cit. cfr. pp. 104 – 146, cfr. OCKHAM, *Opus Nonaginta Dierum*, Cap. 66

¹⁶ FOLGADO, AVELINO. *Evolución histórica...* Op. cit. cfr. Pp. 145 – 146.

¹⁷ Cfr. GALLEGO, ELIO. *Tradición jurídica...* Op. cit. Pp. 73 – 74.

¹⁸ MARTÍNEZ DE PRADO, JUAN. *O.P. Theologiae moralis quaestiones praecipuae*. Tomus Secundus. Compluti in Collegio Sancti Thomae, Fr. Didacus Garcia, 1656. Cfr. Caput XVI, quaestio prima, folios 4 – 5, admite varios significados para el derecho, el primero en sentido objetivo, como «ipsam rem iustam», citando la q. 57 de la *Suma Teológica* de SANTO TOMÁS; el último, en sentido subjetivo, como «... potestas legitima ad rem aliquam obtinendam, vel ad aliquam functionem, vel quasi functionem; cuius violatio iniuriam consistuit», y aquí también dice seguir la doctrina de santo Tomás cuando habla del patronazgo [vid. *Super Sent.*, lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 3 co: «... et juspatronatus, secundum quod juspatronatus est potestas praesentandi clericum ad beneficium ecclesiasticum;...»], del derecho a percibir los diezmos [vid. *Super Sent.*, lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 3 ad. 4: «... quod jus percipiendi decimas sequitur spirituale officium, quia debetur ministris Ecclesiae: nec laici possunt habere huiusmodi jus, quamvis aliquando ad tempus fructus decimarum laicis concessus sit propter aliquam Ecclesiae necessitatem;»] y del derecho de primogenitura [vid. *Super Sent.*, lib. 4 d. 25 q. 3 a. 2 qc. 3 ad. 5: «... quod jus primogeniturae debebatur Jacob ex divina institutione; et ideo non peccavit emens, sed redemit vexationem suam. Sed Esau vendens peccavit.»]

¹⁹ MOLINA, LUIS DE. *S.J. De iustitia et iure*. Tomus Primus. Moguntiae, 1659. Disputatio II, «De variis iuris acceptionibus in qua sit obiectum iustitiae» El autor parece admitir dos significados, uno como justo medio y objeto de la justicia –y cita la q. 57 de la *Suma Teológica* de SANTO TOMÁS– vid. col. 7, num. 3: «quod æquum [...] consistitque in medio ex natura rei comparatione & proximi inter plus & minus...», y otra como facultad, op. cit. col. 7, num. 4: «A iure in hac acceptione emanarunt quaedam aliae iuris acceptiones. Nempe pro facultate, potestateve quam ad aliquid homo habet: quo pacto dicimus, aliquem uti iure suo».

²⁰ Cfr. SUÁREZ, FRANCISCO. *Tratado de las leyes y de Dios Legislador*. Vertido al castellano por D. Jaime Torrubiano Ripoll. Tomo I. Hijos de Reus. Madrid, 1918. Pp. 31 – 48. Asume otro significado para el dere-

tesis de santo Tomás, por ejemplo, Francisco de Vitoria²¹, Domingo de Soto²², o Domingo Báñez²³, por citar los autores más representativos.

cho, p. 35: «Y conforme a la última y estricta significación del *jus*, suele llamarse con propiedad *jus* o derecho, a cierta facultad moral, que cada uno tiene, acerca de lo suyo o de lo debido a sí; y así, el dueño de una cosa dice que tiene *derecho en la cosa*, y el operario se dice que tiene derecho al salario, por razón del cual derecho se dice que es digno de su paga». Añade que esta significación es frecuente no sólo en el Derecho, sino también en la Escritura y distingue «derecho *en la cosa y a la cosa*», op.cit. p. 35. Insiste en esta perspectiva subjetiva, p. 36 y siguientes: «... aquella acción o facultad moral que cada uno tiene a su cosa o a cosa que le pertenece de algún modo, se llama *ius*. derecho, y él parece que es objeto de la justicia». También difiere en el concepto de ley, respecto del de santo Tomás, admitiendo que en ocasiones *ius* y ley se usen como sinónimos, cfr. op.cit. p. 37, y que la ley es un acto de voluntad, cfr. op. cit. pp. 99 – 104. p.e. P. 103: «... añadido en tercer lugar, mirando a la cosa misma, que se entiende mejor y más fácilmente se defiende, que la ley mental [como diría] es en el mismo legislador un acto de la voluntad justa y recta, por el cual quiere obligar al inferior a hacer esto o aquéllo».

²¹ VITORIA, FRANCISCO DE. *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*. Tomo III *De iustitia* [qq. 57 – 66]. Edición preparada por el R. P. Vicente Beltrán de Heredia. Biblioteca de Teólogos Españoles. Salamanca, 1934. También es posible consultarlo en la obra dedicada exclusivamente a la justicia por el maestro VITORIA, *De iustitia*. Tomo I, [II – II, qq. 57 – 66]. Edición preparada por el R. P. Vicente Beltrán de Heredia. Publicaciones de la Asociación Francisco de Vitoria. Madrid, 1934. Mantiene el concepto de derecho objetivo clásico, p. 3: «Ex his differentiis ponit sanctus Thomas conclusionem principalem: quod *jus* est obiectum *iustitiae*, quia non considerat qualitatem agentis, sed est in ordine ad alterum». Distingue el derecho de la ley, p. 5: «... quod *iustitia* est “firma atque constans voluntas *ius* suum unicuique tribuens”, ubi *ius* non potest capi pro lege ipsa quae est causa *iusti*. Sic etiam dicitur a iuristis quod *praecepta iuris* sunt: neminem laedere, *jus* suum unicuique tribuere. Ecce quo pacto ibi *jus* non potest capi pro lege quae est causa *iusti*, sed pro *justo*». Subraya como característico del derecho el sentido de débito, p. 5: «... quod si proprie loquamur, non omne bonum dicitur *justum* nec bonum in ordine ad aliud. Nec hoc sufficit, sed requiritur quod tale bonum cadat aliquo modo sub necessitate debiti, id quod sit debitum».

²² SOTO, DOMINGO DE. *Tratado de la justicia y el derecho*. Tomo II. Vertido al castellano por D. Jaime Torrubiano Ripoll. Editorial Reus. Madrid, 1926. Cfr. pp. 185 – 281. El índice que estructura la obra consta de tres libros, los dos primeros dedicados al estudio de la ley; sólo al final del libro tercero se afronta el concepto del derecho y de la virtud de la justicia, como partes de ese mismo tratado. Resulta significativo, pues en la Suma Teológica de SANTO TOMÁS la noción de ley [S.Th. I – II, qq. 90 – 97] y la de justicia y derecho [S. Th. II – II, qq. 57 – 66] son consideradas por separado, en sus tratados correspondientes.

Parece que DOMINGO DE SOTO mantiene la noción de derecho como objeto de la justicia, bajo la peculiaridad de poner su razón de ser en la ley, aspecto que trataremos más adelante, por estar también presente en el pensamiento de LACHANCE. SOTO considera en este sentido que el derecho se puede entender de dos maneras, op.cit. p. 185: «Derecho, como al principio del libro decíamos, tórnase de dos maneras; a saber: por regla de la razón y el dictamen de la prudencia, por la cual regla pesamos la equidad de la justicia, cuales son las leyes; además, por la misma equidad, que es objeto de la justicia, a saber: que constituye la justicia en las cosas». Ver también este matiz en op. cit. p. 194: «Haciendo, pues, epílogo de lo dicho, el derecho está en las cosas, pero el arte de lo justo y lo bueno en el entendimiento a obrar lo justo, como el arte fabril. Pero la ley es regla del entendimiento práctico constituida por la prudencia, y, por tanto, la razón de lo justo, es decir, *factiva* y *constitutiva* de lo justo, y, finalmente *justicia*, es virtud de la voluntad, la cual constituye lo justo en las cosas, según la ley». Se ve cómo en este autor convive la noción de derecho como objeto de la justicia – sin dar cabida a la noción de derecho subjetivo – [cfr. op. cit. Libro tercero, q. 1, pp. 185 – 192] y la razón del derecho en la ley [cfr. op. cit. Libro tercero, q. 1, pp. 192 – 195].

²³ BÁÑEZ, DOMINGO. *Decisiones de iure et iustitia*. Bruselas, 1615. *Articulus primus, summa textus*. Afirma que el derecho es objeto de la justicia y añade que existen tres diferencias entre el objeto de la justicia y el de las demás virtudes, vid. p. 2: «... colligens triplicem differentiam inter obiectum *iustitiae* et obiecta aliarum virtutum. Differentia quidem *iustitiae* ab aliis est, quod illa est ad alterum: quae aequalitatem importat. Hinc colligitur prima differentia inter obiectum *iustitiae* et obiecta aliarum virtutum: scilicet, quod *rectum* in operatione *iustitiae*, praeter *comparationem* ad agentem, constituitur per *comparationem* ad alterum. Secunda differentia est, quod *iustum*, sive *ius*, dicitur aliquid ad quod terminatur actio *iustitiae*; non *considerato* qualiter ab agente fiat. Tertia differentia est, quod *iustitiae* determinatur obiectum secundum se. Aliis vero virtutibus

En el siglo XIX pareció triunfar el normativismo como forma principal de entender el derecho; sin embargo, fracasó. La crítica principal que se hace al pensamiento normativista desde la instancia de la realidad concebida como orden, estriba en las limitaciones que la homogeneidad de su naturaleza le impone: «... una ley no puede aplicarse, manipularse o ejecutarse a sí misma; no puede interpretarse, ni definirse, ni sancionarse; no puede tampoco por sí sola –si no deja de ser mera norma– nombrar o designar a las personas concretas que deben interpretar o manejar la ley²⁴, ...». En el fondo, lo que se pone de manifiesto en esta crítica es que las normas son un elemento más del orden jurídico global, un instrumento al servicio de la realidad, que la propia realidad excede. Es una crítica ontológica: las normas ni siquiera son previas a la realidad, pues existen órdenes institucionales concretos, que varían de una sociedad a otra, de una época a otra, y no han nacido a causa de las normas.

De hecho, la dificultad que el normativismo evita afrontar es la explicación de cómo una norma –abstracción mental– puede originar otras realidades de índole diversa. Las normas se generan dentro de su ámbito y son para él. La perspectiva del orden considera la realidad jurídica vinculada a conceptos reales y concretos – las costumbres, la historia, el modo de ser de los hombres, ... –, no a abstracciones mentales: «... en la perspectiva de la tradición jurídica, las cosas no se reducen unas a otras en un empobrecimiento progresivo hasta la confusión de las mismas. Una cosa es el derecho y otra la norma, su regla y medida. Regla y medida [...] que no se confunden con la aplicación y realización práctica que de ella se realiza. Se hace necesario distinguir entre lo que se mueve en el plano del entendimiento como guía del obrar, –palabra práctica, regla y medida de lo justo–, de ese mismo obrar –acto de justicia–, que es un acto de la voluntad y aún del objeto de ese mismo obrar –lo justo o derecho–. Todo ello sin desconocer la radical continuidad que les asiste».

Sólo a finales del siglo XIX y tras la experiencia de la insuficiencia del normativismo²⁵ como sistema, comienza a despuntar de forma decisiva el derecho natural, y en consecuencia, la concepción del derecho en general, como expresión de ese orden.

Esta recuperación del derecho natural no se debe sólo a la referida crisis normativista de finales del siglo XIX²⁶. Parece tratarse de una recuperación paulatina

cardinalibus non determinatur obiectum secundum se et a parte rei. Et hæc est differentia quæ aliter solet dici, scilicet, quod medium iustitiæ est medium rei, medium autem aliarum virtutum est medium rationis».

²⁴ SCHMITT, CARL. *Sobre los tres modos...* Op. cit. P. 16. Cfr. también pp. 20 – 24 de la misma obra.

²⁵ GALLEGO, ELIO en *Norma, normativismo...* Op.cit. P. 169, esclarece este extremo.

²⁶ Algunos síntomas de esta primera recuperación y una completa visión panorámica de lo afirmado, en

que se extiende hasta casi la primera mitad del siglo XX y en ella intervienen factores de índole diversa.

No podemos desconocer la incidencia de otros factores de tipo histórico y político, como la experiencia devastadora de los totalitarismos colectivistas aparecidos en distintos lugares y momentos -comunismo, nazismo y fascismo- legitimados en el seno de legislaciones positivistas; colectivismos cuya expansión culmina en experiencias bélicas de primera magnitud: primera Guerra Mundial, Revolución rusa, 2ª Guerra Mundial, Revolución comunista china, ... etc. Los horrores de las guerras condujeron la reflexión de la comunidad internacional y de innumerables filósofos y juristas, hacia el valor de la paz y la necesidad de reconocer «algo más allá» de la estricta letra de la ley, propiciándose así en resurgir del derecho natural²⁷.

Esta recuperación del derecho natural en pleno siglo XX supone la recuperación de un modo distinto de ver la realidad, lo cual influye indudablemente en el

RECASENS SICHES, LUIS. *Iusnaturalismos actuales comparados*, Sección de Publicaciones de la Facultad de Derecho. Universidad de Madrid. Madrid, 1970. Pp. 9 - 23. Un primer renacimiento del derecho natural desde inicios de siglo hasta 1940 que se compone de una serie de intentos de recuperación del derecho natural desde el neokantismo de Stammler, el neofichteanismo de DEL VECCHIO o el tomismo de FRANÇOIS GÉNY.

Se unen a ellos exponentes del Common Law, como HAINES, y la jurisprudencia de tribunales europeos como la WERTUNGSGESAMTUNG alemana [cfr. el estudio que se hace de la jurisprudencia alemana en *Las definiciones del derecho de la Wertungsjurisprudenz*, VALLET DE GOYTISOLO, JUAN BERCHMANS. *Metodología de la ciencia expositiva y explicativa del derecho*. Tomo I. *La ciencia del derecho a lo largo de su historia*. Fundación Cultural del Notariado. Madrid, 2000. Pp. 963 - 996]. Otro hecho significativo en el sentido que comentamos es el de la aparición del *derecho libre* que menciona KANTOROWICZ en los inicios de su obra [cfr. KANTOROWICZ, HERMANN en VALLET DE GOYTISOLO, JUAN BERCHMANS. *Metodología de la ciencia...* Op. cit. Pp. 927 - 935]. En todos ellos hay una reacción contra el normativismo pasado, excesivamente apegado a la letra de la ley y propenso a la abstracción jurídica.

SERRANO VILLAFANE apunta la posible razón de esta crisis normativista en su obra *Concepciones iusnaturalistas actuales*. Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho. Universidad Complutense de Madrid. 2ª edición. Madrid, 1977. P. 259: «... como reacción al legalismo que había invadido el derecho, contra el positivismo jurídico y político que había dominado el campo de la ciencia, de la política y de la filosofía jurídica, se produce un movimiento de rechazo, un sentimiento de deber acudir a la "naturaleza de las cosas", a la observación de las cosas del mundo social y físico, reconociendo en ellas una verdadera fuente del derecho capaz de subvenir las insuficiencias de la ley, de llenar sus lagunas y hasta de reemplazarla, una limitación a la omnipotencia del legislador, o al menos a servir como instrumento de interpretación de las leyes».

²⁷ Cfr. RECASENS SICHES, LUIS. *Iusnaturalismos actuales...* Op.cit. P. 21. Señala un segundo momento de retorno del derecho natural que comienza a partir de la Segunda Guerra Mundial, cuya trágica experiencia marca un rumbo en la recuperación del derecho natural, poniendo el acento en los derechos naturales del hombre y en la dignidad humana. En este momento los requerimientos de la justicia social a nivel nacional e internacional aparecen en la conciencia de los juristas del derecho natural. El tercer momento, a partir de 1970, está caracterizado por múltiples y diversas direcciones dentro del iusnaturalismo, bien bajo la apariencia de nuevas reelaboraciones del pensamiento jurídico clásico desde ángulos diferentes como son las reelaboraciones neotomistas tan diversas de ALFRED VERDROSS, JOHANNES MESSNER o JACQUES MARITAIN; posteriormente, las de LEÓN HUSSON ó MICHEL VILLEY, entre otros; el derecho natural elaborado por teólogos protestantes como BRUNNER; el derecho natural a la luz de los valores según HELMUT COING; el iusnaturalismo de corte existencialista de JASPERS, FECHNER, MAIHOFFER y WELZEL; las contribuciones norteamericanas de ARNOLD BRECHT, EDMOND CAHN o EDGAR BODENHEIMER...

modo de concebir el derecho²⁸. Pone de manifiesto la existencia de una serie de elementos que condicionan el derecho, bien sean inmanentes a los conceptos jurídicos o bien como una naturaleza objetiva, existente más allá de la norma positiva. Las nociones clave, evocadoras de este orden, son, sin duda, las de «naturaleza» y «iustum».

El reconocimiento de estos elementos revela la existencia de un orden y una estructura inmanente a las situaciones, una naturaleza de las cosas²⁹ y del hombre que debe ser respetada y alentada desde el derecho: «... la observación de la naturaleza nos informa sobre la conducta que debemos seguir, sobre cómo debemos instituir nuestras relaciones sociales. Aristóteles saca de la naturaleza, de la observación de las cosas, un derecho, «dikaion physikón³⁰», y es que el contenido de la naturaleza clásica es más vasto que el que los modernos le reconocen [pura causalidad material y eficiente].

El sentido clásico de naturaleza abarca, además, las formas o esencias y los fines. Estos aspectos tienen valor ejemplar y normativo para las cosas, son los aspectos que integran p.e., la ley y el derecho naturales. El iusnaturalismo no separa el «deber ser» del «ser»: el «deber ser» es una consecuencia lógica, inscrita en el «ser». El carácter obligatorio de una relación jurídica surge por consideración de la propia realidad que la sustenta³¹.

Por lo que se refiere al «iustum», es la noción fundamental de la concepción del derecho como orden cuyo contenido se concreta en un «quantum» determinado y debido a otro. Este modo de pensamiento jurídico es en gran medida el causante del resurgir del derecho natural en los inicios del siglo XX. La noción de derecho desde el punto de vista objetivo ha sido recuperada principal y primeramente en el seno de un movimiento de renovación de la doctrina de santo Tomás que cobra fuerza dentro del tomismo del siglo XX³², desarrollándose paulatinamente en las décadas posteriores hasta hoy.

²⁸ Cfr. SERRANO VILLAFANE, EMILIO. *Concepciones iusnaturalistas...* Op. cit. P. 260.

²⁹ SERRANO VILLAFANE, EMILIO. *Concepciones iusnaturalistas...* Op.cit. P. 263: «Desde la “rerum notitia” romana, la “natura rei” de la escolástica española, a la “Natur der Sache” de nuestros días, la doctrina de la naturaleza de las cosas ha inspirado numerosas reglas y principios del derecho que permanecen en las instituciones jurídicas y sobre todo [...] la doctrina de la naturaleza de las cosas marca su oposición a la tesis del subjetivismo, del racionalismo y del positivismo. Y en este camino encontramos al derecho natural».

³⁰ SERRANO VILLAFANE, EMILIO. *Concepciones iusnaturalistas...* Op.cit. P. 262.

³¹ GALLEGO, ELIO. *Tradición jurídica...* Op. cit. P. 59: «... la objetividad del derecho natural es el reconocimiento por parte del hombre de algo que es, que constituye una exigencia de la realidad. Se trata por tanto de lo que es justo en sí mismo...».

³² Cfr. RECASENS SICHES, LUIS. *Iusnaturalismos actuales...* Op. cit. Pp. 55 – 58. Señala una primera fase a inicios del siglo XX, cuyos principales exponentes son TAPARELLI, y otros italianos como TOSCANO, OLGIATI, BIAVASCHI, etc. Es una etapa históricamente significativa porque manifiesta esta vuelta del tomismo. Durante los años veinte surgen en este campo interpretaciones neoescolásticas, con una endémica debilidad

Fruto de esta recuperación, como una búsqueda de «lo justo» debido en cada caso, se produce el resurgir del derecho natural: en forma de búsqueda de ese fondo de justicia encerrada en el «iustum», con independencia de la existencia de normas que lo reconozcan y de su tenor³³.

Deseamos mencionar otro factor que contribuye desde su lugar a la recuperación del derecho natural. Se trata de la contribución operada en este sentido por algunos estudiosos del derecho romano. Lo muestra la trayectoria de la obra de autores como Michel Villey³⁴ a partir de los años 40 hasta hoy, y la de Biondo Biondi³⁵ en los años 50.

Todos estos factores señalados –históricos y filosóficos– son responsables del retorno de un derecho natural que confluye desde los cauces diversos³⁶ de las co-

normativista en unos casos, en otros, racionalista [URRÁBURU, MENDIVE, MENDIZÁBAL Y MARTÍN, SANCHO IZQUIERDO...]; surgen también interpretaciones renovadoras de la doctrina de santo Tomás y de la filosofía del orden: FRANÇOIS GÉNY, FELIX SENN, en Francia, LOTTIN, en Bélgica. Suceden a éstos otros autores que presentan una cierta asimilación de algunos temas de la filosofía del siglo XX: RENARD, DELOS, LE FUR, DERISI,... etc. La última etapa que cabe analizar dentro del tomismo del siglo XX, desde los años 40 hasta hoy, es la de los llamados neotomistas, autores que reinterpretan a SANTO TOMÁS según su propia personalidad filosófica: MESSNER, VERDROSS, MARITAIN,... entre otros.

³³ GALLEGO, ELIO. *Tradicón jurídica...* Op.cit. Pp. 57 – 58, al tratar el aspecto de la objetividad del derecho, afirma este aspecto que señalamos: «...para la tradición jurídica clásica la objetividad no está primariamente en la norma sino en la misma realidad social, esto es, en las cosas. Es la objetividad de hallar lo que corresponde o es adecuado en justicia en un caso concreto de la vida. La norma es “regla y medida” que conforma y facilita el hallazgo de lo que en sí es objetivamente justo. Esta objetividad no es, obviamente, matemática, sino de prudencia, como no puede ser de otra manera en el orden práctico [...] La objetividad deriva de la propia naturaleza del caso y no de la norma, hasta tal punto que para los clásicos la ley o norma jurídica debe ceder cuando no se adecúa a las exigencias propias del asunto en orden a lo justo. En esto consiste la equidad».

³⁴ MICHEL VILLEY comenzó cultivando el derecho romano, [a este período pertenece la obra *Le droit Romain* de 1946], después la historia de la filosofía del derecho [es bien conocida su obra *Leçons d'histoire de la philosophie du droit* editada en 1937 y reeditada en 1957, o *Cours d'histoire de la philosophie du droit*, en sus ediciones de 1961 a 1966]. Por último, se centró en su propia filosofía jurídica [p.e. sus manuales de filosofía del derecho, por citar alguna publicación representativa de esta etapa: *Philosophie du droit. I. Définitions et fins du droit. II. Les moyens du droit*, de 1975 y 1979 respectivamente]. En VILLEY también encontramos esa vuelta al derecho natural a través del concepto objetivo del derecho como «la cosa justa», que hemos visto ya en otros autores anteriores a él, y es patrimonio de los juristas que conciben el derecho como un orden concreto.

³⁵ Cfr. BIONDI, BIONDO en VALLET DE GOYTISOLO, JUAN BERCHMANS. *Metodología de la ciencia...* Op.cit. P. 848: «... al jurista no le interesa la noción abstracta de justicia, cuya discusión podemos encomendar sin inconveniente a los filósofos, sino la justicia concreta, tal y como se siente en un momento histórico y en el ámbito en que se actúa. Para el jurista la justicia es una realidad concreta. Es síntesis de la vida real, en lo que puede interesar al derecho», prosigue VALLET DE GOYTISOLO en su cita de BIONDI: «El primero y fundamental *preceptum iuris*, precepto moral, se entiende sólo respecto a aquello que es relevante al derecho, en cuanto aparece justo. No hay ni coincidencia ni independencia pragmáticas. La moral es siempre el substrato del derecho, su elemento preponderante, que no excluye a veces la consideración de otros elementos, siempre que queramos mantenernos en el ámbito de la justicia humana...»

³⁶ SANCHO IZQUIERDO, MIGUEL. *Tratado elemental de Filosofía del derecho y principios de derecho natural*. Librería General. Zaragoza, 1943. Cfr. pp. 295 – 305. Los distintos movimientos de recuperación del derecho natural en el siglo XX comparten ciertos planteamientos de fondo, cuyo acento se gradúa según las peculiaridades de cada corriente. Se detectan los siguientes aspectos comunes en mayor o menor medida a todas ellas:

rientes iusnaturalistas del siglo XX, análogas en cuanto al planteamiento originario que comparten, pero también claramente diversas entre sí.

La obra de Lachance ocupa cronológicamente la primera mitad del siglo XX. Tanto su primera etapa —desde los años veinte hasta los cuarenta— como la segunda —a partir de la segunda Guerra Mundial hasta su muerte en 1963— muestran cierta permeabilidad a las causas que mueven al resto de los iusnaturalistas de esas épocas a recuperar la noción del derecho natural para la filosofía jurídica y la política: hay en su primera etapa un rechazo a la concepción positivista del derecho, y un regreso a los clásicos, principalmente Aristóteles y santo Tomás; en la segunda etapa muestra su preocupación por el bien común nacional e internacional, abordándolo desde la perspectiva de la naturaleza humana y una atención particular a los derechos del hombre. Lachance coincide con las preocupaciones e inquietudes fundamentales del resto de los filósofos del derecho natural de su momento, y se presenta como un interlocutor valioso dentro del pensamiento jurídico contemporáneo.

Louis Lachance se sitúa dentro del movimiento de renovación tomista; su obra —considerando globalmente sus hallazgos y sus posibles carencias o limitaciones— aportan un aire de renovación a la doctrina del Aquinate, excluyéndose del grupo de los llamados «neoescolásticos» y del grupo de los «neotomistas». Lachance no critica ni reinterpreta con personalidad propia a santo Tomás; más bien trata de incorporar la filosofía jurídica y política del Aquinate al debate contemporáneo. Nos hallamos sin duda ante una de las figuras señeras del tomismo del siglo XX. Lachance nos une a la tradición clásica sin solución de continuidad, al tiempo que recupera para el debate filosófico contemporáneo la noción de derecho en sentido

-
- Un movimiento general de «desnormativización» del derecho natural [Cfr. RECASENS SICHES, LUIS. *Iusnaturalismos actuales...* Op.cit. Pp. 72 – 76]
 - Una remisión a la metafísica como fundamento del derecho natural [Cfr. RECASENS SICHES, LUIS. *Iusnaturalismos actuales...* Op.cit. Pp. 84 – 87]. También hay intentos de fundamentación en la ética, como COING; o una renuncia a fundamentarlo, como WOLF, pero es indiscutible que el hecho que da sentido al derecho y se comporta como su esencia, es la entidad de la cosa a que se refiere, es decir, su carácter metafísico. [Cfr. SERRANO VILLAFANE, EMILIO. *Concepciones iusnaturalistas actuales...* Op.cit. Pp. 255 – 258].
 - Un intento de precisar el significado de la «naturaleza humana», junto a un reconocimiento de que en el ser humano hay dimensiones esenciales, inmutables y otras accidentales, y variables [cfr. RECASENS SICHES, LUIS. *Iusnaturalismos actuales...* Op.cit. Pp. 37 – 40]; un reconocimiento de la dignidad humana como valor supremo del derecho [Cfr. RECASENS SICHES, LUIS. *Iusnaturalismos actuales...* Op.cit. Pp. 41 – 45; 84 – 87].
 - En la labor de interpretación y aplicación del derecho positivo, propio de la jurisprudencia y la legislación se procede al empleo de la lógica propia de la prudencia, dispuesta a observar la realidad y a hacer las rectificaciones necesarias cada vez. [Cfr. RECASENS SICHES, LUIS. *Iusnaturalismos actuales...* Op.cit. Pp. 48 – 54].

objetivo y la de bien común. Su figura no puede pasar desapercibida dentro del horizonte filosófico actual. Sus aportaciones le convierten en el gran interlocutor que la filosofía jurídica y política de hoy necesitan.

Puesto que ya hemos afrontado la primera de sus aportaciones en el capítulo anterior –la noción de bien común y su alcance político en debate con el personalismo, el individualismo y más recientemente, el comunitarismo–, prestemos atención a la segunda. Desde el punto de vista de la filosofía jurídica, Lachance recupera la noción del derecho en sentido objetivo. Analizaremos dos aspectos centrales de esta contribución, el de la cuestión cronológica y el del propio contenido conceptual.

Respecto a la cuestión cronológica, parece haber tomado carta de naturaleza entre gran parte de la doctrina jurídica contemporánea el hecho de atribuir al autor francés Michel Villey la recuperación como tal del derecho en sentido objetivo. Villey es conocido en el mundo del derecho romano y después en la filosofía jurídica, como el gran recuperador de la categoría del derecho en sentido objetivo³⁷. Al menos así aparecerá sucesivamente en sus obras a partir de 1946, año en que data su primer artículo sobre el derecho en sentido objetivo a raíz del estudio de las fuentes romanas, «L'idée du droit subjectif et les systèmes juridiques romains» publicado en la *Revue de Droit français et étranger*, del año 1946 - 47.

Hemos revisado las primeras obras de Villey en derecho romano, en historia de la filosofía del derecho y propiamente su filosofía jurídica.

En la obra *Recherches sur la littérature didactique du droit romain*³⁸, la palabra *ius* en los sistemas didácticos de la Roma clásica no servían para designar la noción de derecho subjetivo. Al analizar aquellos métodos de estudio del derecho romano, aparecen los primeros atisbos de su comprensión del derecho en un sentido objetivo, encaminado a la acción, más que al aspecto de “cosa justa” que afirmará más tarde. Vid. p. 82 de esta obra: «Le droit romain n'est pas encore assez considéré comme un ouvrage qui se crée; nous l'envisageons trop comme un produit fini, sans regarder à l'artisan; nous ne voyons pas assez les jurisconsultes à l'œuvre, résolvant un problème pratique, discutant une maxime d'école, élaborant, non sans hésitation et non sans peine, ces concepts juridiques qu'ils ont laissés en héritage au monde

³⁷ Reconocen a VILLEY esta recuperación del derecho en sentido objetivo, entre otros, PUGLIESE, MONIER, ALBANESE, A. D'ORS, A. TORRENT, BIONDO BIONDI, A. FOLGADO, J. COLEMAN..., citados en GARCÍA DE ENTE-RRÍA, EDUARDO. *La lengua de los derechos. La formación del derecho público europeo tras la Revolución francesa*. Civitas. Madrid, 2001. Notas a pie de página, pp. 49 – 52, y JUAN B. VALLET DE GOYTISOLO, uno de los principales divulgadores del pensamiento de VILLEY en España.

³⁸ Cfr. VILLEY, MICHEL. *Recherches sur la littérature didactique du droit romain*. Editions Domat – Montchrestien. Paris, 1945.

moderne. [...] L'étude du droit romain, c'est avant tout l'étude des activités des juristes romains».

Más adelante, hemos podido consultar el artículo «L'idée du droit subjectif et les systèmes juridiques romains»³⁹. Villey afirma que el derecho subjetivo no existe en el derecho romano clásico, que su idea es tenue, imprecisa y genérica [cfr. pp. 224 – 225]; aduce que las bases del derecho romano son completamente diversas a las bases del derecho moderno [cfr. pp. 223 – 226]. Cita la tesis doctoral de Ionescu, publicada en 1931, que trata del derecho subjetivo en general y su crítica ese mismo año en Berlín, por Schantz, *Das Subjektive Recht* [cfr. p. 203].

Cuando Villey estudia la historia de la filosofía del derecho⁴⁰, observa el advenimiento del derecho subjetivo desde la perspectiva que le ofrece la interpretación y aplicación de las leyes. Estudia la preparación del pensamiento humano desde la época romana del Bajo Imperio, para acoger esta nueva categoría que nacerá en el siglo XIV. En este sentido continúa otro estudio de Villey sobre la consolidación del concepto del derecho subjetivo a partir del siglo XIV, sobre todo en la Segunda Escolástica española⁴¹. [Hemos confrontado la doctrina de Lachance también con la de estos autores, como se podrá comprobar en las notas a pie de página].

Finalmente hemos acudido a las obras propiamente de filosofía jurídica que este autor ha elaborado. *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*⁴² es una obra que estudia las distintas definiciones de *ius* tal como se encuentran en el Digesto y niega que exista la categoría de derecho subjetivo en el derecho romano. En otra obra posterior, *Questions de saint Thomas sur le droit et la politique*⁴³, afirma que «... la proportion calculable, un plus petit commun dénominateur, un commencement d'égalité entre ses parties [du Tout]», «... compose un bien [...] le droit a nature de finalité, de terme auquel tend la justice». Trata del derecho como correspondiente a la justicia general y señala que santo Tomás evita la palabra *ius* para referirse a ella, como reservándolo para un uso más concreto, más exacto. Al

³⁹ VILLEY, MICHEL. «L'idée du droit subjectif et les systèmes juridiques romains», *Revue Historique de droit Français et Etranger*. Num. 24 – 25. Paris, 1946 – 47. Pp. 201 – 227.

⁴⁰ Cfr. VILLEY, MICHEL. *Cours d'Histoire de la Philosophie du Droit. La formation de la pensée juridique moderne*. Les cours de Droit. Paris, 1964 – 65. Pp. 541 - 550.

⁴¹ Cfr. VILLEY, MICHEL. «La promotion de la loi et du droit subjectif dans la seconde scholastique», *Actas del Congreso en Florencia, La Seconda scolastica nella formazione del diritto privato moderno: incontro di studio*, celebrado del 16 al 19 de octubre de 1972, publicadas en 1973, pp. 53 – 71.

⁴² Cfr. VILLEY, MICHEL. *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*. Ediciones Universitarias de Valparaíso. Chile, 1976. Pp. 32 - 65, en particular, p. 39, y más adelante en idéntico sentido, cfr. op. cit. pp. 153 – 190.

⁴³ Cfr. VILLEY, MICHEL. *Questions de saint Thomas sur le droit et la politique*. Colección Questions. Presses Universitaires de France. Paris, 1987. pp. 117 – 119, define el derecho desde el punto de vista objetivo, clásico: «... quelque chose, aliquid...».

hablar del objeto de la justicia particular afirma⁴⁴: «Car à cette justice correspond un droit au sens propre, non plus un idéal confus, mais vraiment une chose existante et définissable, au sein donc que se prête à exprimer le substantif *ius*...».

En su obra *Philosophie du droit*⁴⁵, vuelve sobre la noción objetiva de derecho como «lo justo» heredada de los griegos⁴⁶: «La *Dikaion* est une proportion [celle que nous découvrons bonne] entre des choses partagées entre des personnes; un proportionnel [terme neutre], un *analogon*. On peut dire aussi que le droit consiste en une égalité, un égal [*ison*]. [...] Les mathématiques grecques n'avaient pas la sècheresse des nôtres, elles étaient aussi une recherche, une contemplation de cette beauté qui réside dans l'ordre cosmique. L'*ison* n'est pas que l'équivalence de deux quantités, plutôt l'harmonie, la valeur du juste, proche parente de la valeur du beau. L'*ison* est un *juste milieu* entre un excès et un défaut».

Hasta aquí lo que hemos podido encontrar y mostrar acerca del pensamiento de este autor francés en relación a la noción que divulga en su obra. Sin embargo, siendo fieles a las fechas, queremos señalar que en el terreno de la filosofía jurídica la recuperación de este concepto se produce con anterioridad a las fechas de publicación de las obras de Villey: la tesis doctoral de Lachance en concreto, gira exclusivamente en torno a la recuperación de este concepto, *Le concept du droit selon Aristote et Saint Thomas*, defendida por nuestro autor en el Angelicum el 29 de mayo de 1931 y publicada en 1933.

Lachance conoció la obra de Villey. Lachance cita a Villey y se apoya en su doctrina cuando introduce su análisis de la influencia que el derecho romano ha tenido en la civilización occidental, en su obra *Droit et les droits de l'homme*⁴⁷.

¿Conoció Villey la obra del maestro canadiense? Parece ser que la conoció, pero, quizá, no de manera directa. Existen sólo dos citas sobre Lachance en la obra de Villey, concretamente en la obra *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*⁴⁸. Ambas reflejan erróneamente el mismo aspecto del pensamiento de nuestro autor. Son las siguientes:

— P. 40, «...nada más objetivo que el *dikaion* [lo justo – el Derecho] de Aristóteles [conformidad a las leyes o al número, a la igualdad, a la armonía] [aunque

⁴⁴ Idem, VILLEY, MICHEL. Op.cit. pp. 122 y 126.

⁴⁵ Cfr. VILLEY, MICHEL. *Philosophie du droit*. Dalloz. Paris, 2001. Pp. 54 – 57, 69 – 71. Cfr. Op.cit. también pp. 96 – 140, donde estudia el giro subjetivista que da la filosofía del derecho desde el nominalismo hasta el momento actual.

⁴⁶ Idem, VILLEY, MICHEL. Op.cit. P. 56.

⁴⁷ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *Droit et les droits de l'homme*... Op. cit. Pp. 22 – 34.

⁴⁸ Cfr. dos lugares de la obra: VILLEY, MICHEL. *Estudios en torno a la noción*... Op. cit. p. 40, nota a pie de página núm. 37 y p. 64, nota a pie de página núm. 8.

haya que desconfiar aquí de las traducciones francesas de la *Ética*]). La cita a pie de página correspondiente es la num. 37, que dice así: «... las traducciones de Thurot y Lachance [*Le concept de droit chez Saint Thomas et Aristote*, pp. 209 y ss.] a menudo hablan de derecho subjetivo; pero nada de tal existe si uno se remonta al texto griego o las traducciones literales».

— La siguiente cita se encuentra en la p. 64 de la misma obra de Villey, que se repite textualmente: «...nada más objetivo que el *dikaion* [lo justo – el Derecho] de Aristóteles [conformidad a las leyes o al número, a la igualdad, a la armonía] [aunque haya que desconfiar aquí de las traducciones francesas de la *Ética*]). La cita correspondiente es la núm. 8, prácticamente idéntica: «... las traducciones de Voilquin, Thurot y Lachance [*Le concept de droit chez Saint Thomas et Aristote*, p. 209 y ss.] a menudo hablan de derecho subjetivo; pero nada de tal existe si uno se remonta al texto griego o las traducciones literales».

Tendremos ocasión de estudiar esas páginas y otras muchas de Lachance; por lo pronto sólo señalaremos que en ellas no hay referencia alguna al derecho subjetivo. Más adelante veremos el papel que esta concepto juega en su obra. Lo que también resulta claro en toda la obra de Lachance es la completa falta de referencia por su parte del término derecho subjetivo a santo Tomás y menos aún a Aristóteles. Ante estos datos, nos preguntamos si realmente Villey conoció directamente la obra del maestro canadiense o quizá se aproximó a ella por fuentes indirectas, erróneas... Por lo demás, la consulta detenida de la bibliografía de Villey en las obras citadas, no refleja en ningún otro momento ninguna de las obras de Lachance⁴⁹.

⁴⁹ Junto a estos datos sólo podemos añadir con que la obra de LACHANCE es conocida por muchos otros autores actuales y de la época, como ponen de manifiesto sus obras y el contenido de sus citas referidas al pensamiento de nuestro autor. Los más representativos en su acogida al pensamiento del canadiense son:

- SANCHO IZQUIERDO, MIGUEL. *Tratado elemental...* Op.cit. Vid. Pp. 9, 205.
- RENARD, GEORGES. *De l'institution a la C. A. D.* P. 84.
- RUIZ GIMÉNEZ, JOAQUÍN. *La concepción institucional del derecho*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1944. Vid. P. 483; también, *Introducción elemental a la filosofía jurídica cristiana*. Ediciones y Publicaciones Españolas. Madrid, 1945. Vid. Pp. 155 y 249, y *Derecho y vida humana*. 2ª edición. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1957. P. 22.
- LUÑO PEÑA, ENRIQUE. *Derecho natural*. Editorial La Hormiga de Oro. Barcelona, 1947. Vid. P. 510.
- RAMÍREZ, SANTIAGO M^e. *El derecho de gentes*. Studium. Madrid, 1953. Vid. P. 201.
- FOLGADO, AVELINO, O.S.A., *Evolución histórica del concepto de derecho subjetivo*. Biblioteca "La ciudad de Dios". Pax Juris. Escorialensium Utriusque Studiorum Scripta. San Lorenzo de El Escorial, 1960. Vid. Pp. 50, 63, 94, 239, 240.
- BAGNULO, ROBERTO. *Il concetto di diritto naturale*. Giuffrè Editore. Milano, 1983. Vid. P. 229
- HERVADA, JAVIER. *Lecciones propedéuticas...* Op.cit. Vid. Pp. 103, 104, 168.
- GALLEGO, ELIO. *Tradición jurídica...* Op. cit. P. 68; *Fundamentos...* Op. cit. P. 42.

La recuperación de la noción de derecho en sentido objetivo parece ser familiar para algunos autores anteriores a Lachance, alguno perteneciente a la escuela de los dominicos de inicios del siglo XX⁵⁰ y algunos otros autores⁵¹ ajenos a ella, pero contemporáneos suyos y otros anteriores a él. Es necesario señalar que las alusiones a este concepto objetivo del derecho en las obras de estos autores es ocasional y marginal; podríamos considerar su presencia en algunos casos, casi implícita y en la mayor parte, indirecta. Además en estos autores el interés por la cuestión aparece sólo en una o dos obras como máximo, dentro del total de su producción; este dato nos lleva a considerar que quizá sea Lachance el autor que más plenamente toma conciencia de la necesidad de recuperar esta noción para la filosofía jurídica contemporánea y el primero que realiza cumplidamente la tarea. Queda así aclarada la oscura cuestión cronológica relativa al momento de recuperación y divulgación de la noción de derecho objetivo a principios del siglo XX.

⁵⁰ BESIADÉ, THEODOR. O.P. «La justice générale d'après Saint Thomas d'Aquin», *Mélanges Thomistes. Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. Le Saulchoir, Kain [Belgique], 1923. Pp. 327 – 339.* En este artículo estudia más bien la justicia general y su objetivo, la consecución del bien común, desde la definición clásica de justicia.

LEDUC, P. AUGUSTINE, O.P. «En Lisant Saint Thomas. Loi et Droit» *La Revue Dominicaine. XXXII Année – Troisième Période. Ottawa, 1926. Pp. 3 – 8.* Afirma la naturaleza objetiva del derecho como la cosa justa, lo debido a otro, con origen en la ley. Es la misma tesis que Lachance desarrollará, vid. p. 8, op.cit.: «D'un mot, le droit, chose due, réalité extrasubjective, objet de la vertu morale de justice, vient de la loi qui le produit en déterminant les exigences de l'homme; il est avantageux qu'il en soit ainsi pour soustraire le droit tant aux exigences immodérées de l'ayant-droit, qu'à l'incurie ou à l'incertitude du débiteur. Cette prérogative – fonder et régler le droit – confère à la loi et par elle au législateur son éminente dignité».

⁵¹ LOTTIN, DOM ODON. O.S.B. *Le Droit Naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs.* Ed. Pontificaux. Bruges; 1925. Comparte plenamente la tradición jurídica aristotélica, cfr. p. 66, al hablar del derecho natural menciona que el derecho es el *ius*, el *iustum*. P. 97: «Or on ne voit nulle part ce dernier sens subjectif dans la littérature du XII et du XIII siècle. Pour les décrétistes et les théologiens y compris S. Thomas, le terme *ius* représente toujours le sens primitif, objectif [...] mais il ne songe même pas à ranger le sens subjectif parmi les sens dérivés...».

LE FUR, LOUIS. «Le fondement du droit», *Revue Les Lettres, 1925, pp. 625 – 645.* Cfr. p. 630 rechaza que la noción de libertad pueda fundar por sí sola la justicia y el derecho; cfr. p. 644, fundamenta el derecho en la ley natural y el derecho natural; este artículo continúa en el volumen del año siguiente, «Le fondement du droit [suite et fin]». *Revue Les Lettres, 1926, pp. 51 – 62.* Cfr. p.57, equipara el derecho subjetivo al interés de los individuos; cfr. p. 62, llama derecho objetivo al derecho natural.

SENN, FÉLIX. *De la justice et du droit.* Recueil Sirey. Paris, 1927. El autor realiza un completísimo estudio sobre el derecho en las fuentes clásicas griegas y romanas. Parece compartir la noción de derecho objetivo, que da por supuesta, y cuyo ejercicio implica los derechos particulares de los hombres, identificando una y otra noción, ajeno por tanto, a la noción del derecho subjetivo. P. 34: «Cet éternel *æquum et bonum* à mettre en œuvre, c'est le droit, qui domine et règle les droits de chacun, qui domine et règle le *suum ius: id quod est semper æquum ac bonum*, dit Paul, *ius dicitur*. Tel est le droit, qui trouve son application dans les droits particuliers de chacun».

RENARD, GEORGES. *Le Droit, la Justice et la Volonté, 1924; Le Droit, la Logique et le Bon Sens, 1925; Le Droit, l'Ordre et la Raison, 1927.* Las tres obras publicadas por Recueil Sirey, Paris. El autor menciona su concepción del derecho como orden desde perspectivas diversas. Sigue la teoría clásica del derecho de Aristóteles y la de santo Tomás. Cfr. p.e. *Le Droit, la Justice...* op.cit. p. 270; *Le Droit, la Logique....* op.cit. p. 386; *Le Droit, l'Ordre...* op.cit. pp. 117 – 155.

Esta recuperación conceptual supone un giro radical en el entendimiento y la formulación actuales del derecho. Desde finales del siglo XIV vivimos en un progresivo hermetismo jurídico alentado por bases filosóficas diversas: nominalismo primero, subjetivismo, individualismo y liberalismo en la época moderna para desembocar en el neopositivismo de la contemporánea.

Abandonando la concepción del derecho como «lo justo», el derecho se entiende exclusivamente como un poder personal, un medio de reclamación, de exigencia, y hasta de presión social. El derecho ha comenzado a ser entendido por referencia a un solo individuo, el sujeto de derecho; se traduce como su legítima facultad de dominio sobre cosas y demás seres humanos, y sus límites son fijados en la práctica por consenso. Su obligatoriedad reside en la fuerza del mandato legal que lo impone a otros o en la pena con que se castiga su incumplimiento.

Estamos asistiendo a una instrumentalización del derecho al servicio del poder, fruto de sustituir la razón por la fuerza, por el interés, por la simple aspiración, revestidos del más perfecto ropaje legal: la justicia ha aceptado un caballo de Troya en su propia casa, el derecho subjetivo, categoría que termina por erigir la voluntad y la libertad de la persona humana en regla suprema de acción⁵²: «Ne disons – nous pas: “J’ai un droit sur cette chose” non pas pur signifier que, étant conforme ou égale à nos titres, elle nous est due, qu’elle fait partie de notre avoir [...] mais plutôt pour marquer que nous pouvons en disposer à notre gré, vi que nous avons un pouvoir incontestable sur ce qui est nôtre. Nous confondons *ce qui est de droit* avec la faculté qui en découle de le protéger ou de le réclamer⁵³».

Lachance es en este contexto un serio contrincante: su filosofía jurídica está dedicada por entero a la recuperación del esplendor y del sentido que brillan en la concepción objetiva del derecho. Uno de los primeros esfuerzos de nuestro autor dentro de su obra jurídica se dirige fundamentalmente a diferenciar el derecho del dominio; a establecer que el poder de dominio de la persona humana sobre las cosas no tiene relaciones particulares con el campo jurídico, ni es fuente del derecho; trata de demostrar que este poder en algunas ocasiones se justifica y viene limitado por el hecho de ser él mismo derecho, siendo ese dominio «*medium rei*», y «*medium rationis*» en que consiste el derecho. En definitiva, el maestro canadiense sostiene que el poder de dominio no es el derecho, aunque en términos

⁵² GALLEGO, ELIO. *Tradicón jurídica...* Op.cit. P. 56: «Si desde un plano político el subjetivismo jurídico ha generado una proliferación de derechos abstractos, puramente formales y sin contenido alguno, desde la perspectiva individual ha significado un curioso fenómeno del lenguaje y es la utilización del término derecho como equivalente a deseo o aspiración, donde la fórmula «yo tengo derecho a», que es la propia del derecho subjetivo, el objeto de ese «tener derecho a» puede ser la cosa más absurda o extravagante en cuanto a referidas a la realidad jurídica».

⁵³ LACHANCE, L. *Le Droit et les droits de l'homme*. Presses Universitaires de France. Paris, 1959. P. 149.

generales el derecho pueda suponerlo⁵⁴ y el dominio llegue a depender de él como su medida inmediata y especificadora dentro del ámbito de la justicia⁵⁵.

Antes de abordar con detalle la noción de derecho en el pensamiento lachanciano, seguiremos su planteamiento inicial, al abordar la noción del derecho desde las perspectivas que nos brindan el dominio, la libertad, el sujeto y el bien. Veamos cómo enlazan estas nociones en coherencia con la noción de derecho en sentido objetivo, en el sentido del derecho como «la cosa justa».

Para nuestro autor, pensar y definir el derecho desde el punto de vista de poder moral, de poder relativo al bien propio de los individuos, es proceder al revés, es trastocar el orden natural de las cosas⁵⁶. El filósofo canadiense se apoya en la doctrina de Santo Tomás por considerar que es el mejor exponente de una larga y sólida tradición jurídica, la clásica, subrayando que en ella jamás ha tratado acerca de la justicia ni del derecho desde la perspectiva de la libertad ni del bien propio del individuo. Por eso nunca se acerca al derecho considerando el «bien propio» en sentido estricto, sino el «bien de otro»⁵⁷.

Él sitúa –y lo desarrollaremos más adelante– la causa del derecho reside en la ley –natural o positiva– que determina lo que es debido objetivamente y conforme a una igualdad proporcional a la comunidad y a cada uno de sus miembros. Y esta deuda proporcional es, efectivamente, el derecho⁵⁸.

Lachance manifiesta que «... le droit a toujours été considéré comme une relation bilatérale, c'est –à-dire comme une relation se situant entre deux personnes, et, bien qu'il rectifie la volonté et la liberté, c'est toujours dans leurs rapports avec autrui; de sorte que la matière la plus fréquente de la justice réside dans les actes extérieurs et dans les choses qui entrent dans les échanges humains⁵⁹: «aliquid exterius constitutum⁶⁰».

Explica que el derecho canaliza la acción humana y suele materializarse bien en iniciativas de la voluntad humana, bien en cosas implicadas en esas iniciativas. El derecho mide la actividad externa de las personas que interactúan en la vida social, la adapta al estatuto jurídico, a los títulos ajenos, a sus cualidades y la dignidad peculiar de cada una. Por eso los actos en los que se materializa re-

⁵⁴ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 250.

⁵⁵ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 209.

⁵⁶ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 199 – 200.

⁵⁷ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 202.

⁵⁸ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 198.

⁵⁹ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 165.

⁶⁰ SANTO TOMÁS, S. *Th.* II – II, q. 59, a.2, ad.3: «Ad tertium dicendum quod obiectum temperantiae non est aliquid exterius constitutum, sicut obiectum iustitiae,....»

visten un carácter de cierta igualdad debida a otro y constituyen así un conjunto social ajustado⁶¹.

Considerando las relaciones implicadas en ese «todo social ajustado» que es el derecho, el filósofo canadiense señala que la tradición nunca atribuyó al derecho la función de medir las pretensiones de su beneficiario, sino que le asignó la misión de regular las actividades de los demás con respecto a este último. Prueba de ello, señala «... le fait que la loi, tout comme la jurisprudence qui se greffe sur elle, prend toujours la forme d'un impératif ou d'une contrainte morale et engendre toujours chez celui auquel elle s'adresse, non pas une liberté ou un pouvoir, mais une obligation relative à un dû égal a autrui. Ce faisant, elle donne naissance à un droit. Et quand il y a dérogation à ses directives et à ses injonctions, il est évident que ce n'est pas le bénéficiaire qui est puni, mais le débiteur, car c'est à lui qu'elle s'adresse immédiatement et c'est lui qui a violé le droit⁶²».

¿Qué consideración merece el derecho subjetivo a Lachance? Veremos que transige con el uso de la expresión jurídica [de índole subjetiva] sin ceder en el significado [el derecho siempre será un «*quantum*» objetivo]. Lo hace mostrando que la relación entre la facultad moral de libre disposición y el derecho es muy tenue, la propia de una analogía de atribución; tanto, que sólo una ideología liberal podría confundirlos y hacer un todo único de ellos, careciendo por lo demás, de valor científico⁶³.

Para mostrar la relación entre ambos es necesario definir y diferenciar cada uno de estos conceptos, es lo que trataremos a continuación siguiendo el análisis que el autor hace de las nociones que relacionan derecho y facultad de dominio del hombre. La principal facultad que el derecho confiere es la de dominio de la cosa, pero el derecho no es el dominio en sí mismo. Lachance va a distinguir esta capacidad subjetiva de la noción del derecho, desde diversos puntos de vista: desde la definición, origen, extensión y límites del dominio, desde la noción de la libertad del hombre, desde el punto de vista del sujeto y desde la perspectiva del bien. Seguiremos el análisis que nuestro autor hace de este extremo, antes de entrar de

⁶¹ Este sentido es también compartido por GALLEGO, ELIO en *Fundamentos para una teoría...* Op. cit. P. 40: «... esta expresión *-ipsa res iusta-* puede y debe entenderse en un sentido más amplio al ya visto, como la totalidad de elementos que participan de una relación o posición social justa».

⁶² Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 165.

⁶³ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. Pp. 174 - 175, también, LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 304 - 307. En este sentido y a partir de LACHANCE, es posible señalar autores que, dentro de la línea de renovación tomista en la filosofía jurídica, transigen con el término *derecho subjetivo* justificándolo por una analogía de atribución. Vid. P.e. HERVADA, JAVIER. *¿Qué es el derecho? La moderna respuesta del realismo jurídico*. EUNSA. Pamplona, 2002. Vid. Pp. 117 - 120.

lleno en el estudio pormenorizado de los aspectos del derecho que se han mencionado:

— Según la definición de dominio:

El dominio en su origen no es una capacidad relacionada sólo con el derecho; es un privilegio del individuo humano⁶⁴, consecuencia de su racionalidad, que consiste básicamente en la capacidad de mostrarse dueño de sí, de sus actos, de las cosas. Por el hecho de ser libre el hombre goza de cierto poder sobre sus obras y sobre las cosas que le rodean. Este poder es susceptible de ser dominado por la razón, luego capacita al hombre para la moralidad. Es el fundamento de su obrar moral, pues las únicas acciones propiamente humanas son aquéllas de las cuales el hombre es dueño [*dominus*]⁶⁵.

Gracias a la posibilidad de reflexionar que el hombre tiene, el dominio entra en ejercicio. Por la reflexión nos hacemos dueños de nuestros actos, disponemos de ellos con vistas a los fines que nos proponemos. Así tomamos posesión de nuestras inclinaciones y de nosotros mismos, de nuestras obras, y de los bienes materiales en general. Por eso dice Lachance que el dominio es, ante todo, una noción analógica⁶⁶. Lachance afirma que el dominio es un atributo psicológico, natural del hombre, que no entra ni en la esfera moral ni en la jurídica, sino que se reduce a ser su condición de posibilidad, fundamento prerrequerido, disposición previa⁶⁷.

En cuanto a la extensión del dominio Lachance señala que se trata de una situación vital de la persona humana que aparece implicada en todo su obrar práctico. Gracias a la reflexión, la razón tiene dominio sobre las operaciones de la voluntad, algunas funciones de la inteligencia, el movimiento de inclinaciones sensibles y el uso de los miembros del cuerpo. También se ejerce sobre realidades materiales y en la organización de la vida social, sobre otros seres humanos. La ex-

⁶⁴ LACHANCE, L. *Justice et structure social*. 831 Rockland Ave. Outremont P.Q. Canada. P. 74: «Le mot domaine a un sens plus extensif que ceux de possession et de propriété. Il se rapporte à soi même, à ses inclinations. Il se rapporte à ses habitudes, à ses actes, à ses œuvres et à ses biens. Il a comme objet tout ce qui tombe de quelque façon sous l'emprise de la liberté. Le domaine est un attribut exclusif de la personne. Il n'y a que les personnes qui sont susceptibles d'exercer une maîtrise sur elles-mêmes et sur tout ce qui se rattache à leur personnalité». También de nuestro autor, cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 260.

⁶⁵ SANTO TOMÁS explica este dominio propio del hombre. *S. Th. I - II q. 1, a. 1*: «Respondeo dicendum quod actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt propriae hominis in quantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem, unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt...»

⁶⁶ Cfr. LACHANCE, L. *Justice...* Op. cit. P. 75.

⁶⁷ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 154. También ver, LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 249.

tensión del dominio suscita otra cuestión adyacente, la de sus límites. Lachance se cuestiona en último término la existencia de unas reglas que limiten el obrar humano y en caso afirmativo, su contenido⁶⁸.

Responde a esta cuestión, siguiendo la doctrina moral clásica⁶⁹ cuando afirma que la primera regla del obrar humano la componen los primeros principios o las primeras evidencias prácticas, universales, generales: «hacer el bien y evitar el mal». Pero este juicio no es suficiente: la razón necesita de otros elementos inmediatos que concreten el juicio general de la razón práctica. La moralidad del obrar humano, sus límites se concretan por los fines de la acción, el objeto y las circunstancias que se hallan en cada acto humano⁷⁰.

Destaca, siguiendo la tradición, el papel del objeto en el obrar con justicia: es lo que justifica de manera inmediata la acción justa. Refleja la racionalidad del obrar humano, hace buena la voluntad en la misma medida en que es bueno él mismo⁷¹. Cuando estamos ante una virtud, el objeto tiene una triple prioridad sobre ella: la de la existencia, si no hubiera objeto no existiría la virtud como tal; la de la esencia, pues la virtud es el acto humano que se especifica por el objeto, como hemos dicho; y la del conocimiento, pues sólo es posible conocer la virtud según su objeto. Lachance aplica esta triple relación al derecho, objeto de la justicia⁷².

Manifiesta su oposición a considerar que el derecho, objeto de la justicia en el sentido que acabamos de ver, se confunda con el aspecto psicológico y moral de

⁶⁸ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 296.

⁶⁹ SANTO TOMÁS, S. Th. I – II, q. 94, a.2, co: «... Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae,....»

⁷⁰ En este sentido afirma SANTO TOMÁS, S. Th. II -II q. 47 a. 3 co: «Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quae est finis practicae rationis. Nullus autem potest convenienter aliquid alteri applicare nisi utrumque cognoscat, scilicet et id quod applicandum est et id cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus. Et ideo necesse est quod prudens et cognoscat universalis principia rationis, et cognoscat singularia, circa quae sunt operationes».

⁷¹ SOTO, DOMINGO DE. *Tratado de la justicia y el derecho...* Op. cit. Pp. 188 – 189: «El derecho es objeto de la justicia. [...] Primera, porque siendo propio de todas las virtudes hacer la obra recta, sin embargo la rectitud de las demás virtudes estimase en orden al mismo agente; pero la justicia, en orden a otro. [...] una segunda diferencia, que en la materia de las demás virtudes nada se considera verdadera y legítimamente recto, sino respecto del agente. [...] una tercera diferencia, a saber, que con razón los doctores señalan a la virtud de la justicia como propio objeto lo que llaman derecho y justo; mas no a alguna de las restantes; por razón que en la virtud de la justicia lo mismo justo constituyese por la naturaleza de la cosa; pero en las demás, sólo por la recta intención del agente».

⁷² Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 166.

la voluntad de la persona humana que se manifiesta el acto de dominio. El dominio no es el objeto de la justicia, ni puede confundirse con ella; el dominio recibe su justificación y su límite cuando se ejerce sobre objetos racionales, lícitos y exigibles⁷³.

El objeto de la justicia se convierte en el fundamento, la causa y la medida de la facultad de dominio del sujeto. ¿Cómo es la facultad moral de dominio que genera el derecho? El derecho origina una facultad moral en el sujeto, no como «*medium rei*» -no como objeto suyo específico- sino exclusivamente en su cualidad genérica de «*medium rationis*»⁷⁴. La facultad generada por el derecho es moral en virtud de la racionalidad que lo inspira -recordemos el papel esencial que juega la racionalidad en el obrar libre del hombre- y no precisamente en virtud de su carácter jurídico⁷⁵.

Precisamente esta característica es la que conecta con la realidad moral, pues la virtud es un justo medio entre un exceso y un defecto, y ese medio se determina por conformidad con la recta razón⁷⁶ y su especificidad viene dada por el orden característico de cada virtud.

— Según la relación entre el derecho, la libertad y el dominio:

El derecho se determina en función de las necesidades y tendencias del hombre. Su misma estructura está atravesada por un haz de valores tanto individuales como sociales. El derecho es una adecuación a los títulos de otro y en definitiva, a las exigencias del bien común. Es parte de su composición esencial racional: «... le droit dans la proportion même où il est édicté en rapport avec les exigences objectives de la vie sociale, se présente sous les traits d'un milieu rationnel. C'est en raison de sa parfaite *objectivité* qu'il est rationnel et moral; de sorte que c'est le travestir dans sa *physionomie* propre que de le présenter sous les dehors d'une faculté purement morale⁷⁷».

¿Qué relación señala Lachance entre derecho, dominio y libertad? Considera que el derecho no consiste solamente en las cosas, sino también en la libre dispo-

⁷³ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. 293.

⁷⁴ Se apoya en el texto de SANTO TOMÁS de la *S. Th.* II - II, q.58, a.10, ad.1: «Ad primum ergo dicendum hoc medium rei est etiam medium rationis. Et ideo in iustitia salvatur ratio virtutis moralis.»

⁷⁵ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 159.

⁷⁶ Según la doctrina del AQUINATE en *S. Th.* I - II, q.64, a.2, co: «... Alio modo potest dici medium rationis id quod a ratione ponitur in aliqua materia. Et sic omne medium virtutis moralis est medium rationis, quia, sicut dictum est, virtus moralis dicitur consistere in medio, per conformitatem ad rationem rectam. Sed quandoque contingit quod medium rationis est etiam medium rei, et tunc oportet quod virtutis moralis medium sit medium rei; sicut est in iustitia...»

⁷⁷ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 160.

sición de éstas. La materia más común del derecho por lo tanto, se halla en la regulación del poder que supone ese poder de disposición de las cosas, ese dominio. «C'est cet usage qu'il a comme fonction de *mesurer et rectifier* en rapport avec le statut juridique des personnes et avec les réclamations du bien commun. De sorte qu'il n'est pas rare que, non seulement l'usage du pouvoir, mais sa substance même devienne la matière en laquelle s'incarne le droit. Le pouvoir de la personne est alors considéré comme *un dû* dont la *mesure*, déterminée par la loi ou naturelle ou positive, est effectivement un droit⁷⁸».

Nuestro filósofo canadiense señala que el derecho equilibra la facultad de dominio del hombre a causa de su contenido formal: el derecho es una igualdad objetiva. Sin esta noción la medida del dominio sería pura arbitrariedad. Por eso se explica que cuando Santo Tomás habla del *ius dominii*, *ius possidendi*, *ius exigendi*, *ius contradicendi*, etc, no lo hace porque sean poderes fundados en derecho, ni porque sean en sí mismos, derecho. Lo hace significando que el poder —tenga la forma que tenga— es entonces materia de derecho: se convierte en la acción debida a un individuo, perteneciéndole porque se ajusta a su estatuto y a sus títulos jurídicos⁷⁹.

Vemos cómo para Lachance en unas ocasiones el derecho supone el dominio para poder ser ejercitado, y en otras, es ese dominio la materia directa del derecho.

— Según la relación entre el sujeto, el dominio y el derecho:

En cuanto al sujeto de derecho, nuestro autor habla de él como término de la relación jurídica: «... le droit se situe nécessairement, non pas dans une personne, mais entre deux personnes, dont l'une est le débiteur et l'autre le créancier ou l'ayant droit ou le bénéficiaire ou, comme l'on dit en langage moderne, le sujet. Ce sujet de droit n'est pas que le terme de la relation de dû en égalité⁸⁰». Estamos ante lo que los clásicos consideran el «*finis cui*», a quien se reconoce el derecho, a quien se le atribuye, ante el individuo que recibe como debida la prestación del servicio o la cesión de la cosa.

Por ser el derecho algo que se debe objetiva y racionalmente, señala que goza de dos propiedades en relación a los sujetos, la inviolabilidad y la exigibilidad. La primera se atiene a la circunstancia del deudor, pues debe cumplir el débito necesariamente; la segunda contempla al beneficiario, que puede libremente conservar el derecho, reivindicarlo o enajenarlo. Hay diferencia entre cada uno de los con-

⁷⁸ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 160.

⁷⁹ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 162.

⁸⁰ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 152.

ceptos vistos: el derecho, los sujetos, la inviolabilidad del derecho y su exigibilidad por parte del beneficiario del derecho [que implica una capacidad de dominio en sentido amplio]⁸¹.

Lachance concluye diciendo que el derecho comporta una incidencia subjetiva porque implica siempre a unos sujetos, pero de esto no se puede inferir que tenga una esencia subjetiva: su esencia es un «*quantum*» debido, objetivo, en función de una relación de igualdad establecida entre dos sujetos. «Bref, le droit est toujours un dû à quelqu'un, un dû résultat de l'égalité qu'il y a entre l'action ou la chose dues d'une part, et, d'autre part, les titres de celui auquel sont ordonnées cette action ou cette chose. Il comporte donc toujours une incidence subjective, *il comporte toujours un sujet, mais on n'est nullement justifié de penser qu'il est en son essence même une donnée subjective*⁸²».

— Según la relación entre el bien, el derecho y el dominio:

Nuestro autor se vale de esta relación clásica para distinguir el derecho del dominio. Señala que en materia puramente moral la medida del bien debido se establece por relación a uno mismo: su capacidad y sus disposiciones subjetivas individuales constituyen el bien que ha de realizarse. Cuando se trata de establecer esa medida en la justicia, es decir, determinar el derecho, la justicia tiene como referencia las acciones debidas a otros, haciéndonos responsables del bien ajeno. Si el derecho no se concibe necesariamente como una relación de deuda e igualdad con otro, la justicia queda desprovista de sus características y distintivas, queda a merced de la libertad y no existiría separación entre justicia y dominio, que es una facultad moral de disposición propia del ser humano. La justicia quedaría absorbida por la libertad⁸³.

El filósofo canadiense sostiene que el derecho no puede concebirse desde el punto de vista del bien propio [como algo que pertenece exclusivamente al individuo y se mantiene por el dominio que se ejerce frente a los demás], sino desde el punto de vista del bien ajeno debido y del bien común. En la determinación del derecho juegan muchos factores de diverso tipo ajenos al bien propio en un sentido limitado y estricto: el bien común, los distintos elementos psíquicos y sociales, de tradición cultural, adaptaciones geográficas e históricas, órdenes particulares marcados por instituciones familiares, educativas, económicas, sociales, religiosas, etc; esta característica suya de ser «*medium rei*» asegura su objetividad y su

⁸¹ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 167.

⁸² Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 162.

⁸³ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 165.

diferencia total de la facultad de dominio, que en general puede versar sobre múltiples objetos, propios y ajenos, debidos o no⁸⁴.

Sin duda el individuo tiene derechos, pero sería equivocado pensar que los tiene porque tenga facultad de reclamarlos, los tiene porque la ley –natural o positiva– le reconoce un estatuto jurídico conforme a unos títulos, una dignidad por la que entra en relación con los demás miembros de la sociedad, sus iguales, y la ley íntima a la sociedad a que se respeten mutuamente. Así concluye su análisis de las diferencias entre el derecho y la facultad de dominio de la persona humana⁸⁵.

Queda expuesta y fundamentada la principal aportación del maestro canadiense dentro de su filosofía jurídica: la diferencia entre dominio y derecho, y la consiguiente recuperación del concepto objetivo del derecho. Veremos la incidencia que este planteamiento tiene en la propuesta que nos ofrece de la teoría y la praxis jurídicas.

3.2. LA TELEOLOGÍA DEL DERECHO: EL BIEN COMÚN

3.2.1. Derecho y civilización

El hombre es un animal social por naturaleza, y esa sociabilidad marca toda su existencia. Hemos visto que esta capacidad suya es condición indispensable, medio sin el cual no puede desarrollarse íntegramente. Las instituciones sociales existentes en un país revelan las directrices seguidas por las personas en el desarrollo de sus relaciones con los demás miembros de su sociedad, bajo la influencia de unas condiciones concretas, y dependientes de su grado de civilización. Toda forma espontánea de vida social es aceptable siempre que no contravenga el bien común y sea susceptible de ser regulada en función de su consecución. Por otra parte, y como veremos seguidamente, tanto el derecho como la justicia surgen necesariamente entre dos o más personas, están esencialmente radicadas en una

⁸⁴ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 169. sigue a SANTO TOMÁS en *S.Th.* II – II, q. 58, a.10, co: « Et propter hoc in ipsis est medium solum secundum rationem quoad nos. Sed materia iustitiae est exterior operatio secundum quod ipsa, vel res cuius est usus, debitam proportionem habet ad aliam personam. Et ideo medium iustitiae consistit in quadam proportionis aequalitate rei exterioris ad personam exteriorem. Aequale autem est realiter medium inter maius et minus, ut dicitur in X *Metaphys.* Unde iustitia habet medium rei». Lo propio del derecho, que es lo justo, es un «medium rei».

⁸⁵ LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 170: «Le droit [...] répugne à être conçu comme un pouvoir de la personne sur son bien propre; il se définit au contraire, suivant les points de vue, en fonction tantôt de la loi, tantôt du bien commun et tantôt des titres d'autrui. Et ces considérations, qu'il importe de ne pas détacher de celles que nous avons énoncées antérieurement, suffisent à nous convaincre que saint Thomas, fidèle à en cela à la tradition aristotélicienne, n'a jamais pensé le droit à la manière des subjectivistes passés ou contemporains. Il a sans doute tenu qu'il avait un sujet, qu'il était nécessairement le droit de quelqu'un, que tous les hommes avaient des droits, mais il a également tenu que ceux – ci représentaient ce qui leur était objectivement dû».

pluralidad de personas, que, a su vez, pertenecen a un todo social más amplio. La noción de derecho que Lachance aporta se desarrolla en esta comprensión del hombre y de la sociedad.

Nuestro autor afirma la existencia de dos signos que muestran el grado de civilización de un pueblo, su lengua y su derecho. En esta sede nos referiremos a las ideas que Lachance desarrolla en torno al segundo de los signos mencionados, el derecho. El derecho, visto sólo como signo, aparece como un hecho social que refleja el alma de un pueblo de forma completa. Sin embargo, el nuestro autor no sólo destaca esta función evocadora del derecho, sino también la que desempeña en el desarrollo y consolidación de la civilización a la que se debe. Sus funciones específicas, sus características esenciales, hacen de él un principio de civilización y de progreso para los hombres⁸⁶.

Siguiendo la doctrina tradicional, el filósofo canadiense manifiesta que el bien humano integral está definido por las tendencias naturales del hombre. La plenitud de esas tendencias es percibida por el hombre como buena⁸⁷. El fin natural del hombre el obligado porque se halla implicado en el instinto que nos hace tender a la perfección. Bien y fin son nociones próximas, sobre todo en el ámbito de la acción humana. El fin es la regla suprema, principio de la acción humana. Y el bien es aquéllo a lo que se tiende, lo que se prefiere a otras opciones posibles⁸⁸.

La apreciación del bien implica tres nociones: la de ser de la cosa apreciada, la de su perfección y la relación subjetiva de atracción hacia aquello, porque se percibe como capaz de perfeccionar las tendencias apetitivas del hombre. El bien tiene razón de fin para el sujeto⁸⁹: mueve, llama, solicita y está en la base misma de su perfección humana, tal es su poder en la acción. En los seres irracionales el fin opera necesariamente, por fuerza de los instintos; en los seres libres el fin opera por impulsión moral, porque se capta en forma de bien, y se deja la determina-

⁸⁶ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. Pp. 139 – 143.

⁸⁷ Se apoya LACHANCE en el siguiente pasaje del DOCTOR ANGÉLICO, *S. Th. I - II q. 94 a. 2 co*: «... ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant...»

⁸⁸ Cfr. *S. Th. I - II q. 94 a. 2 co*, op. cit.

⁸⁹ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op.cit. Pp. 44 – 47.

ción de los medios que a él conducen al libre albedrío de la persona humana. En términos generales el bien que mueve al hombre siempre y naturalmente es la felicidad⁹⁰. Dada nuestra naturaleza, es necesario concretar qué aspectos comprende este estado del alma humana, ansiado por todos los hombres de todos los tiempos, para ponerlo en relación con la civilización y el derecho. Ésta es la relación que nuestro autor se propone desvelar.

El bien se quiere porque de alguna manera colma una necesidad, una insatisfacción, un estado humano de indigencia. Ninguna criatura es plenamente perfecta: nuestro autor explica tres etapas fundamentales que el ser humano atraviesa antes de llegar a una cierta plenitud: la primera es la simple existencia, su ser sustancial presente; la segunda consiste en la adquisición y desarrollo de ciertas cualidades que lo habilitan para conseguir su plenitud; la tercera es básicamente la conquista del fin. La indeterminación natural del hombre al nacer y a lo largo de su crecimiento es un factor esencial que explica de una parte, su natural indigencia respecto de otros seres vivos —inferiores, pero mejor dotados en cuanto específicamente determinados a un medio, una función, una actividad concreta— y de otra explica su ley de perfectibilidad indefinida, que le permitirá ejercitarse en diversos aspectos para perfeccionar sus múltiples facetas y posibilidades naturales de conocimiento y de vida⁹¹.

La definición de este bien humano integral, capaz de comunicar el perfeccionamiento definitivo y el reposo en su disfrute, está marcado por las tendencias naturales del hombre. Siguiendo el razonamiento aristotélico - tomista tendríamos que decir que este bien proporciona al hombre la felicidad, y ha de ser universal, completo, suficiente por sí mismo y querido por todos⁹².

⁹⁰ Ver esta doctrina p.e. en SANTO TOMÁS, *S. Th.* I q. 62 a. 7 co: «... Manifestum est autem quod natura ad beatitudinem comparatur sicut primum ad secundum, quia beatitudo naturae additur. Semper autem oportet salvari primum in secundo. Unde oportet quod natura salvetur in beatitudine. Et similiter oportet quod in actu beatitudinis salvetur actus naturae».

⁹¹ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 49 - 54.

⁹² Vid. La doctrina de SANTO TOMÁS, *S. Th.* I - II, q.1, a.5, co: «Oportet igitur quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur. [...] Secunda ratio est quia, sicut in processu rationis principium est id quod naturaliter cognoscitur, ita in processu rationalis appetitus, qui est voluntas, oportet esse principium id quod naturaliter desideratur. Hoc autem oportet esse unum, quia natura non tendit nisi ad unum. Principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis. Unde oportet id in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis, esse unum. Tertia ratio est quia, cum actiones voluntarie ex fine speciem sortiantur, sicut supra habitum est, oportet quod a fine ultimo, qui est communis, sortiantur rationem generis, sicut et naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem. Cum igitur omnia appetibilia voluntatis, inquantum huiusmodi, sint unius generis, oportet ultimum finem esse unum. Et praecipue quia in quolibet genere est unum primum principium, ultimus autem finis habet rationem primi principii, ut dictum est. Sicut autem se habet ultimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus, ita se habet ultimus finis huius hominis ad hunc hominem. Unde oportet quod, sicut omnium hominum est naturaliter unus finis ultimus, ita huius hominis voluntas in uno ultimo fine statuatur».

Es de necesidad que se trate de un bien común⁹³. Este bien humano se alcanza mediante el desarrollo y el concurso de toda una serie de actividades tan complejas y variadas que no puede ser acometidas por una sola persona humana, sino que necesita del común esfuerzo de todas los miembros de la sociedad en su favor. Y así sucede no sólo en una sociedad, sino en todas las que se han formado y se formarán a lo largo del tiempo. Cada uno necesita esencial y recíprocamente de la aportación de los otros⁹⁴.

Es en este contexto en el que el derecho cumple su función primordial: el servicio a los hombres que conviven en una sociedad y comparten un camino hacia su plenitud como personas. El derecho tiene como misión adaptar bienes y acciones entre personas, «proporcionándolos», conmensurándolos, al hacérselos compartir con sus semejantes. Si el hombre por naturaleza necesita para su desarrollo integrarse en una sociedad y relacionarse con otras personas, el derecho es el elemento que regula las relaciones que surgen dentro de esta sociedad organizada: «Il a pour office d'agencer l'activité, à l'intérieur de la communauté politique, de façon à produire ou à conserver la félicité de même que ce qui est de nature à la promouvoir⁹⁵».

El derecho arraiga en la naturaleza humana, -Lachance llega a afirmar rotundamente que el hombre «nace animal jurídico», «l'homme naît animal juridique⁹⁶»- es decir, que considera al hombre en su naturaleza racional, como ser libre y responsable, «nacido» individuo social. Precisamente es la razón, la que proporciona al derecho su igualdad y concede el necesario equilibrio a las relaciones sociales del hombre: ordena su existencia individual y social a la vez; regula sus iniciativas, orienta sus esfuerzos generadores de cultura, ayuda a hacer emerger la imagen que las posibilidades nativas del hombre encierran, contribuye a la unidad, al orden y a la coherencia de la vida humana. Introduce formas de hacer, costumbres según el temperamento de los pueblos, trabaja por lograr que el bien de naturaleza esté al alcance de todos⁹⁷.

⁹³ LACHANCE aduce estos textos del AQUINATE autorizando esta conclusión: *S. Th.* I - II, q.1, a.5, co: «...Tertia ratio est quia, cum actiones voluntarie ex fine speciem sortiantur, sicut supra habitum est, oportet quod a fine ultimo, qui est communis, sortiantur rationem generis, sicut et naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem...»; q. 90, a.2: «...unus autem homo est pars communitatis perfectae, necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem [...] Unde oportet quod, cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quodcumque aliud praeceptum de particulari opere non habeat rationem legis nisi secundum ordinem ad bonum commune. Et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur».

⁹⁴ Sigue también aquí la doctrina de SANTO TOMÁS en *S. Th.* I - II, q. 90, a.3, ad.3: «...Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad commune bonum; ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta».

⁹⁵ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 55.

⁹⁶ LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 228.

⁹⁷ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 55: «Étant incarné dans la vie des peuples, introduisant

El derecho aparece en el momento en que la sociedad llega a su grado de madurez, expresando en términos e instituciones jurídicas las realidades políticas recién formadas. El derecho manifiesta y produce al mismo tiempo unidad y orden, tranquilidad y paz. Las condiciones requeridas para ordenar las relaciones con los demás y elevar el nivel de vida civilizada⁹⁸: «... il doit déterminer nos rapports avec autrui, puisque l'acquisition du bonheur est, d'une part, conditionnée à un développement préalable de nos ressources natives, et que, d'autre part, ce développement lui-même est conditionné aux relations que nous nouons avec autrui⁹⁹».

El derecho cobra para nuestro filósofo un perfil característico: teniendo en cuenta la doctrina expuesta acerca de la naturaleza humana, del bien, del fin, del bien común, el derecho en este contexto es la regla suprema de la acción humana. Es a la vez medida e impulso, forma y vínculo, elemento organizador cargado de obligación. Ajusta la acción humana a un fin y de ese fin —bien común— obtiene toda su fuerza motora: «... De point de vue de l'exécution, du point de vue de la marche à suivre par la collectivité pour atteindre cet objectif, le droit intervient pour adapter notre activité au but et nous empêcher de nous en écarter. La mesure qu'il préconise ne vaut et n'oblige que dans la proportion où elle est de nature à conduire l'homme à sa fin¹⁰⁰...» Como hemos dicho, el fin último se identifica con el bien humano —de nuevo, el bien común—. Según esto la función civilizadora del derecho consiste primordialmente en determinar, coordinar, medir la actividad en la sociedad en función del bien común y, secundariamente, en función de cualquier otro fin particular que un individuo o un grupo se haya propuesto.

El derecho no da ni el fin último al hombre ni su tendencia al fin último: éstos viven en el hombre con independencia del derecho; el derecho obtiene su fuerza de la razón humana y de ese fin último al cual sirve. «Et comme il est en notre pouvoir de fausser cette orientation initiale, le droit doit assumer de mettre constamment en nos actes la directive que doit suivre notre vie. Si nous voulons vraiment devenir ce que nous sommes déjà en principe, si nous voulons acquérir toutes les perfections dont nous sommes susceptibles, le droit doit être d'accord

en elle une manière constante d'agir, créant en elle des habitudes stables de comportement, le droit doit sans doute être en harmonie avec leur tempérament, avec leur mentalité collective, mais, ayant comme fonction première d'assurer le développement normal de notre nature, il doit surtout viser à proportionner toutes nos démarches à l'obtention de notre bien de nature. Et cela nous permet d'inférer que son orientation primordiales est vers le bonheur de tous». Así lo recoge también y cita a LACHANCE como fuente, RUIZ GIMÉNEZ, JOAQUÍN. *La concepción institucional...* Op. cit. Pp. 236 – 237.

⁹⁸ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 18 – 20.

⁹⁹ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 55 – 56.

¹⁰⁰ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 60.

avec l'idéal vers lequel nous tendons. C'est à cette seule condition qu'il sera facteur de civilisation¹⁰¹».

Tras considerar la capacidad civilizadora que el derecho posee en general, el maestro canadiense analiza la influencia del derecho a la hora de consolidar y dotar de rasgos característicos a la cultura que más peso ha tenido en la historia de las civilizaciones: la cultura occidental. Desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta el momento actual, numerosos intelectuales han reflexionado sobre la civilización europea y su unidad. Los conflictos mundiales han puesto de manifiesto la necesidad de cultivar las raíces comunes y construir sobre ellas unas relaciones internacionales más seguras, pacíficas, fecundas y duraderas. A la vista de la realidad occidental europea, los elementos que parecen haber tejido la urdimbre de nuestra civilización son dos: las raíces judeo - cristianas y las raíces grecorromanas¹⁰².

Lachance considera también estas raíces valorando lo que cada una ha vertido a la cultura occidental: el cristianismo, un fenómeno vital y universal, ha provocado una súbita conciencia de unidad en las sociedades que lo han acogido. La fe cristiana aporta unidad a los hombres en distintas vertientes: unidad de origen, de destino, de caída, de redención, unidad de filiación divina,... Las raíces grecorromanas constituyen la urdimbre de un entramado cultural fundado en el culto a la razón, el amor a la libertad, el gusto por la claridad, el orden, la armonía,... A ellas debemos la penetración del orden de la razón en la ciudad y la realización de una acabada dotación institucional en la civilización occidental. Nuestro autor señala que el instrumento que más eficazmente ha colaborado con este fin, un elemento más útil y necesario que estético, es el derecho.

Dirá que el mejor reflejo de Europa es su derecho y que el derecho de los Estados europeos bebe de la fuente del derecho romano. La muestra está en el derecho romano: la civilización occidental se realizó sobre todo gracias a él, hasta el punto de que hablar de civilización es hablar de derecho y hacerlo dentro del contexto occidental europeo nos conduce sin duda a prestar el reconocimiento debido al derecho romano¹⁰³: «... Le droit romain fut un droit humain. Il fait partie de ces

¹⁰¹ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 44.

¹⁰² Cf. NEGRO, DALMACIO. *Lo que Europa debe al cristianismo*. Unión Editorial. Madrid, 2004. Vid. Parte III, «Ideas y formas Europeas», especialmente pp. 197 - 222.

¹⁰³ LACHANCE considera que en modo alguno podemos circunscribir el derecho romano a un pueblo y a una época concretas, sería un verdadero reduccionismo. El derecho romano nació con vocación universal y con esa universalidad expandió su vigencia a pueblos extranjeros conquistados por Roma y su pervivencia a través de la Historia de Europa, por sus maestros en las escuelas italianas, sobre todo Bolonia. Llegó a los territorios de la actual Francia, el ducado de Saboya, Suiza, Alemania, el norte de Europa, Reino Unido, Portugal y España. Tomó forma de derecho común en Occidente y se transmitió como derecho justinianeo a

monuments qu'on qualifie de classiques et qui tiennent leur excellence de leur caractère d'universalité¹⁰⁴».

Admira el derecho romano por ser, de todos los derechos antiguos, el que más profundamente se ha dejado penetrar por el orden y la racionalidad. Comenzó siendo una compilación de casos que pronto se reveló con coherencia orgánica propia. Esta racionalidad es la que le da ese acento clásico, universal, convirtiéndolo en «el» derecho de todos los tiempos. Pero el derecho romano no tuvo siempre el mismo esplendor: Lachance señala un personaje que supo dotarle de su máxima perfección, unidad, coherencia e inteligibilidad: Cicerón¹⁰⁵. Este jurista supo contribuir a la racionalización del derecho romano, fue el primero en contemplarlo como humanista y como filósofo, desentrañando las relaciones esenciales entre el derecho y la filosofía moral y política¹⁰⁶.

Atribuye a Cicerón un protagonismo especial en la forja de la civilización occidental europea: con Cicerón el derecho romano adquiere un rumbo certero. La valoración que nuestro autor hace de este autor clásico no ha perdido actualidad. Las nociones que resumen las líneas esenciales de su filosofía del derecho romano, no son un puro accidente; es más: no podían haber sido otras si queremos explicarnos la actual civilización occidental europea y afrontar la tarea de su unidad. A ellas se debe toda nuestra tradición jurídica clásica. A ellas se debe también el fundamento del derecho positivo contemporáneo. Son las nociones de bien común, naturaleza y justicia¹⁰⁷.

Hasta aquí queda expuesta la relación que nuestro autor encuentra entre el derecho y la civilización, y más concretamente, entre el derecho romano y la civilización occidental europea. Se apoya en el pensamiento ciceroniano para estudiar

Oriente, siendo acogido por el derecho bizantino y el derecho musulmán. Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. Pp. 45 y ss.

¹⁰⁴ LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 35.

¹⁰⁵ Cfr. LACHANCE, L. «Les données permanentes du droit», dans *Études et Recherches, Cahiers de Théologie et de Philosophie*. Nn. 8 - 9. Ottawa, 1952 - 1955. Pp. 109 - 111.

¹⁰⁶ CICERÓN logró la síntesis entre los dos grandes tesoros del patrimonio cultural conocido en su época: la filosofía de Aristóteles y el derecho romano. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 50: «Les conceptions juridiques de Cicerón ne sont ni moins humanistes ni moins universelles que celles d'Aristote. S'inspirant de ses *Éthiques*, il tient que le critère d'appréciation des choses humaines n'est pas seulement l'opportun et l'utile, mais aussi et sur tout l'honestum; et cette manière de voir découle de la représentation métaphysique qu'il s'est forgée de l'homme, de sa nature et de sa dignité singulière; elle découle aussi de ses idées sur les règles suprêmes et éternelles de la justice et du droit».

En este sentido, resulta interesante el estudio de KESLER, CHARLES REEDER. *Cicero and the Natural Law*. UMI, Dissertation Information Service. Harvard University, 1985. Vid. P. 221: «As a result, the philosophical account of morality as the empire of virtue, with virtue itself understood as a habit or disposition, is augmented and reinterpreted by an account of morality as the republic of duties of obedience to the natural law. It is to Cicero what we owe the first, or at any rate the enduring, appearance of duty as a theme of universal scope and validity in political philosophy...»

¹⁰⁷ Cfr. LACHANCE, L. «Les données...» Op. cit. Pp. 113 - 117.

las claves del derecho que ha dado el esplendor y la solidez a la civilización europea. Unidas a esta cuestión plantea otras nuevas: la relación entre derecho y bien común, la cuestión del derecho y naturaleza humana, y la íntima conexión entre derecho y justicia.

Considera que el bien común, este bien humano universal que el derecho tiene la misión de promover, consiste en la felicidad de todos los hombres¹⁰⁸. Esta felicidad humana no se aleja en su contenido ni de la felicidad del individuo ni de la del género humano: se halla en la estructura misma del ser humano, es el bien buscado por todos y cada uno de los hombres y que deviene realizable en la vida política. Este bien se convierte en el criterio último de la interpretación de las leyes: «Il importe moins, écrit-il, dans l'interprétation des lois, de regarder à la lettre qu'à la cause pour laquelle elles ont été promulguées, laquelle se trouve effectivement dans le bien de la république¹⁰⁹». El bien común se revela para Lachance como fundamento indispensable para el establecimiento de las relaciones sociales, tanto en el ámbito privado, como internacional. Precisamente por no hallarse circunscrito por ningún sistema político, muestra su carácter trascendente. El derecho es el instrumento creado por los hombres para regular las relaciones humanas en la dimensión que el bien común exige.

Considera las relaciones existentes entre el derecho y la naturaleza humana. Si el derecho está ordenado a promover el bien del hombre, es necesario que se muestre apto para satisfacer las exigencias de la naturaleza humana. La naturaleza es una noción que tampoco se halla atada a ninguna concepción jurídica concreta pero de alguna forma, es su timón: es una dirección inmanente al derecho y trascendente a cualquier sistema político sin la cual es imposible plantear la tarea de gobierno humano, ni siquiera la cultura. Lachance observa que el derecho ha de vestir a la naturaleza humana con ropajes adecuados, inspirando sus concreciones, su interpretación y aplicación. La naturaleza humana proporciona a Cicerón el modelo de bien humano al que se debe aspirar, el bien común¹¹⁰.

En cuanto a la íntima conexión entre el derecho y la justicia, señala como punto de partida en sus consideraciones la natural sociabilidad del hombre. El hombre es animal político por naturaleza desde que nace. Necesita del Estado social para desarrollarse. La justicia se inscribe como prolongación de esta naturaleza, «ubi

¹⁰⁸ Ver la doctrina del AQUINATE, p.e., en *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 146 n. 4 Item: «Bonum commune melius est quam bonum particulare unius. Subtrahendum est igitur bonum particulare ut conservetur bonum commune. Vita autem quorundam pestiferorum impedit commune bonum, quod est concordia societatis humanae. Subtrahendi igitur sunt huiusmodi homines per mortem ab hominum societate».

¹⁰⁹ LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 57. Cita a LACHANCE y hace suyo el planteamiento, RUIZ GIMÉNEZ, JOAQUÍN. *La concepción institucional...* Op. cit. Pp. 460 - 479.

¹¹⁰ Cf. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 52.

societas, ibi ius». Es la virtud que considera el bien de los otros como objeto propio, que trata de consolidar la solidaridad humana.

Esta solidaridad es un bien común, ordenado a mejorar la situación social, por lo que la misión de la justicia se entiende empeñada en último término en la promoción del bien común, da la paz y del orden: «Justice et bien commun voilà deux notions morales que l'on rencontre fréquemment, encore que sous forme de références succinctes, dans les écrits de Cicéron; elles forment, avec quelques autres déjà mentionnées, la toile de fond de sa pensée juridique¹¹¹».

Tal es el derecho que Lachance admira, el que sido capaz de modelar el espíritu de la civilización occidental. Un derecho entendido como «lo justo», lo debido a otro según una proporción de igualdad, y en sentido amplio, como un servicio a la sociedad: su justicia ha sido factor de equilibrio y de obligaciones para con los demás. Ningún otro derecho, afirmará Lachance, ha conseguido hacer emerger una civilización tan sólida, equilibrada y coherente en sí misma como la occidental¹¹².

3.2.2. Función social del derecho y de la justicia

Coincidimos con nuestro autor en señalar que los términos «derecho social» constituyen un pleonasma, porque todo derecho es social¹¹³. En cambio, sí que podemos y conviene que subrayemos –también mostrando en esto el pensamiento de nuestro autor– la función social que el derecho y la justicia cumplen dentro de su sistema filosófico jurídico. Tratamos de dar un contexto a las aportaciones que la filosofía jurídica de Lachance nos ofrece. No es posible entender el derecho en el pensamiento que estamos exponiendo, más que como una realidad finalizadora del bien común. Sólo esa perspectiva social admite coherentemente el desarrollo de las ideas lachancianas acerca de la influencia civilizadora del derecho, y del origen del derecho, natural o positivo, y dentro de éste, internacional o nacional.

Lachance apoya esta perspectiva social en la concepción que la tradición jurídica clásica ha legado a los juristas: la noción objetiva del derecho. Además, como veremos, Lachance hace jugar un papel preponderante a la ley dentro de esta concepción. Ambas aportaciones constituyen una verdadera novedad dentro de la filosofía jurídica de inicios de siglo. «Est clair que le droit est [...] l'effet

¹¹¹ LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 54.

¹¹² Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 33. En este sentido, asumiendo la consideración de LACHANCE, citándole como referente, cfr. RUIZ GIMÉNEZ, JOAQUÍN. *La concepción institucional...* op. cit. Pp. 409 – 436.

¹¹³ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 136. En este sentido, HERVADA, JAVIER. *Lecciones propedéuticas...* Op. cit. cfr. Pp. 141 – 142.

de la loi sous toutes ses formes et qu'il est, sauf en quelques cas de dénomination extrinsèque, invariablement identifié avec *la mesure objective des échanges humains*¹¹⁴». Bajo esta perspectiva nos gustaría presentar primero el fin, el objetivo que el derecho viene a cumplir, -su función social- para después adentrarnos en su etiología y ser capaces de analizar con mayor detalle la noción de derecho que nuestro autor aporta.

El pensamiento lachanciano que expondremos a continuación, guarda una perfecta consonancia con lo expuesto hasta ahora en los capítulos anteriores y a la vez, propone un sentido a lo que desarrollaremos. Así se expresa refiriéndose a la función social del derecho y la justicia: «La conception de droit que nous avons essayé de dégager [...] fait encore partie de l'humanisme le plus authentique. Elle trouve son fondement dans la nature de l'homme et de la société; elle prend comme postulat la suffisance de la raison dans sa sphère propre; elle reconnaît à cette dernière [...] un pouvoir réel d'invention et de création. [...] Et quoi de plus réel que l'homme? Que l'intégration de sa personnalité? Que ses biens communautaires? Que son patrimoine de culture et de civilisation? C'est seulement en prenant comme point de départ ces données réelles, objectives, constatables, qu'on peut construire un système juridique que soit effectivement rectitude et droiture. Et la conception de droit que nous avons tenté de décrire prend appui sur toutes ces données. C'est pourquoi nous la croyons vraie. Rendre à chacun son dû en tenant compte des requêtes de sa nature, des mérites manifestés par son statut social, de la conception économique, morale, politique et religieuse en faveur dans les milieux sociologiques concrets, nous paraît être une règle juridique absolument sage¹¹⁵».

Señala también que la actividad humana se desenvuelve naturalmente no sólo a través de un fin, un objeto y unas circunstancias de corte individual, sino a través y sobre todo de un objeto comunitario y unas circunstancias históricas y sociológicas, como son: el «ubi», es decir, el país, el clima, los recursos; los «quibus auxiliis», el trabajo y los instrumentos empleados; el «cur», los motivos profundos de las acciones que obedecen a una determinada concepción de la vida; el «quando», la época histórica a la que pertenecen¹¹⁶. Afirma que el contenido del derecho y su objetivo -el bien común- no son moralmente indiferentes, sino que han de ser justos y posibles. Por eso, en la conformación de esa justicia interna juegan un papel importante esos diversos elementos sociales: ha de estar perfectamente

¹¹⁴ LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 150 y en este sentido también, cfr. LACHANCE, L. *Justice...* Op. cit. P. 12.

¹¹⁵ LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 145.

¹¹⁶ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 137.

de acuerdo con el grado de evolución y de las costumbres del país, adaptado a las condiciones de lugar y tiempo y establecido con vistas a satisfacer la utilidad pública de los ciudadanos y no sólo el interés privado¹¹⁷.

La obra filosófica del maestro canadiense contempla el derecho como una realidad viva, que ha de concretarse en cada caso: «... il est une mesure intégrée aux rapports sociaux, une mesure qui les proportionne, qui les adapte aux titres des individus et de la société. Il est vérité incarnée dans les comportements du groupe; il est ordre établi, ordre dynamique dont résulte le bien être collectif. Et sous ce rapport où il est un bien rationnel réalisé, il ressortit nécessairement à la justice, vu qu'il est impossible d'établir un ordre de paix, un ordre de vie heureuse et féconde, sans le concours d'un ensemble de volontés généreuses et droites, sans un état de justice et de droit¹¹⁸».

Sostiene que el derecho de una sociedad no se reduce al conjunto de formas sociales que revisten su vida, ni se reduce a un conjunto de reglas y sanciones, sino que el derecho es un todo orgánico, que tiene realidad práctica y concreta, más allá de la pura normatividad: «... il constitue au contraire un ensemble organique, un tout qui a une consistance propre et une physionomie spécifique. Comme c'est le cas de tous les ensembles systématisés, sa synthèse est supérieure à la somme de ses éléments¹¹⁹».

Veamos en qué consiste el conjunto orgánico en cuestión. El derecho para nuestro filósofo es una realidad práctica que se encarna en la acción¹²⁰. Admite que pueda encarnarse en las cosas, pero de manera secundaria, y en tanto que ellas son la materia sobre la que versa la acción debida. Considera el derecho como una relación que afecta al menos a dos personas humanas. La acción en que consiste el derecho tiene un acento específico: es lo debido a otra persona; el derecho está

¹¹⁷ LACHANCE no hace sino tratar de llevar a la realidad la doctrina expuesta por SANTO TOMÁS en *S. Th. I* – II, q. 95, a. 3, co: «Qualibet etiam res recta et mensurata oportet quod habeat formam proportionalem suae regulae et mensurae. Lex autem humana utrumque habet, quia et est aliquid ordinatum ad finem; et est quaedam regula vel mensura regulata vel mensurata quadam superiori mensura; quae quidem est duplex, scilicet lex divina et lex naturae, ut ex supradictis patet. Finis autem humanae legis est utilitas hominum; sicut etiam iurisperitus dicit...». Asume y subraya este aspecto citando a nuestro autor, RUIZ GIMÉNEZ, JOAQUÍN. *La concepción institucional...* Op. cit. cfr. pp. 449 – 452.

¹¹⁸ LACHANCE, L. *Justice...* Op. cit. P. 12.

¹¹⁹ LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 141. Dentro de la escolástica española tardía existen autores que interpretan la noción de derecho según uno y otro modo, p.e., en la línea objetiva, cfr. VITORIA, FRANCISCO DE. *Comentarios a la Segunda Segunda...* Op.cit. p. 5, num. 7 i.f., después de reconocer diversos modos de entender la palabra *ius*, afirma: «Capiendo ergo jus proprie, ut Sanctus Thomas capit in proposito, dicimus quod jus non derivatur, id est dicitur a justitia [...] Ecce quo pacto ibi jus non potest capire pro lege quae est causa iusti, sed pro justo». Desde la perspectiva opuesta, cfr. SUÁREZ, FRANCISCO. *Tratado de las leyes...* Op. cit. pp. 36 – 38, nums. 5 y 6, incluye la ley como una especie del *ius*, admite que ambos términos se identifiquen.

¹²⁰ LACHANCE, L. *Justice...* Op. cit. P. 12.

ligado a la persona humana por una relación de pertenencia¹²¹. «Le droit comporte donc une donnée objective –un acte, un service, une chose- et deux personnes qui s'affrontent ou s'opposent. L'un se trouve assujéti à la relation de devoir: il est le débiteur. L'autre est le bénéficiaire du dû, le sujet du titre, de la prétention au dû et du pouvoir de le réclamer. Il est le sujet du droit; il lui est relié par une relation d'appartenance. Le dû est sien propre¹²²».

El derecho es concebido en su obra esencialmente como un débito hacia otro, y ese débito implica una medida, un ajuste en virtud de cierta igualdad que se desea establecer o restablecer entre las personas; en el derecho no se impone la igualdad porque previamente exista un deber, sino que el deber surge por necesidad de obtener esa igualdad que lo constituye: «Il n'y a pas égalité parce qu'il y a dû, mais il y a dû parce qu'il est impérieux qu'il y ait égalité¹²³».

Afirma que al existir la sociedad, existen los derechos, pues siempre hacen referencia a otra persona; los derechos a su vez hacen surgir la justicia que tiene por objeto igualar el contenido de cada una de esas relaciones: «Partout où il y a société, il y a droits, il y a droits inégaux, et partout où il y a droit, il y a justice, puisque celle-ci a précisément comme caractéristique essentielle d'être ordonnée à

¹²¹ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 199: «Qui dit dette, dit par le fait même quelqu'un qui la doit et quelqu'un à qui elle est due. Un droit qui n'appartient à personne n'est pas un droit».

¹²² LACHANCE, L. *Justice...* Op. cit. P. 14.

¹²³ LACHANCE, L. *Justice...* Op. cit. P. 14. aquí LACHANCE señala la noción de débito como propia del derecho. En idéntico sentido, cfr. doctrina actual: GALLEGO, ELIO. *Tradición jurídica...* Op. cit. aporta un interesante matiz respecto a la noción de obligación y exigibilidad que acompañan al derecho, vid. p.67: «La conclusión no puede ser otra que la primacía de la obligación sobre la exigibilidad, que sólo es consecuencial. Porque se debe es por lo que se puede exigir, y no al contrario. La exigibilidad presupone el débito. El derecho no consiste en poder exigir, sino que el poder exigir es la consecuencia necesaria del derecho». HERVADA, JAVIER. *Lecciones propedéuticas...* Op.cit. cfr. Pp. 201 – 204. PIEPER, JOSEPH. *Las virtudes fundamentales*. Rialp. Madrid, 1997. Cfr. Pp. 85 – 99.

En SANTO TOMÁS encontramos el concepto de débito unido al derecho y a la justicia, *Super Sent.*, lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 5 co: «... Legale autem et principale justum non dividunt justitiam; sed illud ex quo est obligatio debiti et justitiae: quia vel est jus naturale, vel positivum» también, *Contra Gentiles*, lib. 2 cap. 28 n. 11: «... Iustitia autem proprie dicta debitum necessitatis requirit: quod enim ex iustitia alicui redditur, ex necessitate iuris ei debetur».

SOTO, DOMINGO DE. Vincula el origen del débito a los preceptos de las leyes, la divina, la natural y la humana; y su ejercicio pertenece a la virtud de la justicia mediante los actos de obediencia. Cfr. *Tratado de la justicia...* Op. cit. Pp. 319 y siguientes: «... el mismo nombre de precepto, que significa alguna manera de deuda, pues la deuda no pertenece a ninguna otra virtud más que a la justicia, la cual da a cada uno lo que es suyo». Más adelante escribe: «... si bien todo precepto lleva consigo una forma especial de deuda, mas no de una deuda de la justicia especial, sino de una deuda, que es de la voluntad a la razón y del hombre a Dios, pues que cuanta obediencia se debe a la razón, otra tanta se debe a Dios, que es el creador de la razón. Y esta es la obediencia general».

SUÁREZ, FRANCISCO. Centra el origen de toda obligación en las leyes, cfr. *Tratado de las leyes...* Tomo II, Op.cit. p. 227: «La principal eficacia de la ley para hacer a los hombres buenos es su obligación, que parece ser el más intrínseco efecto de ella...». Más adelante, p. 236: «Digo en segundo lugar: si se toma la obligación propiamente y con proporción, siempre nace de algún derecho y ley; y así, en este sentido, puede llamarse éste efecto adecuado de la ley».

la sauvegarde du bien d'autrui, puisqu'elle trouve sa raison d'être essentielle dans le besoin qu'il y a de rectifier les relations de société en fonction du statut juridique et des titres des individus¹²⁴».

Otra función social del derecho, significativa en la obra que estamos exponiendo, es la de integrar convenientemente al individuo en un conjunto de instituciones cuyas estructuras y leyes son la mayor parte de las veces anteriores a él. Es el instrumento apto para adaptar su vida dentro de un sistema social, en conformidad a su situación personal y la de los demás miembros del conjunto social; un sistema cuyas proporciones se determinan por el estatuto jurídico de la persona humana y las instituciones sociales a las que pertenece. Señala la profunda relación existente entre el derecho natural y el positivo, que veremos con profundidad más adelante. El derecho natural se funda en títulos naturales, los que tenemos por ser hombres, dirá Lachance, y su función es promover el desarrollo de la sociedad según las características de la naturaleza humana, es decir, contribuir a realizar el bien común. El derecho positivo es fundamenta el contenido de las obligaciones adquiridas por el estatuto jurídico que cada persona tiene en la sociedad: «... des obligations qui sont commandées par le statut juridique des individus non moins que par le caractère historique des institutions nationales et internationales¹²⁵».

El derecho positivo tiene misión de precisar las directivas generales del derecho natural, así como subvenir a las necesidades que esas directrices tienen de ser adaptadas a las distintas formas de la sociedad política de cada momento y a las diversas mentalidades de cada pueblo. Los títulos que lo sustentan obedecen al tipo de relación jurídica que los origina¹²⁶. Concluimos, por tanto, de todo lo dicho, que el derecho es un instrumento de cohesión social, un elemento civilizador y pacificador de primer orden, que hace posible la justicia en sus distintas vertientes.

Las obras de filosofía jurídica lachanciana¹²⁷ reconocen en la virtud de la justi-

¹²⁴ LACHANCE, L. *Justice...* Op. cit. P. 10.

¹²⁵ LACHANCE, L. *Justice...* Op. cit. P. 16.

¹²⁶ Cfr. LACHANCE, L. *Justice...* Op. cit. Pp. 15 - 16.

¹²⁷ También SANTO TOMÁS afirma en este sentido el papel principal de la justicia en la vida social, S. Th. I - II, q. 60 a. 3 ad 2: « Ad secundum dicendum quod iustitia quae intendit bonum commune, est alia virtus a iustitia quae ordinatur ad bonum privatum alicuius, unde et ius commune distinguitur a iure privato; et Tullius ponit unam specialem virtutem, pietatem, quae ordinat ad bonum patriae. Sed iustitia ordinans hominem ad bonum commune, est generalis per imperium, quia omnes actus virtutum ordinat ad finem suum, scilicet ad bonum commune».

Valoración del alcance social de la justicia y de su relación con otras virtudes, VITORIA, FRANCISCO DE. *Comentarios a la Secunda Secunda...* op. cit. cfr. p. 27, donde se plantea si la justicia ocupa un lugar preeminente respecto de las demás virtudes morales y señala que así es comparándola con la fortaleza y la misericordia y considerándola superior a ellas.

SOTO, DOMINGO DE. *Tratado de la justicia...* Op. cit. Sigue el esquema clásico y se plantea idéntica cuestión que Vitoria acerca de la supremacía de la justicia, señalando que, vid. p. 269: «... la justicia general y legal es la más preclara de todas aquellas virtudes morales que residen en el apetito [...] el bien común es más

cia una pieza clave de la vida social, así lo expresa cuando afirma: «La justice est une vertu difficile, mais elle rend l'homme foncièrement bon. [...] elle est l'appareil de régulation indispensable a la vie sociale. Elle donne leur mesure aux rapports de l'homme avec la nature et avec les choses matérielles. Elle maintient l'harmonie et la paix dans le commerce humain. Elle supporte l'effort de l'homme vers le bien commun, lequel s'identifie avec les biens de culture et de civilisation. Elle affirme pratiquement la primauté des institutions politiques et sociales, mais sauvegarde la liberté et le droit des individus. Vertu profondément humaine, elle promeut les valeurs humaines sous l'espèce de bien propre, de bien familial, de bien économique, de bien culturel, de bien politique, de bien international. C'est pourquoi elle assure l'épanouissement intégral de la personne et fournit aux communautés humaines la meilleure structure qu'elles puissent rêver¹²⁸».

Lachance valora en primer lugar el enriquecimiento antropológico que el ejercicio de la justicia supone; después, su proyección reguladora y medidora de la vida social, de las relaciones de los hombres con las cosas, y en último término, señala su estrecha vinculación con el bien común¹²⁹, relación que se materializa en la primacía de las instituciones políticas y sociales integrando en ellas la libertad y el derecho de los individuos. Es la virtud que busca el bien humano ajeno por excelencia: esta dirección específica la dota de una potencia social sin comparación posible con el resto de las virtudes¹³⁰.

La justicia se muestra como la virtud que más perfecciona la voluntad humana, y que a su vez tiene por objeto el bien común. En ella, dice nuestro autor, confluyen la perfección del individuo y del Estado conjuntamente¹³¹. El fundamento y la nota distintiva de la justicia es efectivamente la referencia a las relaciones que el

divino que el particular; pues la justicia legal, como arriba se dijo, aplica al bien común todas las virtudes que disponen al hombre a los bienes particulares; pues es virtud arquitectónica, y, por consiguiente, gobernadora de todas las demás...»

BAÑEZ, DOMINGO. *Decisiones de iure et iustitia*... Op. cit. vid. P. 28 columna 1^a: «Manifestum est quod iustitia legalis est preclarior inter omnes virtutes morales. Ratio est, quia bonum commune est eius proprium obiectum».

¹²⁸ LACHANCE, L. *Justice*... Op. cit. P. 97.

¹²⁹ LACHANCE, L. *Justice*... Op. cit. P. 9: «L'histoire révèle également à S. Thomas que le bien humain es si haut, si riche et si complexe que c'est par essence qu'il appelle la collaboration et la vie de société. Une fois cette constatation érigée en principe, il lui était possible de conclure à la sociabilité naturelle de l'individu humain. Il est également possible conclure à l'imperfection du bien individuel, à son caractère de partie. Il put également passer du caractère commun du bien humain à l'unité foncière du vouloir humain, à la ressemblance qui en résulte chez tous les hommes, à la sympathie innée que celle-ci fonde. L'unité, la ressemblance, la communion sympathique sont des effets qui ne sont pas sans une cause, une cause qui ait comme vertu propre d'assimiler et d'unifier. Et tel est le bien commun».

¹³⁰ Cfr. PIEPER, JOSEPH. *Las Virtudes*... Op. cit. Pp. 123 - 126, 129 - 132, y 154 - 158. Cfr. URDANOZ, TEÓFILO. *Tratado de la justicia [II - II, q. 57 - 79]. Suma Teológica*. B.A.C. Madrid, 1956. Vid. op. cit. Pp. 259 - 260. Cfr. GALLEGO, ELIO. *Tradición jurídica*... Op. cit. Pp. 42 - 43.

¹³¹ LACHANCE, L. *L'humanisme politique*... Op. cit. P. 191.

individuo mantiene con sus semejantes. Las contempla buscando y garantizando el bien que corresponde, que se debe a otro¹³².

Es la virtud que garantiza la vida de la comunidad en paz y el bien más excelente que puede gozar, el bien común: «Elle est sociale parce qu'elle est pleinement humaine, parce qu'elle offre la meilleur expression de l'être moral de l'homme. Ce qui implique une certaine équivalence entre humaine et social; ce qui implique que ce soit en vertu même de ce qu'il fait homme, que l'individu est entité sociale¹³³».

Por eso dice Lachance que la justicia presupone una forma elemental de amistad política, basada en la sociabilidad: es lo que consolida una estructura social y política a través del conjunto de medidas ajustadas según derecho. Los derechos y obligaciones sin medida impiden el equilibrio social. La justicia tiene dentro de este contexto, la misión esencial de instaurar y mantener la verdad, el orden y la paz en la vida de toda comunidad humana¹³⁴.

Santo Tomás comenta que el objeto de la justicia es la consecución del bien común, y que tal virtud ordena los actos de las demás virtudes a ese objeto¹³⁵; así lo explica nuestro maestro canadiense cuando afirma que los actos de cualquier virtud pueden ordenarse al bien común, que es objeto de la justicia, y así las virtudes pueden quedar integradas bajo el dominio de esta virtud general: «... par suite, le bien de toute vertu, peu importe qu'elle dispose l'individu par rapport à lui-même ou par rapport aux autres personnes, peut être subordonné au bien commun, lequel est l'objet de la justice. De cette manière les actes de toutes les vertus peuvent être du ressort de la justice. Et dans ce sens la justice est une vertu générale. Au surplus, comme il appartient à la loi d'orienter vers le bien commun, il s'ensuit que cette forme générale de justice est appelée justice légale. Grâce à elle, en effet, l'homme se conforme à la loi, laquelle subordonne les actes de toutes les vertus au bien commun¹³⁶».

¹³² En este sentido, cfr. p.e. la obra de GÓMEZ ROBLEDO, ANTONIO. *Meditación sobre la justicia*. Fondo de Cultura Económica. México, 1963. Pp. 185 - 205. Tras un estudio del devenir histórico sufrido por la noción de justicia, "rescata" la esencia de esta virtud en su contenido de igualdad, «*æqualitas*».

¹³³ LACHANCE, L. *Justice...* Op. cit. P. 8.

¹³⁴ LACHANCE, L. «Les types de justice» dans *Initiation théologique*. Tomo III: *Théologie morale/ par un groupe de théologiens*. Paris, Ed. du Cerf. 1961. 3ª edición. [1ª edición, 1953, 2ª edición, 1955]. Pp. 807 - 809. Cuando LUÑO PEÑA, ENRIQUE. *Derecho natural...* op. cit. estudia el bien común también lo refiere a la justicia y al derecho, siguiendo concretamente a LACHANCE, pp. 155 - 156.

¹³⁵ Vid. SANTO TOMÁS, S. *Th.* II - II, q. 58 a. 5 co. «[...] Pars autem id quod est totius est, unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc igitur bonum cuiuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat iustitia. Et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad iustitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune».

¹³⁶ LACHANCE, L. *Justice...* Op. cit. P. 21. Subraya este aspecto y cita a LACHANCE entre otros, RUIZ GIMÉNEZ, JOAQUÍN. *Derecho y vida humana...* Op. cit. vid. Pp. 122 - 123.

La justicia legal –también denominada por nuestro autor como justicia general o social- es la realizadora de la estructura social, y lo hace mediante las leyes. El orden social es una síntesis, una forma superior que envuelve y unifica los órdenes particulares con vistas al bien común.

Existen distintos tipos de justicia según su objeto: justicia legal, justicia particular; y dentro de esta última cabe distinguir la distributiva y la conmutativa. Todas estas son facetas de la misma virtud, cuyo derecho se aplica a realidades diversas. Todas las dimensiones de la justicia aportan su acento específico a la función social que la justicia cumple¹³⁷. Veamos cuál es en cada caso:

La justicia distributiva estabiliza las relaciones del todo social con las partes, los ciudadanos. Atribuye a cada uno la parte que le corresponde de las ventajas de

¹³⁷ Cfr. LACHANCE, L. «Les types...» Op. cit. Pp. 817 – 820. Para una clasificación semejante de los tipos de justicia, vid. SANTO TOMÁS, S. Th. II - II, q. 58 a. 9 ad 3, justicia legal o general y la justicia particular: «[...] Et ideo iustitia legalis, quae ordinatur ad bonum commune, magis se potest extendere ad interiores passiones, quibus homo aequaliter disponitur in seipso, quam iustitia particularis, quae ordinatur ad bonum alterius singularis personae». Y también en la misma S. Th. II - II, cfr. q. 61 a. 1 co: «Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, iustitia particularis ordinatur ad aliquam privatam personam, quae comparatur ad communitatem sicut pars ad totum. Potest autem ad aliquam partem duplex ordo attendi. [...] Unus quidem partis ad partem, cui similis est ordo unius privatae personae ad aliam. Et hunc ordinem dirigit commutativa iustitia, quae consistit in his quae mutuo fiunt inter duas personas ad invicem. Alius ordo attenditur totius ad partes, et huic ordini assimilatur ordo eius quod est commune ad singulas personas. [...] Alius ordo attenditur totius ad partes, et huic ordini assimilatur ordo eius quod est commune ad singulas personas. Quem quidem ordinem dirigit iustitia distributiva, quae est distributiva communium secundum proportionalitatem. Et ideo duae sunt iustitiae species, scilicet commutativa et distributiva».

También, *Super Sent.*, lib. 3 d. 33 q. 3 a. 4 qc. 5 co: «... et ideo ponit iustitiam metaphoricam, in qua salvatur similitudo tantum iustitiae, et legalem, quae ordinat ad alterum etiam circa id quod non principaliter est virtus, si illud sit ordinatum a lege: et in idem reducitur epiceia quae differt a iustitia legali in hoc quod servat intentionem legis in his ad quae forma legis se non extendit; et similiter dominativum, et paternum justum, in quibus redditur debitum, sed non tantum; et iterum distributiva, et commutativa, quae sunt partes subjectivae iustitiae specialis. Legale autem et principale justum non dividunt iustitiam; sed illud ex quo est obligatio debiti et iustitiae: quia vel est jus naturale, vel positivum».

Cfr. VITORIA, FRANCISCO DE. *Comentarios a la Secunda Secundae* ... op. cit. pp. 55 y siguientes, mantiene la clasificación de las partes de la justicia que señala SANTO TOMÁS, op. cit.

Cfr. SOTO, DOMINGO DE. *Tratado de la justicia* ... op. cit. Tomo II, pp. 258 y siguientes, da por sentada esta misma clasificación.

Cfr. BÁÑEZ, DOMINGO. *Decisiones de iure et iustitia*... op. cit. pp. 19 a 25. discrepa de la división tradicional y plantea una nueva, basada en la epiqueia, virtud en la que distingue la equidad y la justicia legal, stricto sensu.

Cfr. SUÁREZ, FRANCISCO. *Tratado de las leyes*... op. cit. Tomo II. Habla en algunos momentos de la epiqueia, pp. 233 y siguientes; y de la necesidad de guardar la verdadera equidad y la justicia en el derecho de gentes, pp. 296 y siguientes, pero no menciona ninguna clasificación de la justicia.

Esta clasificación está presente en autores pertenecientes a la renovación del tomismo en la actualidad, sin embargo, es de destacar un aspecto que todos ellos aportan a la clasificación, fruto de su itinerario intelectual en el proceso de maduración de lo que esta virtud supone en la vida de los hombres. Este matiz es el de la radical insuficiencia del derecho y la justicia, cfr. SERTILLANGES, R. P. *La Philosophie Morale de St. Thomas d'Aquin*. 2 edición revisada y aumentada. Aubier, Editions Montaigne. Paris, 1937. Pp. 173 – 181. Cfr. URDANOZ, TEÓFILO. *Tratado de la justicia*... Op. cit. Pp. 247 – 253. GALLEGU, ELIO. *Fundamentos*... Op. cit. Pp. 69 - 71; los límites de la justicia, cfr. PIEPER, JOSEPH. *Las Virtudes*... Op. cit. 162 – 172; lo equitativo y la equidad, cfr. HERVADA, JAVIER. *Introducción crítica al derecho natural*. 10ª edición. EUNSA. Pamplona 2001. Pp. 53 – 64.

la vida social y del bien común. Valora la situación social: estatuto jurídico, servicios prestados a la sociedad, sacrificio por el bien común,... la igualdad que ella establece es proporcional. En el caso de distribuir cargas u honores, lo hace atendiendo a los méritos y a la competencia de cada sujeto¹³⁸.

La justicia conmutativa rige las relaciones cotidianas entre los individuos y de las instituciones privadas entre sí o con los individuos. Garantiza el bien propio y la igualdad que realiza se establece por aritmética: prestación igual a contraprestación¹³⁹.

Comenta la fecundidad que estas tres formas de justicia atrae a la sociedad donde se desarrollan: «Lorsque ces trois formes de justice fleurissent dans une société, son existence est bien ordonnée, bien équilibrée. Son commerce est pacifique et ses entreprises prospères. Les citoyens jouissent avec sécurité des avantages qui découlent de leur bien propre et du bien commun. Ils peuvent s'accomplir doublement: par leurs initiatives individuelles et par le rendement completif des institutions¹⁴⁰». La justicia tiene como frutos la prosperidad, el equilibrio, la seguridad y el rendimiento neto de toda iniciativa, bien sea privada o social.

Se entiende bien, por contrapartida, que toda injusticia, por privada que sea su proyección nunca acaba en daño particular de otro individuo: el individuo que comete la injusticia daña a otro, daña a la sociedad y se daña a sí mismo. El individuo es parte natural de la sociedad, su perfección comunica con el todo social y tiene en él su más perfecto acabamiento; de forma que, si el individuo se vuelve contra la justicia debida en cualquiera de sus facetas daña inmediatamente al individuo al que debe el derecho y mediatamente a la sociedad o viceversa¹⁴¹.

Afirma Lachance en un caso así que «... si la justice est comme le nerf de toutes les vertus, l'injustice, elle, est en quelque sorte la source de tous les maux, individuels et sociaux. En raison de l'universalité de son influence, elle constitue, sur le plan naturel, le pire des vices¹⁴²». Las peores injusticias son las que dañan bienes fundamentales de otros hombres: la vida, el honor o buen nombre, la amis-

¹³⁸ Cfr. LACHANCE, L. «Les types...» Op. cit. Pp. 821 – 824.

¹³⁹ LACHANCE, L. *Justice...* Op. cit. P. 56.

¹⁴⁰ LACHANCE, L. *Justice...* Op. cit. P. 25.

¹⁴¹ Cfr. LACHANCE, L. «Les types...» Op. cit. Pp. 824 – 834. Ver en este sentido, SANTO TOMÁS S. Th. II - II, q. 59 a. 1 co: «[...] Sed quantum ad intentionem est vitium generale, quia per contemptum boni communis potest homo ad omnia peccata deduci. Sicut etiam omnia vitia, in quantum repugnant bono communi, iniustitiae rationem habent, quasi ab iniustitia derivata, sicut et supra de iustitia dictum est. Alio modo dicitur iniustitia secundum inaequalitatem quandam ad alterum, prout scilicet homo vult habere plus de bonis, puta divitiis et honoribus; et minus de malis, puta laboribus et damnis».

También, cfr. VITORIA, FRANCISCO DE. *Comentarios a la Secunda Secundae...* Op. cit. pp. 28 y siguientes. Cfr. SOTO, DOMINGO DE. *Tratado de la justicia...* Tomo II. Op. cit. pp. 283 – 284. Cfr. BAÑEZ, DOMINGO. *Decisiones de iure et iustitia...* Op. cit. pp. 29 y ss.

¹⁴² LACHANCE, L. *Justice...* Op. cit. Pp. 27.

tad, la propiedad. Cuando alguno de estos bienes está en juego la justicia y el buen sentido exigen la reparación del daño y en el caso de la propiedad la restitución de lo robado¹⁴³.

Señala como fuentes materiales del ejercicio de la justicia —destacando su indudable protagonismo social— aparte de la libre conducta de los individuos, son las funciones jurisdiccionales del Estado, esa autoridad única que nuestro autor concibe y provista de poder para promover el bien común con eficacia mediante cuatro funciones específicas:

- La legislativa, «c'est principalement par l'instrumentalité des lois que les gouvernants gouvernement et assurent l'établissement du bien social¹⁴⁴»;
- La de control de instituciones y asociaciones particulares; el estado no tiene iniciativa sobre ellos pero como sociedad perfecta le corresponde el deber de velar por ellas y controlarlas¹⁴⁵;
- La judicial, y en ella distingue lógicamente una función social al juez¹⁴⁶, otra función social al abogado¹⁴⁷; otra a la acusación, «... il est de rigueur qu'elle soit faite en vue de l'intérêt public et du bien commun¹⁴⁸»; otra a los testigos¹⁴⁹ y al procedimiento mismo¹⁵⁰. Son garantía de la justicia pública igual para todos.
- Por último, también se materializa la justicia legal por parte de los gobernantes en el ejercicio de su función de gobierno tanto en sus relaciones con naciones extranjeras¹⁵¹, como con los nacionales del propio país¹⁵².

¹⁴³ Cfr. LACHANCE, L. *Justice...* Op. cit. Pp. 27 – 28.

¹⁴⁴ LACHANCE, L. *Justice...* Op. cit. P. 43.

¹⁴⁵ LACHANCE, L. *Justice...* Op. cit. P. 30: «il a comme mission essentielle primaire de sauvegarder l'ordre et l'intérêt publics et comme fonction essentielle secondaire, de protéger l'ordre et les intérêts privés».

¹⁴⁶ LACHANCE, L. *Justice...* Op. cit. P. 31: «il est une personne publique. Il parle et décide au nom de la communauté et d'après des renseignements officiels [...] ne peut juger légitimement autrui qu'au nom de la communauté et qu'en vertu d'un mandat octroyé par elle».

¹⁴⁷ LACHANCE, L. *Justice...* Op. cit. P. 40: «sa partialité est limitée par le fait qu'il n'est pas le mandataire de son client; il est une personne semi-publique, accréditée par la société et la profession, une personne responsable de la bonne administration de la justice. Il fait partie d'institutions: celle du barreau et celle du tribunal. Il ne donc pas avoir uniquement en vue les prétentions de son client, mais aussi les intérêts de la justice et de la société».

¹⁴⁸ LACHANCE, L. *Justice...* Op. cit. P. 37.

¹⁴⁹ LACHANCE, L. *Justice...* Op. cit. P. 39: «Se taire alors que l'on pourrait dénoncer l'erreur, c'est donner son approbation».

¹⁵⁰ LACHANCE, L. *Justice...* Op. cit. P. 38: «... les lois humains ont aménagé l'ordre du procès de manière à ce que le coupable soit délié de l'obligation de confesser sa faute et que l'établissement de la preuve soit exclusivement à la charge des accusateurs».

¹⁵¹ LACHANCE, L. *Justice...* Op. cit. Pp. 44 – 45: «... les nations sont solidaires, font partie d'un tout dont l'unité, l'ordre, la paix, le bien être, retentissent sur leur propre existence; de ce qu'elles ont, en même temps que des droits et des devoirs propres, des droits et des devoirs communs. Par conséquent, la règle qui doit présider à l'établissement de ces relations est toujours la justice, la justice qui se rapporte aux droits respectifs de chacune des nations, mais surtout celle qui a pour objet le bien commun international, leur bien à toutes

Señala nuestro autor en este mismo apartado de la jurisdicción internacional, la inmoralidad de las guerras modernas¹⁵³: raras son las guerras que se llevan a cabo con vistas a restablecer únicamente el derecho, la justicia, el orden y la paz. Por otra parte, los medios empleados no producen más que la destrucción, el exterminio, el caos, la miseria y la desesperación. Lachance¹⁵⁴ se muestra firme al proponer la necesidad de que los gobernantes se atengan a medios más racionales para ajustar sus diferencias, instando al consorcio de naciones a establecer una autoridad trascendente capaz de dirigir por una vía que no sea la de la fuerza, los conflictos internacionales. En estos momentos no podemos evitar recordar que el maestro canadiense vivió los dos primeros tercios del siglo XX, años en los que tuvieron lugar los conflictos mundiales; sus palabras, sus pensamientos estaban haciéndose eco de la realidad vivida, como ya hemos puesto de manifiesto anteriormente.

Otros momentos relevantes respecto al ejercicio de la función social de la justicia son los actos humanos que tienen que ver con el dominio de la propiedad, el reparto y la restitución de la misma cuando ésta falta. La propiedad es el punto neurálgico de la vida económica. El modo de posesión influye en el modo de producción y de explotación, que a su vez repercuten sobre las demás operaciones económicas y sociales respecto del dominio natural que tenemos sobre las cosas¹⁵⁵.

¹⁵² LACHANCE, L. *Justice...* Op. cit. P. 46: «Toujours en vue du bien commun, les gouvernants doivent prendre l'initiative d'établir des tribunaux, de nommer des juges et de veiller à la bonne administration de la justice afin que chacun soit assuré de la jouissance pacifique de son droit [...] ont à leur charge de veiller à la sécurité physique et morale de l'individu, de protéger la famille, de contrôler la répartition des biens par des lois sur les successions, sur les contrats, sur le travail, sur toutes les opérations de la vie économique et sociale. [...] Ont encore le devoir de ne pas détruire l'ordre social au profit de l'ordre politique»

¹⁵³ Vid. cuestión acerca de la guerra justa en SANTO TOMÁS, al hablar de los actos propios de la fortaleza alude a esta situación, *S. Th.* II - II, q. 40 a. 1 co: «[...] Secundo, requiritur causa iusta, ut scilicet illi qui impugnantur propter aliquam culpam impugnationem mereantur. Unde Augustinus dicit, in libro quaest. iusta bella solent definiri quae ulciscuntur iniurias, si gens vel civitas plectenda est quae vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per iniuriam ablatum est. Tertio, requiritur ut sit intentio bellantium recta, qua scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur».

VITORIA, FRANCISCO DE. *Derecho natural y de gentes*. Emecé Editores. Buenos Aires, 1946. Se muestra reacio a legitimar la guerra, p. 127: «Ninguna guerra es justa, si consta que se sostiene con mayor mal que bien y utilidad de la república, por más que sobren títulos y razones para una guerra justa. [...] está claro que cuando ella [la república] con el hecho mismo de la guerra más bien pierde y se agota que se acrecienta, la guerra será un destino, declárela el rey o la república...» Más adelante añade, p. 128: «... si la guerra fuese útil a una provincia y aun a una república con daño del orbe o de la cristiandad, pienso que por eso mismo sería injusta...». Dedicó un capítulo de la obra, «De los Indios o del Derecho de Guerra», al estudio de las condiciones que legitimarían el enfrentamiento con los indios, siguiendo esta misma línea de razonamiento y consecuencias.

¹⁵⁴ Cfr. LACHANCE, L. *Justice...* Op. cit. P. 46.

¹⁵⁵ Cfr. LACHANCE, L. «Les types...» Op. cit. Pp. 835 - 646. En este sentido, otros autores actuales, cfr. HERVADA, JAVIER. *Lecciones propedéuticas...* Op. cit. Pp. 137 - 140; cfr. GALLEGO, ELIO. *Fundamentos...* Op. cit. Pp. 26 - 27.

El pensamiento lachanciano fundamenta el derecho de propiedad en la natural posesión que el hombre tiene del universo: una posesión real, actual, general, común e indeterminada sobre los bienes materiales que existen a su alcance. La propiedad es el principio o fundamento de todas las formas posibles de posesión, privadas o colectivas, y su fin esencial es proveer a las necesidades materiales del hombre y promover el mejor uso y disfrute de esos bienes, en función de las necesidades. La relación existente entre la propiedad y la justicia en la vida social es evidente para nuestro autor: tras la propiedad privada está la consolidación de la familia y su estabilidad, no sólo la presente sino también la futura. Y tras esto se halla la continuidad entre las generaciones. La propiedad privada garantiza de algún modo la seguridad de la persona humana, su libertad exterior y su dignidad. La estabilidad material facilita el trabajo, el ahorro y la generosidad. Pero no todos gozamos por igual de los mismos bienes, por lo que se hace necesario un reparto que posibilite la prosperidad común, el orden y la paz social¹⁵⁶. Lachance entiende el fundamento del reparto de la propiedad en consonancia con la tradición clásica.

Nuestro autor observa que la propiedad encuentra su sentido último, su conveniencia, en el bien común. Los bienes materiales deben satisfacer las necesidades de la nación, y gracias al desarrollo de las rutas de comunicación, satisfacer las necesidades de la humanidad entera. El fin próximo de la producción es el bienestar del individuo y de su familia, el fin mediato es el bienestar de la comunidad humana. El bien propio jamás es fin último, sino fin intermedio, subordinado al bien común¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Cfr. LACHANCE, L. *Justice...* Op. cit. Pp. 73 - 79.

SANTO TOMÁS entiende que poseer las cosas comunitariamente es de derecho natural, aunque poseerlas personalmente es propio de la condición humana por las razones que aduce en su respuesta y no es contrario al derecho natural. Es interesante su observación final, la exigencia de repartir los bienes cuando faltan a alguien que los necesita. Vid. *S.Th.* II - II, q. 66 a. 2 co: «Respondeo dicendum quod circa rem exteriorem duo competunt homini. Quorum unum est potestas procurandi et dispensandi. Et quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat. Et est etiam necessarium ad humanam vitam, propter tria. Primo quidem, quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit quam aliquid quod est commune omnium vel multorum, quia unusquisque, laborem fugiens, relinquit alteri id quod pertinet ad commune; sicut accidit in multitudine ministrorum. Alio modo, quia ordinatius res humanae tractantur si singulis imminet propria cura alicuius rei procurandae, esset autem confusio si quilibet indistincte quaelibet procuraret. Tertio, quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est. Unde videmus quod inter eos qui communiter et ex indivisio aliquid possident, frequentius iurgia oriuntur. Aliud vero quod competit homini circa res exteriores est usus ipsarum. Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitates aliorum. Unde apostolus dicit, I ad Tim. ult., *divinibus huius saeculi praecipe facile tribuere, communicare*».

También en este sentido y enlazando la propiedad con el *ius gentium*, cfr. BÁÑEZ, DOMINGO. *Decisiones de iure et iustitia...* Op.cit. Pp. 58 y ss.

¹⁵⁷ Cfr. esta función social de la propiedad en LACHANCE, L. *Justice...* Op. cit. Pp. 84 - 85.

La filosofía jurídica de Lachance sugiere toda una serie de medidas por las que el bien propio se hace —en cierta medida— común: por las operaciones comerciales, por la retribución de servicios, el ejercicio de la liberalidad, la beneficencia, la solidaridad; por la transformación de los impuestos en asistencia pública... etc. Señala que la razón de ser de los sistemas económicos es en último término, la salvaguarda de la propiedad humana y de la calidad de vida. División, reparto y apropiación son las manifestaciones de la justicia y del derecho sobre el dominio natural sobre las cosas, necesarios para el desarrollo de la vida humana¹⁵⁸.

Otro vehículo de la función social que la justicia ejerce en el ámbito de las cosas materiales según el orden que la propiedad establece, es la restitución. Nuestro autor señala, con el resto de la doctrina tradicional¹⁵⁹, la necesidad de restituir la cosa en sentido estricto o el valor de la cosa, cuando se ha sustraído o dañado la propiedad de otro; en general toda injusticia obliga en conciencia a su reparación, en la misma medida que haya lesionado los derechos de un individuo o de la sociedad.

Sabemos que el individuo es a la sociedad como la parte al todo, de forma que el menor desorden en sus relaciones con los individuos repercute en la vida social. No cabe hablar de equilibrio social sin comenzar por prestar atención a la justicia de las relaciones privadas entre los seres humanos. Justicia conmutativa y justicia distributiva son facetas de una misma fuente, la justicia general, de manera que la obligación de reparar tiene igual fuerza tanto en un caso como en el otro. Sólo desaparece esta obligación cuando se roba en caso de grave necesidad, pues ese hacerse con la posesión de otro es aplicación del principio de derecho natural por el que en un caso así todas las cosas son comunes: primero está la vida humana de cada una de las personas, después la propiedad y después la división y el reparto de aquella¹⁶⁰.

Dentro de la vida económica nuestro autor se plantea otra faceta de la función social que el derecho y la justicia cumplen en ella. Es la ocasionada por la activi-

¹⁵⁸ LACHANCE, L. *Justice...* Op. cit. Pp. 76 – 85. P. 85: «C'est une application du principe qui veut que le bien propre ne soit jamais fin ultime, mais fin intermédiaire, fin subordonnée au bien commun».

¹⁵⁹ Cfr. LACHANCE, L. *Justice...* Op. cit. Pp. 54 - 55. Y también «Les types...» Op. cit. Pp. 841 - 842. Ver SANTO TOMÁS, S. Th. II - II, q. 62 a. 1 co: «[...] Et ita in restitutione attenditur aequalitas iustitiae secundum recompensationem rei ad rem, quae pertinet ad iustitiam commutativam. Et ideo restitutio est actus commutativae iustitiae, quando scilicet res unius ab alio habetur, vel per voluntatem eius, sicut in mutuo vel deposito; vel contra voluntatem eius, sicut in rapina vel furto». En idéntico sentido se pronuncian: VITORIA, FRANCISCO DE. *Comentarios a la Secunda Secunda...* Cfr. Tomo I, op. cit. pp. 61 y ss; BÁÑEZ, DOMINGO. *Decisiones de iure et iustitia...* Cfr. Op. cit. pp. 132 y ss.

¹⁶⁰ Vid. SANTO TOMÁS, S. Th. II - II, q. 66 a. 7 co: «Sed quia multi sunt necessitatem patientes, et non potest ex eadem re omnibus subveniri, committitur arbitrio uniuscuiusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus. Si tamen adeo sit urgens et evidens necessitas ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum, puta cum imminet personae periculum et aliter subveniri non potest; tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suae necessitati subvenire, sive manifeste sive occulte sublatiis. Nec hoc proprie habet rationem furti vel rapinae».

dad comercial. Señala cómo en la actualidad, prácticamente todos los productos se comercializan: entran en el recorrido de la circulación de los bienes y del consumo. El comercio es una institución social, las normas que lo regulan son también de carácter social. La cuestión que plantea la actividad comercial dentro de este contexto en el que la estamos analizando es la del motivo con que uno se dedica a la actividad comercial. Lachance rechaza que sea sólo el propio enriquecimiento. Sin desconocer la legitimidad de los beneficios, recuerda que el comercio es un servicio público, que tiene como fin el bien social, la satisfacción de las necesidades del hombre, y como tal ha de ser planteado en el seno de las sociedades donde se desenvuelve¹⁶¹.

Otro momento en que la justicia interviene en las actividades comerciales es a través de las reglas del mercado y de la fijación o determinación del precio justo a los productos, de su valor económico. El precio justo debe tener en cuenta numerosas variables, tanto desde el punto de vista del comprador [el grado de demanda del producto, su rareza, su necesidad o utilidad y el poder adquisitivo de quien ha de acceder a él] como desde el punto de vista del vendedor [el coste del producto, los beneficios que debe obtener y los riesgos que se asumen en la producción. La cuestión es compleja y se debe afinar en el resultado. El pensamiento lachanciano afirma que el mercado de libre concurrencia no es el mejor método ni el más seguro para fijar el valor económico de las cosas y decide por ello dejar esta misión al poder público, que en caso de no intervenir directamente ha de vigilar que tanto el precio como el tráfico de bienes sea conforme a la justicia¹⁶².

Hemos visto hasta aquí acerca de la capacidad civilizadora del derecho, su función social junto a la justicia, su protagonismo en la consecución del bien común. Podemos concluir con nuestro autor que el orden político y el económico descansan en el orden jurídico, cuando éste busca a su vez en cada caso el derecho, y en líneas generales, el bien común.

3.3. APORTACIÓN ETIOLÓGICA DE LACHANCE: LA LEY, CAUSA DEL DERECHO

Pretendemos explicar en este epígrafe la segunda aportación personal de nuestro autor en lo que respecta al concepto del derecho. Se trata de su particular visión del origen del derecho, que sitúa su causa propia en la ley. Antes de llegar a este punto hemos considerado oportuno referir el estudio que nuestro autor hace

¹⁶¹ Cfr. LACHANCE, L. *Justice...* Op. cit. P. 94.

¹⁶² Cfr. LACHANCE, L. *Justice...* Op. cit. Pp. 91 - 95. Y también «*Les types...*» Op. cit. Pp. 844 - 846.

de la ley bajo una perspectiva unitaria: trataremos el origen de la ley y sus elementos esenciales sin distinguir previamente los distintos tipos de leyes. El pensamiento lachanciano se ocupa sobre todo de destacar los elementos necesarios para que exista ley en general, lo específico de la realidad legal, sea cual sea su naturaleza: ley natural, ley eterna o ley positiva.

3.3.1. Origen de la ley: consecuencia del orden y de la razón

Nuestro autor ofrece una interesante perspectiva del pensamiento de santo Tomás al analizar las ocasiones en que el Aquinate explica las diferentes facetas del mundo y del hombre partiendo de la noción de orden. Si Lachance subraya la agudeza de santo Tomás por detectar estos distintos órdenes al explicar la realidad, no sería justo que nosotros no señalásemos idéntica finura en el maestro canadiense al captar esta misma dimensión en la obra del doctor Angélico, extrayendo para nosotros los puntos fundamentales.

El punto de partida de santo Tomás, compartido por nuestro autor hasta el punto de dar sentido a toda su filosofía, es el de la existencia de un orden universal¹⁶³. Existe un orden que lo trasciende todo, que lo unifica todo, y todo lo somete a su influencia. Este orden es reflejo de un gobierno providencial y de una sabiduría eterna. Gobernar una multitud, en este caso el universo, es asegurar a sus miembros los medios esenciales de subsistencia e imprimir en sus vidas una dirección uniforme a las distintas actividades del conjunto¹⁶⁴.

Esta dirección, esta subsistencia se manifiestan en el orden universal que es la ley eterna, por eso es necesario concluir que existe un gobierno sabio acerca de todas las realidades que existen. Esta sabiduría es concebida por santo Tomás como un principio de armonía que preside la formación de las cosas¹⁶⁵: la ley es «...

¹⁶³ Cfr. esta idea en SANTO TOMÁS, *S.Th.* II - II, q. 161 a. 5 co: «[...] Et haec quidem ordinatio essentialiter consistit in ipsa ratione ordinante, participative autem in appetitu per rationem ordinato. Quam quidem ordinationem universaliter facit iustitia, praesertim legalis. Ordinationi autem facit hominem bene subiectum humilitas in universali quantum ad omnia, quaelibet autem alia virtus quantum ad aliquam materiam specialem».

¹⁶⁴ Cfr. LACHANCE, L. *Où vont nos vies?* Op. cit. P. 135.

¹⁶⁵ Vid. SANTO TOMÁS, *S. Th.* I, q. 22, a.1, co: «Respondeo dicendum quod necesse est ponere providentiam in Deo. Omne enim bonum quod est in rebus, a Deo creatum est, ut supra ostensum est. In rebus autem invenitur bonum, non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, et praecipue in finem ultimum, qui est bonitas divina, ut supra habitum est. Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens, a Deo creatum est. Cum autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cuiuslibet sui effectus oportet rationem in ipso praexistere, ut ex superioribus patet; necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina praexistat. Ratio autem ordinandorum in finem, proprie providentia est».

source d'obligation, elle est un principe d'ordre, une norme de vie, une règle d'action¹⁶⁶».

Señala Lachance los distintos momentos recogidos en la obra del Aquinate en que se concibe una dimensión de la realidad desde la perspectiva del orden:

- la constitución esencial del universo que contiene todas las cosas en un excelente grado de unidad¹⁶⁷.
- la armonía de cada ser vivo: la jerarquía existente en sus potencias¹⁶⁸.
- las potencias de los seres inferiores –vegetales, minerales- no son más que una trasposición dinámica del orden eterno¹⁶⁹.
- el orden en las relaciones de organismos naturales y la gracia sobrenatural¹⁷⁰.
- el orden de las facultades humanas: la voluntad movida por un fin¹⁷¹, y los órdenes existentes entre los fines de la acción humana, [orden de intención, orden de ejecución]¹⁷².

¹⁶⁶ LACHANCE, L. *Où vont nos vies?* Op. cit. P. 135.

¹⁶⁷ Vid. SANTO TOMÁS, *S. Th.* I, q. 15, a. 2, co: «Hoc autem quomodo divinae simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur, non autem sicut species qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu...» citado en LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 119.

¹⁶⁸ Vid. SANTO TOMÁS, *S. Th.* I, q. 77, a.4, co: «Respondeo dicendum quod, cum anima sit una, potentiae vero plures; ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur; necesse est inter potentias animae ordinem esse. [...] Secundum igitur primum potentiarum ordinem, potentiae intellectivae sunt priores potentiis sensitivis, unde dirigunt eas et imperant eis. Et similiter potentiae sensitivae hoc ordine sunt priores potentiis animae nutritivae. Secundum vero ordinem secundum, e converso se habet. Nam potentiae animae nutritivae sunt priores, in via generationis, potentiis animae sensitivae, unde ad earum actiones praeparant corpus. Et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum. Secundum autem ordinem tertium, ordinantur quaedam vires sensitivae ad invicem, scilicet visus, auditus et olfactus. Nam visibile est prius naturaliter, quia est commune superioribus et inferioribus corporibus. Sonus autem audibilis fit in aere, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam consequitur odor...», citado en LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 119.

¹⁶⁹ Vid. SANTO TOMÁS, *S. Th.* I, q.6, a.1, ad. 2: «Ad secundum dicendum quod omnia, appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, in quantum perfectiones omnium rerum sunt quaedam similitudines divini esse, ut ex dictis patet», citado en LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 120.

¹⁷⁰ SANTO TOMÁS, *Contra Gentiles.* L.1, c.7, num.1: «Quamvis autem praedicta veritas fidei Christianae humanae rationis capacitatem excedat, haec tamen quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt [...].», citado en LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 119.

¹⁷¹ Vid. SANTO TOMÁS, *S. Th.* I – II, q. 8, a. 2: «Ratio autem boni, quod est obiectum potentiae voluntatis, invenitur non solum in fine, sed etiam in his quae sunt ad finem. Si autem loquamur de voluntate secundum quod nominat proprie actum, sic, proprie loquendo, est finis tantum [...].», citado en LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 119.

¹⁷² Vid. SANTO TOMÁS, *S. Th.* I – II, q. 1, a. 4, co: «...In finibus autem invenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis, et ordo executionis, et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim quod est primum in ordine intentionis est quasi principium movens appetitum, unde, subtracto principio, appetitus a nullo moveretur. Id autem quod est principium in executione, est unde incipit operatio, unde, isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis est ultimus finis, principium autem executionis est primum eorum quae sunt ad finem [...].», citado en LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 119.

- el objeto de la inteligencia es también un orden, el que ella descubre en el universo¹⁷³; la ciencia propia del método de la inteligencia que consiste en el orden de las ideas hasta llegar a la demostración, la lógica¹⁷⁴.
- la constitución de las ciencias especulativas, de las ciencias naturales, morales, económicas y políticas; de las artes serviles o utilitarias y las liberales, el arte¹⁷⁵ ... es precisamente el orden de cada una de ellas lo que da coherencia a cada una y cohesión entre sí.
- la determinación formal de la comunidad política es también un orden¹⁷⁶ que sigue a la naturaleza.

Santo Tomás concibe el orden establecido por la ley eterna como una red de relaciones inmensa, universal, densa, omniabarcante. En su pensamiento —destaca nuestro autor— el orden natural es reflejo del orden eterno. El orden eterno es el vínculo supremo que enlaza la acción de todos los seres respecto a su naturaleza. La ley eterna es reflejo de la Inteligencia suprema de Dios al crear el mundo. Por parte de los seres materiales y de los seres vivos inferiores hay un seguimiento espontáneo de esta ley. El hombre, por ser libre, se inscribe en este orden de otra manera, libremente¹⁷⁷.

¹⁷³ Vid. SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. 2, a. 2, co: «[...] et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens, quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum est aliquo modo apud cognoscentem; et ideo in III de anima dicitur, anima esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere. Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat. Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire,....» citado en LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 120.

¹⁷⁴ Vid. SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. 10, a. 2, co: «[...] Et ideo alii dicunt, quod species intelligibiles in intellectu possibili remanent post actualem considerationem, et harum ordinatio est habitus scientiae; et secundum hoc vis qua mens nostra retinere potest huiusmodi intelligibiles species post actualem considerationem, memoria dicitur: et hoc magis accedit ad propriam significationem memoriae», citado en LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 120.

¹⁷⁵ Vid. SANTO TOMÁS, *Com. Ethic.* L. 1, lecc. 1, num.2: «[...] secundum hos diversos ordines quos proprie ratio considerat, sunt diversae scientiae. Nam ad philosophiam naturalem pertinet considerare ordinem rerum quem ratio humana considerat sed non facit; ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et mathematicam et metaphysicam. Ordo autem quem ratio considerando facit in proprio actu, pertinet ad rationalem philosophiam, cuius est considerare ordinem partium orationis ad invicem, et ordinem principiorum in conclusiones; ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiae. Ordo autem quem ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam, pertinet ad artes mechanicas. Sic igitur moralis philosophiae, circa quam versatur praesens intentio, proprium est considerare operationes humanas, secundum quod sunt ordinatae adinvicem et ad finem [...],» citado en LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 120.

¹⁷⁶ Vid. SANTO TOMÁS, *S. Th.* I, q. 31, a. 1, ad.2: «Ad secundum dicendum quod nomen collectivum duo importat, scilicet pluralitatem suppositorum, et unitatem quandam, scilicet ordinis alicuius, populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum», citado en LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 119.

¹⁷⁷ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 99 y 106. Cfr. RUIZ GIMÉNEZ, JOAQUÍN. *Derecho y vida humana...* Op. cit. Pp. 83 - 90, 134 - 135. Se apoya también en la visión de LACHANCE, vid. p. 83 y p.

Sigue la tradición clásica¹⁷⁸ cuando señala que el hombre es capaz de conocer su ley propia, ajustada a su naturaleza, y de seguirla si se deja guiar por su tendencia innata a la plenitud. Es una ley adaptada a nuestras miserias, necesidades y aspiraciones; objetiva, inmaculada, indiscutible; una regla puesta por Dios en el corazón del hombre cuya vivencia estimula la fe, guarda la esperanza y guía a la caridad. Es maestra del resto de las virtudes, pues se traduce en el impulso inmediato de cada hombre a hacer el bien y apartarse del mal, a practicar la virtud y rechazar el vicio, y es el fundamento del orden jurídico, social y moral¹⁷⁹.

Sin embargo, antes de entrar en la dimensión obligatoria de la ley veremos que, en este contexto del orden al que la ley remite primariamente, antes que ser una fuente de obligación es visto por nuestro autor más bien como una proporción al fin que persigue determinada actividad: «La ley es una regla y medida de nuestros actos según la cual uno es inducido a obrar o dejar de obrar [...] Ahora bien, la regla y medida de nuestros actos es la razón, que, como ya vimos, constituye el primer principio de los actos humanos, puesto que propio de la razón es ordenar al fin, y el fin es, según enseña el Filósofo, el primer principio en el orden operativo¹⁸⁰...» La ley es una regla de vida, un acto de razón ordenado a la práctica, un principio de orden¹⁸¹.

Lachance aplica estos principios al ámbito social y afirma que el orden es un doble principio animador de todas las colectividades: el principal, que la orienta a su objetivo, el bien común; el segundo, orden que dispone las relaciones de las partes entre sí. El primero guarda cierta prioridad sobre el otro respecto a la realización de la perfección del grupo; en cambio, el segundo, es anterior en cuanto a la generación de la comunidad. Ambos sentidos del orden en la ley dan al grupo social su consistencia y unidad interna¹⁸². Subraya que el derecho mediante la ley, proporciona ese orden social; lo hace «proprement, premièrement et principale-

135. También, GEORGES RÉNARD, estudiado y asumido por RUIZ GIMÉNEZ, JOAQUÍN. *La concepción institucional...* Op. cit. especialmente este aspecto, pp. 409 – 446.

¹⁷⁸ Vid. en este sentido, SANTO TOMÁS, S. Th. I - II, q. 91 a. 2 co: «... manifestum est quod omnia participant aliquantulum legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in propriis actus et finis. Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur».

¹⁷⁹ Cfr. LACHANCE, L. *Où vont nos vies?* Op. cit. Pp. 136 – 149.

¹⁸⁰ SANTO TOMÁS, S. T. I – II, q. 90, a.1, co. Traducción castellana, BAC maior, tomo n. 35.

¹⁸¹ Cfr. LACHANCE, L. *Où vont nos vies?* Op. cit. P. 135. También cfr. LACHANCE L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 98 – 103. desarrolla este aspecto de la naturaleza de la ley fruto de la razón. Doctrina actual a favor, cfr. GALLEGU, ELIO. *Norma, normativismo...* Op. cit. Pp. 129 – 131; cfr. HERVADA, JAVIER. *Lecciones propedéuticas...* Op. cit. Pp. 355 – 363, 375.

¹⁸² Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 128.

ment, à la fin propre de la collectivité. Il proportionne la communauté et ses parties à leur but¹⁸³».

El papel de las leyes dentro de una comunidad para nuestro autor, es claro: «Les lois sont, à l'état idéal, les principes de cohésion, les ligaments, les nerfs par lesquels se conjoignent les membres de l'État. Elles les unissent selon une forme organique¹⁸⁴». Las leyes son para el régimen político, se deben a él: deben adaptarse a su forma y a su fin. Distingue distintos órdenes a los que sirve la ley: «es la ley un cierto orden que regula y ordena la vida humana, y, como en todo arte ha de haber una distinción determinada de las reglas de arte, así es preciso que en toda ley existe una distinción cierta de preceptos; de otro modo la confusión quitaría la utilidad de la ley. [...] En todo pueblo este orden es cuádruple: uno, de los príncipes del pueblo con sus súbditos; otro, de los súbditos entre sí; el tercero, del pueblo con los extraños y el cuarto es el orden de los domésticos¹⁸⁵». Añade un quinto orden, el de los súbditos con la autoridad. Señala además, que el arte de legislar consiste en determinar la medida que han de guardar estas relaciones¹⁸⁶.

Concluye nuestro autor diciendo que la ley es el principio del orden social. No crea este orden social sino que lo manifiesta y le impone su estabilidad y su ritmo. «Loi et droit disposent les sujets qu'ils régissent, non seulement par rapport au bien commun, mais aussi par rapport à leurs semblables, et cela, conformément aux exigences du régime communautaire, conformément aux exigences du statut politique et juridique de chacun. Ils sont la règle et la mesure des actions, des échanges de services, des commutations de toute sorte, par lesquelles les citoyens communiquent et s'entraident. Pour résumer [...] la loi est le principe de l'ordre social sous toutes ses formes. Elle ne le crée pas, mais lui impose un rythme, un moule, une stylisation¹⁸⁷».

Veamos ahora la relación que nuestro autor halla entre la razón humana y ley. Contempla la racionalidad como principio constitutivo de la naturaleza humana, y la aplicación que esta dimensión tiene en el obrar humano. La razón se convierte así en el instrumento capaz de contener virtualmente la totalidad de las modalidades de la acción humana y de dirigir efectivamente su ejecución imprimiendo en ellas su sello particular: la verdad, que en este orden se hace verdad práctica.

¹⁸³ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 132.

¹⁸⁴ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 134.

¹⁸⁵ Vid. SANTO TOMÁS, S. T. I - II, q. 104, a.4, co. Traducción castellana, BAC maior, tomo n. 35.

¹⁸⁶ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 134.

¹⁸⁷ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 135.

El obrar racional implica un obrar bueno, según concluye el maestro canadiense¹⁸⁸ en coherencia con la tradición jurídica clásica¹⁸⁹: el primer principio del obrar humano es la razón; la recta razón es la que busca como fin lo bueno, y se convierte así en la raíz del bien humano. La recta razón es en cierta medida fuente de la moralidad, pues un acto se califica moralmente según su acuerdo o desacuerdo con ella¹⁹⁰.

La verdad práctica es la adaptación proporcionada de nuestros actos a nuestros fines naturales. Así la regla de la moralidad en nuestras acciones es su adaptación a la recta razón. Es una regla ágil, espontánea, flexible que mide la acción adecuada a las situaciones más corrientes o más inéditas que pueden darse en la vida humana. Nuestro autor insiste en buena doctrina que para que la razón tenga carácter de regla ha de poder tener carácter de ley¹⁹¹, y razón recta es la que está en posesión del fin reservado por la propia naturaleza¹⁹².

¹⁸⁸ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 99 - 100.

¹⁸⁹ Así sostiene la doctrina de SANTO TOMÁS, vid. *S. Th.* I - II, q. 14, a.6, co: «Recta ratio præxigit principia ex quibus ratio procedit». *Comm. Ethic.* L. 5, lecc. 1, num. 1: «Principium intellectus practici est voluntas recti finis, et ideo ad huc principium agibilium est appetitus recti finis...»; y en la actualidad así lo recogen, p.e. PIEPER, JOSEPH. *Las Virtudes...* Op. cit. cfr. Pp. 42 - 59; RUS RUFINO, SALVADOR. *El problema de la fundamentación del derecho. La aportación de la sofística griega a la polémica entre naturaleza y ley.* Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1987. Cfr. capítulo VII, «La solución de Aristóteles», cfr. pp. 178 - 183. Desde otra perspectiva, GALLEGO, ELIO. *Fundamentos...* Op. cit. cfr. Pp. 43 - 45, distingue entre débito moral y débito jurídico, sin contraponerlos.

¹⁹⁰ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 99, se apoya en la doctrina moral del AQUINATE en *S. Th.* I - II, q. 98, a.1, co: «Respondeo dicendum quod absque omni dubio lex vetus bona fuit. Sicut enim doctrina ostenditur esse vera ex hoc quod consonat rationi rectæ, ita etiam lex aliqua ostenditur esse bona ex eo quod consonat rationi. Lex autem vetus rationi consonabat [...]»; en este sentido se pronuncia SOTO, DOMINGO DE. *Tratado de la justicia...* Cfr. Tomo I, op. cit. pp. 257 y ss. *S. Th.* I - II, q. 100, a.1, co: «Cum autem humani mores dicantur in ordine ad rationem, quæ est proprium principium humanorum actuum, illi mores dicuntur boni qui rationi congruant, mali autem qui a ratione discordant. [...]»; en este sentido, SUÁREZ, FRANCISCO. *Tratado de las leyes...* Cfr. Tomo II, op. cit. pp. 61 - 67 y 98 - 103.

¹⁹¹ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 99, se apoya en el texto de SANTO TOMÁS, *S. Th.* I - II, q. 90, a.2, co: «Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex eo quod est regula et mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum. Unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex [...]».

En sentido contrario, SUÁREZ, FRANCISCO. *Tratado de las leyes...* Cfr. Tomo II, op.cit. pp. 58 y ss. Más que ley, reconoce en ella una medida, que es algo más amplio: «Aun cuando la naturaleza racional sea fundamento de la honestidad objetiva de los actos morales humanos, no por eso puede llamarse ley; y por la misma razón, aunque se diga medida, no por esto se concluye rectamente que sea ley, porque medida es más amplio que ley».

¹⁹² Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 103, fundamenta su afirmación en la doctrina del AQUINATE, vid. *S. Th.* I - II, q. 58, a.5, co: «Respondeo dicendum quod aliae virtutes intellectuales sine virtute morali esse possunt, sed prudentia sine virtute morali esse non potest. Cuius ratio est, quia prudentia est recta ratio agibilium; non autem solum in universali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones. Recta autem ratio præexigit principia ex quibus ratio procedit. Oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex principiis particularibus. Circa principia quidem universalis agibilium, homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit quod nullum malum est agendum; vel etiam per aliquam scientiam practicam. Sed hoc non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia. [...] Et ideo, sicut homo disponitur ad recte se habendum circa

La ley también debe su fuerza motriz a la voluntad del fin que la inspira: quien quiere un fin, quiere los medios que le llevan a obtenerlo. Hace falta por tanto, que la voluntad que impone la ley esté fundamentada sobre una directriz apropiada al bien de la sociedad; es decir, que sea una voluntad, cuya forma y cuya regla sea la recta razón¹⁹³.

Puesto que la acción individual —dice el filósofo canadiense— debe conjugarse necesariamente con las relaciones sociales en las que se proyecta y con el bien común que trasciende todas las acciones individuales integrándolas, se hace necesario que las luces de la recta razón tomen una forma universal y sensible. La cuestión acerca de la naturaleza de la ley humana se vislumbra a la luz del análisis de la regla del obrar humano. Nuestro autor señala que la ley refleja el modo de actuar del hombre desde el momento en que se constata que todas sus acciones en orden a conseguir un fin buscan los medios para conseguirlo, siendo éstos imperados por la razón en su último acto para conseguirlo. Precisamente la ley refleja este modo humano de actuar: es razón práctica, es imperio, es orden¹⁹⁴. Lachance lleva este análisis a los demás tipos de ley. Considera la razón es la regla primera, tanto de la acción divina, como de la humana¹⁹⁵.

La regla y medida propias de los actos humanos es la razón, en su vertiente práctica. La ley se comporta en la razón práctica como determinados principios respecto de las conclusiones en la razón especulativa¹⁹⁶. A la dimensión práctica de la razón pertenece la determinación de los actos que van al fin previsto. Si la razón es regla y medida primera del actuar humano, la ley, que guarda continuidad con el primer principio de ese orden, debe participar intrínseca y esencialmente de él¹⁹⁷: «la regla y medida de nuestros actos es la razón, que, como ya vimos [q.1, a.1, ad.3], constituye el primer principio de los actos humanos, puesto que lo propio de la razón es ordenar al fin [...] Pero lo que es principio en un determina-

principia universalia, per intellectum naturalem vel per habitum scientiae; ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilia, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte iudicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem, virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis, [...] Et ideo ad rectam rationem agibilia, quae est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem».

¹⁹³ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 108, nota a pie de página n. 10 y p. 113.

¹⁹⁴ Cfr. LACHANCE L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 108.

¹⁹⁵ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 103. En este sentido cfr. GALLEGO, ELÍO. *Fundamentos...* Op. cit. Pp. 87 – 98.

¹⁹⁶ Sigue LACHANCE a la tradición clásica, vid. SANTO TOMÁS, S. *Th.* I – II, q. 90, a.1, ad.2: «Quod quidem in speculativa ratione primo quidem est definitio; secundo, enunciatio; tertio vero, syllogismus vel argumentatio. Et quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus, ut supra habitum est, secundum quod philosophus docet in *VII Ethic.*; ideo est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones. Et huiusmodi propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones, habent rationem legis [...]».

¹⁹⁷ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 93 – 95.

do género es regla y medida de ese género, como pasa con la unidad en el género de los números y con el movimiento primero en el género de los movimientos. Síguese, pues, que la ley es algo que pertenece a la razón¹⁹⁸. La ley, por el hecho de ser medida, pertenece a lo que es principio de los actos humanos, la razón.

Acto humano es todo acto que se realiza deliberadamente. La voluntariedad racional es la característica de las personas humanas. La voluntariedad implica una preparación intelectual del acto: deliberación y elección de medios, y, finalmente, el mandato y la ejecución posterior. El elemento en que confluyen razón y voluntad es el mandato, que es el acto propio de la razón práctica que presupone un acto de la voluntad movida a realizar una acción bajo el imperio de la razón que así se lo impone. Estos actos, y especialmente el imperio, son característicos de la virtud de la prudencia¹⁹⁹.

Existen dos tipos de prudencia que difieren analógicamente en el objeto. La prudencia individual, que intima a la práctica de la acción personal virtuosa y del saber hacer en orden al fin último; y la prudencia reinativa o política, que participa según nuestro autor más intensamente de la Providencia divina sobre las realidades humanas, y se dirige a gobernar esas realidades con vistas a realizar en ellas el bien común. La diferencia de una y otra es sólo analógica, tienen los mismos actos. En este último tipo de prudencia es en el que Lachance encuentra conexión con la ley²⁰⁰.

La ley, cuyo objeto es precisamente dirigir la acción colectiva, prescribir el modo de actuar de los miembros de la sociedad, goza de la misma naturaleza que el mandato prudencial²⁰¹. La diferencia que media entre ella y el mandato particular es que la ley se refiere a la sociedad, a la pluralidad de las personas humanas que la integran, no sólo a un individuo, y en vez de modificar la voluntad individual, modifica la colectiva. Es el instrumento por el que la prudencia del gobernante asegura a sus prescripciones universalidad, estabilidad y eficacia.

La ley y la prudencia reinativa coinciden en el objeto: la ley se ocupa de proporcionar los medios al actuar humano para obtener el bien común, y precisamente aquí estriba la razón de ser de la prudencia política. Ella elabora el plan preciso

¹⁹⁸ SANTO TOMÁS, S. T. I – II, q. 90, a.1, co. AA. VV. Traducción castellana, BAC maior, tomo n. 35.

¹⁹⁹ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 109. Esta relación ha sido afrontada actualmente en profundidad en el estudio de RUS RUFINO, SALVADOR. *El problema de la fundamentación...* Op. cit. pp. 183 – 186.

²⁰⁰ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 110 – 112.

²⁰¹ En este sentido, RAMÍREZ, SANTIAGO M^e. *Doctrina política de santo Tomás...* Op. cit. Cfr. Pp. 64 – 67.

que conduce efectivamente en cada momento, a cada sociedad a la posesión del bien común²⁰².

La ley guarda una estrecha dependencia esencial con la razón. La facultad humana capaz de concebir las nociones de fin y de medio es la razón, que es, por tanto, la facultad apta para legislar. En el fondo, no es más que un orden general emitido por la prudencia, cuando se refiere a las acciones ordinarias de la persona humana; la *sindéresis* cuando se trata de acciones relativas a nuestras necesidades de naturaleza y la razón universal, si se trata de una acción con proyección universal.

Podemos concluir en este sentido, con palabras de nuestro autor, «... comme les principes qu'il pose doivent s'appliquer à tous les ordres, car il ne s'agit pas de la loi humaine ou divine, mais la loi sans plus, il ne fait mention de la prudence et de la *syndérèse* que pour écarter l'objection. La loi est règle et mesure de l'action. Or ce qui est règle et mesure première dans cet ordre est la raison. Donc la loi doit être un élément de raison²⁰³».

3.3.2. Concepto: la ley, instrumento al servicio del bien común

El hombre, explica nuestro maestro dominico, es autor de las leyes de su actuar en comunidad. Las elabora con vistas a conseguir un bien universal, un bien que para él tiene razón de fin último, el bien común. La ley se considera una regla

²⁰² Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 109 y 113. LUÑO PEÑA, ENRIQUE. *Derecho natural...* Op. cit. cfr. Pp. 217 - 227. En este sentido, cfr. GALLEGU, ELIO. *Fundamentos...* Op. cit. Pp. 98 - 101.

²⁰³ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 114. LACHANCE se une a la tradición clásica que también ve en la ley esta conexión con la razón: vid. p.e. SANTO TOMÁS en *S. Th.* I - II, q. 90 a. 2 ad 3: «Ad tertium dicendum quod, sicut nihil constat firmiter secundum rationem speculativam nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia, ita firmiter nihil constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune. Quod autem hoc modo ratione constat, legis rationem habet». Y también más adelante, señala en la q. 91 a. 3 co: «... ita etiam ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda. Et istae particulares dispositiones adinventae secundum rationem humanam, dicuntur leges humanae, servatis aliis conditionibus quae pertinent ad rationem legis, ut supra dictum est».

SOTO, DOMINGO DE. *Tratado de la justicia...* Op. cit. Tomo I, cfr. 107 - 115, p. 112: «Porque concedemos que la razón no es la regla primera, sino la ley natural, que es imagen de la eterna: con todo eso, mirando la razón a aquel ejemplar, dicta las leyes humanas».

En sentido contrario, SUÁREZ, FRANCISCO. *Tratado de las leyes...* Op. cit. Tomo I, cfr. pp. 90 - 104, que la ley pertenece a la voluntad. Se apoya en el testimonio de otros autores, entre ellos, OCKHAM, ESCOTTO, SAN BUENAVENTURA, ... y comenta que las propiedades de la ley, mejor pueden atribuirse a la voluntad que al entendimiento. Vid. P. 93: «... en primer lugar, a la ley se atribuye que sea regla y medida; mas, esto grandemente conviene a la voluntad divina, como puede tomarse de santo Tomás [I - II, q. 4, art. 4, q. 19, art. 9 y II - II, q. 26 art. último]. Más expresamente [q. 105, art. 1] dice, que la divina voluntad es la primera regla por la cual deben ser medidas las acciones humanas, y que las voluntades de los hombres superiores son la segunda regla participada de la primera...». Después se refiere a otras propiedades de la ley como la de dirigir al súbdito, ordenar, intimar.

universal y permanente que debe ajustarse al bien común²⁰⁴. Es, en palabras de santo Tomás, «ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad²⁰⁵».

El bien común es un bien completo, universal, es el bien responsable de la plenitud de la capacidad humana, que en modo alguno cabe confundirlo con el bien propio. El bien propio se distingue del bien común, pero no se opone a él. La relación entre ambos es clara, como manifiesta nuestro autor: «... le bien commun dépend du bien individuel dans l'ordre de causalité matérielle, le bien individuel est tributaire du bien commun dans l'ordre de perfection²⁰⁶».

El bien individual difiere del bien común como el todo de la parte; como ya hemos visto con detalle²⁰⁷, no se trata de una diferencia de cantidad sino específica, en cuanto a su razón de ser: los bienes que integran el bien común conservan su propio ser, pero están dispuestos de forma que revelan una naturaleza nueva, distinta de la suya propia. Surge un orden nuevo que no se confunde con las partes, sino que las deja subsistir integrándolas en el orden nuevo mayor, total. De nuevo aparece esta noción clave en el pensamiento lachanciano, el orden. La forma del bien común es el orden: «comme cette forme, qu'est l'ordre, ajoute un surcroît d'être aux matériaux qu'elle relie et dispose, il s'ensuit que le bien commun se distingue spécifiquement du bien particulier. Il l'excède en extension et en qualité²⁰⁸». La forma que unifica todos los elementos que componen el bien común es el orden. La felicidad es el fin, la perfección a la cual todo está subordinado, bien por disposición, bien como instrumento a su servicio.

Según nuestro autor la palabra «todo» evoca plenitud, perfección, acabamiento. Sigue a santo Tomás cuando dice que sin la forma del todo las partes permanecerían inacabadas, pues el todo guarda para ellas razón de fin²⁰⁹: «... son bien de partie est solidaire de celui du tout. [...] le bien du tout est celui de la partie, car ce dont tout l'être est de réaliser un autre, n'atteint vraiment sa perfection lorsqu'il parvient à ce but. Au surplus, comme la perfection du tout est sa propre

²⁰⁴ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 116.

²⁰⁵ SANTO TOMÁS, S. *Th.* I – II, q. 90, a. 4, co: «[...] Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata».

²⁰⁶ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 147.

²⁰⁷ Cfr. CAPÍTULO II.

²⁰⁸ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 140.

²⁰⁹ Vid. esta idea en SANTO TOMÁS, S. *Th.* I, q. 60, a. 5, co: «Videmus enim quod naturaliter pars se exponit, ad conservationem totius, sicut manus exponitur ictui, absque deliberatione, ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, huiusmodi inclinationem invenimus in virtutibus politicis, est enim virtuosi civis, ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicae conservatione [...]».

fin, on peut également dire que la fin du tout est celle de la partie²¹⁰».

El orden que da unidad al bien común, que une las partes entre sí y ofrece el todo, es el orden de la razón²¹¹, principio unificador del bien al que tiende toda la actividad humana: «... la raison est le principe unificateur du bien auquel tend l'activité humaine. [...] La raison est le guide: elle attire tout ce qui a quelque rapport avec elle dans son rayon d'influence, elle le soumet à sa loi, elle le marque à son effigie. Elle fait qu'une multitude d'éléments hétérogènes s'unissent par les traits communs qu'ils portent. Elle pose par le jeu continu de son influence les bases d'un complexe de relations ou d'un ordre²¹²».

Muestra aquí la necesidad de la ley. La subordinación al bien común de los bienes particulares a los que tienden los individuos o los grupos, reclama su intervención. Los intereses propios dividen, el interés común une. Y, sin embargo, bien propio y bien común son dos realidades que se necesitan y que se ordenan mutuamente. No hay identidad entre bien propio y bien común, como hemos visto. Como el movimiento en pos del bien propio está asegurado, concluye Lachance, es necesario «algo» que mueva a todos a favor del bien común, del bien del conjunto. Ese es precisamente el lugar que corresponde exclusivamente a la ley²¹³.

3.3.3. Elementos: el binomio específico de la ley

Nuestro autor se refiere a la eficacia en general distinguiendo el orden físico y el orden moral. La eficacia dentro del orden físico implica una causalidad hecha de contactos, de fuerza, de presión de una realidad sobre otra. La causalidad moral, sin embargo, opera de forma diversa: implica un impulso que surge de la fuerza de una palabra, un gesto, una situación... la propia realidad impele moralmente al sujeto a obrar en determinado sentido. En el mundo del derecho ésta es la operatividad típica: la que viene determinada por la fuerza de la palabra, de un compromiso o la fidelidad a un pacto; de una exhortación, de la acogida de un mandato... etc²¹⁴.

²¹⁰ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 149.

²¹¹ Sigue también aquí LACHANCE a SANTO TOMÁS en *S. Th.* I – II, q. 100, a. 2, co: « [...] Lex enim humana ordinatur ad communitatem civilem, quae est hominum ad invicem. Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Huiusmodi autem communicatio pertinet ad rationem iustitiae, quae est proprie directiva communitatis humanae [...] ».

²¹² LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 142 - 143.

²¹³ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 151. en este sentido ti se pronuncia RUIZ GIMÉNEZ, JOAQUÍN. *Derecho y vida humana...* Op. cit. Pp. 134 - 135 y cita a LACHANCE en P. 135,

²¹⁴ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 169.

El filósofo canadiense considera la obligatoriedad de la leyes –a la que se referirá en términos modernos, como a su coactividad²¹⁵– dentro del orden eficiente moral. Lachance concibe la vida humana y la moral como un camino de realización plena de las aspiraciones humanas. La obligación surge de esa tendencia, que es necesidad de plenitud en el hombre, y se manifiesta a través del mandato emitido por la prudencia. Su fuerza obligatoria nace de la racionalidad en virtud de la que se emite y de su contenido conforme a la máxima aspiración de los hombres, la posesión del bien, el bien común, la felicidad. En este sentido, las leyes causan el obrar moral del hombre, su actuar virtuoso²¹⁶. Es una cuestión tratada por santo Tomás y la escolástica posterior²¹⁷.

Toda la obra lachanciana sigue la tradición clásica cuando mantiene que la ley es una aplicación de la prudencia política al gobierno de la ciudad, y participa por tanto, de estos mismo atributos que tiene la obligación natural²¹⁸. Para santo To-

²¹⁵ Nótese que LACHANCE traduce así un concepto clásico -la obligatoriedad del mandato- en términos modernos, la coactividad. Sucede en algunas nociones de su obra –p.e. el Estado en vez del gobernante- con los riesgos que evidentemente entraña esta traslación, pues resulta equívoca en el conjunto de su pensamiento, arraigado en la tradición clásica, que desconocía estos planteamientos.

²¹⁶ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 182.

²¹⁷ SANTO TOMÁS en la cuestión sobre la ley, *S. Th.* I – II, q. 90 a. 2 co: «... lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex eo quod est regula et mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum. Unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est. Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudine».

Y más concretamente, sobre este tema, en la cuestión en que se pregunta por los efectos propios de la ley, *S. Th.* I – II, q. 92 a. 1 co: «... Unde manifestum est quod hoc sit proprium legis, inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem. Cum igitur virtus sit quae bonum facit habentem, sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter vel secundum quid. Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum, quod est bonum commune secundum iustitiam divinam regulatum, sequitur quod per legem homines fiant boni simpliciter. Si vero intentio legislatoris feratur ad id quod non est bonum simpliciter, sed utile vel delectabile sibi, vel repugnans iustitiae divinae; tunc lex non facit homines bonos simpliciter, sed secundum quid, scilicet in ordine ad tale regimen. Sic autem bonum invenitur etiam in per se malis, sicut aliquis dicitur bonus latro, quia operatur accommode ad finem».

Cfr. en este sentido, SOTO, DOMINGO DE. *Tratado de la justicia...* Op. cit. Tomo I, pp. 135 – 214. vid. P. 144: «... las especies de las virtudes se distinguen según sus objetos; y no hay objeto alguno de virtud que no pueda referirse al bien común, [...]. Habiéndose, pues, hecho la ley humana [como decíamos] para el bienestar común de los hombres, es consiguiente que no haya especie alguna de virtud, sobre cuyos actos no prescriba algo la ley humana...».

SUÁREZ, FRANCISCO. *Tratado de las leyes...* Op. cit. Tomo I, cfr. Pp. 219 – 227. Matiza esta postura clásica al incluir en ella la circunstancia de la intención del sujeto que aplica la ley, vid. P. 225: «... de lo cual se sigue solamente que una ley no manda siempre todo el bien, hablando de una ley en particular, ni hace al hombre tan eficazmente bueno, que no pueda él mismo mezclar alguna malicia a la bondad intentada por la ley. De donde, porque el bien lo es por integridad de la causa y el mal por cualquier defecto, ocurre que cierto acto es absolutamente malo por la circunstancia añadida del hombre, y, no obstante por la buena sustancia que tiene, basta para cumplir la ley».

²¹⁸ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 163 - 164. Vid. esta misma idea en SANTO TOMÁS, *S. Th.* II – II, q. 57 a. 1 ad 2: «Ad secundum dicendum quod sicut eorum quae per artem exterius fiunt quaedam ratio in mente artificis praexistit, quae dicitur regula artis; ita etiam illius operis iusti quod ratio determinat quaedam ratio praexistit in mente, quasi quaedam prudentiae regula. Et hoc si in scriptum

más la etimología de la palabra «obligación» habla de vínculo, de necesidad; y se halla cercana a la noción de deuda²¹⁹. La obligación implica la sujeción de la voluntad a una serie de actos a favor de alguien con vistas a un fin; esta sujeción se impone absolutamente en virtud de una autoridad suprema a los seres irracionales, y de forma condicionada al libre arbitrio a los seres humanos. La relación de obligación implica según santo Tomás tres elementos: la relación de sujeción entre dos o más personas –acreedor y deudor-, el acto o actos debidos, y el fin por el que se obliga uno²²⁰.

Analizada la estructura de la obligación, el nuestro autor canadiense considera su esencia: lo que hace que el acreedor pueda imponer efectivamente su voluntad al deudor, vinculándole a su cumplimiento. La obligación parece tener un doble componente coactivo: la naturaleza de lo que se nos impone y la condición de quien nos la impone. En lo que a la naturaleza se refiere, son dos los factores que la constituyen, el primero es intrínseco al mandato y el segundo resulta extrínseco a él. El valor intrínseco de la obligación reside directamente en el fin que se propone, e indirectamente en la racionalidad con que se formula. Santo Tomás aduce acertadamente que no se puede vincular a un ser inteligente más que pasando por su inteligencia²²¹.

El fin entendido como bien absoluto, es la causa suprema de la obligación. Resulta lógico afirmarlo así, después de reconocer que en el orden de la acción el fin –el bien- es lo que mueve al sujeto. La conciencia de hallarse ante un bien con capacidad de perfeccionarlo hace nacer en el individuo el sentimiento de la obligación. Su alcance y nuestra perfección son solidarias: el hombre que se sabe obligado a perfeccionarse, se sabe obligado a poner los medios para conseguirlo. La obligación nace por especificación de la tendencia natural del hombre a la propia perfección²²².

En cuanto a la condición del que la impone, veremos que no resulta indiferente en lo que se refiere a la capacidad de obligar del mandato, que se cumple lo dicho acerca de la autoridad, «no manda quien quiere, sino quien puede»; y puede quien se halla sujeto a determinadas circunstancias objetivas y subjetivas.

redigatur, vocatur lex, est enim lex, secundum Isidorum, constitutio scripta. Et ideo lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliqualis ratio iuris).

²¹⁹ SANTO TOMÁS, *S. Th.* II - II, q. 89 a. 7 co: «Respondeo dicendum quod obligatio refertur ad aliquid quod est faciendum vel dimittendum...»

²²⁰ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 169 - 171.

²²¹ Vid SANTO TOMÁS, *S. Th.* II - II, q. 104, a. 1, ad.1: «Ad primum ergo dicendum quod Deus reliquit hominem in manu consilii sui, non quia liceat ei facere omne quod velit, sed quia ad id quod faciendum est non cogitur necessitate naturae, sicut creaturae irrationales, sed libera electione ex proprio consilio procedente. [...]»

²²² Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 174.

Para realizar el bien común es necesario, gozar de una posición que permita la visión de conjunto de la sociedad, poseer cierta rectitud de juicio y voluntad consolidada de justicia general. Sólo un instrumento como la ley en manos de un gobernante así es capaz de salvaguardar el bien común como su naturaleza necesita y simultáneamente, vincular a todos los miembros de la sociedad en su consecución²²³.

Aplicando estas nociones al campo de la ley y según la doctrina del Aquinate, vemos que el principal vínculo de obligatoriedad de la ley reside en su ordenación racional al bien común²²⁴. De él recibe toda su fuerza imperativa. Lachance señala que puede obligar absolutamente si se vincula absolutamente al bien común o relativamente, si lo hace de ese modo²²⁵.

El otro elemento que completa la relación de sujeción es la situación de dominio o de poder en que se inscribe. No hay inferior —sometido— sin superior. Y superior es la persona humana a cuyo cuidado está encomendado el bien común, a ella corresponde legislar²²⁶.

La justificación de la autoridad se halla en la función que cumple dentro del organismo social: la autoridad existe sólo en función del bien en vista del cual son atribuidas. En cuanto al origen, nuestro autor sigue a santo Tomás al situarlo en una forma de poder dado por Dios a un miembro haciéndole apto para mandar²²⁷.

²²³ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 177 – 179.

²²⁴ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 176.

²²⁵ SANTO TOMÁS, *S. Th. I – II*, q. 90, a. 2, ad.3: «Ad tertium dicendum quod, sicut nihil constat firmiter secundum rationem speculativam nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia, ita firmiter nihil constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune. Quod autem hoc modo ratione constat, legis rationem habet».

²²⁶ SANTO TOMÁS, *S. Th. I – II*, q. 90, a.3, co: «Respondeo dicendum quod lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet. Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius est proprius ille finis».

²²⁷ El inicio de la autoridad para STO. TOMÁS obedece al ser de Dios Padre respecto del Hijo y del Espíritu Santo, se funda en razones teológicas, y significa principio, origen: *S. Th. I*, q. 33 a. 4 ad 1. «[...] Sed hoc non videtur verum. Quia sic innascibilitas non esset alia proprietates a paternitate et spiratione, sed includeret eas, sicut includitur proprium in communi, nam fontalitas et auctoritas nihil aliud significant in divinis quam principium originis».

SANTO TOMÁS explica que el Legislador por excelencia es Cristo, vid. *S. Th. III*, q. 22 a. 1 ad 3: «Et ideo, quantum ad alios pertinet, alius est legislator, et alius sacerdos, et alius rex, sed haec omnia concurrunt in Christo, tanquam in fonte omnium gratiarum. Unde dicitur Isaiae XXXIII, dominus iudex noster, dominus legifer noster, dominus rex noster, ipse veniet et salvabit nos».

La potestad de legislar con autoridad y vincular a otros bajo el mandato legal, es participación de ese atributo divino. Vid. *S. Th. I – II* q. 96 a. 4 co: «Respondeo dicendum quod leges positae humanitas vel sunt iustae, vel iniustae. Si quidem iustae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae a lege aeterna, a qua derivantur; secundum illud Prov. VIII, *per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt*. Dicuntur autem leges iustae et ex fine, quando scilicet ordinantur ad bonum commune; et ex auctore, quando scilicet lex lata non excedit potestatem ferentis; et ex forma, quando scilicet secundum aequalitatem proportionis imponuntur subditis onera in ordine ad bonum commune...»

Al orientar a los individuos hacia un fin que trasciende su bien propio, dota a uno de ellos de una voluntad que también trasciende su alcance personal y la hace apta de vincular a los demás.

Esta concepción asume también las causas segundas en la forma de depositar este poder sobre la persona humana. La autoridad es la facultad más excelente del cuerpo social, es necesaria para la autonomía del cuerpo social y para la organización y realización del bien común.

Lachance se esfuerza en subrayar que la calidad y el carácter imperioso del bien común hacen necesaria la existencia de la autoridad, y que su determinación de la dirección a seguir por la colectividad sea una y pronta²²⁸. En definitiva, razones de bien común y orden social.

Concluye que el valor obligatorio de la ley reside primordialmente en el carácter imperativo del bien común al que se halla sujeta, y de manera también esencial, la racionalidad con que se formule el mandato y la autoridad de la persona humana que lo emite. Ésta es la característica esencial de su capacidad de mandar a los ciudadanos y de vincularles a una acción concreta²²⁹.

SOTO, DOMINGO DE. *Tratado de la justicia...* Op. cit. Tomo I, cfr. Pp. 28 – 33. P. 29: «El dar leyes no pertenece a cualquiera, sino a la república y al que la representa o tiene cuidado de ella. [...] La ley es regla que dirige al bien común; es así que dirigir al bien común pertenece a la república, de la cual este bien es el fin último; luego a ella sola y a aquel que cuida de ella pertenece la potestad de dar las leyes...»

También, SUÁREZ, FRANCISCO. *Tratado de las leyes...* Op. cit. Tomo I, cfr. Pp. 145 – 156. Vid. P. 154: «Solamente advierto ahora que en toda comunidad hay alguna potestad suprema en su orden, como es el Pontífice en la Iglesia, y en el reino temporal el rey, y en la república que se gobierna aristocráticamente, es decir, por sí misma, toda la república. [...] Y de esta cabeza dice santo Tomás [loc.cit. art. 3] que es o la mism muchedumbre, es decir, la república, o el que hace sus veces; mas puede hacer sus veces, o el que es constituido por ella misma o el que lo es inmediatamente por Dios, como se dirá abajo. Y, por tanto, abstrayendo de ambos concluyó que la ley debe proceder de persona pública que tenga el cuidado de toda la multitud.»

²²⁸ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 175 – 179.

²²⁹ SANTO TOMÁS, S. Th. I - II q. 96 a. 4 co, ob. dicta.

En este sentido, SOTO, DOMINGO DE. *Tratado de la justicia...* Op. cit. Tomo I, p. 211 considera que la ley obliga a todos, también a quien la da y dice: «... hay que considerar en primer término que el Príncipe no está fuera de la república, sino que es un miembro de ella, a saber, la cabeza. Segundo: dedúcese de lo anteriormente expuesto, que la ley humana obliga en conciencia, porque se deriva de la ley eterna por medio de la natural...» Luego la obligatoriedad de la ley no está –sólo- en ser un acto de la autoridad, sino en que –cuando la ley humana es justa- proviene de la ley eterna, op.cit. p. 62: «... la ley eterna es la razón suprema existente en Dios...». Las condiciones para la justicia de la ley son, vid, op.cit. pp. 149 y ss: que se haga para el bien común, que quien la dio no haya traspasado los límites de su facultad, que sólo verse sobre contenidos moralmente buenos [lo malo no puede mandarse], y por último, que sea regla de proporción, rectitud y equidad.

La postura de SUÁREZ es, en cambio, voluntarista. Para este autor la esencia de la ley es un acto de la voluntad, tanto si se trata de la ley eterna como de la ley natural y las leyes humanas, que participan de aquella primera. La obligatoriedad de las leyes radica en que esa esencia, es un acto impuesto por la autoridad que impera la conducta que ha de llevarse a cabo. SUÁREZ, FRANCISCO. *Tratado de las leyes...* Op. cit. Tomo II, p. 33: «... puede decirse bastante convenientemente, que la ley eterna es un decreto libre de la voluntad de Dios que establece el orden que ha de guardarse, o en general por todas las partes del un universo en orden al bien común [...] o el que ha de ser especialmente guardado por las criaturas intelectuales en cuanto a las operaciones libres de ellas». Cfr. id.op.cit. Tomo I, pp. 85 – 104, vid. p. 103: «... el nombre de ley, que parece fue puesto primeramente para significar el imperio externo y el signo ostensivo de la voluntad del que manda».

3.3.4 La causalidad de la ley en Lachance

«La relación entre obra artística y arte es idéntica a la existente entre obra justa y ley²³⁰». Así introduce nuestro autor la principal aportación que ofrece con originalidad propia dentro de lo que consideramos su filosofía jurídica: la idea de causalidad de la ley. Afirma que la ley es causa del derecho, o inversamente, que el derecho es efecto propio de la ley. Y lo afirma rotundamente.

Al considerar otras posibles causas del derecho, como la costumbre, el contrato o la jurisprudencia, nuestro autor subraya que la costumbre no tiene razón de fuente de derecho más que tratándose de una concreción de la ley natural²³¹; que el contrato obtiene su fuerza obligatoria de la ley natural²³², y que la jurisprudencia sienta precedente a propósito de un precepto legal²³³. Con ello sugiere que si eliminásemos la ley, suprimiríamos el derecho en su causa primera. La ley positiva es prolongación y determinación de la ley eterna y de la ley natural y es para Lachance la causa radical y exclusiva del derecho²³⁴.

Basa sus afirmaciones en una interpretación personal de la tradición clásica que seguiremos a continuación. Afirmará, apoyándose en esta tradición, que la ley es causa ejemplar o causa formal extrínseca del derecho, causa eficiente y causa final²³⁵.

A propósito de la lectura de Aristóteles, que el Estagirita no conoció la ley como noción análoga, por eso no estaba en condiciones de descubrir la relación universal entre derecho y ley que Lachance muestra²³⁶. Concluye que en el momento en que el Estagirita distingue entre derecho natural y derecho legal, considera que el derecho legal es efecto de la ley²³⁷.

²³⁰ Vid. SANTO TOMÁS, S. *Th.* I, q. 21, a. 2, co: «...sicut autem se habent artificia ad artem, ita se habent opera iusta ad legem cui concordant». En este sentido, cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 154.

²³¹ Cfr. LACHANCE, L. *Justice...* Op. cit. P. 11. También, cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. Pp. 134 - 135.

²³² Cfr. LACHANCE, L. *Justice...* Op. cit. P. 11. También, cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. Pp. 134 - 135.

²³³ Cfr. LACHANCE, L. *Justice...* Op. cit. P. 12. También, cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. Pp. 134 - 135.

²³⁴ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 116.

²³⁵ LACHANCE, L. *Justice...* Op. cit. Pp. 11 - 12. En este sentido, más ampliamente desarrollado, cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 155 - 184.

²³⁶ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 156: «Aristote, ne s'étant pas élevé au concept analogique de loi, mais en ayant restreint la notion à l'ordre humaine, n'a pu découvrir entre loi et droit un rapport aussi universel que celui que nous préconisons. Il y a, à son gré, un droit qui vient de la loi et un autre qui se détache de la nature. Et ce dernier est-il, comme prétendent les poètes, fondé sur un ordre éternel, il n'en dit rien. Il se contente de signaler cette conjecture. Et si l'on lit, au livre des *Ethiques*, son analyse de la notion de droit ainsi que ses notes sur la nécessité de la loi, on est porté à croire qu'il n'a pas vu les relations nécessaires qu'il y a entre loi et droit, si ce n'est à propos du droit qu'il dénomme *légal*».

²³⁷ Cfr. los pasajes interpretados por LACHANCE en ese sentido: ARISTÓTELES, *Política*. Gredos. Madrid,

Busca apoyo en santo Tomás para quien la ley es una cierta noción de derecho²³⁸; cuando santo Tomás afirma que el derecho es una noción análoga²³⁹, manifiesta que tal cambio semántico de la palabra «derecho» es una analogía de atribución y siendo la causalidad el motivo de dicha analogía, afirma esta causalidad entre derecho y ley²⁴⁰; asienta la noción de derecho a la ley como la verdad de la obra exterior a la inteligencia del artista²⁴¹; afirma que la ley estatuye el derecho²⁴² o que lo que es debido en justicia es debido estrictamente en virtud de la ley²⁴³.

El filósofo canadiense ofrece, además, algunas razones de conveniencia en apoyo de su tesis central: la necesidad de que exista un ordenamiento racional

1988. Libro III, num. 1287b: «De modo que es evidente que al buscar los justo buscan el término medio, pues la ley es el término medio. Además, las leyes fundadas en las costumbres tienen mayor autoridad y conciernen a asuntos más importantes que las escritas, de modo que aun si un hombre es un gobernante más seguro que las leyes escritas no lo es más que las consuetudinarias...», el traductor señala que la ley basada en las costumbres equivale a la ley no escrita, es decir, al derecho natural; *Ética a Nicómaco*. Gredos. Madrid, 1985. Libro V, num. 1134: «La justicia política puede ser natural y legal; natural, la que tiene en todas partes la misma fuerza y no está sujeta a parecer humano; legal, la que considera las acciones en su origen indiferentes, pero que cesan de serlo una vez ha sido establecida...».

En la *Política*, LACHANCE afirma que prácticamente los identifica y también sucede así en la *Ética* —si bien aquí sólo en el orden ejemplar—. Según LACHANCE, para ARISTÓTELES llegan a identificarse siendo ambos, derecho y ley, *medium*, proporción. Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 156.

²³⁸ SANTO TOMÁS, *S. Th.* II – II, q. 57, a. 1, ad. 2: «[...] Et ideo lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aequalis ratio iuris».

²³⁹ SANTO TOMÁS, *S. Th.* II – II, q. 57, a. 1, ad. 1: «[...] Ita etiam hoc nomen ius primo impositum est ad significandum ipsam rem iustam; postmodum autem derivatum est ad artem qua cognoscitur quid sit iustum; et ulterius ad significandum locum in quo ius redditur, sicut dicitur aliquis comparere in iure; et ulterius dicitur etiam ius quod redditur ab eo ad cuius officium pertinet iustitiam facere, licet etiam id quod decernit sit iniustum», citado por LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 157.

²⁴⁰ Cfr. *S. Th.* I, qq. 13, 14, 15 y 16, citadas por LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 158. mantiene la misma postura remitiéndose a LACHANCE, RUIZ GIMÉNEZ, JOAQUÍN. *La concepción institucional...* Op. cit. Pp. 282 – 292.

²⁴¹ Vid. SANTO TOMÁS, *S. Th.* I, q. 21, a. 2, ad. 2: «Ad secundum dicendum quod veritas illa de qua loquitur philosophus ibi, est quaedam virtus per quam aliquis demonstrat se talem in dictis vel factis, qualis est. Et sic consistit in conformitate signi ad significatum, non autem in conformitate effectus ad causam et regulam, sicut de veritate iustitiae dictum est», citado por LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 157 – 158.

²⁴² SANTO TOMÁS, *S. Th.* I – II, q. 105, a. 2, ad. 3: «[...] regulatio possessionum multum confert ad conservationem civitatis vel gentis. Unde, sicut ipse dicit, apud quosdam gentilium civitates statutum fuit ut nullus possessionem vendere posset, nisi pro manifesto detrimento. Si enim passim possessiones vendantur, potest contingere quod omnes possessiones ad paucos deveniant, et ita necesse erit civitatem vel regionem habitatoribus evacuari. Et ideo lex vetus, ad huiusmodi periculum amovendum, sic ordinavit quod et necessitatibus hominum subveniretur, concedens possessionum venditionem usque ad certum tempus [...]], citado por LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 157 – 158.

²⁴³ SANTO TOMÁS, *S. Th.* II – II, q. 80, a. único: «[...] Ratio vero iustitiae consistit in hoc quod alteri reddatur quod ei debetur secundum aequalitatem, ut ex supradictis patet. Dupliciter igitur aliqua virtus ad alterum existens a ratione iustitiae deficit, uno quidem modo, inquantum deficit a ratione aequalis; alio modo, inquantum deficit a ratione debiti. [...] A ratione vero debiti iustitiae defectus potest attendi secundum quod est duplex debitum, scilicet morale et legale, unde et philosophus, in VIII *Ethic.*, secundum hoc duplex iustum assignat. Debitum quidem legale est ad quod reddendum aliquis lege adstringitur, et tale debitum proprie attendit iustitia quae est principalis virtus [...]], citado por LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 157 – 158.

previo a la acción colectiva que dirija y organice su actividad; la proximidad de significado que santo Tomás da a la ley y al derecho en sus tratados²⁴⁴; la etimología de la palabra ley, cuyas derivaciones evocan la idea de partición y distribución. Para nuestro autor la ley es disposición, medida, orden a realizar,... en este conexto enlaza con la noción de derecho²⁴⁵.

3.3.4.1. Ley, causa formal extrínseca del derecho o ejemplar

Nuestro autor afirma que la ley es ejemplar de lo justo y esa causa es una causa formal que guarda una doble relación con la realidad: intrínseca, en cuanto que la ley es elemento especificador; extrínseco a ella, en cuanto que ofrece la similitud según la cual se produce la realidad [en este sentido se denomina ejemplar]²⁴⁶.

El derecho pertenece al obrar humano: tanto la justicia general como la particular —de las que es objeto— ordenan el obrar humano externo a dar la cosa justa en cada momento, a quien corresponde²⁴⁷. La justicia ejecuta el derecho. Pero ¿qué es lo que lo causa? Lachance sitúa su origen en la virtud de la prudencia, que también regula el obrar humano. La prudencia política crea la ley, señala el orden que se debe establecer en la sociedad; la prudencia individual permite transformar las prescripciones universales de la ley en rectitud vivida. La aplicación de la ley surge del juicio prudencial de la conciencia de cada persona humana²⁴⁸.

Lachance explica que la ley se hace derecho por medio de la prudencia, en el momento de su aplicación. La prudencia dirige la toma de decisiones en la vida humana, y concreta el derecho cuando se apoya en los principios de la ley brinda. La prudencia comunica al obrar humano la forma de la ley; el derecho es imagen de la ley en las relaciones humanas, es su medida proporcionada, la medida debida en virtud de una cierta noción de igualdad. La ley es la forma del actuar humano que genera el derecho²⁴⁹.

²⁴⁴ Vid. SANTO TOMÁS, *S. Th.* I – II, q. 95, a. 3, co: «[...] Quaelibet etiam res recta et mensurata oportet quod habeat formam proportionalem suae regulae et mensurae. Lex autem humana utrumque habet, quia et est aliquid ordinatum ad finem; et est quaedam regula vel mensura regulata vel mensurata quadam superiori mensura; [...]», citado por LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 178 – 179.

²⁴⁵ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 154 – 159.

²⁴⁶ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 158.

²⁴⁷ Vid. SANTO TOMÁS, *S. Th.* II – II, q. 58, a. 3, ad.3: «Ad tertium dicendum quod iustitia non consistit circa exteriores res quantum ad facere, quod pertinet ad artem, sed quantum ad hoc quod utitur eis ad alterum», citado por LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 162.

²⁴⁸ Vid. SANTO TOMÁS, *S. Th.* II – II, q. 57, a.1, ad.2: «Ad secundum dicendum quod neque etiam iustitia est essentialiter rectitudo, sed causaliter tantum, est enim habitus secundum quem aliquis recte operatur et vult», citado por LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 164.

²⁴⁹ Vid. SANTO TOMÁS, *S. Th.* I – II, q. 90, a. 1, co: «Respondeo dicendum quod lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur, dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum

En este sentido nuestro autor afirma que la ley es causa del derecho en el orden formal, que el derecho es una modalidad derivada de la ley, formalidad inherente al obrar humano²⁵⁰.

3.3.4.2. Ley, causa eficiente del derecho

La ley es un mandato que ejerce su presión sobre la voluntad. Debe esta prerrogativa al carácter realizador de la razón práctica, su inmediata creadora. El movimiento que provoca el imperativo legal es causa realizadora del derecho, afirma Lachance²⁵¹.

Es necesario señalar que nuestro autor mantiene una postura que podría llegar a adolecer de cierto normativismo: sostiene que la ley es el principio de la obligación jurídica. La obligación implica una deuda objetiva: hay obligación porque hay débito. Lachance inscribe esta obligación en la dinámica de la ley: es la ley la

principium actuum humanorum, ut ex praedictis patet, rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis,[...]; q.91, a.4, co: «[...] Primo quidem, quia per legem dirigitur homo ad actus proprios in ordine ad ultimum finem. Et si quidem homo ordinaretur tantum ad finem qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oporteret quod homo haberet aliquid directivum ex parte rationis, supra legem naturalem et legem humanitatis positam, quae ab ea derivatur [...]». citado por LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 161.

SOTO, DOMINGO DE. *Tratado de la justicia...* Op.cit. Tomo I, al hablar de la ley en general, comenta lo siguiente: que la ley humana participa de la ley natural, de la razón de justicia; esta razón de justicia se obtiene por un juicio de prudencia sobre las cosas, vid. P. 116: «... tanto tiene de rectitud y de razón de ley cuanto recibe de la ley natural. Y más aún; tanto tiene de rectitud y de razón de ley cuanto recibe de la ley natural. Porque la ley, si no es justa, no es ley. Y en tanto tiene fuerza de ley en cuanto participa de la razón de la justicia. De esto se argumenta así: lo justo y lo recto en las cosas humanas se han de apreciar según la regla de la razón; es así que la regla de la razón debe mirar a la naturaleza de las cosas...». Y más adelante en p. 118: «La derivación de la ley humana de la natural que se hace por vía de conclusión, no es la constitución nueva de tal obra en tal género de virtud, sino una exposición de la virtud que se encerraba en los principios naturales», y esto es fruto de la razón práctica, es en definitiva, un juicio de prudencia.

SUÁREZ, FRANCISCO. *Tratado de las leyes...* Op.cit. Tomo II, rechaza esta relación de la ley con la prudencia en el sentido de que no considera que el último acto de esta virtud [imperio] pertenezca a quien da la ley cuando la da. Estima que la ley es eficaz por sí misma, por venir de la autoridad, que basta con comunicarla: «... después de la elección o acto de la voluntad por el cual determinada y eficazmente quiere alguien que algo se obre fuera, con todas las condiciones particulares requeridas para obrar por parte de las circunstancias y de la potencia ejecutiva, no se requiere acto alguno del entendimiento que inmediatamente se dirija a la potencia ejecutante; más, que no es posible tal acto [...] atañe al entendimiento [...] proponer el objeto a la voluntad, a la cual corresponde después aplicar las restantes potencias al uso...». Más adelante añade, p. 80: «... la voluntad del príncipe es de suyo eficaz, pues procede de suficiente potestad y es con absoluto decreto de obligar, como se supone...».

²⁵⁰ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 160 – 164. Sobre este aspecto y en este sentido se ha pronunciado GALLEGO, ELIO. *Norma, normativismo...* Op.cit. Vid.: «La norma jurídica como norma de prudencia», pp. 33 – 35; «El derecho o lo justo como lo regulado y medido», pp. 39 – 41; «¿Es la ley la causa eficiente del derecho?», pp. 157 – 161. P. 158: «... toda acción o movimiento presupone un modo de actuar o moverse, posee una forma propia [...] La cuestión que se plantea es de dónde procede esa forma o manera. No cabe otra explicación que que de un entendimiento que previamente la haya concebido. Concepción del entendimiento que dota a la norma de una prioridad no sólo temporal de la acción misma, sino real y lógica. Una preexistencia que la tradición escolástica denomina “ejemplar” o “formal extrínseca”». También acoge sin reservas este aspecto causal de la ley, URDANOZ, TEÓFILO. *Tratado de la justicia...* Op. cit. Pp. 185 – 187.

²⁵¹ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 158 – 159.

que convierte la obligación en lo debido en justicia, y el deber que se genera comporta la legitimidad que el acreedor tiene para exigir su cumplimiento al deudor. El objeto de la justicia -el derecho, lo debido a otro- nace de la obligación que la ley nos impone. El maestro canadiense parece afirmar aquí lo contrario que sostiene la tradición clásica²⁵²; él sostiene que la obligación que impone la ley, hace de ella causa eficiente del derecho, lo provoca²⁵³.

Nuestro autor apoya la eficacia legal generadora de derecho al decir que la ley obliga a realizar ciertos actos que devienen derecho, sin considerar, aparentemente, que los actos son ya jurídicos y por eso la ley los reconoce²⁵⁴. Señala que la ley como principio formal determina en un sentido concreto el actuar humano; y como principio eficiente, realiza el derecho. La causalidad eficiente de la ley corrobora su tesis acerca de la causalidad formal de la ley respecto del derecho²⁵⁵.

²⁵² SANTO TOMÁS no habla del derecho en su tratado de la ley [cfr. *S. Th.* I - II, qq. 90 y ss], sin embargo, sí que aparece la noción del derecho como objeto de la justicia en el tratado correspondiente dedicado a la justicia y al derecho [cfr. *S. Th.* II - II, qq. 57 y ss].

VITORIA, FRANCISCO DE. *Comentarios a la Secunda Secundæ...* Op. cit. Tomo I, p. 26: «... quod iustitia semper ex natura rei habet medium. [...] in aliis virtutibus circumstantiæ personarum sunt advertendæ, ut sit nobilis, vel ignobilis, etc; sed in iustitia solum oportet aspicere an sit suum quod petitur». Podemos afirmar según esta cita del maestro VITORIA, que el derecho se genera cuando se restituye o se da a alguno lo que le es debido, con independencia de que exista una ley que así lo establezca. Se halla ausente de la obra de este autor, cualquier referencia a la ley en el sentido que LACHANCE propone.

Vuelve a aparecer esta consideración en las enseñanzas de SOTO, DOMINGO DE. *Tratado de la justicia...* Op. cit. Tomo II, vid. p. 258: «... si es objeto de la justicia poner en las cosas medio por el cual haya igualdad entre los hombres, e igualdad es lo mismo que justo, y justo, como dijimos arriba, es lo mismo que derecho, es manifestamente consiguiente que es acto de justicia dar a cada uno lo que es suyo...».

Idem en BAÑEZ, DOMINGO. *Decisiones de iure et iustitia...* Op. cit. p. 15, 1ª col.: «Iustitia est habitus secundum quem constanter quis reddit unicuique quod suum est».

En cambio, en SUÁREZ, el derecho sí que se acoge a un origen racional y normativo. SUÁREZ, FRANCISCO. *Tratado de las leyes...* Op. cit. Tomo I, p. 40: «Lo justo es de dos clases: uno, natural, que es lo recto según la razón natural; lo cual no falta nunca si la razón no yerra. Otro, es lo justo legal, es decir, lo que es constituido por la ley humana, ...»

²⁵³ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 171. en este sentido, apoyando y citando a LACHANCE, RUIZ GIMÉNEZ, JOAQUÍN. *La concepción institucional...* Op. cit. P. 292.

²⁵⁴ Tal es el argumento expuesto por GALLEGO, ELIO en *Norma, normativismo...* Op. cit. cfr. Pp. 41 - 44.

²⁵⁵ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 180: «Comme principe formel, elle fait que l'agir porte telle ou telle détermination; comme principe efficient, elle fait qu'il soit réalisé. La causalité efficiente sert de support à la causalité formelle». En este sentido, se pronuncia la mayor parte de la doctrina jurídica contemporánea, incluida la tomista. Así lo afirman, RUIZ GIMÉNEZ, JOAQUÍN. *Derecho y vida humana...* Op. cit. Pp. 97 - 102, sigue expresamente a LACHANCE vid. p. 98; LUÑO PEÑA, ENRIQUE. *Derecho natural...* Op. cit. al hablar del derecho objetivo, cfr. pp. 262 - 270. HERVADA, JAVIER. *Lecciones propedéuticas...* Op. cit. P. 316: «Lo primero que se puede observar es que la norma jurídica constituye derechos al atribuir funciones, repartir cosas, conceder poderes y facultades, etc. Tanto la norma emanada del poder público, como la costumbre con fuerza jurídica o el contrato entre particulares [lex privata] crean derechos, trasladan titularidades, otorgan funciones, y en suma, son fuente y origen de derecho, constituyen el derecho. Por tanto, la primera función detectable en la norma jurídica en relación con el derecho es la de ser causa suya»; URDANOZ, TEÓFILO. *Tratado de la justicia...* Op. cit. cfr. P. 187: «Bajo los dos aspectos, pues, la ley es causa del derecho [...] en el orden de la ejecución, por vía de causalidad eficiente, como norma imperante que mueve al hombre por su intimación obligatoria a realizar, mediante la acción justa, el derecho vivido o el orden de la justicia en la actividad externa». Fuera de la corriente tomista, los positivistas consideran esta causalidad esencial en su

Este argumento es rebatido desde la tradición clásica: la norma –la ley en este caso– es un «modelo», una «idea» en la mente del sujeto, en el orden de las causas, un modelo no tiene causalidad eficaz sino ejemplar. Necesitan de un sujeto que las aplique, por sí solas no causan nada²⁵⁶. Actual exponente de esta tradición, Elio Gallego, no deja de subrayar y asumir el carácter imperativo propio de la ley, su carácter vinculante como acto de gobierno que es, pero, a la vez, señala la continuidad existente entre legislador y ley: no hay ley sin alguien que la conciba y la prescriba. El lenguaje común transfiere la noción de la autoridad que dicta la ley, a la ley misma. El gobernante sí que resulta eficaz a la hora de mover a sus súbditos, los destinatarios de las leyes. En realidad, quien tiene causalidad eficaz es el gobernante, la ley sólo puede ser considerada bajo este aspecto en sentido derivado e impropio, por una transferencia de la cualidad eficiente del gobernante a ella misma²⁵⁷.

3.3.4.3. Ley, causa final del derecho

Lachance parece continuar el citado planteamiento con implicaciones normativistas al concluir que si la ley es regla, medida, su consecuencia lógica es que el fin de lo medido –el derecho– sea conmesurarse a la regla, y en ese sentido, podría considerarse a la ley como fin del derecho²⁵⁸.

En este sentido se separa de la tradición que no refleja así este aspecto de la ley. El fin del derecho no es –en la tradición clásica– ajustarse a la ley, sino ser objeto de la justicia, materializarla²⁵⁹. La finalidad del derecho se entiende por referencia a la justicia, que él realiza. Santo Tomás explica que el fin es la causa de las causas, lo que mueve por tener razón de bien, al ser apetecido²⁶⁰. ¿Es la ley

concepción del ordenamiento jurídico. Vid. p.e. MIRETE NAVARRO, JOSE LUIS. Derecho y norma. Promociones y Publicaciones Universitarias. Barcelona, 1991. cfr. Pp. 22 – 23.

²⁵⁶ SANTO TOMÁS, *Contra Gentiles*, lib. IV, cap. 13: «no es propio de una forma no subsistente propiamente el actuar, pues la acción corresponde a una cosa perfecta y subsistente».

²⁵⁷ En este sentido cfr. GALLEGO, ELIO. *Norma, normativismo...* Op. cit. «¿Es la ley la causa eficiente del derecho?» Pp. 157 – 161.

²⁵⁸ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 180.

²⁵⁹ Tal es la pregunta que tratamos de responder ahora acudiendo a la tradición clásica, encarnada en SANTO TOMÁS y la escuela tomista de Salamanca:

SANTO TOMÁS, *S. Th.* II – II, q. 57 a. 1 co: «Respondeo dicendum quod iustitiae proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quae sunt ad alterum. Importat enim aequalitatem quandam, ut ipsum nomen demonstrat, dicuntur enim vulgariter ea quae adaequantur iustari. Aequalitas autem ad alterum est. [...] Sic igitur iustum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem iustitiae, ad quod terminatur actio iustitiae, etiam non considerato qualiter ab agente fiat. Sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum nisi secundum quod aequaliter fit ab agente. Et propter hoc specialiter iustitiae prae aliis virtutibus determinatur secundum se obiectum, quod vocatur iustum. Et hoc quidem est ius. Unde manifestum est quod ius est obiectum iustitiae».

VITORIA parece indicar que el fin del derecho es restablecer la igualdad perdida o la debida en una situación dada. Cfr. VITORIA, FRANCISCO DE. *Comentarios a la Secunda Secundae...* Op. cit. Tomo I, p. 6: «Re-

el fin del derecho? Podríamos afirmar que sólo en un sentido: la ley hace posible la justicia legal, la modela; es modelo al cual deben ajustarse las cosas y acciones para ser justas²⁶¹. Pero, ¿es que la ley justifica el derecho por el hecho de ser ley? Sabemos que no. La ley, es una regla universal de lo justo, pero su medida está tomada de la realidad que regula. El justo medio lo da la propia realidad jurídica. Éste es el orden de conocimiento humano: *adecuatio rei et intellectus*²⁶².

Admitir la causalidad final de la ley sobre el derecho podría plantear en este sentido alguna dificultad de índole epistemológica, pues en definitiva, ¿qué concepto de causa final se maneja? Aceptando que sea correcto, ¿no supone quizá invertir el orden del conocimiento humano? Nos parecía que aceptar de forma indiscriminada esta causalidad final de la ley podía dar pie a suponer, de una parte, que la ley es lo que explica y justifica la existencia del derecho; y de otra, que la ley existe, que es concebida antes del derecho, con independencia de la experiencia, al modo racionalista. Ninguna de las dos conclusiones nos parecía admisible en coherencia con la tradición que nuestro autor representa, por eso hemos afrontado así esta cuestión.

Nos parece que la respuesta a la pregunta por la causa final del derecho de acuerdo con la tradición que nuestro autor representa, cobra sentido dentro del contexto de la realización de la justicia tanto legal como particular: ése sería su sentido último y definitivo. La ley es un instrumento privilegiado para lograr el

spondetur quod parum refert hoc vel illud dicere. Redditio debiti potest esse objectum iustitiæ, vel æqualitas ipsa quæ consurgit ex hoc quod ego do id quod debebam et alius recepit; est æqualitas inter nos. [...] effectus iustitiæ est utrumque, scilicet datio illa resultans ex operatione justa; utrumque enim est objectum iustitiæ. Videtur tamen quod magis proprie effectus resultans, scilicet æqualitas quæ resultat ex operatione justa dicitur objectum iustitiæ, quia oportet quod idem sit objectum iustitiæ et operationis justæ...».

Señala la finalidad de la justicia, de donde concluimos la finalidad del derecho, que es hacerla posible. SOTO, DOMINGO DE. *Tratado de la justicia...* Op.cit., Tomo II, cfr. pp. 236 - 245. Distingue los tipos de justicia y señala: «La justicia, lo cual del mismo modo es necesario repetir, es una virtud del hombre por comparación a otro; mas, esta comparación puede hacerse de dos maneras. Pues ordenase el hombre, o a otro como ciudadano singular, o a otro considerado como dotado de autoridad pública, por la cual administra el bien común...». Y más adelante, p. 237: «...la justicia legal y general no es la misma esencialmente para cada una de las virtudes, sino que es virtud especial que ordena a todos por propio imperio al bien común»; de aquí se concluye que para Soto la justicia tiene como fin la igualdad o proporción entre las partes [justicia particular] y la consecución del bien común [justicia legal]; para ello el derecho es su objeto.

Cfr. SUÁREZ, FRANCISCO. *Tratado de las leyes...* Op.cit. Tomo II, pp. 31 - 43. habla del derecho como facultad de la persona en relación con una cosa que le pertenece, pero no comenta el aspecto de la finalidad de esta facultad. Parece existir como consecuencia del dominio que el hombre ejerce sobre las cosas que posee, manifestación de su libertad.

²⁶⁰ SANTO TOMÁS, S. *Th.* I, q. 5 a. 2 ad 1: «[...] Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causæ finalis, cuius causalitas prima est, quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam, unde dicitur quod finis est causa causarum. Et sic, in causando, bonum est prius quam ens, sicut finis quam forma, et hac ratione, inter nomina significantia causalitatem divinam, prius ponitur bonum quam ens».

²⁶¹ Cfr. GALLEGU, ELIJO. *Norma, normativismo...* Op. cit. pp. 151 - 152.

²⁶² Cfr. GALLEGU, ELIJO. *Norma, normativismo...* Op. cit. pp. 45 - 46.

bien común y la igualdad debida en los intercambios, que es lo mismo que Lachance concluye, pero por motivos distintos: esta igualdad se logra primariamente, no a causa de la ley, sino a causa del ajuste producido en la realidad y posteriormente prescrito por la ley. Justifica su afirmación de la ley como causa final del derecho, señalando que su objeto es adaptar la acción humana a lo debido a otro y al bien común. Define el derecho como un ajuste racional bien de una parte con otra, bien de las partes con el todo²⁶³. En este sentido, el fin del derecho, lo que lo justifica, es su conformidad con la ley que lo ajusta.

De esta manera, apunta Lachance, el criterio invariable de este ajuste es el bien común; el fin de la ley es el bien común, tal es el orden superior del actuar humano; el efecto propio de la ley es este actuar virtuoso en orden al bien común. La virtud ejercida según la razón contiene a la ley y se realiza el derecho²⁶⁴, identificándose ambos bajo esta perspectiva.

3.3.5. Crítica a la aportación etiológica de Lachance

Tras considerar los argumentos expuestos por Lachance parece oportuno terminar aquí la breve crítica que hemos iniciado al hilo de su exposición desde la posición doctrinal de la tradición clásica. Es cierto que Lachance en ningún momento parece separarse conscientemente de esta tradición, y que corrobora algunos de sus argumentos citando textos del doctor Angélico, pero no se trata ahora de juzgar intenciones que no son evidentes, ni de hacer un examen exhaustivo de la Suma Teológica. Se pretende más bien establecer un diálogo crítico desde los fundamentos de las afirmaciones expuestas. Seguiremos el mismo orden que hemos seguido al exponer el pensamiento de nuestro autor.

La tesis de la causalidad ejemplar de la ley respecto del derecho es metafísicamente admisible y correcta. La ley como modelo universal se aplica a cada caso en concreto proyectando sobre él su medida y deviene causa ejemplar²⁶⁵.

Desde el punto de vista de la finalidad, casi podría decirse que el derecho es causa final de la ley: la ley es una directriz orientada a servir, a realizar el bien común. El objeto de la justicia es el derecho y concretamente la forma que toma en el caso de la justicia legal o general es el del bien común. En este caso la causa

²⁶³ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 168 y 184. En este ajuste que menciona LACHANCE identifica la ley con el derecho, si bien impropriamente, por la relación de causa – efecto que mantiene entre ley y derecho.

²⁶⁴ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 183 – 184. En este sentido LACHANCE identifica el derecho con los actos de virtud de la justicia, actos cuyo origen pone en la ley.

²⁶⁵ Vid. *supra*, nota a pie de página num. 231.

final de la ley sirve al mismo objeto que la justicia, el derecho contemplado bajo la forma de bien común. Es decir, que bajo este aspecto el derecho podría ser considerado como causa final de la ley y la justicia. Hemos visto el sentido con que Lachance contempla la ley como causa final del derecho, sentido que no coincide exactamente con el clásico que acabamos de manifestar²⁶⁶.

Existen verdaderas dificultades para aceptar la tesis de lachanciana relativa a la causalidad eficiente de la ley y mantenernos a la vez coherentes con la tradición clásica. Un principio de primer orden metafísico es el de que las causas producen efectos de naturaleza idéntica a la suya. ¿Cómo es posible que una causa de tipo intelectual, conceptual, ideal, pueda producir en el terreno ontológico un efecto real, material? No parece coherente. El derecho ha de nacer de la igualdad del intercambio, de lo debido a otro pero no de la noción o concepto de igualdad que inspira la ley²⁶⁷.

Por la misma razón, es posible afirmar que la ley podrá producir criterios análogos, preceptos o mandatos con la misma «ratio legis» en que ella se inspira, pero consideramos que la ley en sí misma no es apta para producir en vía de causalidad eficiente «cosas justas» desde el punto de vista material, pues la naturaleza normativa difiere de la naturaleza de las cosas reales, objetivas. No podemos compartir, por tanto, la afirmación que nuestro autor hace de la ley como la causa del derecho; en este sentido parece más adecuado a la naturaleza del derecho eliminar esta virtualidad atribuida a la ley por considerar, no que no la tenga a título exclusivo, sino sobre todo, que carece de ella. La ley no puede ser causa del derecho más que desde un punto de vista extrínseco e impropio, como se ha visto, y desde luego no es la única fuente del derecho²⁶⁸.

Sin dejar de valorar la recuperación que Lachance hace de la noción objetiva del derecho y que en seguida veremos, debemos disentir de la etiología que sustenta esta realidad. La esencia de la definición lachanciana de derecho pretende ser coherente con la tesis causalista de la ley. Parece que para Lachance el derecho puede considerarse, en gran medida, un ente de razón: un reflejo de la razón, una verdad práctica, un criterio vivido, un ajuste racional... sin desconocer su inmediatez práctica, el derecho es para Lachance una realidad que se remite esencialmente a la razón, como sucede con la ley. El propio Lachance rechazaría el riesgo que esta definición comporta: la definición del derecho como realidad

²⁶⁶ Vid. *supra*, nota a pie de página num. 238.

²⁶⁷ Cf. GALLEGO, ELIO. *Norma, normativismo...* Op.cit. Pp.151 – 161.

²⁶⁸ GALLEGO, ELIO. *Norma, normativismo...* Op.cit. P. 161: «No habría, asumido esto, ningún inconveniente en considerar la ley como causa eficiente del obrar jurídico si ésta es entendida formando un todo o en continuidad con el gobernante que le otorga su eficacia. Pero sólo en este sentido derivado e impropio».

mental tal como él la propone está abierta al subjetivismo normativista y al positivismo.

Recordando la definición clásica de la verdad como adecuación del intelecto a la realidad, parece llevar los términos de esta definición al caso de la ley y el derecho, pero en un sentido diverso: afirma que el derecho es la adecuación a la ley²⁶⁹. La verdad tiene su origen en el entendimiento humano, a causa de su aprehensión de la realidad, de su adecuación a ella. ¿Cómo puede el derecho, siendo real, ser una verdad, si ya existe fuera del entendimiento humano? La ley, es lo que podríamos considerar verdad práctica –lo que se debe hacer-, si juzgamos que se adecúa al derecho de ese caso, a lo que es debido en cada caso concreto²⁷⁰.

Afirma –apoyado en la doctrina de santo Tomás²⁷¹ –que así sucede en el caso de Dios, caso en que la verdad de las cosas se juzga por su adecuación al Intelecto divino. Sólo podemos responder que ése es el único caso en que la verdad de las cosas se juzga por referencia a su adecuación un Intelecto, porque se trata de la Inteligencia que les ha dado origen. En el resto de los casos, incluido el caso que trata la relación entre la ley humana y el derecho, la verdad ontológica de una cosa se juzga en sentido inverso, es decir, por la adecuación de la inteligencia humana a la realidad de lo que esa cosa es, de su esencia.

3.4. NOCIÓN DE DERECHO EN LACHANCE

3.4.1. Definición de derecho de Lachance

La etiología que plantea Lachance conduce a una concepción peculiar del derecho. Entiende el derecho bajo una estrecha vinculación a la ley, como un reflejo de la razón, una verdad práctica y un orden vivido²⁷².

Es un reflejo de la razón en la justicia. La justicia, que consiste en dar a cada uno lo suyo, es una participación de la razón sobre la voluntad, a través del objeto de esta virtud²⁷³, su objeto –el derecho, [y aquí recupera el sentido objetivo del

²⁶⁹ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 183 – 184.

²⁷⁰ Cfr. GALLEGOS, ELIO. *Norma, normativismo...* Op. cit. Pp. 15 – 18.

²⁷¹ Vid. la doctrina de SANTO TOMÁS, *De veritate*, q. 1 a. 8 co: «Dicendum, quod in rebus creatis invenitur veritas in rebus et in intellectu, ut ex dictis patet: in intellectu quidem secundum quod adaequatur rebus quarum notionem habet; in rebus autem secundum quod imitantur intellectum divinum, qui est earum mensura, sicut ars est mensura omnium artificiatorum;...»

²⁷² LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 165: «Le droit est un reflet de la raison, une vérité pratique, un ordre vécu».

²⁷³ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 165 y ss.

derecho]- manifestará esa participación en la razón y otorgará a la justicia su carácter objetivo²⁷⁴.

Considera en su obra el derecho como una verdad práctica. Ve en el derecho una medida formal de la acción humana que se ajusta a la dignidad y a la situación de la persona humana con la que trata. La prudencia ajusta, proporciona el acto de justicia. El objeto de la prudencia es la verdad práctica, busca penetrar en el obrar. La verdad práctica dentro del ámbito jurídico es la conformidad vivida con la ley. El maestro canadiense extiende la definición clásica de verdad - «*ædecuatio rei intellectus*»- a la conformidad existente entre el acto exterior al que responde y el ideal presente en el espíritu humano. La ley es un mandato ideal y el derecho responde a éste. Así lo corrobora con el ejemplo de la verdad y la justicia divinas²⁷⁵, en el que la justicia y todo atributo de la realidad, depende de su coincidencia con la verdad en la mente divina que las ha creado.

Afirma en este sentido que el derecho es una verdad práctica porque es una armonía vivida con el bien común, un ajuste racional a las dimensiones del bien común. La verdad lógica que se da en las ciencias especulativas consiste en la coherencia de las conclusiones con los principios sobre los que reposan. En el orden práctico, señala²⁷⁶, toda acción coherente con el primer principio se dice verdadera. El primer principio del obrar es el bien común²⁷⁷. Si el derecho es una adaptación al bien común, estamos ante una verdad práctica.

Por último, la consideración del derecho como orden vivido, que se presenta casi como una conclusión necesaria de hasta ahora dicho. Lachance señala que el orden trazado por la ley se refiere al bien común y al de las relaciones de los seres humanos entre sí.

La función del derecho consiste en establecer ese orden de acuerdo con la dignidad de los sujetos que protagonizan esas relaciones sociales. Las acciones se dicen justas cuando guardan cierta conformidad con la proporción debida²⁷⁸.

Concluye en su obra esta enumeración diciendo que el derecho es razón porque es concepción de un orden social; es verdad, porque es una proporción a la ley; es orden porque resulta de un balance de la actividad colectiva y su adaptación a las exigencias del bien común: «*Le droit est raison, puisqu'il est la conception vécue du*

²⁷⁴ SANTO TOMÁS, *S. Th.* II – II, q. 58, a.10, ad.1: «*Ad primum ergo dicendum quod hoc medium rei est etiam medium rationis. Et ideo in iustitia salvatur ratio virtutis moralis.*»

²⁷⁵ Vid. p.e. SANTO TOMÁS, *S. Th.* I – II, q. 102, a.2: «*Veritas autem iustitiæ est secundum quod homo dervat id quod debet alteri secundum ordinem legum.*»

²⁷⁶ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 166.

²⁷⁷ Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.* I – II, q. 57, a. 3, 4, 5; q. 58, a. 3, 4; q. 90, a.2, ad.3, citados por LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 166.

²⁷⁸ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 167.

chef. Le droit est vérité, puisqu'il est un proportionnement à la loi. Le droit est ordre, puisqu'il résulte du balancement de l'activité collective et de son adaptation aux exigences de la fin commune²⁷⁹».

La definición del derecho que en último término nos ofrece nuestro filósofo en su obra es la de aquello que la ley atribuye como propio a la sociedad o a sus miembros en particular, en consideración de su proveniencia, sus títulos, su situación, con vistas a asegurar el orden, la tranquilidad, el progreso y la felicidad de la nación; también lo contempla como la medida de la actividad de los ciudadanos y de la materia de que se trate en cada caso ordenada por la ley, según la dignidad de aquél a quien es debida y en función de la felicidad común²⁸⁰.

Si bien distingue la ley del derecho, - «... quant à la loi elle-même, elle ne peut être dénommée droit qu'improvement. Elle est un idéal, tandis que le droit est la détermination d'un acte concret»²⁸¹, afirma nuestro autor- sostiene una estrecha relación entre ellos.

En sentido, afirma que la ley es anterior al derecho de la misma manera que la causa precede al efecto; pero, por otra parte, la noción de derecho es anterior a la ley, pues la ley no puede otorgar el derecho si éste último no existe: «Au surplus la loi est dénommée droit en raison du rapport qu'elle soutient avec ce qui est proprement et par soi le droit. Elle a sans doute, dans l'ordre de nature, priorité sur le droit comme la cause l'a sur l'effet; mais du point de vue de la notion de droit, il a fallu, pour qu'elle fut pensée sous la modalité de droit, qu'on découvrit sa relation avec ce qui est en propre le droit. Elle est donc postérieure au droit objectif dans cet ordre²⁸²».

3.4.2. Características esenciales del derecho

Como veremos a continuación, Louis Lachance asume y recupera la noción objetiva del derecho con la peculiaridad de buscar un firme apoyo en la ley:

²⁷⁹ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 167. Rechaza esta acepción formal del derecho en sentido propio, como algo vivido, citando expresamente a LACHANCE, URDANOZ, TEÓFILO. *Tratado de la justicia...* Op. cit. cfr. P. 187, nota a pie de página num. 26.

²⁸⁰ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 168: «Ce que la loi attribue en propre à la société et à ses membres en considération de leur provenance, de leurs titres et de leur situation, en vue d'assurer l'ordre, la tranquillité, le progrès, le bonheur de la nation. Si l'on veut une formule encore plus précise, le droit est la mesure de l'activité des citoyens et de la matière sur laquelle elle porte, déterminée par la loi, en relation avec la dignité d'autrui, en vue de la félicité commune».

²⁸¹ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 168

²⁸² LACHANCE, L. *Le concept de droit...* idem. anterior.

«Por otra parte, es esencial a la justicia dar a otro con igualdad aquello que se le debe, como consta en lo dicho anteriormente²⁸³».

3.4.2.1 Derecho y débito

El derecho se materializa en una acción, en una cosa dada a otro, pero, ¿qué es lo que le da su carácter de «debida»? Nuestro autor sigue a santo Tomás cuando afirma que el derecho es algo debido a otro. La tradición clásica considera este aspecto como parte esencial del derecho²⁸⁴. Así lo analiza en múltiples cuestiones, que analiza nuestro maestro canadiense²⁸⁵. Evoca la idea de exigencia o necesidad de actuar en relación a otra persona bajo cierta noción de proporcionalidad²⁸⁶.

²⁸³ SANTO TOMÁS, *S.T. II – II*, q. 80 artículo único, co. de la traducción de AA. VV. colección B.A.C. maior, n. 45. El original, edición leonina: *S. Th. II – II*, q. 80 co: «Ratio vero iustitiae consistit in hoc quod alteri reddatur quod ei debetur secundum aequalitatem, ut ex supradictis patet».

²⁸⁴ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea...* Op. cit. Libro V, num. 1134: «Y la justicia es una virtud por la cual se dice que el justo practica intencionadamente lo justo y que distribuye entre sí mismo y otros, o entre dos, no de manera que él reciba más de lo bueno y el prójimo menos, y de lo malo al revés, sino proporcionalmente lo mismo, e, igualmente, si la distribución es entre otros dos...». Aristóteles considera que la esencia de la justicia es la igualdad en el intercambio, igualdad que implica reciprocidad o alteridad entre los términos que se relacionan y razón de débito entre lo que se intercambian.

Así lo recoge SANTO TOMÁS, *S. Th. I – II*, q. 60, a.3: «[...] accipitur ratio debiti, ex quo constituitur ratio iustitiae, ad iustitiam enim pertinere videtur ut quis debitum reddat».

En este sentido se mantiene la escolástica hasta SUÁREZ. Vid. VITORIA, FRANCISCO DE. *Comentarios a la Secunda Secundae...* Op. cit. Tomo I, p. 5: «Nec hoc sufficit, sed requiritur quod tale bonum cadat aliquo modo sub necessitate debiti, ...»; SOTO, DOMINGO DE. *Tratado de la justicia...* Op. cit. Tomo II, p. 189: «Y la justicia hace igualdad entre el que debe y el otro al que alguno debe».

El matiz de lo debido disminuye para dejar su lugar a la facultad subjetiva de poder del propio individuo. El acento se pone en lo que le deben a uno, en vez de lo que se debe a otro. SUÁREZ, FRANCISCO. *Tratado de las leyes...* Op. cit. Tomo I, p. 35: «Y conforme a la última y estricta significación del ius, suele llamarse con propiedad ius o derecho, a cierta facultad moral que cada uno tiene, acerca de lo suyo o de lo debido a sí...». Desde esta perspectiva se ha tratado de dar cierto equilibrio al voluntarismo que presenta el derecho subjetivo con la tesis del deber jurídico, cfr. URDANOZ, TEÓFILO. *Tratado de la justicia...* Op. cit. P. 195: «El deber de justicia implicará una necesidad impuesta por el derecho de otro. [...] El deber es sólo un vínculo de la libertad impuesto por la fuerza moral de la ley, [...] va respaldado de la fuerza coercitiva, por estar sujeto a la coacción de la autoridad civil...».

Explica respecto de este extremo el profesor GALLEGO, ELIO, en *Tradicón jurídica...* Op. cit. Pp. 71 – 73, p. 72: «La insolidaridad que introduce el derecho subjetivo no se salva acentuando la idea de «deber» -ya de un modo relativo como Castán y otros autores, ya de un modo absoluto como Duguit- pues en realidad este concepto de «deber» se presenta como igualmente subjetivo, es decir, immanente al sujeto. [...] El planteamiento sólo es soluble integrando y superando la escisión operada en un sentido objetivo de lo jurídico. El derecho no es fundamentalmente un «poder exigir», pero tampoco es un «deber» sino un «débito» que entraña tanto un deber como un poder exigir, sin ser exactamente ni lo uno ni lo otro. El derecho es una objetiva vinculación de cosas y personas. Una adecuación, una reciprocidad, una igualdad que implica deberes pero también y al mismo tiempo su exigibilidad».

²⁸⁵ Cfr. doctrina del AQUINATE expuesta en *S. Th. I q. 21, a.1, ad.4; I – II, q. 60 a.2, co; q. 93, a.4, co; q. 99, a.5, co; q. 100, a.2, co; II – II, q. 57, a.1, ad.1; q. 62 a.1, ad.1 y 3; a.5, ad. 1 y 3; q. 79, q.80, q.104, q.105, ... etc.*

²⁸⁶ SANTO TOMÁS, *S. Th. I q. 21, a.1, ad. 3*: «Ad tertium dicendum quod unicuique debetur quod suum est. Dicitur autem esse suum alicuius, quod ad ipsum ordinatur; [...] In nomine ergo debiti, importatur quidam ordo exigentiae vel necessitatis alicuius ad quod ordinatur [...]».

Toda deuda comporta cierta sujeción u obligación: un sujeto que debe un objeto a un acreedor. La noción de algo debido para nuestro autor, implica una relación moral de obligación respecto del deudor y una relación de tener -«habere»- del acreedor. El objeto está afectado por esa exigencia: se debe ése y no otro. De la necesidad de la acción debida, nace su exigibilidad. La obligación se sitúa en el mismo plano que la ley, el gobierno, la prudencia y la justicia. Se materializa en un hacer que abarca todo el campo de la política; sostiene todas las acciones necesarias para la realización del fin de la vida humana²⁸⁷.

La obra de Lachance reconoce a la ley natural, al bien común, y a la justicia general una causalidad universal sobre la vida humana y una fuente de obligaciones y derechos²⁸⁸. La obligación moral comporta a su vez una relación con la ley natural, representa un débito. Pero no es este débito a que se refiere cuando habla del derecho como lo debido. En todo caso, afirma nuestro autor, el derecho así considerado se identificaría con la obligación moral del ejercicio genérico de todas las virtudes²⁸⁹.

El derecho que Lachance trata en sentido propio como lo debido a otro, es un «quantum» objetivo y determinado, es objeto específico de la virtud de la justicia legal o general y de las justicias particulares. La justicia general tiene como función promover el bien común: participa de la dignidad y de la fuerza motora de éste último. Por lo demás, considera también al derecho como un débito propio de las justicias particulares; una realidad cuya estructura presenta carácter de obligación, en estos casos de justicia particular, el derecho es una forma particular de lo debido²⁹⁰.

Concluye nuestro autor volviendo a su tesis de la causalidad legal. Zanja esta cuestión al decir que el derecho es un débito moral y legal: moral, en cuanto objeto del ejercicio de la justicia que es una virtud moral; legal, pues radica en la ley humana que prolonga y determina la ley natural. En términos generales identifica el derecho con lo debido en sentido estricto cuando se trata de un deber absoluto

²⁸⁷ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 190 - 191.

²⁸⁸ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 165 - 168. Vid. también, LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 83.

²⁸⁹ Aduce en este sentido un texto del AQUINATE, S. *Th.* I - II, q. 99, a. 4, ad. 3: «Ad tertium dicendum quod actus iustitiae in generali pertinet ad praecepta moralia, sed determinatio eius in speciali pertinet ad praecepta iudicialia».

²⁹⁰ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 192 - 195. En este sentido, cfr. HERVADA, JAVIER. *Lecciones propedéuticas...* Op. cit. Cfr. Pp. 207 - 209. Con un matiz diverso, si bien considerando este aspecto de débito, URDANOZ, TEÓFILO. *Tratado de la justicia...* Op. cit. cfr. Pp. 193 - 196. Subraya el aspecto de débito pero termina asumiendo dentro de esta misma faceta del derecho la noción de deber, igualándola a la noción de *debitum* que emplea SANTO TOMÁS.

para todos y en todas partes, con origen en la ley natural; y en sentido relativo, cuando se origina a causa de un precepto de la ley positiva²⁹¹.

3.4.2.2 Alteridad

Quien habla de una deuda, necesariamente habla de quién debe y de aquél a quien es debida. Un derecho que no pertenece a una persona humana concreta no es un derecho, afirma taxativamente Lachance. Lo debido implica cierto orden de exigencia o de necesidad que se impone a alguien por relación a aquello a lo que está ordenado. El derecho es lo que se debe a otro: es para el otro, lo suyo propio: «Il apparaît donc que l'idée de droit ne se conçoit que par rapport à autrui. Il est dû à autrui²⁹²».

Señala que tanto el concepto de justicia como el de ley exigen que el derecho se conciba y se defina objetivamente y por relación a otro. La justicia tiene como propio ordenar al hombre en lo que tiene de disposición hacia otro, prestando consideración al bien del otro. Supone que el derecho, su objeto específico, es por carácter propio lo relativo a alguien. Se apoya en una cuestión de santo Tomás, la cuestión 58, artículos 1, 2, y 11, de la II – II, para tratar el tema de la alteridad en la justicia y el derecho:

- a) En el primer artículo se pregunta si es correcta la definición de justicia - «hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su derecho»- y responde afirmativamente. La virtud se define por el acto bueno de la misma materia que la virtud, en este caso, las cosas que se refieren a otro, sus derechos. El resto de la definición alude a cómo ha de ser el acto de la voluntad: libre, firme y estable.
- b) El segundo artículo se centra en el aspecto de la alteridad; se pregunta si la justicia es siempre relativa a otro. La respuesta del Aquinate es rotunda: la justicia es esencialmente relativa a otro, pues, comporta una

²⁹¹ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 198. Tal como parece que podría concluirse de lo visto hasta ahora [cfr. notas a pie de página nums. 238 y 259] para SANTO TOMÁS y los escolásticos posteriores VITORIA, SOTO y BÁÑEZ, el sentido del derecho y su obligatoriedad es una consecuencia de la justicia, que lleva a dar a cada uno lo suyo. Para SUÁREZ este planteamiento cambia, la obligatoriedad de una acción deriva no de la igualdad debida entre dos términos, sino de la ley que la impone.

²⁹² Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 199. RUIZ GIMÉNEZ, JOAQUÍN. *La concepción institucional...* Op. cit. P. 324, alude a este texto de LACHANCE. En este sentido, también reconocen la dimensión de alteridad del derecho, GALLEGO, ELIO. *Fundamentos...* Op. cit. cfr. Pp. 42 - 43; HERVADA, JAVIER. *Lecciones propedéuticas...* Op.cit. Pp. 228 - 230; URDANOZ, TEÓFILO. *Tratado de la justicia...* Op. cit. cfr. P. 193.

cierta igualdad, y como nada es igual a sí mismo, necesaria y esencialmente implica una relación a otro.

- c) En el decimoprimer artículo se pregunta si el acto de la justicia es dar a cada uno lo suyo. Santo Tomás explica que lo propio de cada persona humana es lo que se le debe según una igualdad de proporción; de ahí concluye que el acto propio de la justicia sea dar a cada uno lo propio suyo, lo que le corresponde, lo debido²⁹³.

Lachance afirma la objetividad de la medida del derecho, el «quantum» debido a otro, pues la proporción que la justicia da a nuestra voluntad de otorgar el derecho no es una medida subjetiva, sino la que corresponde en cada caso, la suya propia: «...en ce sens qu'elle est par rapport à lui et pour lui. Il en est le terme, le destinataire, le bénéficiaire²⁹⁴».

En cuanto a la ley, nuestro autor recuerda que la ley se dirige a una comunidad. Su función es ordenar las relaciones humanas que surgen en el entramado social, conforme lo impongan las exigencias del bien común. Ordenar las relaciones sociales significa ordenar a unos respecto de otros, según sus cualidades, prerrogativas y títulos. La ley ordena lo debido a otro, sus derechos, en función de su dignidad²⁹⁵.

²⁹³ En este sentido también otros exponentes de la tradición coinciden en este aspecto: VITORIA, FRANCISCO DE. *Comentarios a la Secunda Secundæ...* Op. cit. Tomo I, p. 3: «quod jus est objectum iustitiæ, quia non considerat qualitatem agentis, sed est in ordine ad alterum». SOTO, DOMINGO DE. *Tratado de la justicia...* Op. cit. Tomo II, p. 188: «Y la razón es, porque la justicia es una virtud que ordena al que la tiene a otro...». BÁÑEZ, DOMINGO. *Decisiones de iure et iustitia...* Op. cit. p. 2, col. 2^a: «... scilicet, quod rectum in operatione iustitie, preter comparationem ad agentem, constituitur per comparationem ad alterum».

²⁹⁴ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 202. Esta relación se pierde en la escolástica tardía, con la noción de derecho como facultad del sujeto, cfr. SUÁREZ, FRANCISCO. *Tratado de las leyes...* Op. cit. Tomo I, p. 35.

²⁹⁵ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 199.

Esta idea de alteridad en el derecho —no en la ley— está presente en las enseñanzas de SANTO TOMÁS, S. Th. II – II, q. 58, a.1, a.2 y a.11. Los autores de la Escolástica que venimos analizando también se pronuncian en idéntico sentido: VITORIA, FRANCISCO DE. *Comentarios a la Secunda Secundæ...* Op. cit. Tomo I, p. 6: «... et æqualitas illa resultans ex operatione iustæ»; SOTO, DOMINGO DE. *Tratado de la justicia...* Op. cit. Tomo II, p. 189: «del mismo modo, si me prestases tus servicios, pide la justicia que mi retribución los iguale. Por lo cual, dos cosas dícese que se justifican cuando se adecúan...». BÁÑEZ, DOMINGO. *Decisiones de iure et iustitia...* Op. cit. p. 2, col. 2^a: «Tertia differentia est, quod iustitiæ determinatur objectum secundum se. [...] quod medium iustitiæ est medium rei,...». En SUÁREZ se halla ausente también esta dimensión, que corresponde más bien a la noción objetiva del derecho. La fuerza de los argumentos suarecianos se apoya en la noción de ley y de voluntad, tanto en la dimensión de Dios como en la del hombre. Cfr. p.e. SUÁREZ, FRANCISCO. *Tratado de las leyes...* Op. cit. Tomo II, pp. 72 – 73, las cosas son buenas o malas en cuanto mandadas o prohibidas por Dios.

Cfr. GALLEGU, ELIO. *Fundamentos...* Op. cit. cfr. Pp. 106 – 108. También, HERVADA, JAVIER. *Lecciones propedéuticas...* Op. cit. cfr. pp. 209 – 223. URDANOZ, TEÓFILO. *Tratado de la justicia...* Op. cit. cfr. P. 193.

3.4.2.3 Relación de igualdad

Nuestro maestro explica que la palabra igualdad implica la idea de relación, nada es igual a sí mismo, sino que se iguala a alguna cosa exterior, comparable con la primera. Cuando decimos que el derecho es lo debido a una persona, estamos estableciendo una relación entre dos o más personas humanas. La razón de lo debido se apoya en una cierta proporción o igualdad que ha de establecerse entre los sujetos que traban relación²⁹⁶.

Distingue los criterios de los distintos tipos de relaciones que pueden establecerse. Se apoyan en distintos fundamentos. Existe en primer lugar una relación de cosas en función de la cantidad, la unidad en la cantidad genera la igualdad. Las relaciones entre dos términos pueden hacer referencia a su esencia. Estas relaciones generan una situación de identidad cuando los términos tienen la misma esencia, o de diferencia esencial, cuando difieren. Por último, las relaciones pueden afectar a la calidad de las cosas, y se establecen entonces relaciones de semejanza o desemejanza. La igualdad es una relación de equivalencia en la cantidad. La relación jurídica según Lachance se funda en la cantidad, que a su vez puede ser continua o dimensiva, y discontinua o numérica²⁹⁷.

La igualdad jurídica se lleva a cabo por la conmensuración, por la operación que permite igualar cantidades continuas o dimensivas. Nuestro filósofo canadiense afirma que el derecho es una relación de igualdad fundada sobre equivalencias de este tipo de cantidades. Se trata de cantidades entendidas en sentido análogo – no material- porque su materia no permite ser tratada numéricamente: «Il va de soi que la quantité dont il s'agit dans le droit est morale et que le rapport qui lui fait suite est un rapport d'égalité morale [...]. La chose qu'il s'agit de rendre égale au titre d'autrui, à l'aide de la vertu de la justice, est l'opération humaine. Dès que celle-ci est émise en conformité avec les titres d'autrui, dès qu'elle communique dans la même mesure, il en résulte une relation d'égalité morale, il en résulte le droit²⁹⁸».

Añade que la medida última que iguala el derecho y los títulos es el bien común. La medida próxima que ajusta cada relación jurídica es el fin inmediato al

²⁹⁶ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 210. En sentido opuesto, URDANOZ, TEÓFILO. *Tratado de la justicia...* Op. cit. cfr. P. 201, rechaza esta tesis de nuestro autor, la igualdad como constitutiva del derecho haciéndola derivar del aspecto de débito del derecho: «Esta misma confusión subyace en la teoría del p. Lachance cuando afirma que la igualdad es lo propiamente constitutivo del derecho [...] la igualdad es un atributo aún más genérico que la idea de débito. Por sí sola atañe a la categoría ontológica de relación y es sólo relación moral cuando cualifica a una entidad de este orden, cual es el ente moral exigencia-débito».

²⁹⁷ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 208 – 209.

²⁹⁸ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 209.

que está ordenada. Tanto la ley como el derecho miran propiamente al orden que estructura la felicidad de la comunidad de seres humanos que regulan²⁹⁹.

La igualdad en el derecho viene asegurada tanto por el ejercicio de la justicia, como por el enunciado de la ley. Dice nuestro autor que lo que distingue a la justicia de las otras virtudes es la medida especial, objetiva, que imprime en el acto humano. Se apoya en un texto de santo Tomás³⁰⁰ y afirma: «... ce qui distingue la justice des autres vertus, c'est la mesure spéciale qu'elle imprime à l'acte humain. Et comme cette mesure est l'égalité objective, il en résulte que le droit, son objet, doit être spécifiquement constitué par l'égalité³⁰¹».

Insiste Lachance siguiendo al Aquinate³⁰² en que la justicia comporta cierta igualdad y por tanto el derecho consiste en una proporción, en una adecuación o ajuste, una conmensuración que se realiza con vistas a obtener la igualdad respecto de otro término³⁰³.

Afirma que la esencia de la justicia en general es la igualdad, y por eso se halla presente en todas las especies de la justicia —legal, conmutativa, distributiva— de la misma manera que las especies comunican con su género propio. Siendo el derecho el objeto de esta virtud, lo que le da su determinación o su forma propia, no cabe entender fuera de la igualdad el término «derecho». De esta igualdad resulta el orden que promueve el bien común; nuestro autor concluye que ese orden se concreta en una multitud de relaciones en las que la igualdad debida termina por constituirse en un mutuo deber relativo a otro. La igualdad entre los dos o más términos de cada relación acaba construyendo el bien común de todos³⁰⁴.

²⁹⁹ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 209 i.f.

³⁰⁰ Vid. SANTO TOMÁS, S. Th. II - II, q. 81, a.6, ad.1: «Ad primum ergo dicendum quod laus virtutis in voluntate consistit, non autem in potestate. Et ideo deficere ab aequalitate, quae est medium iustitiae, propter defectum potestatis, non diminuit laudem virtutis, si non fuerit defectus ex parte voluntatis»

³⁰¹ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 204.

³⁰² Vid. SANTO TOMÁS, S. Th. II - II, q. 57, a. 1, co: «[...] Importat enim aequalitatem quandam, ut ipsum nomen demonstrat, dicuntur enim vulgariter ea quae adaequantur iustari. Aequalitas autem ad alterum est. [...] Rectum vero quod est in opere iustitiae, etiam praeter comparisonem ad agentem, constituitur per comparisonem ad alium, illud enim in opere nostro dicitur esse iustum quod respondet secundum aliquam aequalitatem alteri, puta recompensatio mercedis debitae pro servitio impenso [...]» Id. a. 2, co: «Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ius, sive iustum, est aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquam aequalitatis modum [...]». Cfr. artículos 3 y 4 en este sentido. En este sentido, LUÑO PEÑA, ENRIQUE. *Derecho natural...* Op. cit. Pp. 143 - 144, en las que además cita a LACHANCE como autor emblemático de la igualdad como forma de la justicia.

³⁰³ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 206. Vid. GALLEGO, ELIO. *Fundamentos...* Op. cit. Pp. 39 - 41.

³⁰⁴ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. refiriéndose al derecho y a la igualdad dice, p. 207 [el paréntesis y el subrayado es nuestro]: «Ce à quoi il tend directement [le droit], ce n'est ni au dû ni à autrui, mais à l'égalité de l'agir par rapport à autrui. Cependant, comme de cette égalité résulte l'ordre qui promeut le bien commun, il s'ensuit qu'elle est un dû, et comme cet ordre est la forme d'un tout collectif, il résulte qu'elle est un dû relatif à autrui».

Así prueba que la justicia es esencialmente relativa a otro y que su acto propio es dar a cada uno lo suyo, tomando la igualdad como punto de referencia de su acción. «Rendre à chacun son dû ne consiste, en somme, qu'à mettre dans son agir la proportion que commandent les prérogatives de la personne avec laquelle on traite. [...] ce qui est dû à autrui, c'est la rectitude de notre agir extérieur, l'égalité de notre acte, son ajustement à lui. Si tel ou tel acte est dû de notre part, c'est afin de nous égarer à autrui, afin de réaliser le droit; pareillement, si notre acte doit revêtir telle forme, avoir telle mesure, porter sur tel objet, c'est afin de produire l'égalité qu'est le droit. Le dû est motivé par le besoin d'égalité; l'égalité est ce à quoi il est ordonné, ce sans quoi il ne saurait être³⁰⁵».

Para nuestro autor –como para santo Tomás y Domingo de Soto³⁰⁶– la ley es ante todo una regla, un elemento de razón, y por tanto, un principio de orden, de equilibrio, de adaptación. Su misión principal es organizar la actividad colectiva distribuyendo las cargas entre los ciudadanos según su capacidad y las necesidades del bien común. Si la ley obliga, es por manifestar el orden debido en la comunidad. El ajuste colectivo es determinante de la obligatoriedad de ciertas acciones. Afirma acertadamente que la materia que se debe a otra persona no resulta proporcionada por serle debida, sino que le es debida porque es proporcionada a esa persona humana, a sus títulos³⁰⁷.

Resulta significativo el aspecto señalado en la obra que estamos exponiendo, relativo a la obligatoriedad del derecho, esa obligación implícita en cada derecho, que Lachance fundamenta en la igualdad que plantea en una relación dada. Esta igualdad es necesaria para el equilibrio de toda la sociedad, por eso, considera que la igualdad tiene prioridad sobre el aspecto de la obligatoriedad³⁰⁸. Esta conse-

³⁰⁵ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. 207.

³⁰⁶ Cfr. SANTO TOMÁS, S. *Th. I – II*, q. 90 a. 1 co: «Respondeo dicendum quod lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur, dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum, ut ex praedictis patet, rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis, secundum philosophum. [...] Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem».

Para SOTO, la ley es razón, originariamente razón de Dios, y las demás leyes participan de esta racionalidad que es la justicia. SOTO, DOMINGO DE. *Tratado de la justicia...* Op. cit. Tomo I, p. 62: «... la ley eterna es la razón suprema existente en Dios», y más adelante, p. 65: «Toda ley universalmente, fuera de la eterna, se deriva de ésta porque contiene alguna parte de justicia...».

Por contraposición SUÁREZ subraya un aspecto opuesto en la ley, su carácter imperativo fundamentado por su origen en la voluntad. SUÁREZ, FRANCISCO. *Tratado de las leyes...* Op. cit. Tomo I, p. 103: «... se entiende mejor y más fácilmente se defiende, que la ley es en el mismo legislador un acto de la voluntad justa y recta...»

³⁰⁷ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 203.

³⁰⁸ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 202: «... l'on voit que la matière qu'atteint la justice n'est pas proportionnée à autrui parce qu'elle lui est due, mais que, inversement, elle lui est due parce qu'elle lui est égale, parce qu'elle s'ajuste à ses titres, étant la perfection qui leur correspond...»

cuencia es lógica para él, pues el efecto se asimila a su causa, y como la ley es causa del derecho, es natural que el elemento de equilibrio y de orden que es prioritario en ella, lo sea también en el derecho³⁰⁹.

El derecho es la igualdad moral que debe ser introducida en las relaciones con los otros³¹⁰. Hay una relación entre igualdad, derecho, justicia, ley y prudencia. Lachance afirma que la justicia se ocupa de ejecutar, de producir materialmente la igualdad. La justicia materializa la igualdad en la vida de los seres humanos que se relacionan, y cuando lo hace, produce el derecho. De otra parte, la prudencia y la ley se encargan de determinar la igualdad, le dan su medida³¹¹.

3.4.3. Derecho natural, derecho positivo

3.4.3.1. Contexto analógico: «en parte igual y en parte distinto»

Lachance es uno de los autores de inicios del siglo XX que se inscribe en la corriente resurgente del derecho natural. Lo hace desde su procedencia tomista, donde la consideración de este derecho es fundamento de toda la filosofía jurídica que se haya de desarrollar.

Toma como punto de partida la perspectiva que le brinda la analogía de proporcionalidad para estudiar la realidad y la conexión existente entre el derecho natural y el derecho positivo. Afirma que la noción de derecho es análoga. La ontología y la semiótica jurídicas se rigen por leyes de analogía de atribución y analogía de proporcionalidad³¹². El caso de la aplicación de la noción de derecho al derecho natural y al derecho positivo es una analogía de proporción. Los elementos esenciales del derecho –un «quantum» debido a otro en virtud de una cierta igualdad– se encuentran en una y otra acepción con una mayor generalidad en el caso del derecho natural y con una definición más determinada en el derecho positivo³¹³.

Rechaza que la diferencia entre uno y otro derecho sea la existencia de la sanción en el derecho positivo y su inexistencia en el caso del derecho natural. Nuestro autor observa –y pronto lo mostraremos– que la sanción no es un elemento esencial del derecho en general, salvo del derecho penal, pues la sanción es correlativa a la falta cometida, junto a la indemnización. Posterior al delito, la pena o

³⁰⁹ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 203.

³¹⁰ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 210.

³¹¹ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 212.

³¹² Cfr. LACHANCE, L. *Etudes et recherches. Cahiers de Théologie et de Philosophie*. Nn. 8 – 9. «Les données permanentes du droit». Ottawa, 1952 – 1955. P. 122.

³¹³ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. Pp. 67 – 68.

sanción es sobre todo, un apoyo externo al cumplimiento del derecho objetivo, un refuerzo psicológico que impone ese cumplimiento a todos. Sin embargo, el derecho en esencia no es una amenaza ni un castigo: reside en el cumplimiento de la proporción debida en cada una de las relaciones sociales, públicas y privadas, de una comunidad de personas humanas. De hecho, la consecuencia del ilícito no es sólo la sanción, sino también la reparación y la satisfacción³¹⁴.

La obra filosófica del maestro canadiense reconoce cierta fuerza coactiva a la ley. Pero, ¿qué entiende nuestro autor por «coactividad»? Un tipo de fuerza que acompaña sobre todo, a la esencia del mandato legal, la «vis directiva». La ley materializa el orden de la razón y el orden jurídico, sus imperativos se imponen a todos. En términos clásicos quizá sería más acertado hablar de su obligatoriedad. Por eso, si bien admite la «vis coactiva» de la ley, señala que el tratar de reducir la ley y el derecho a la mera sanción, es contrario a los elementos fundamentales del orden jurídico y a la técnica del derecho positivo, pues no se trata de un sistema de intimidación sino de una directriz de organización de la conducta comunitaria³¹⁵.

No parece entenderse la separación entre la sanción y el derecho natural por dos motivos: de una parte, porque la sanción en sí misma es propia del derecho natural; es una exigencia de la razón natural que los delitos sean castigados y el daño reparado por quién lo causó. De otra parte, afirma nuestro autor, no es posible creer que el derecho natural carece de sanción, pues la tiene, aunque distinta a la del derecho positivo.

El derecho natural sanciona cuando hace consciente a la persona humana del propio deterioro por el injusto cometido, los reproches que automáticamente se autogeneran en la conciencia de la persona, la repuesta negativa a mejorar algo que depende sólo de él. Lachance señala que el derecho natural se acompaña de un tipo de sanción que se aplica espontáneamente y sin recurso a la fuerza física. El transgresor del derecho natural transgrede no sólo el orden natural y el orden social, sino también su integridad moral, su dignidad, su honor y su reputación. Además, existe siempre una respuesta de la naturaleza, una sanción inevitable e irrevocable, fruto del orden existente en el universo, y una sanción social, un rechazo social que aparece ante cualquier menosprecio hacia alguna de las virtudes características de la civilización³¹⁶.

³¹⁴ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 70.

³¹⁵ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 70. También, cfr. LACHANCE, L. «Les données...» Op. cit. P. 123, la nota a pie de página num. 91. En este sentido, cfr. doctrina clásica, p.e. SANTO TOMÁS, S. *Th. I - II*, q. 100 a. 9 co: «Illud ergo directe cadit sub praecepto legis, ad quod lex cogit. Coactio autem legis est per metum poenae, ut dicitur X *Ethic.* nam illud proprie cadit sub praecepto legis, pro quo poena legis infligitur. Ad instituendam autem poenam aliter se habet lex divina, et lex humana...»

³¹⁶ LACHANCE, L. «Les données...» Op. cit. P. 123. en este sentido, también existe doctrina actual sobre este

3.4.3.2. Derecho natural: vínculos con el bien común, la naturaleza y la justicia

El derecho natural es una realidad que aparece en una encrucijada de caminos: el derecho, la política, la moral y la filosofía de la naturaleza. Estas formas de conocimiento plantean desde sus respectivos puntos de vista bien la cuestión etiológica del derecho natural, bien sus propiedades, bien su relevancia social y política... las primeras notas características que nos llegan acerca del derecho natural son su carácter social y su conocimiento a partir de la ley natural. Veremos estas cuestiones en este orden para terminar describiendo las propiedades del derecho natural.

Lachance recoge los elementos aristotélicos básicos de todo sistema jurídico: el bien común, la naturaleza y la justicia. El bien común porque el individuo no puede adquirir su plena perfección ni la plena participación en el bien humano si no es a través del bien común, en un sentido universal y trascendente³¹⁷. Señala nuestro autor cómo desde Aristóteles la naturaleza humana ha sido considerada como una orientación inscrita en el individuo y constitutiva de su racionalidad. Los fundamentos de esta racionalidad son, como sabemos, la razón y la voluntad libre. Cada una aporta su carácter específico con una estructura determinada, busca un tipo determinado de perfección que se complementa con las perfecciones de las otras. Al comparar las tendencias o inclinaciones humanas, Lachance constata la unidad de orden que existe entre ellas. La naturaleza aparece como un conjunto ordenado de tendencias, cada una provista de una estructura definida que se relaciona con el resto de tendencias según el orden total que compone la persona humana³¹⁸.

Ningún derecho es humano si no representa una prolongación de la naturaleza humana, si no conduce a la actualización de las posibilidades originales del hombre. El aspecto esencial de la naturaleza humana, que permite a los hombres orde-

aspecto. Bellamente lo describe GALLEGO, ELIO. *Fundamentos...* op.cit. p. 114: «Se trata de la impostura con que el yo, en la medida en que entra en contradicción con la ley natural, se va situando en su existir. En el alejamiento progresivo de la realidad que va experimentando y que se traduce en una incapacidad creciente de reconocimiento y adhesión al bien, y cuyo fruto, amargo, es un profundo desasosiego del alma, así como una progresiva distancia y extrañeza respecto de las personas y cosas que tiene a su alrededor, personas y cosas de las que ya no puede hacer sino objeto de un abuso posesivo por su parte».

³¹⁷ LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 82. En nota a pie de página num. 1, y a pesar de discrepar con este autor en su concepción de la relación individuo-bien común, LACHANCE cita a MARITAIN a la hora de considerar una descripción del contenido de este bien: «Le bien commun comprend toutes ces choses, mais bien plus encore, et de plus profond, de plus concret et de plus humain: car il enveloppe aussi [...] la somme ou l'intégration sociologique de tout ce qu'il y a de conscience civique, de vertus politiques et de sens du droit et de la liberté, et de tout ce qu'il y a d'activité, de prospérité matérielle et de richesses de l'esprit, de sagesse héréditaire inconsciemment mise en oeuvre, de rectitude morale, de justice, d'amitié, de bonheur et de vertu, et d'héroïsme, dans les vies individuelles des membres de la communauté, selon que tout cela est, dans une certaine mesure communicable, et se reverse dans une certaine mesure sur chacun et aide ainsi chacun...».

³¹⁸ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. Pp. 87 - 89.

narse y participar del bien común, es la sociabilidad. La sociabilidad a su vez se traduce en una inclinación innata del hombre a la justicia, pues sin ella no hay solidaridad estable. La justicia es intermediaria entre el bien común y la naturaleza humana, este ajuste entre ambos es denominado por Lachance «equidad»: es lo debido a la naturaleza, lo que responde a sus exigencias y es necesario para su realización. Todas las clases de justicia incorporan la equidad, esto explica su desarrollo espontáneo en ciertas formas jurídicas rudimentarias, las costumbres³¹⁹.

Distingue dos dimensiones en el derecho natural: lo considera a la vez individual y social; individual porque resuelve con equidad lo debido a cada individuo, y sobre todo, social en el orden de la finalidad, pues no se realiza con cierta universalidad si no es bajo la forma de patrimonio común, de bien común³²⁰. Características que son señaladas por nuestro autor como propias del derecho natural, son la inmutabilidad y la universalidad; admite un cierta flexibilidad evolutiva en el orden práctico de su realización a causa de la libertad humana de quien actúa y de la contingencia: los principios permanecen, cambian las realidades sobre las cuales se aplican y el ejercicio de los principios sobre ellas. Nuestro autor explica que el derecho natural es imprescriptible en cuanto al desarrollo que necesariamente implican en las tendencias del hombre y es indefectible en cuanto que las tendencias no yerran, y sólo pueden definirse en función del bien hacia el que tienden³²¹.

El derecho natural es presentado por Louis Lachance como un derecho real, racional y objetivo: real porque está fundado en lo que es el hombre, un individuo racional y social. Es un derecho racional, afianza su dignidad, su valor y la fuerza de sus constataciones por la razón práctica. Es un derecho objetivo. Esta propiedad es consecuencia de su racionalidad. Tiene por objeto preparar, adecuar la existencia concreta de los hombres, de sus comportamientos dentro de la comunidad a la que pertenecen, ordenándoles dar lo debido a sus semejantes en razón de su título y de su dignidad³²².

³¹⁹ LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P.83, nota a pie de página num. 1: «de terme équité a deux sens: il signifie tantôt le fond de la volonté, son aptitude naturelle à obéir aux injonctions premières de la raison pratique, lesquelles constituent la loi naturelle. Il signifie encore une vertu spéciale, épicheia, ordonnée à corriger les préjudices que peut comporter la loi humaine en raison de son caractère d'universalité. Elle préserve encore contre une interprétation trop verbale des lois. Dans un sens comme dans l'autre, elle est l'âme de la justice». En este sentido, GALÁN Y GUTIÉRREZ, EUSTAQUIO. *Ius Naturæ...* Op. cit. cfr. Capítulo IV, «El problema del derecho natural como tema filosófico – jurídico fundamental», Pp. 107 – 152. Para este autor, la cuestión de la existencia, fundamento y desarrollo del derecho natural es la clave de toda la filosofía jurídica. En el capítulo que citamos estudia con detalle el derecho natural desde una perspectiva histórico – filosófica. Pueden observarse las características clásica del derecho natural, que son las que plantea LACHANCE, a la luz de los distintos momentos atravesados por el derecho natural.

³²⁰ LACHANCE, L. «Les données...» Op. cit. P. 135.

³²¹ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 97.

³²² Cfr. LACHANCE, L. «Les données...» Op. cit. P. 135.

3.4.3.3. La ley natural, origen del derecho natural

Lachance menciona dos formas clásicas de aproximación a la noción de ley natural: desde la ley eterna y desde la naturaleza humana. Valora la revitalización de la noción de ley natural y el reconocimiento de su papel en la vida de las comunidades operada a causa del resurgir del pensamiento de santo Tomás. Santo Tomás recupera tanto la noción de ley como la de derecho natural acudiendo a las fuentes de la tradición latina, del derecho romano —con mayor influencia de Cicerón— y a las fuentes de la civilización judía, la ley antigua de la Sagrada Escritura. La ley antigua es parte integrante de la ley divina. Aun siendo gran parte de su contenido obra racional es ley revelada, que se considera sobrenatural por su origen y por su fin, pues persigue la felicidad eterna. Además se dirige a una comunidad humana pero bajo una perspectiva teológica, bajo el aspecto de sus relaciones con Dios.

El pensamiento filosófico que estamos estudiándose apoya en la tradición³²³, al hablar de la ley antigua, tres categorías de preceptos, los culturales o rituales, los morales y los jurisdiccionales. Los preceptos morales pertenecen al dominio de la razón natural, son asequibles a ella. Obligan a todos los hombres no a título de ley antigua, sino de ley natural del hombre. Está incluida en la ley divina como su fundamento, sus perspectivas son más inmediatas que las de la ley eterna. Se señala que cuando santo Tomás habla de la naturaleza del derecho natural o de sus propiedades, jamás alude a la Revelación o a la ley divina, salvo que se proponga relacionarlo con la doctrina teológica. Lachance subraya que para santo Tomás³²⁴ el derecho natural procede de la ley natural que tiene como fundamento inmediato las inclinaciones innatas del hombre que manifiestan un orden interno y necesario.

En esta línea afirma que la ley natural —su esencia— no es sólo una inclinación impresa en nosotros por el autor de la naturaleza, sino que requiere ser formulada a iniciativa nuestra. Es necesario no sólo que el hombre actúe con espontaneidad y libertad, sino que también descubra en sí mismo, espontáneamente, una regulación básica. La ley natural es, en este sentido, obra de la percepción de la razón³²⁵.

³²³ SOTO, DOMINGO DE. *Tratado de la justicia...* Op. cit. Tomo I, cfr. pp. 290 – 303.

³²⁴ Vid. SANTO TOMÁS, *S. Th.* II – II, q. 155, a.2: «[...] Est autem considerandum quod naturales inclinationes principia sunt omnium supervenientium, ut supra dictum est. Et ideo passiones tanto vehementius impellunt ad aliquid prosequendum, quanto magis sequuntur inclinationem naturae. Quae praecipue inclinat ad ea quae sunt sibi necessaria, vel ad conservationem individui, sicut sunt cibi; vel ad conservationem speciei, sicut sunt actus veneri [...].» En este sentido, también se pronuncian autores actuales: GALLEGO, ELIO. *Fundamentos...* Op. cit. Pp. 48 – 50, 55 – 56; puede verse también otro análisis desde una perspectiva diversa en HERVADA, JAVIER. *Lecciones propedéuticas...* Op. cit. cfr. Pp. 515 – 531.

³²⁵ Ver en este sentido la doctrina del AQUINATE, *S. Th.* I – II, q.63, a.1, co: «Secundum quidem naturam speciei, in quantum in ratione homini insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibilium quam agendorum, quae sunt quaedam seminalia intellectualium virtutum et moralium; et in quantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni quod est secundum rationem [...]; q. 94, a.1, co: «[...] Dictum

Es un orden que la razón práctica articula espontáneamente en virtud de la disposición innata del hombre a conocer y formular las evidencias y certezas morales fundamentales, en el terreno práctico, que es el que nos ocupa ahora. Los principios de la ley natural son formulados espontáneamente pero no arbitrariamente, ni tampoco de forma instantánea. La razón necesita apoyarse en su conocimiento de la realidad, en la experiencia de la acción y en la naturaleza de la voluntad – inclinación universal hacia bienes particulares- para formular un juicio sinderético³²⁶.

Nuestro maestro canadiense muestra cómo la ley natural traza el plan de acción: es norma, regla, imperativo. Al ser natural, es, en sus elementos, indeleble e imprescriptible. En cuanto a su contenido sigue el orden previsto en la estructura de las inclinaciones humanas, el orden de sus relaciones internas –las tendencias entre sí- y de sus relaciones externas, de cada ser humano con el resto de los miembros de su comunidad. La ley natural es exclusiva del hombre –único ser racional, libre y responsable que existe en el universo creado- y no puede menos que ser universal como las tendencias humanas que regula. Se resume en un conjunto de imperativos universales hallados por la razón que constituyen el punto de apoyo indispensable de todas las formas de saber jurídico³²⁷.

est enim supra quod lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis...».

SOTO, DOMINGO DE. *Tratado de la justicia...* Op. cit. Tomo I, hablando de la ley natural la define así, vid. p. 81: «... la ley es un dictamen [como antes se ha dicho] que la razón establece de lo que se ha de hacer...».

SUÁREZ, FRANCISCO. *Tratado de las leyes...* Op. cit. Tomo II, pp. 64 – 65: «Es propio de la ley dominar y regir, pero esto se ha de atribuir a la recta razón en el hombre, para que sea gobernado rectamente según la naturaleza; luego en la razón se ha de constituir la ley natural como en próxima regla intrínseca de los actos humanos».

³²⁶ Cfr. LACHANCE, L. «Les données... Op. cit. P. 131, fiel a la doctrina clásica expuesta por SANTO TOMÁS en *S. Th.* I - II, q. 94 a. 2 co: «Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni; quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana...»

³²⁷ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. Pp. 89 – 90.

Respecto a la universalidad, SOTO, DOMINGO DE. *Tratado de la justicia...* Op. cit. Tomo II, pp. 98 y ss: «... la ley natural en cuanto se extiende solamente a los principios, es la misma en todos los mortales, no sólo cuanto a la verdad de la rectitud, sino también cuanto al conocimiento [...] la ley natural en cuanto a sus conclusiones, si bien es la misma en general para todos, ya cuanto a la rectitud, ya cuanto al conocimiento, es deficiente, sin embargo, ya respecto de la primera por causa de algunos impedimentos especiales, ya respecto del segundo por las nieblas de la razón que la ciegan, a causa de las malas costumbres». En este sentido, SUÁREZ, FRANCISCO. *Tratado de las leyes...* Op.cit. Tomo II, p. 115: «Por fin, debe decirse que esta ley natural es también una en todo tiempo y estado de la naturaleza humana. [...] porque esta ley no se sigue de algún estado de la naturaleza, sino de la misma naturaleza en sí».

En cuanto a su relación con las leyes humanas, SOTO, DOMINGO DE. *Tratado de la justicia...* Op.cit. Tomo II, cfr. pp. 116 y ss: «Toda ley puesta con suavidad, si es recta, se deriva de la ley natural. Y más aún; tanto tiene de rectitud y de razón de ley cuanto recibe de la ley natural. Porque la ley si no es justa, no es ley». También considera como rasgo propio de la ley su justicia en el contenido y en la forma de ser promulgada,

La ley natural es definida como el orden vivo hacia el bien. El bien está implicado esencialmente en la definición de ley natural. En consecuencia, rehusar deliberadamente a hacer el bien es consentir en actuar contra la ley profunda de la voluntad, contra su estructura específica. Lo que a su vez implica resistir libremente al orden implicado en la naturaleza humana, orden del que la voluntad es orientación nativa. Este hecho explica que el primer principio de la ley natural asuma a los ojos de la conciencia la forma del mandato «hacer el bien y evitar el mal». De esta forma Lachance explica que el individuo humano tiene en su interior la regla del desarrollo de su personalidad, y deviene autor de su destino bajo su esencial libertad y responsabilidad³²⁸.

El precepto «hacer el bien y evitar el mal» tiene que ver con toda virtud, es un deber general de la justicia y de la ley natural. Nuestro autor señala la cuestión en que santo Tomás³²⁹ se pregunta si el contenido de este mandato es parte integrante de la justicia, y no sólo a título general. Concluye³³⁰ con el Aquinate en sentido afirmativo: la justicia considerada como virtud especial tiene como objetivo hacer el bien desde el punto de vista de dar al otro lo que le es debido y evitar el mal opuesto, quitar a otro lo suyo. A la justicia general corresponde hacer el bien debido a la comunidad. Las dos partes del precepto son consideradas como partes

SUÁREZ, FRANCISCO. *Tratado de las leyes...* Op. cit. Tomo I, p. 162: «Será la ley honesta, justa, posible a naturaleza, acomodada a la costumbre de la patria y conveniente al tiempo y al lugar. Las cuales condiciones las interpreta también de la ley humana santo Tomás [I – II, q. 95, art.3]. [...] Mas, todas las reducimos a dos condiciones indicadas en el título, a saber: que la ley sea justa y sea dada justamente...»

³²⁸ Cfr. LACHANCE, L. «Les données... Op. cit. P. 132.

³²⁹ SANTO TOMÁS sostiene que los actos de las virtudes pueden considerarse de dos maneras: en cuanto actos virtuosos, y en cuantos específicos de una virtud; desde el primer punto de vista, los actos virtuosos son ordenados por la ley natural, pues la virtud es el hábito de obrar conforme a la razón; desde el segundo punto de vista, no todos los actos virtuosos son de ley natural, sino que han de ser concluidos y razonados por el hombre como útiles para la buena vida. Vid. S. Th. I – II, q. 94, a.3: «Respondeo dicendum quod de actibus virtuosis dupliciter loqui possumus, uno modo, in quantum sunt virtuosos; alio modo, in quantum sunt tales actus in propriis speciebus considerati. [...] Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem. Et hoc est agere secundum virtutem. Unde secundum hoc, omnes actus virtutum sunt de lege naturali, dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio, ut virtuose agat. Sed si loquamur de actibus virtuosis secundum seipsos, prout scilicet in propriis speciebus considerantur, sic non omnes actus virtuosos sunt de lege naturae. Multa enim secundum virtutem fiunt, ad quae natura non primo inclinatur; sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenerunt, quasi utilia ad bene vivendum».

Hace idéntico razonamiento, SOTO, DOMINGO DE. *Tratado de la justicia...* Op. cit. Tomo I, cfr. pp. 93 y ss.

SUÁREZ conoce la respuesta de SANTO TOMÁS pero elabora la suya, incluyendo en la ley natural el ejercicio de todas las virtudes. SUÁREZ, FRANCISCO. *Tratado de las leyes...* Op. cit. Tomo II, p. 105 «... todos los actos de las virtudes, en cuanto a la especificación o modo como deben hacerse, caen bajo la ley natural, aun cuando no todos sean mandados en absoluto o en cuanto al ejercicio». Más adelante añade que «... en toda virtud hay precepto natural que obligue alguna vez al ejercicio de aquella virtud».

³³⁰ LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 93, nota a pie de página num 1: «il faut faire le bien et éviter le mal. [...] ceux deux parties du précepte sont considérées comme des parties quasi intégales de la justice générale ou spéciale, étant donné que l'une et l'autre sont requises à l'accomplissement parfait de la justice».

cuasi-integrantes de la justicia especial y de la general, puesto que el mismo mandato es requerido tanto en una como en la otra para la realización perfecta de la virtud en cuestión.

¿Y el derecho natural? El derecho se concibe como el bien que se debe hacer al otro, lo que se le debe en razón de la ley. El acto propio de la justicia consiste en respetar el bien del otro, en dar a cada uno lo suyo y respetar su propiedad. El derecho natural hace que todo sistema jurídico se base en la responsabilidad humana. Sus imperativos no deben apoyarse en imposiciones externas, en sanciones, sino sobre todo, en la fuerza interna que ejerce el ascendiente del orden y del bien sobre la libertad individual. Este principio fundamental de todo sistema jurídico se particulariza y precisa su contenido en modos diversos cada vez, según los casos: costumbres, gestos, actitudes, cosas debidas a otro en virtud de un título, reconocimiento de la dignidad, etc.³³¹.

El ejercicio del derecho natural está sometido en definitiva a la regulación suprema del bien común en cualquiera de sus exigencias. Esto explica la intensa influencia recíproca que se establece entre la ley, el derecho natural, con las costumbres, y tradiciones, formando finalmente sistemas jurídicos. La prudencia y la libertad que los seres humanos somos capaces de desarrollar, son las responsables en último término de las formas más convenientes para materializar el derecho natural. La íntima relación entre derecho natural y derecho positivo es muy clara para nuestro autor³³².

³³¹ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 94.

SANTO TOMÁS, S. *Th. II - II*, q. 57 a. 2 co: «Uno quidem modo, ex ipsa natura rei, puta cum aliquis tantum dat ut tantundem recipiat. Et hoc vocatur ius naturale...»

VITORIA, FRANCISCO DE. *Comentarios a la Secunda Secundæ...* Op. cit. Tomo I, pp. 7 - 12: «Uno modo iustum dicitur illud quod ex natura rei est æquale, [...] idem est jus naturale sicut jus necessarium, id est jus naturale est illud quod est necessarium, puta quod non dependet ex voluntate aliqua».

SOTO, DOMINGO DE. *Tratado de la justicia...* Op. cit. Tomo II, pp. 195 - 202, vid. p. 197: «El derecho o lo justo es lo mismo que lo igual y lo adecuado; mas esto no puede hacerse sino por alguno de estos dos modos, a saber: o por naturaleza de las cosas o por convenio de la voluntad humana [...] cuando oyes que el derecho natural es aquel que procede de la naturaleza, entendido esto de dos maneras, a saber: de la naturaleza que lo enseña y de la misma que instiga a lo mismo».

BAÑEZ, DOMINGO. *Decisiones de iure et iustitia...* Op. cit. Pp. 5 - 8. Vid. p. 6, col. 2ª, compara el derecho natural con el positivo y declara dos características esenciales del derecho natural: «... ex parte cause exemplaris & regulæ, quoniam regula & exemplar iuris naturalis est lex eterna [...] Etenim ius naturale omnes obligat: sicut omnibus communis est rationalis natura...».

Diversa será la consideración de derecho natural en SUÁREZ. Cfr. SUÁREZ, FRANCISCO. *Tratado de las leyes...* Op. cit. Tomo II, identifica derecho con facultad moral de dominio de un sujeto sobre las cosas, y en otro sentido derecho con ley -para lo que se remite a su estudio de la ley hecho en el capítulo II del volumen I de su obra-; al primero lo llama derecho útil, al segundo honesto, y también, al primero derecho real y al segundo, derecho legal. Basándose en esta distinción afirma, p. 255: «Pues el derecho útil se dice natural, cuando es dado por la misma naturaleza o viene con ella, del cual modo la libertad puede decirse de derecho natural».

³³² Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 67 - 92, 122 - 134.

3.4.3.4. Derecho positivo

Lachance confiesa que siendo posible hablar del derecho natural sin mencionar el derecho positivo, no sucede lo mismo en el caso contrario. ¿En qué sentido afirma esto? El derecho positivo supone una relación de dependencia y de concreción del derecho natural. Surge de un encuentro del principio universal con lo concreto. Representa una adaptación de las reglas generales del derecho a las condiciones históricas que afectan a las distintas comunidades humanas. El derecho positivo es –por oposición al natural– un derecho concreto, particularizado, histórico. Los distintos tipos de derecho se unifican bajo la una noción analógica: el derecho natural es una realidad trascendente. Es indiferente a cualquier sistema jurídico posible a determinar por la razón. El derecho positivo es creación del espíritu humano. Participa siempre del derecho natural en su orientación al bien común³³³.

El derecho natural encuentra un acabamiento en el derecho positivo. Presta al derecho positivo su unidad, su prestigio, su lógica, su calidad humana. El derecho positivo le permite un contacto adecuado con la realidad concreta, a través de su regulación³³⁴.

Según el pensamiento lachanciano no hay dos derechos sino dos compuestos del mismo derecho: el derecho natural y su determinación positiva. El derecho puede considerarse: derecho natural, derecho positivo «per se» –que incluye el

³³³ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 124.

SANTO TOMÁS, S. *Th. II - II*, q. 57 a. 2 ad 2: «Ad secundum dicendum quod voluntas humana ex communi conducto potest aliquid facere iustum in his quae secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem iustitiam. Et in his habet locum ius positivum».

VITORIA, FRANCISCO DE. *Comentarios a la Secunda Secundae...* Op. cit. Tomo I, cfr. pp. 7 – 12, vid. P. 7: «Aliud est iustum quod est aequale ex legis constitutione vel privato pacto et non ex natura rei. [...] quia omne aliud jus a jure naturali, est positivum. Dicitur enim positivum quia est ex aliquo beneplacito. [...] Illud quod dependet ex voluntate et beneplacito hominum dicitur positivum».

SOTO, DOMINGO DE. *Tratado de la justicia...* Op. cit. Tomo II, subraya la unidad entre derecho natural y derecho positivo. P. 201: «... concedo que no es regla general, que cuanto la voluntad constituye hácese inmediatamente justo. Pues si constituye algo contra el derecho natural, nunca obtendrá fuerza de ley. [...] Pero cuando la cosa es no sólo no repugnante a la naturaleza, sino conveniente, según lugar y tiempo, entonces la voluntad humana, si goza de pública autoridad, puede constituir esto; lo cual es justo...».

BAÑEZ, DOMINGO. *Decisiones de iure et iustitia...* Op. cit. p. 6, 2ª col: «Etenim ius positivum mutabile est per se loquendo secundum legislatoris beneplacitum...».

En SUÁREZ se llegan a identificar las nociones de derecho y ley. SUÁREZ, FRANCISCO. *Tratado de las leyes...* Op. cit. Tomo I, cfr. Pp. 36 – 43, vid. P. 38, señala que el uso ha identificado el derecho con la ley: «... y así ius, derecho, en cuanto significa ley, se convierte con ella y se consideran sinónimas ambas palabras».

³³⁴ LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 132: «...le droit positif, lui, intègre tous les organes qui sont nés, avec le temps, de l'instinct de solidarité et de l'aménagement social de la vie. Considéré dans sa totalité, il se confond avec l'ordre social reconnu et sanctionné. Il en assure la coordination et la rectitude. Il sauvegarde les conditions communes de sécurité, de travail, de connaissance, de création, de vie vertueuse et religieuse dont les individus ont besoin pour réaliser la conception qu'ils se sont forgée du destin terrestre de l'homme. Il incorpore à la vie sociétaire un sens de l'homme et de son histoire».

derecho civil y el derecho de gentes- y el derecho positivo «per accidens», resultado de incorporar determinados elementos de derecho natural a una legislación concreta. La relación del derecho positivo con el derecho natural no es de oposición sino de dependencia, consiste en una determinación, una concreción del derecho natural. Se trata siempre del mismo derecho con diferentes grados de concreción y diversos modos de aplicación³³⁵.

La oposición del derecho natural y el derecho positivo es sobre todo, lógica, pues en realidad se complementan. Lachance señala que la naturaleza se dota de directivas iniciales universales, compatibles con todas las comunidades humanas; una vez adaptadas al ambiente físico, psicológico y social de una comunidad en concreto devienen derecho positivo, bien sea consuetudinario o escrito³³⁶.

El derecho positivo también es moral, aunque de forma diversa a la moralidad que emana del derecho natural. El derecho positivo es obra de la libertad y de la prudencia del legislador: él manda en unas ocasiones realizar acciones porque son buenas y prohíbe otras que son malas; en otras ocasiones, convierte en buenas las indiferentes porque las manda y en malas las indiferentes porque las prohíbe³³⁷.

Esto trae consecuencias en relación a la obligatoriedad de ambos derechos, en el derecho natural el imperativo jurídico descansa en la autoridad del Creador del hombre y en la naturaleza de las cosas. En el derecho positivo el imperativo descansa en la decisión de la autoridad de quien emana la norma³³⁸.

³³⁵ Cfr. LACHANCE, L. «Les données... Op. cit. P. 136. Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. 123 - 128. Vid. P. 128: «Le droit naturel lui apparaît une réalité transcendante et analogique, une réalité susceptible de s'incarner dans n'importe quelle espèce de droit positif...». En este sentido se pronuncian también autores de la doctrina actual: Cfr. GALLEGO, ELIO. *Fundamentos...* Op.cit. pp. 52 - 53, al tratar la cuestión de «La relevancia política del derecho natural». En este sentido, Hervada, Javier. *Lecciones prope- deúlicas...* Op.cit. cfr. P. 514.

³³⁶ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 135.

³³⁷ SANTO TOMÁS, S. *Th.* II - II, q. 57, a.2, ad.3: «[...] Unde etiam ius divinum per haec duo distingui potest, sicut et ius humanum. Sunt enim in lege divina quaedam praecepta quia bona, et prohibita quia mala, quaedam vero bona quia praecepta, et mala quia prohibita».

³³⁸ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 134. En este sentido, las palabras de LACHANCE podrían manifestar cierta connotación voluntarista, connotación que el propio LACHANCE rechazaría si se plantease abiertamente, pero que una concepción normativista del derecho admite desde su propia definición; veamos por contraste, cómo SUÁREZ entiende la ley desde su carácter impositivo, la ley como decisión de la autoridad. Cfr. SUÁREZ, FRANCISCO. *Tratado de las leyes...* Op. cit. Tomo I, cfr. pp. 150 y ss. Para SUÁREZ la ley es un acto de jurisdicción por parte de quien tiene esa potestad. Vid. p. 152: «... la legislación es el acto principalísimo por el cual es gobernada la república, y por tanto, debe darse para su provecho, como vimos; luego, corresponde de suyo a la potestad gubernativa de la república, a la cual pertenece procurar el bien común de ella; y esta es la potestad de jurisdicción, como se ha declarado».

Ver SANTO TOMÁS, la ley como orden de la razón, p.e. *S.Th.* I - II, q. 90 a. 1 co: «Respondeo dicendum quod lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur, dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum, [...] Unde retinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem».

Louis Lachance apoya la obligatoriedad del derecho positivo en el fuero interno y externo de la persona humana bajo las siguientes condiciones: para que una norma de derecho positivo obligue ha de ser promulgada por una autoridad legítima, con vistas al bien común, y sus cargas han de ser proporcionales a la capacidad de los individuos³³⁹.

Mantiene que el derecho positivo se origina en las decisiones del poder público pero no obtienen su fuerza sólo de su origen, ni tampoco exclusivamente de la sanción: su fuerza reside más bien de su racionalidad, de su moralidad, de su participación en la promoción en el bien común. Esto lo convierte en derecho inviolable y exigible³⁴⁰.

Bajo esa perspectiva nuestro autor se plantea las relaciones entre el derecho natural y el derecho positivo, la de su referencia al bien común. El bien común es susceptible de realizarse en múltiples aspectos que se relacionan estrechamente entre sí: el orden, la paz, las utilidades comunes y las virtudes humanas. El orden crea la unidad y la mantiene, la unidad engendra la paz. Asegurada ésta se desarrollan los órganos de la vida comunitaria y de esta forma el bienestar humano se realiza progresivamente: el derecho natural rige los bienes absolutos de la vida humana, pretende la realización plena del bien humano indicando las condiciones generales necesarias para esto; el derecho positivo se consagra a la realización de los aspectos relativos de esos bienes y trata mediante unas técnicas propias – obligaciones, procedimientos, sanciones- de establecer y mantener la paz, mediante la garantía de unas ciertas «utilidades comunes». Cada derecho realiza un aspecto distinto del bien común³⁴¹.

Desde el punto de vista del poder público hay también diferencia entre el derecho natural y el derecho positivo: el derecho natural es fundamento de la sociedad política, se expresa en costumbres y tradiciones, sobre todo; el derecho positivo articula las relaciones de los ciudadanos con el poder público mediante lazos orgánicos, regímenes jurídicos, etc. Tanto el poder público como la autoridad del tipo que sea surgen con vistas a establecer el bien común, mantener la unidad, y asegurar la realización del orden y de la paz. Todos los pueblos, manifiesta el autor canadiense, llegado un punto de madurez política, se dan una constitución en la que inscriben la significación que tiene para ellos la vida comunitaria. La necesidad de una constitución es para nuestro autor una manifes-

LACHANCE reconoce la fuerza imperativa de la ley pero siempre desde su naturaleza racional, cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 106 – 113.

³³⁹ Cfr. LACHANCE, L. «Les données... Op. cit. Pp. 136 – 137.

³⁴⁰ Cfr. LACHANCE, L. «Les données... Op. cit. P. 143.

³⁴¹ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. Pp. 129 – 132.

tación histórica de la ley natural de solidaridad que les gobierna es la materialización desde el punto de vista político de la mencionada unidad que existe entre el derecho positivo y el derecho natural³⁴².

Afirma³⁴³ que la superioridad del derecho positivo sobre el derecho natural no es absoluta. Esta perfección es la misma que existe en algo en estado evolucionado y perfecto respecto de su germen o materia prima, en estado bruto e imperfecto. De hecho sucede más bien de modo opuesto, la perfección del derecho positivo proviene de dos fuentes: del derecho natural y de las posibilidades encerradas en la libertad y en la razón humanas. En contrapartida, subraya nuestro autor, si se diera un derecho positivo privado del derecho natural sería un derecho vacío, «car le droit n'est pas une régulation quelconque, mais une régulation humaine, juste et droite³⁴⁴», porque el derecho no es una regulación cualquiera, sino una regulación humana, justa y recta.

3.5. DERECHOS IMPERFECTOS

El derecho en sentido pleno de la palabra es para nuestro autor una medida incorporada a la vida colectiva, dirigida por la ley y ordenada a la consecución del bien común. Hemos visto que el derecho resulta de tres elementos: el débito, la alteridad y la relación de igualdad.

Señala tres formas derivadas del derecho: las que corresponden por extensión de las nociones de justicia y derecho, las que guardan cierta relación de causalidad con el derecho, y las que se denominan derecho por transferencia de dicha noción a la comunidad política o a comunidades particulares. En el fondo, lo que nuestro autor trata de hacer ver es que derecho y justicia desbordan el ámbito estrictamente jurídico. Incluso cabe extenderlos a todas las actividades que comportan un género de relación hacia otro por analogía de atribución³⁴⁵. Todas estas razones avalan las diversas clasificaciones que del derecho se hacen³⁴⁶. Veremos más ade-

³⁴² Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 134. En este sentido, cfr. la doctrina actual, GALLEGOS, ELIO. *Fundamentos...* Op. cit. p. 51: «No se trata de dos derechos heterogéneos entre sí, como si cada uno constituyera un orden jurídico diverso. No, ambos son igualmente «derecho», y ambos constituyen un solo y único derecho, bien que con diverso origen y naturaleza».

³⁴³ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 135.

³⁴⁴ LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 135. En este sentido es constante la tradición clásica -ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea...* Op. cit. Libro V, num. 1129b: «... es evidente que todo lo legal es, en cierto modo, justo...»; SANTO TOMÁS, p.e., *De malo*, q. 13 a. 4 arg. 6: «Praeterea, ius positivum a iure naturali derivatur, ut Tullius dicit in sua rhetorica», SOTO- y SUÁREZ, para éstos últimos, cfr. notas a pie de página num. 302 y 308.

³⁴⁵ Cfr. LACHANCE, L. *Le droit et le droits...* Op. cit. Pp. 171 - 173.

³⁴⁶ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 232 - 241.

lante cómo y por qué para Lachance el derecho contemplado como derecho subjetivo no tiene un lugar propio dentro de estas clasificaciones, pero sigamos con la noción de lo que Lachance denomina derechos imperfectos.

Después de haber considerado los elementos esenciales del derecho el maestro canadiense afronta algunos deberes especiales, correspondientes a virtudes cuyo objeto es una igualdad deficiente o en las que el rigor de lo debido se halla disminuido; deberes en los que falta o disminuye alguno de los elementos esenciales vistos hasta el momento. Son lo que denomina con términos clásicos, derechos imperfectos, derechos en sentido analógico³⁴⁷: faltan en ellos los tres elementos esenciales, o están presentes pero se realizan de forma diversa a como lo hacen en el derecho «stricto sensu».

Aporta una clasificación de estos derechos según los elementos esenciales que disminuyen o desaparecen en cada caso concreto: derechos donde falta la distinción de los sujetos; derechos en los que la igualdad como tal es irrealizable; derechos en los que la razón de débito ha disminuido o no existe³⁴⁸.

El primer tipo de derechos cuenta con un caso de especial solidaridad de los individuos relacionados, solidaridad que hace de ellos un todo que impide el derecho como tal entre ellos por no existir la alteridad jurídica: p.e. la solidaridad creada por los vínculos de sangre, parentesco, amistad, matrimonio³⁴⁹.

Dentro del segundo tipo se contemplan los deberes que cada hombre tiene hacia Dios, hacia su patria y hacia sus padres. La igualdad de lo recibido de ellos no es comparable con la aportación con que el hombre puede corresponder. Hay reciprocidad pero no igualdad³⁵⁰.

Considera en último término los derechos en los que la obligatoriedad ha disminuido³⁵¹. Se apoya en santo Tomás³⁵² cuando afirma la existencia del débito legal y el débito moral. El primero se origina con la ley, es el objeto propio de la justicia, como virtud moral. El segundo, aparece por exigencias de honestidad, de la virtud. Ese débito es objeto de las virtudes como la gratitud, la lealtad, la veracidad, la liberalidad, la afabilidad, la amistad,... En estos casos lo debido, al no

³⁴⁷ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 195 y 216.

³⁴⁸ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 221 - 222.

³⁴⁹ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 217 - 218.

³⁵⁰ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 220 - 221.

³⁵¹ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 217 - 222.

³⁵² Vid. SANTO TOMÁS, S. Th. I - II, q. 60, a.3: «Respondeo dicendum quod omnes virtutes morales quae sunt circa operationes, conveniunt in quadam generali ratione iustitiae, quae attenditur secundum debitum ad alterum, distinguuntur autem secundum diversas speciales rationes. Cuius ratio est quia in operationibus exterioribus ordo rationis instituitur sicut dictum est, non secundum proportionem ad affectionem hominis, sed secundum ipsam convenientiam rei in seipsa; secundum quam convenientiam accipitur ratio debiti, ex quo constituitur ratio iustitiae, ad iustitiam enim pertinere videtur ut quis debitum reddat [...]».

estar determinado por la ley, representa una forma atenuada de obligación sin dejar de ser una condición –fundamental- que posibilita la vida social³⁵³.

Este tipo de obligaciones surgen por educación, por conveniencia, por civismo, por solidaridad o benevolencia. Obedecen a reglas de vida social que poco a poco se transforman en costumbres y en usos jurídicos. Comportan también sanciones del mismo género: su observación genera una aprobación y una estima social; su transgresión genera un movimiento de signo contrario, de desaprobación social y rechazo hacia el transgresor³⁵⁴. Esta doctrina lachanciana de los derechos imperfectos es consecuencia de aplicar la concepción objetiva del derecho que el propio autor asume en su obra³⁵⁵.

3.6. PROPIEDADES DEL DERECHO

3.6.1. Objetividad

El filósofo canadiense afirma que los criterios que determinan la rectitud del acto de justicia son objetivos. Lo justo descansa en la operación de conmensuración de una acción hacia otra persona humana con quien se traba relación: compara la obra que se ha de realizar con los títulos de aquél a quien va dirigida. La igualdad o desigualdad es un dato objetivo. Es el resultado de la comparación de dos términos positivos³⁵⁶.

El derecho es el medio que se establece por relación rigurosa con otro ser humano, tal como afirma santo Tomás³⁵⁷. La igualdad, continúa Lachance, consiste en la proporción estricta a la dignidad del otro: «... l'objet de la justice est le seul où les dispositions subjectives n'entrent pas en ligne de compte, le seul qui se détermine d'après des données strictement objectives³⁵⁸». Datos de dignidad, de cualidad de los sujetos que se relacionen, de los títulos con que se vinculan.

³⁵³ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 222.

³⁵⁴ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 198.

³⁵⁵ Cfr. SERTILLANGES, R. P. *La Philosophie Morale de St. Thomas...* Op. cit. P. 170. URDANOZ, TEÓFILO. *Tratado de la justicia...* Op. cit. cfr. pp. 227 – 230. HERVADA, JAVIER. *Introducción crítica...* Op. cit. Cfr. P. 51.

³⁵⁶ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 226.

³⁵⁷ SANTO TOMÁS, S. Th. II – II, q. 57, a.1: «Respondeo dicendum quod iustitiae proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quae sunt ad alterum. Importat enim aequalitatem quandam, ut ipsum nomen demonstrat, dicuntur enim vulgariter ea quae adaequantur iustari. [...] Rectum vero quod est in opere iustitiae, etiam praeter comparationem ad agentem, constituitur per comparationem ad alium, illud enim in opere nostro dicitur esse iustum quod respondet secundum aliquam aequalitatem alteri, puta recompensatio mercedis debitae pro servitio impenso [...]».

³⁵⁸ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 229.

Por otra parte, se añaden un nuevo aspecto: si bien toda virtud se ordena a un fin real, no toda virtud tiene un fin exterior al sujeto mismo e independiente de él, como ocurre con la justicia. Sigue el parecer de la tradición cuando aborda este aspecto³⁵⁹. El derecho tiene una forma objetiva. Cada virtud consiste en un cierto medio entre dos extremos pertenecientes al fuero interno del sujeto que la practica. En el caso de la justicia el medio es exterior al sujeto, su medida descansa en datos exteriores a él: los títulos, la igualdad debida en la relación entre dos o más sujetos que se relacionan. El derecho tiene un fundamento objetivo, si atendemos tanto a su fin general, el bien común, como a sus fines particulares, la realización de las igualdades particulares que lo causan en cada relación jurídica³⁶⁰.

Louis Lachance aborda el aspecto institucional del derecho al tratar su objetividad, ¿por qué? Muestra que la vida humana se explica fundamentalmente en un amplio número de instituciones debidas a su naturaleza social: instituciones políticas, sociales, jurídicas, religiosas, culturales, económicas,... El derecho marca con objetividad las obligaciones de los individuos que se relacionan en esas instituciones, adaptándolas a un fin también propio del quehacer institucional, el bien común.

El derecho puede escapar a este carácter institucional en su estructura –p.e. en contratos que las partes libremente deciden y pactan-, en las condiciones que se determinan para su realización, en su ordenación inmediata a un bien eminentemente individual. Puede escapar en el ejercicio, en cuanto que el hombre puede decidir someterse a él o no; pero su finalidad general es institucional, el derecho se debe por definición al bien común³⁶¹.

³⁵⁹ Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.* II – II, q. 58, a. 11, co; VITORIA, FRANCISCO DE. *Comentarios a la Secunda Secundae...* Op. cit. Tomo I, p. 26: «In iustitia medium semper est ex natura rei; itaque idem est rectum quod medium in materiam iustitiae, et hoc est ex natura rei sicut injustum». SOTO, DOMINGO DE. *Tratado de la justicia...* Op. cit. Tomo II, p. 256: «El medio que es objeto de la justicia no es el medio de la razón, como en las demás, sino el medio de la cosa...». BÁÑEZ, DOMINGO. *Decisiones de iure et iustitia...* Op. cit. p. 17, col. 1^a: «... notandum est, quod iustitia dicitur specialiter respicere bonum alterius...».

SUÁREZ destaca en cambio el aspecto de obligación, de sometimiento a la ley, pero no de hallar un justo medio. Cfr. SUÁREZ, FRANCISCO. *Tratado de las leyes...* Op. cit. Tomo I, p. 229: «No obstante, debe decirse, en primer lugar, que no hay ninguna ley propiamente dicha que no imponga obligación, es decir, cierta necesidad de obrar o de no obrar».

En este sentido, cfr. RUIZ GIMÉNEZ, JOAQUÍN. *Derecho y vida humana...* Op. cit. Pp. 82 – 83, cita a LACHANCE entre otros sosteniendo la objetividad del derecho en su aspecto ontológico, vid. también p. 160; GALLEGO, ELIO. *Tradicón jurídica...* Op. cit. Pp. 51 – 64.

³⁶⁰ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 226.

³⁶¹ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 231.

3.6.2. Coercibilidad

¿En qué sentido se emplea el término «coercibilidad» al enunciar lo que considera la segunda propiedad del derecho? Coerción significa fuerza que se impone. No aplica esta noción en sentido moderno. Con ella parece más bien referirse a la obligatoriedad de la ley trasladada al derecho como causa eficiente suya, unido al aspecto de la pena con que se sanciona su incumplimiento. Según el pensamiento lachanciano, es coherente afirmar que el derecho es coercitivo si se considera que la coerción tiene su causa en la ley. En ese sentido, el derecho como la ley, son coercitivos, causan obligaciones que no pueden obviarse, las imponen³⁶². Esta obligatoriedad tiene su fundamento en la racionalidad, y es para Lachance la causa de la inviolabilidad del derecho³⁶³.

El estudio de Lachance establece dos tipos de fuerza, una externa a las cosas, impuesta por otro elemento externo, y otra interior a ellas. La primera es ajena a la voluntad del sujeto sobre quien recae y suprime la libertad de aceptarla o rechazarla. Son los actos o decisiones que provienen del poder público. El cumplimiento del derecho, por estar ordenado al bien común, es susceptible de ser objeto de coerción o de imposición en este sentido, pero en sí mismo no se deberá poder admitir que el derecho sea coercitivo por ser algo racional, fruto de un orden. En el segundo caso, la fuerza es parte de la naturaleza de la cosa, se impone desde dentro. Es el caso de la necesidad con que se impone un fin natural, el caso de la virtud y la perfección humanas que se imponen a la conciencia del hombre por sí mismas. No sólo no excluyen la libertad en su realización, sino que es su punto de partida, la libertad, lo voluntario. Cuando el hombre se somete a sus fines naturales no hace más que someterse a su razón y a los impulsos de su naturaleza. En este sentido el derecho guarda en sí mismo una gran fuerza obligatoria, es lo debido a otro en función de una cierta relación de igualdad³⁶⁴.

Observa que lo que él llama la virtud coercitiva del derecho, viene en parte de su origen legal, y también de sus principios intrínsecos, los que acabamos de mencionar. El derecho es expresión racional de aquello que «es debido», y por tanto, «debe hacerse»: como todo lo que es verdadero y honesto el derecho está revestido de un prestigio moral que lo hace digno de ser respetado. Desde el punto

³⁶² Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 232.

³⁶³ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 231. Vid. STO. TOMAS, señala la obligatoriedad de la ley, que ejerce una cierta coacción sobre los malos, los justos se hallan dentro de ella. *Super Sent.*, lib. 3 d. 40 q. 1 a. 2 co: «Respondeo dicendum, quod coactio legis, secundum philosophum in fine Ethic. ad hoc necessaria est, ut illi qui persuasionibus ad bonum non inclinantur, per poenas cogantur: unde cohibitio legis se extendit quantum poena inflictata per legem...»

³⁶⁴ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 232.

de vista del deudor es inviolable; desde el punto de vista del acreedor es exigible³⁶⁵.

Según nuestro autor el efecto de la ley está cargado de la virtud racional, del impulso del mandato público –incluso de su sanción por incumplimiento, llegado el caso– y del fin tanto personal como colectivo que el derecho persigue: «... a pour mission de coordonner les forces dispersées des individus, de les concentrer sur un même but. Et si quelqu'un trouble de propos délibéré cet ordre, il peut être forcé par la contrainte et la sanction³⁶⁶».

3.7 LOS SUJETOS DEL DERECHO

3.7.1 . La persona humana

Los seres humanos son los creadores y destinatarios directos del derecho. Santo Tomás alude a este aspecto esencial del derecho y de la justicia en la respuesta de su cuestión 58 de la II – II, artículos 2 y 5. Transcribimos sus palabras³⁶⁷: «... ya que el nombre de la justicia comporta cierta igualdad, por su propia esencia la justicia tiene que referirse a otro, pues nada es igual a sí mismo sino a otro. Y dado que pertenece a la justicia rectificar los actos humanos, es necesario que esta igualdad que requiere la justicia sea de individuos diversos que puedan obrar. Ahora bien, las acciones son propias de las personas humanas y de los que forman un todo, mas no, propiamente hablando de las partes [...] De aquí que la justicia propiamente dicha requiere diversidad de supuestos; y por eso no existe a no ser de un hombre a otro».

En el siguiente artículo afirma: «La justicia como se ha dicho, ordena al hombre con relación a otro. Esto puede ser de dos maneras: primera, a otro considerado individualmente; segunda, a otro en común, es decir, en cuanto que el que sirve a una comunidad sirve a todos los hombres que en ella se contienen». Y este pensamiento es exactamente el que Lachance desarrolla al tratar del sujeto del derecho.

³⁶⁵ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 233. en este sentido el término no tiene tanta aceptación entre la doctrina actual tomista, suele ser entendido en términos clásicos de obligatoriedad para evitar ser confundido con matices voluntaristas o decisionistas en el concepto de derecho que se hallan excluidos de la Escuela. Cfr. p.e. GALLEGO, ELIO. *Tradición jurídica...* Pp. 65 – 71 y del mismo autor, cfr. *Norma, normativismo...* Op. cit. Pp. 161 – 165. También en este sentido, CATHREIN, VICTOR. *Filosofía del derecho...* Op.cit. Pp. 81 – 93.

³⁶⁶ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 232.

³⁶⁷ SANTO TOMÁS. S. T. Traducción de BAC Maior, num.36. Madrid 2002. Cfr. *S. Th.* II – II, q. 58, a.2, co.;a.5, co.

Expone que el derecho implica siempre a dos o más sujetos: su esencia misma de relación supone dos o más términos que entran en contacto, al menos un deudor y un acreedor. La función de regla y medida del derecho implica que no puede tener lugar más que entre los seres humanos³⁶⁸.

¿Por qué precisamente personas humanas y no todos los seres vivos, o todos los seres de la naturaleza? La persona humana es la única que realiza las condiciones radicalmente necesarias para gozar de capacidad jurídica: individualidad, inteligencia, capacidad de bien y de mal, «elle est capable de comprendre les exigences de sa nature, capable de se rendre compte de l'élévation et de la complexité infinies de ses exigences, capable de se représenter que leur satisfaction un tant soit peu complète requiert l'acceptation de la solidarité ainsi que celle des droits et des devoirs qui en découlent³⁶⁹».

Hay una estrecha conexión entre la capacidad moral y la capacidad jurídica: el bien humano total es esencialmente orgánico: supone –necesita– la solidaridad de los individuos que integran la sociedad, la división de tareas y la coordinación del esfuerzo y del establecimiento de un conjunto de relaciones sometidas a la medida de la justicia y del derecho. Bien humano, solidaridad, justicia y derecho, son para el filósofo canadiense, realidades conexas. Son realidades que se llaman mutuamente y se relacionan entre sí estrechamente; tanto es así, afirma nuestro autor, que decir que el hombre es animal social, animal capaz de bien o animal capaz de derecho, es usar expresiones análogas³⁷⁰.

El primer principio del derecho «hacer el bien», coincide con el primer principio de la moral. Es el deber primordial de cada hombre con todos y de todos con él. La libertad del hombre y su conciencia de bien entrañan el sentido de responsabilidad y la solidaridad³⁷¹.

³⁶⁸ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P.160. Estudia la noción de persona en LACHANCE como sujeto de derecho, RUIZ GIMÉNEZ, JOAQUÍN. *La concepción institucional...* Op. cit. Pp. 329 – 330. Sigue esta idea aunque sin citar a nuestro autor, ELIO Y GARAY, LEOPOLDO. *La persona jurídica*. Discurso en el acto de su recepción en la Academia de Ciencias Morales y Políticas de Madrid. Editorial Luz y Vida. Madrid, 1935. cfr. P. 65.

³⁶⁹ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 249. Debemos señalar el inmenso contraste de nuestra doctrina con los planteamientos que buscan justificar la existencia de los derechos de los animales, o al menos de ciertos homínidos [nos referimos concretamente al Great Ape Project de PETER SINGER y PAULA CAVALLIERI]. La justificación de este planteamiento desborda la lógica jurídica y el más elemental sentido común, y por exceder la pretensión del trabajo no podemos detenemos a considerarlo con más detalle. Interesa resaltar que, dentro del realismo jurídico, esta doctrina sobre la persona como fundamento del derecho es permanente: Cfr. RUIZ GIMÉNEZ, JOAQUÍN. *Derecho y vida humana...* Op. cit. Pp. 80 – 81; LUÑO PEÑA, ENRIQUE. *Derecho natural...* Op. cit. cfr. pp. 168 – 178. GALLEGO, ELIO. *Norma. normativismo...* Op. cit. cfr. Pp. 91 - 97; HERVADA, JAVIER. *Lecciones propedéuticas...* Op. cit. cfr. Pp. 515 – 518. URDANOZ, TEÓFILO. *Tratado de la justicia...* Op. cit. cfr. Pp. 214 y ss.

³⁷⁰ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 249.

³⁷¹ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 250.

Nuestro autor afirma que la capacidad jurídica « ... suppose la capacité de comprendre que cette mesure entraîne, en raison même de ses propriétés, à la charge des uns, l'obligation de la respecter, et, à la faveur des autres, le pouvoir d'exiger ce respect³⁷² ». La capacidad jurídica no consiste en la autonomía de la voluntad sino que la supone, parte de su existencia y de su ejercicio. Se apoya sobre todo en la capacidad de perseguir solidariamente un fin, en este caso el fin del bien común. Esta capacidad implica la aptitud para percibir la medida impuesta por la ley a los intercambios, a las prestaciones de servicio, a las relaciones sociales de todo género que surgen en la obra de realización del bien común. De la rectitud y objetividad con se imponga esta medida depende su exigibilidad, su carácter obligatorio e inviolable.

La capacidad jurídica del ser humano arraiga en la razón, se sitúa en la voluntad y se justifica en la posibilidad inmediata de realizar el derecho, concretamente ese derecho primero que es el bien común. Lachance señala claramente que la capacidad jurídica del sujeto no crea el derecho, lo reconoce y descansa en él. El derecho es consecuencia de su situación de exigibilidad objetiva y racional, de su aptitud para promover el establecimiento del bien humano o del bien común³⁷³.

El hombre disfruta por participación esa misma naturaleza personal: goza de individualidad, autonomía y racionalidad³⁷⁴. «Du point de vue de la perfection de la nature, l'âme humaine est seule à être maitresse de ses actes et à disposer librement de l'activité; du point de vue de la dignité de la fin, elle est seule à s'ouvrir directement, si l'on peut ainsi dire, par sa propre opération, sur le bien auquel est suspendu l'univers entier³⁷⁵ ». La capacidad jurídica del hombre supone la aptitud de participar en el poder, en las funciones legislativas, judiciales y ejecutivas, y se adquiere en la misma medida en que hay aptitud para integrarse en los intereses comunitarios de la sociedad a la que se pertenece³⁷⁶.

El autor canadiense afirma que todas las prerrogativas del hombre provienen de su carácter racional. El alma humana existe por y para sí misma. El alma racional ejerce un dominio relativo sobre el resto del universo. Las demás criaturas están ordenadas al hombre, están sometidas a su dominio. El hombre nace con la res-

³⁷² LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 250. En idéntico sentido se pronuncia LUÑO PEÑA, ENRIQUE. *Derecho natural...* Op. cit. Pp. 303 - 304, al hablar sobre la persona como sujeto de derecho, citando a LACHANCE, P. 303.

³⁷³ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 252.

³⁷⁴ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 260: «Seule, elle est capable de la connaissance et de l'amour de Dieu, seule donc, elle a une fin personnelle et peut s'y porter parfaitement, c'est-à-dire consciemment, librement, en ayant d'une façon immanente la forme déterminante de ses actes, à savoir l'idée de fin».

³⁷⁵ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 260.

³⁷⁶ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 249.

ponsabilidad de alcanzar su bien, su fin propio; el dominio que tiene sobre las cosas es el instrumento que le permite alcanzar este bien. Por eso nuestro autor reconoce a la persona humana como sujeto apto para poseer derechos³⁷⁷.

El hombre es susceptible de apropiarse y gozar de las cosas fundamentalmente de dos maneras: poseyéndolas a título exclusivo o en común. Los bienes y derechos que posee solidariamente –p.e. los bienes de cultura y civilización- no son menos personales que los que goza individualmente o a título propio. Se trata en ambos casos de derechos personales³⁷⁸, derechos que se fundamentan en su capacidad de dominio y que sirven a su fin último³⁷⁹.

Distingue distintos tipos de derecho: los derechos del hombre o los derechos absolutos, y los derechos relativos³⁸⁰. Los primeros son consecuencia de las exigencias de su naturaleza, son derechos que descansan en su estatuto ontológico. Los relativos obedecen a las concreciones impuestas por la historia y por el régimen político a cada comunidad humana. Los primeros son más esenciales al bien humano que los segundos.

Quizá la única crítica que podría hacerse a esta distinción es que se halla ausente de la tradición clásica que Lachance representa; parece pertenecer más a una concepción moderna del derecho. Podría decirse que los primeros –derechos absolutos- obedecen más a un criterio moderno de clasificación porque están referidos al sujeto; el criterio de los segundos –derechos relativos- descansa en las condiciones sociales y políticas, este criterio podría llevarse más hacia la tradición clásica, por depender de las relaciones sociales que originan el tráfico jurídico. La calificación de *absolutos* o *relativos*, es la que desconcierta a la lógica clásica: no hay en ella tal gradación; un derecho, en la medida en que así se constituye, es siempre inviolable y legítimamente exigible; desde el punto de la exigibilidad quizá se puede hacer con ello referencia a que los primeros existen radicados en el individuo y se exige un respeto de los mismos por parte de todos los hombres y los segundos –relativos- sólo pueden reclamarse ante ciertos sujetos. Si es así, ¿no nos polariza esta clasificación en un aspecto del derecho destacado por los modernos, la exigibilidad, la eficacia?

Si con esta clasificación quiere hacerse referencia al contenido de los derechos distinguidos, por ser uno más propio de la naturaleza humana –absolutos- y otro ser más contingente en su concreción –relativos-, ya hemos tratado tal distinción existente entre derecho positivo y derecho natural

³⁷⁷ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 260 – 261.

³⁷⁸ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 252.

³⁷⁹ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 252, i.f.

³⁸⁰ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 261.

3.7.2. El Estado

Lachance emplea la doctrina clásica de la multitud³⁸¹ a lo largo de toda su obra – multitud entendida como pluralidad de seres humanos dotada de cierta unidad y orden- y la doctrina clásica de la ciudad³⁸² –entendida como centro político de la vida de los hombres- a la noción moderna de Estado³⁸³.

En la cuestión que relaciona el derecho con el Estado determina la personalidad jurídica del Estado. Afirma que el Estado es una persona colectiva que se distingue de los individuos, se superpone a ellos, los comprende y los encierra. Se trata sin duda de una trasposición analógica de la noción individual de la persona humana a este todo particular de personas: «On y apprend que l'Etat est un être moral, c'est-à-dire un être dont l'unité est en vue du but de la vie. Il est un en lui-même, mais cette unité immanente est ordonnée à l'unité d'opération que réclame l'unité de but³⁸⁴». Señala tres aspectos que encierran la noción que nuestro autor tiene del Estado: multitud, orden, todo.

En cuanto a la multitud Lachance señala que la sociedad es una multitud o una colectividad que implica dos facetas esenciales, la pluralidad de sujetos y cierta unidad que trasciende las unidades personales de los sujetos que la integran. Observa que desde un punto de vista la unidad sustancial se opone a la multitud en cuanto que la unidad entraña indivisión y la multitud dividiría la unidad existente. Desde otro punto de vista señala cómo la unidad de orden funda la multitud, porque está integrada por toda un conjunto de unidades. Sucede así con los seres colectivos, implican siempre una pluralidad de sujetos³⁸⁵.

Siendo la sociedad un tipo de multitud, lejos de reclamar la unidad sustancial de los sujetos que la componen, reclama su separación y su autonomía perfectas. ¿Qué es lo que unifica a los sujetos de la multitud? Su participación –esencialmente va-

³⁸¹ Cfr. SANTO TOMÁS, p.e. en *Super Sent.*, lib. 1 d. 24 q. 1 a. 3 arg. 5: «Praeterea, privatio nunquam constituit habitum, nec e converso et similiter nec affirmatio negationem, nec unum contrariorum alterum. Sed multitudo constituitur ex unitatibus. Ergo videtur quod unitas non privet multitudinem, nec e converso». Cada vez que el AQUINATE se refiere a la multitud en sus escritos –el término aparece más de mil veces en 763 lugares- destaca el dato de la unidad que le es inherente. La multitud remite a ella, sin ella no podría subsistir como tal.

³⁸² Cfr. SANTO TOMÁS expone que la ciudad es la comunidad perfecta. Vid. *S. Th.* I - II, q. 90 a. 3 ad 3: «Ad tertium dicendum quod, sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis, civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in I Politic. Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad commune bonum; ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta...»

³⁸³ LACHANCE traslada este esquema clásico a la noción moderna de Estado. Cfr. LACHANCE, L. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 204 – 209. Y también, LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 264 y ss; LACHANCE, L. *Le droit et les droits...* Op. cit. P. 196.

³⁸⁴ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 264.

³⁸⁵ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 266, i.f.

riada- al ser del todo colectivo. La multitud está contenida bajo el principio de unidad de orden y previamente, se halla comprendida bajo el principio del ser³⁸⁶.

La unidad de los individuos es consecuencia de su estructura propia como seres sociables, seres de idéntica naturaleza; la unidad de la multitud es, en cambio, efecto de un principio común. Este último tipo de unidad, la unidad de orden, está compuesta de relaciones imperceptibles pero reales: dependencia del principio eficiente y comunidad de fin.

La multitud comunitaria contiene sujetos autónomos unidos por relación a un término, el bien común: «Ils s'unissent donc dans la relation à une même fin. Et les relations qui les solidarisent entre eux sont fondées sur celles qui les enchaînent à un même but. L'union des volontés fait l'unité intérieure. Mais la direction unique suppose un but unique...³⁸⁷», en el caso de la sociedad, ese objetivo es el bien común.

El filósofo canadiense señala el orden como la segunda característica del todo social comprendido en la noción de Estado. Afirma que la forma sustancial de la multitud es el orden. Esta es una idea ya consolidada en el pensamiento de santo Tomás³⁸⁸, que afirma la posible unidad de los individuos humanos gracias a la unidad superior del orden.

La idea de orden evoca a nuestro maestro distintas realidades: un principio interno de coherencia, una realidad de comunión. El orden requiere la distinción de las personas humanas a las que se dirige y una comunicación con un todo único. El orden implica desigualdad entre los sujetos, prioridad y posteridad, jerarquía... allí donde hay pluralidad, ahí hace falta un orden³⁸⁹.

3.7.3. Dios

¿Puede ser Dios sujeto de derecho? Lachance señala con santo Tomás que el nombre de persona corresponde en grado eminente a Dios³⁹⁰. Él es persona en el sentido más excelente de la palabra: «sa suprême bonté, qu'il se propose cons-

³⁸⁶ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 266.

³⁸⁷ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 267.

³⁸⁸ Vid. *S. Th.* I, q. 39, a.3., co: «...In creaturis autem non invenitur una forma in pluribus suppositis nisi unitate ordinis, ut forma multitudinis ordinatae. Unde nomina significantia talem formam, si sint substantiva, praedicantur de pluribus in singulari, non autem si sint adiectiva. Dicimus enim quod multi homines sunt collegium vel exercitus aut populus, dicimus tamen quod plures homines sunt collegiati...»

³⁸⁹ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 268.

³⁹⁰ Ver la doctrina de SANTO TOMÁS, *S. Th.* I, q. 29, a.3: «persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Unde, cum omne illud quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem; conveniens est ut hoc nomen persona de Deo dicatur. Non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo; [...]».

ciemment comme fin, est le bien le plus parfait. La maîtrise qu'il exerce sur ses actes et sur son oeuvre est absolue. Il a donc au plus haut degré la capacité de posséder des droits. Le pouvoir moral sur les actions et les choses entraîne celui d'exiger que l'usage en soit fait avec rectitude, avec égalité³⁹¹».

En Dios, analiza el maestro dominico, hay equivalencia entre la perfección de su ser, su causalidad y su gobierno. Estos dos últimos atributos son un aspecto de la perfección de su naturaleza divina. Las criaturas se refieren a Dios no sólo como a su principio, sino también como a su dueño y fin. La relación que existe entre Dios y las criaturas no se reduce a la de su creación, sino que también resulta de su sometimiento al gobierno providente divino y permanece en forma de finalidad inmanente en cada una de ellas.

Estas relaciones de orden ontológico —causalidad u origen, finalidad, conservación en el ser— son el fundamento de los verdaderos derechos de Dios sobre sus criaturas. Añade nuestro autor que los derechos de Dios se identifican con nuestros actos propios de la virtud de la religión, y de los objetos de culto, que tratan de adecuarse tanto como es posible a la excelencia divina. Dios jamás es objeto de estos actos, sino fin al que se dirigen³⁹².

3.8. EL DERECHO SUBJETIVO

3.8.1. Origen, fundamento, significación jurídica

En cuanto al fundamento de la elevación de la facultad moral del sujeto a derecho subjetivo, Lachance muestra con nitidez su posición: considera que hay un sujeto como un centro de referencia de la actividad moral. Esta persona no es el objeto ni la causa, sino el término de la relación de igualdad debida, es decir, el «fin cui». Si es el fin hacia el que se dirige la acción debida y no el objeto de la acción debida, es por definición el tenedor de un derecho, y por esa razón está dotado de un poder sobre la materia debida en cuestión. Este poder o esta facultad descansa en la razón del derecho como medio de su cumplimiento. Por lo demás, nuestro autor añade que si bien este poder más que de esencia jurídica, es de esencia moral, se ha dado en llamar con el uso reiterado «derecho subjetivo³⁹³».

³⁹¹ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 257.

³⁹² Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 255.

³⁹³ LACHANCE, L. *Le droit et les droits...* Op. cit. P. 174: «... il y a un sujet du droit comme il y en a un de toute activité morale; toutefois, ce sujet n'est pas la personne qui est tenue de le respecter, mais celle qui est le terme de la relation d'égalité due, celle qui est la fin cui. Parce qu'elle est fin cui, elle est l'ayant droit et par voie de conséquence, elle est nanti d'un pouvoir sur la matière qui l'incarne, pouvoir découlant du droit

La facultad moral aplicada al derecho es el principio inmediato sobre el que se apoya el poder de la acción. Una persona humana porque tiene libertad, tiene facultad para disponer de aquello sobre lo que se establece el derecho y ordenarlo a su fin. Si alguno quisiera impedir el fin de la acción debida, tiene el poder moral, el poder fundado sobre la ley y el propio derecho para exigir lo que le es debido. Desde el momento en que se concede un derecho a un miembro de la sociedad, éste goza de la facultad de disponer física y moralmente de él, en la medida en que se lo permita el derecho en cuestión.

La facultad moral representa para el sujeto una fuerza espiritual, una prerrogativa moral de acuerdo con su título: no se confunde ni con el derecho ni con el título, pero los supone. La facultad moral es una faceta de la libertad que tienen todos los seres humanos, y que restringida al orden jurídico designa quién está legitimado para ejercer el poder y usar los bienes. Es el poder racional del individuo o de la sociedad al afrontar sus deberes, pero no puede confundirse con el derecho³⁹⁴.

El autor canadiense establece en la libertad y no en el derecho el origen y el fundamento de la facultad moral del individuo. Añade que santo Tomás no ignora el poder moral que tiene cualquier sujeto de derecho. Así lo manifiestan las palabras con que se refiere a él: «licitud», «poder», «potestad»... en su pensamiento el derecho siempre está referido a alguien pero nunca identifica la facultad de usar o de exigir con el derecho³⁹⁵. Añade que una cosa es lo que hace justa a una acción y otra la facultad de llevarla a cabo.

Es necesario atender al origen de la desviación que tiende a confundir el derecho con la facultad moral subjetiva³⁹⁶. Esta identificación pone a la libertad como

en sa qualité de medium rationis. Au surplus, bien que ce pouvoir ne soit de nature proprement juridique, mais plutôt d'essence morale, l'usage a voulu qu'on l'appelle le droit subjectif».

³⁹⁴ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 292 - 293. en este sentido existe también el parecer de la actual doctrina de renovación tomista: GALLEGO, ELIO. *Tradicón jurídica...* Op. cit. cfr. pp. 53 - 54, 96 - 98; HERVADA, JAVIER. *Lecciones propedéuticas...* Op. cit. cfr. Pp. 237 - 244.

En un sentido radicalmente opuesto surge la postura de URDANOZ, TEÓFILO en su Introducción a la cuestión 57 de la Secunda Secundae del Tratado de justicia... Op. cit. cfr. Pp. 196 - 203. Citando expresamente a LACHANCE como principal difusor de la acepción del derecho en sentido objetivo [vid. p. 196 i.f.] contradice esta tesis y se pronuncia favor de la relevancia jurídica de esta facultad humana desde la tradición de SANTO TOMÁS. Argumenta a partir de las características esenciales del derecho [igualdad, débito, alteridad] para concluir que, p. 201: «el objeto formal de la justicia, o el derecho, es el bien de la obra exterior bajo la razón de debido a otro en estricta igualdad, y se constituye por el derecho subjetivo, facultad o exigencia moral de este otro en cuanto termina en la cosa o acción, debida o justa.» y en la p. 202 concluye taxativamente: «No existe sino un derecho formal y propiamente dicho o una sola razón esencial del mismo, que es el derecho subjetivo o facultad moral de la persona, en cuanto terminada en el objeto a ella debido y constituyendo con esa cosa lo justo debido». También y contradiciendo expresamente a LACHANCE en este aspecto por compartir ampliamente la noción de derecho subjetivo, cfr. LUÑO PEÑA, ENRIQUE. *Derecho natural...* Op. cit. Pp. 289 - 290.

³⁹⁵ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 303.

³⁹⁶ LACHANCE, L. *Le droit et les droits...* Op. cit. P. 175: «La cause qui a favorisé ce passage de l'objectif au subjectif a été celle-là même qui a amené les individus et les peuples à penser leur existence en fonction de leur liberté, de leur pouvoir et de leur souveraineté. Il est cependant possible de justifier après coup cet usage

fin, como medida del obrar humano; confunde la función pasiva de la voluntad, receptora de la razón, con la función activa de esta última a la que corresponde regular, ordenar, dirigir. Confunde el derecho con el dominio. Pero nuestro autor señala que el poder físico y moral al que se someten las cosas bajo nuestro dominio no es el derecho que se tiene sobre ellas. El derecho dependerá de la razón con que se tengan y del título. La facultad de disposición que da el dominio dependerá de la libertad con que se disponga de la cosa³⁹⁷.

¿Cuál es el fundamento de la facultad moral? El contenido de la facultad moral puede definirse desde distintos puntos de vista: es lo facultativo, lo que está permitido; lo que no está prohibido; lo que es moral y razonable hacer; lo que corresponde hacer. La pregunta por el fundamento de la facultad moral, es en último término la pregunta por la licitud, que a su vez arraiga en el fin y en la ley. En el fin, porque la acción que tiene un fin y unos medios morales deviene lícita; en la ley, porque la ley busca el bien común, que es el máximo bien, exigible racional y objetivamente. Este poder se opone a una obligación correlativa, también inscrita en la ley. Una es beneficiaria del derecho y la otra es deudora del mismo, y ambas están establecidas por la ley con vistas al bien común. En esto —no sólo en la facultad de exigir el débito— consiste según Lachance el establecimiento del derecho³⁹⁸.

La facultad moral designa sólo la pretensión jurídica; designa lo que es lícito hacer racional y legalmente: la ley, que tiene por objeto el bien común, juzga la racionalidad de una distribución de cargas o de méritos. El objeto ordenado por la ley guarda estrecha relación con la facultad moral, pues es lo que tiene la misma propiedad de ser racionalmente exigible y entraña el poder ser exigido. La justicia, que es la virtud que ordena las conductas de los hombres entre sí, tiene razón de deuda limitada a las directrices de la ley, según nuestro autor. En definitiva, la ley es lo que empuja a realizar un acto de justicia porque añade a la facultad moral, el mandato público³⁹⁹.

La subdivisión del derecho en derecho objetivo y derecho subjetivo para nuestro autor no puede más que estar fundada sobre una analogía de atribución. Para el autor canadiense cuyo pensamiento estamos analizando, el derecho subjetivo es

par le recours à l'analogie. Le pouvoir du sujet, qui est effectivement son *dominium*, dérive de son droit au sens originel du mot comme il dérive de tout ce qui est rationnel et licite».

³⁹⁷ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 294 – 296 y 300.

³⁹⁸ Si bien LACHANCE trata de «objetivar» de alguna manera el derecho subjetivo, a través de la ley, cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 297 – 299, en otro sentido se pronuncia ELJO GALLEGOS en *Tradición jurídica...* Op. cit. cfr. Pp. 56 – 59, 94 – 96. Estudia este argumento, que en definitiva parece otorgar la causalidad del derecho subjetivo a la ley, y señala la debilidad del fundamento jurídico del derecho subjetivo.

³⁹⁹ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 299 y 303.

un derecho impropio, denominado derecho por sus relaciones cercanas al derecho en sentido propio y por una consiguiente derivación del lenguaje⁴⁰⁰.

Así explica desde una visión clásica del problema, que una división supone un todo y sus partes. Las partes pueden ser esenciales, subjetivas, potenciales, integrales y analógicas respecto del todo⁴⁰¹. Por eso al considerar la división entre derecho objetivo y derecho subjetivo, trata de ver a cuál de estas posibilidades pertenece dicha clasificación. Considera que no se trata de una división de las partes esenciales del derecho porque estas partes dejan de existir por sí mismas fuera del todo, y no es éste su caso. Tampoco parecen partes subjetivas porque en ellas el todo se encuentra con todas sus cualidades en cada una de ellas y no es posible establecer semejante similitud genérica entre ambos tipos de derecho. No es el caso de partes potenciales, puesto que ninguna carece de algo que le impide ser derecho, tal y como hoy se usan. Se considera la posibilidad de que sean partes integrantes, pero la desecha en cuanto que ninguna de ellas es el derecho por sí sola⁴⁰².

Parece entonces que la división obedece a una comparación analógica de los términos en cuestión. El derecho objetivo contiene todos los elementos y principios esenciales del derecho, y el derecho subjetivo se denomina así en razón de su relación íntima con lo que es verdaderamente el derecho⁴⁰³.

Lachance concluye que la facultad moral no realiza más que impropriamente el concepto de derecho⁴⁰⁴. «On ne peut la concevoir ou la définir qu'en impliquant

⁴⁰⁰ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 304: «Ne réalise pas proprement et intrinsèquement la raison formelle de droit, mais elle dénommée telle parce que, comme tout effet, elle a quelque similitude avec sa cause, elle en retient quelques vestiges. Ses relations avec le droit au sens propre autorisent cette dénomination, mais elles ne nous justifient pas de confondre le concept strict avec le concept impropre et de substituer celui-ci à celui-là».

⁴⁰¹ Vid. SANTO TOMÁS, p.e., en *Super Sent.*, lib. 3 d. 33 q. 3 a. 1 qc. 1 co: «Respondeo dicendum ad primam questionem, quod omne totum ad tria genera reducitur, scilicet universale, integrale et potentiale; et similiter pars triplex invenitur dictis tribus respondens. Integralis enim pars intrat in constitutionem totius, sicut paries domus; universalis vero totius pars suscipit totius praedicationem, sicut homo animalis; potentialis vero pars neque praedicationem totius recipit, neque in constitutionem ipsius oportet quod veniat, sed aliquid de potentia totius participat, sicut patet in anima...»

⁴⁰² Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 304 - 305.

⁴⁰³ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 306: «... le droit subjectif est dénommé tel en raison du rapport intime qui le relie à lui. En réalité, ce dernier ne contient pas plus l'essence du droit que l'urine ne contient celle de la santé animal. Il en porte le nom et il est conçu comme tel par assimilation. L'esprit humain a étendu le concept de droit à tout ce qui est en relation quelconque avec lui».

⁴⁰⁴ LACHANCE, L. *Le droit et les droits...* Op. cit. P. 175: «le droit subjectif [...] s'il joue un rôle nécessaire, il ne répond que très improprement à l'idée de droit. Il n'en mérite le nom qu'en vertu d'une «dénomination extrinsèque». Surtout, il ne possède par lui-même aucune valeur de règle et de mesure; il a au contraire besoin d'être mesuré et ajusté par cette réalité qui incarne l'ordre nécessaire au bien-être de la communauté et qui a depuis toujours été désignée comme représentant effectivement le droit». A este aspecto alude sumándose a la doctrina de LACHANCE, RUIZ GIMÉNEZ, JOAQUÍN. *La concepción institucional del derecho...* Op. cit. P. 292.

en elle le droit objectif⁴⁰⁵». Son las leyes de la analogía de atribución las que nos permiten designar jurídica — imperfectamente— la noción de facultad moral del sujeto como derecho subjetivo.

3.8.2. Derechos humanos

Nuestro autor considera que el ser humano no es ni libertad pura, ni una conciencia cerrada sobre sí misma, ni una simple relación. El estatuto ontológico del ser humano, ya estudiado en el primer capítulo de nuestra tesis, y la dignidad correspondiente al ser humano reside en la naturaleza racional del hombre. Existen bienes que le pertenecen en virtud de esta naturaleza y la propia vida en sociedad no hace más que incrementar y mejorar su goce⁴⁰⁶. Por eso afirma que la existencia de los derechos del hombre es innegable.

Argumenta en este sentido que la persona humana es capaz de conocerse y de percibir sus relaciones respecto de su bien integral. Percibe lo que es necesario para la vida, su mantenimiento y su desarrollo. Sostiene que a menos que renuncie a su condición humana percibe estas necesidades como derechos imprescriptibles, con su consiguiente responsabilidad respecto de su realización, en sí mismo y en los demás⁴⁰⁷.

Los derechos que el autor canadiense reconoce a los hombres en cuanto tales, no son sólo individuales, pues deben cumplirse en todos los hombres, no sólo en uno. Al igual que los preceptos de la ley natural, son reductibles en último término al mandato de «hacer el bien y evitar el mal», y deben subordinarse al bien común. Subraya que en la esfera del derecho hay coherencia, lógica y unidad, y estas mismas propiedades son las que se reflejan al considerar el orden de los llamados por Lachance, derechos individuales de los hombres⁴⁰⁸.

Dentro de su pensamiento aparece una enumeración de derechos que conciernen a la vida del hombre, a su conservación y a su desarrollo⁴⁰⁹. Subraya los siguientes, teniendo en cuenta los rasgos esenciales de la naturaleza humana, la ra-

⁴⁰⁵ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 307.

⁴⁰⁶ LACHANCE, L. «Lors de la Déclaration universelle des droits de l'homme», Conférence press l'Université de Montréal. Archives de L'Ordre Des Dominicains ou Frères Prêcheurs. Saint Albert le Grand. Montréal, 1959. P. 14: «Avec son avènement [de la raison] est apparue l'aptitude à saisir l'universel et l'absolu, la capacité de l'abstraction et de la réflexion, celle de la définition, de la clarification des idées et de leur enchaînement, celle de la perception des rapports de causalité, celle de l'étirement presque à l'infini des liens logiques, celle des préférences, des choix, des décisions, des constructions de régimes de vie, et que d'autres encore».

⁴⁰⁷ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 250.

⁴⁰⁸ Cfr. LACHANCE, L. *Le droit et les droits...* Op. cit. P. 95.

⁴⁰⁹ Cfr. LACHANCE, L. *Le droit et les droits...* Op. cit. P. 95.

cionalidad —entendida en el sentido amplio de espiritualidad— y la sociabilidad: como ser espiritual cada hombre tiene derechos individuales, propios, privados, indivisibles, así como el poder de reclamarlos: respeto a su dignidad, a su honor, a su reputación,... como ser inteligente tiene derecho a las verdades esenciales que se refieren a su destino como hombre. Como ser responsable tiene derecho a la libertad y a un medio social civilizado, virtuoso. Cada hombre está abierto a la universalidad, por eso el único bien capaz de responder a la amplitud de su capacidad es el bien común. Todos los hombres solidaria e indivisiblemente tienden al bien común. Además, por su condición social, el hombre no puede satisfacer plenamente sus necesidades si no es a través primariamente a través de la familia —el hombre es animal conyugal— y después a través de la sociedad política⁴¹⁰.

Lachance vivió la solemne Declaración de los Derechos Universales del Hombre, proclamada por Naciones Unidas en 1948. Años más tarde en una conferencia en la Universidad de Montréal se pronunció expresamente sobre esta Declaración de los derechos humanos. Subrayó de una parte el acuerdo creciente que esta declaración ha suscitado tanto en la opinión pública general, como en la adhesión obtenida en el ámbito internacional, por parte de gobernantes y políticos. En estos ámbitos la declaración de los derechos humanos se ve como un instrumento nacido en la época contemporánea para instaurar y garantizar el orden, la justicia y la paz en el mundo.

Este autor supo reconocer el valor político de la Declaración: marcaba una etapa importante en la evolución hacia la unidad de la humanidad y que contiene todo un conjunto de ideas rectas, justas y apropiadas para despertar el sentido de responsabilidad de los pueblos y aptas para promover la paz. El único aspecto insalvable que nuestro autor señala es la contradicción que este documento ha generado entre intelectuales y filósofos en orden a ponerles un fundamento común⁴¹¹.

Aparte de señalar que la declaración está redactada en términos ambiguos que pueden inducir a equívocos, muestra la acogida de tres posturas intelectuales que encuentran en esta declaración un motivo de oposición o disenso. Son los que nuestro propio autor ha denominado intransigentes o absolutistas, los utópicos y los positivistas⁴¹².

Entre los primeros la declaración de cada derecho es de naturaleza científica, perfectamente previsible, cuantificable y ha de estar convenientemente garantizada. Lachance responde de una parte, que los derechos mencionados son de orden

⁴¹⁰ Cfr. LACHANCE, L. «Les données... Op. cit. Pp. 134 – 135.

⁴¹¹ Cfr. LACHANCE, L. «Lors de la Déclaration... Op. cit. P. 14. a favor de los derechos humanos, p.e. MARITAIN, JACQUES. *El hombre y el Estado...* Op. cit. cfr. Pp. 103 – 109.

⁴¹² Cfr. LACHANCE, L. «Lors de la Déclaration... Op. cit. P. 9.

racional y natural; se apoyan sobre factores estables de la naturaleza del hombre, pero están sujetos a cierta mutabilidad en cuanto a su aplicación. De hecho, señala nuestro autor⁴¹³, el actuar del hombre no está constituido por leyes previsibles, más bien al contrario, el hombre está constituido por inclinaciones universales, indeterminadas, y se rige libremente en sus acciones. Sólo la experiencia y la reflexión permiten al individuo darse cuenta de que su conservación, su desarrollo psíquico, intelectual, moral y religioso está condicionado por la satisfacción de las necesidades inscritas en sus inclinaciones nativas. Esa es la fuerza que mueve al hombre a seguir en último término tales inclinaciones, a respetar y hacer respetar esos derechos⁴¹⁴, la fuerza de la ley y del derecho naturales.

La ley natural es la toma de conciencia del individuo acerca de los dinamismos profundos de su naturaleza y de su transposición en imperativos o principios universales aplicables a su conducta personal. Tanto la ley natural como el derecho natural pueden sufrir excepciones, ser transgredidos, porque están integrados en la estructura libre de los seres humanos. Aún así, con su orden favorecen la superación de las debilidades y deficiencias de la naturaleza humana y otorgan cierta estabilidad tanto en los movimientos interiores, como en los que se manifiestan externamente. Nuestro autor responde a los intelectuales «absolutistas» que las leyes que explican la naturaleza humana no son mecanicistas ni deterministas: son imperativos que el individuo formula espontáneamente a medida que toma conciencia de sus inclinaciones y aspiraciones. Son universales y se dirigen al hombre en cuanto tal⁴¹⁵.

Los planteamientos de los intelectuales utópicos que señala nuestro autor, arraigan en posiciones del siglo XVIII, de ideólogos como Montesquieu y Rousseau. El primero afirma que todo el derecho es derecho natural, incluidas las codificaciones, que no son sino trasposición de la naturaleza; el segundo sostiene que el hombre nace bueno, pero la sociedad lo corrompe. La visión de los derechos humanos desde esta última óptica pierde fuerza teórica pues acentúa el individualismo, desconociendo la dimensión social del hombre y de sus derechos, y el liberalismo, convirtiendo la libertad personal en el máximo valor del sistema. Lachance señala que jamás pueden identificarse libertad y derecho: la primera es la materia que hay que medir, es fuente de acción humana y es subjetiva; el segundo es la medida de la acción, su forma, es algo objetivo. Cada individuo debe some-

⁴¹³ Cfr. LACHANCE, L. «Lors de la Déclaration... Op. cit. P. 10.

⁴¹⁴ LACHANCE, L. «Lors de la Déclaration... Op. cit. P. 10: «Il sait sans équivoque que la nature a chez lui devancé les législations humaines et que les impératifs qu'elle a fait naître dans sa conscience, s'ils limitent ceux des hommes, ont aussi le pouvoir de les rendre possibles et agissants».

⁴¹⁵ Cfr. LACHANCE, L. «Lors de la Déclaration... Op. cit. P. 11.

ter el uso de su libertad a su comportamiento. Nuestro autor va más allá al afirmar que el derecho no sólo limita la libertad individual, sino que también regula la libertad de los grupos, en virtud precisamente de ese derecho anterior que es el derecho natural y los derechos del hombre⁴¹⁶.

Quedan en último lugar los intelectuales positivistas, que niegan la existencia de derechos nacidos de la naturaleza del hombre. Afirman la existencia de los derechos que nacen con las circunstancias, que son mudables y pueden ser automáticamente derogados. El maestro canadiense responde que los hombres establecemos naturalmente comunicación entre nosotros, y que sin esa comunicación no se darían ni circunstancias ni las relaciones que son la materia que regula el derecho, tratando de mantener en ellas la igualdad, el orden y el equilibrio. Los derechos humanos tienen la misión de imponer a las relaciones humanas la forma que conviene según la naturaleza racional y libre de quienes las protagonizan⁴¹⁷.

El propio Lachance trata de elaborar un fundamento jurídico para los derechos humanos cuando se plantea la cuestión del estatuto jurídico del individuo dentro del derecho internacional⁴¹⁸. Ofrece un fundamento basado en el entendimiento de los derechos humanos desde la común conciencia de unidad trascendente del género humano en su origen y en su destino, así como el orden inscrito en la ley natural y en el derecho de gentes. Parece coincidir con lo que en otra obra suya denomina derechos absolutos⁴¹⁹.

Al igual que existe la doctrina filosófico jurídica a favor y crítica hacia los derechos humanos, existe doctrina filosófico-política favorable a esta institución —a la que nos hemos referido con anterioridad, principalmente en sus exponentes personalistas— y existe cierta doctrina que ha analizado con interés la institución de los derechos humanos manteniéndose crítica a ella. Deseamos contrastar ambos pareceres, poniéndolos en relación con el pensamiento de nuestro autor.

Según describe Hannah Arendt, el fracaso de los derechos humanos se vió en los países de Centroeuropa de la primera mitad del siglo XX, cuando los pueblos que carecían de gobierno y tenían que recurrir a sus mínimos derechos carecían de autoridad que los amparase o de institución que los garantizase⁴²⁰. Y cuando una

⁴¹⁶ Cfr. LACHANCE, L. «Lors de la Déclaration... Op. cit. P. 12.

⁴¹⁷ Cfr. LACHANCE, L. «Lors de la Déclaration... Op. cit. P. 13.

⁴¹⁸ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. Pp. 228 – 236.

⁴¹⁹ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. p. 261.

⁴²⁰ ARENDT, HANNAH. *Los orígenes del totalitarismo*. «2. Imperialismo»... Op. cit. Destaca la paradoja que planteó la institución de los derechos humanos. Dictados para proteger a todos los hombres, sólo protegían a los nacionales de algún país. No supieron acoger a los pueblos apátridas. La ausencia de protección contradice la propia razón de ser de estos derechos. P. 429: «Esta situación ilustra las numerosas perplejidades inherentes al concepto de los derechos humanos. Sea como fuere su definición [vida, libertad y prosecución de la felicidad, según la fórmula americana, o igualdad ante la ley, libertad, protección para la propiedad

autoridad internacional trataba de salir al paso el fracaso fue igualmente notorio. Se empezó a subrayar la importancia de los derechos nacionales, frente a los derechos humanos [de hecho]. Las minorías identificaron la pérdida de los derechos nacionales con la pérdida de los derechos humanos, puesto que aquéllos garantizaban éstos. De hecho los refugiados rechazaron siempre ser igualados a los apátridas, reclamando no sus derechos universales, sino más bien sus derechos como polacos, judíos, alemanes,... Ni antes ni después de la 2ª Guerra Mundial invocaron las víctimas estos derechos fundamentales que tan evidentemente les eran negados. Compartían la indiferencia de las potencias políticas que los ignoraban⁴²¹.

Pero tampoco antes los derechos humanos habían sido invocados con sentido práctico. En el siglo XIX se invocaron con cierta superficialidad para defender a los individuos del creciente poder del Estado y mitigar la nueva inseguridad social provocada por la revolución industrial. Se convirtieron en un slogan habitual de los protectores de los menos privilegiados, un derecho de excepción para los que no tenían nada mejor a lo que recurrir. En el siglo XX ningún partido liberal o radical consideró necesario incluirlos en su programa, incluso cuando se hacía más necesaria su aplicación⁴²².

¿Por qué esta indiferencia hacia aquellos derechos que pretendían cobijar hasta los más indefensos? La crítica que se hace a esta institución es precisamente su inoperancia, la necesidad de apoyarse en un previo reconocimiento legal «nacional», que llevado a un extremo, bien podría sustituir la función reservada a estos derechos. Así se expresa la autora que citábamos antes, al tratar la situación vital de los pueblos marginados de la ley, desamparados de su reconocimiento: «La prolongación de sus vidas es debida a la caridad y no al derecho, porque no existe ley alguna que pueda obligar a las naciones a alimentarles; su libertad de movimientos, si la tienen, no les da derecho de residencia, del que disfruta corrientemente incluso el delincuente encarcelado; y su libertad de opinión es la libertad del loco, porque nada de lo que piense puede importar a nadie. [...] La privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta primero y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo que haga significativas a las opiniones y efectivas a las acciones⁴²³».

y soberanía nacional, según la francesa]; sea cual sea la manera en que se intente mejorar una ambigua formulación como la prosecución de la felicidad [...] son derechos del ciudadano cuya pérdida no acarrea un Estado de absoluta existencia fuera de la ley. [...] Estos derechos, por otra parte, pueden ser garantizados [aunque difícilmente disfrutados] incluso bajo las condiciones de una ilegalidad fundamental», como el caso de un prisionero, un condenado por crimen, etc... pero no de los que están fuera de la ley, de los apátridas.

⁴²¹ ARENDT, HANNAH. *Los orígenes del totalitarismo*. «2. Imperialismo»... Op. cit. cfr. Pp. 434 - 438.

⁴²² ARENDT, HANNAH. *Los orígenes del totalitarismo*. «2. Imperialismo»... Op. cit. cfr. Pp. 425 - 433.

⁴²³ ARENDT, HANNAH. *Los orígenes del totalitarismo*. «2. Imperialismo»... Op. cit. p. 430.

El amparo del derecho es posible sólo cuando se pertenece a una comunidad. La situación de carencia de derechos humanos se produce en una situación tal que prive a las personas de su arraigo y vinculación a cualquier grupo humano jurídicamente reconocido. Así se les priva no del derecho a la libertad, sino del derecho a la acción, y así con todo lo elemental para la vida del hombre en sociedad. Los hombres de una comunidad pueden perder los derechos más fundamentales sin perder su dignidad; la situación de desamparo acontece al perder la comunidad que nos reconoce como hombres, equivale a ser expulsado de la propia humanidad a la que pertenece⁴²⁴.

Louis Lachance no llega a ver este fondo crítico, aunque parece añorarlo cuando subraya la ausencia de fundamento doctrinal claro en esta institución de los derechos humanos. Nos parece que, sin forzar su pensamiento, esta insatisfacción refleja la pregunta por el origen de la crisis de los derechos humanos acaecida en el terreno práctico, mencionada explícitamente por Arendt, que acabamos de exponer⁴²⁵.

3.9. ¿UN DERECHO SIN TÍTULO?

«Le titre juridique est précisément le motif de l'égalité considéré non pas du côté du dû, mais du côté de la personne qui en bénéficie⁴²⁶». La cuestión del título es fundamental en la relación jurídica, pues, el título es, según nuestro autor, el vehículo sobre el que descansa la igualdad desde el punto de vista del beneficiario⁴²⁷ de la relación.

⁴²⁴ ARENDT, HANNAH. *Los orígenes del totalitarismo*. «2. Imperialismo»... Op. cit. cfr. Pp. 431 – 433.

⁴²⁵ Un conocido profesor ha estudiado la posición de LACHANCE en los derechos humanos, decidiendo que LACHANCE se mostraría contrario a esta noción. Cfr. MASSINI CORREAS, CARLOS I. *Realismo y derechos humanos*. Abeledo – Perrot. Buenos Aires, 1994. Vid. Apéndice I, «Realismo y derechos humanos: una cuestión controvertida», concretamente Pp. 179 – 186. Si bien apreciamos el análisis que hace del planteamiento general lachanciano, debemos discrepar de su conclusión, pues parece LACHANCE termina aceptando y tratando de asimilar la noción de derechos humanos. Debemos señalar que, en otro artículo, este mismo autor insiste en esa afirmación sobre LACHANCE y los realistas en general, a la vez que reconoce esta postura del propio LACHANCE sobre los derechos humanos [la compatibilidad de afirmar esta noción junto a un fundamento objetivo], como una de sus conclusiones valorativas acerca del tema. Cfr. MASSINI CORREAS, CARLOS I. «Los principios jurídicos y su objetividad. Consideraciones sobre un debate contemporáneo». *Anuario de Filosofía del Derecho*, Tomo XVI. 1999. vid. pp. 90 – 91, y 97.

⁴²⁶ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 273.

⁴²⁷ LACHANCE se apoya en lo planteado por el AQUINATE en la cuestión en la que trata sobre la moralidad de la acepción de personas. En un momento de su análisis, SANTO TOMÁS señala que es propio de la justicia distributiva el considerar determinadas condiciones de la persona –su sangre, su posición en un negocio, etc.– como causa de su dignidad o de su débito. Podríamos entender aquí implícitamente la naturaleza del título, como exigencia de la justicia distributiva. *S. Th.* II – II, q. 63, a.1, ad. 1: «Ad primum ergo dicendum quod in distributiva iustitia considerantur conditiones personarum quae faciunt ad causam dignitatis vel debiti. Sed in acceptione personarum considerantur conditiones quae non faciunt ad causam, ut dictum est». la única alu-

3.9.1. Derecho y título jurídico

El título jurídico es el término en función del cual el derecho ajusta su actuar exterior. Puede ser de proveniencia natural o adquirida. De manera general todo título implica un hecho jurídico anterior que lo sustenta. Este hecho jurídico posee la virtualidad de modificar o crear la condición social del hombre en alguno de sus aspectos. Son hechos jurídicos p.e. el nacimiento, la mayoría de edad, la muerte, la promoción a una ocupación superior, la venta de bienes, el lugar de residencia, etc. Si el título jurídico no es avalado por la ley, su relevancia jurídica se limita a ser una mera circunstancia física. Desde el momento en que la ley considera el título, ordena los actos que corresponden al individuo que lo posee y a los demás individuos frente a quienes lo posee. La proporción ordenada por la ley es el derecho. El título deviene así soporte del derecho⁴²⁸.

Lachance se pregunta si el título jurídico es esencial al derecho, y responde negativamente. El término al que la justicia se adapta puede ser simple y directamente la ley o como sucede en el caso de la justicia divina distributiva, que no exista título alguno que pueda legitimar a ser acreedor de la acción divina: «Et c'est le cas de la justice divine distributive. Le terme auquel s'adresse cette vertu, c'est à dire la créature, n'a pas de titres à produire⁴²⁹».

Sin embargo, considera el derecho en función de un título, pues mantiene que en el caso de la justicia divina el título de la criatura es impropio, pues no hay medida entre Dios y la criatura. La justicia divina se rige por parámetros distintos a la justicia humana. Por tanto, dentro de nuestra justicia hay que considerar el título como un instrumento habitual del derecho, que sustenta su carácter objetivo⁴³⁰.

3.9.2. Título jurídico y relaciones de justicia

El título jurídico bajo su aspecto general es la fórmula que legitima y establece la igualdad debida en las operaciones de la justicia. Sin embargo, no siempre hay

sión directa de santo Tomás a lo que implica el título en el sentido referido la hemos encontrado referida a las causas ilícitas de adquisición de cosas, vid. *Super Sent.*, lib. 4 d. 15 q. 2 a. 4 qc. 2 co: «Ad secundam quaestionem dicendum, quod illud dicitur licitum, quod nulla lege prohibetur; unde illicite acquisitum dicitur quod contra prohibitionem legis acquiritur. Sed hoc potest esse dupliciter: quia aut lex prohibuit ipsum lucrum, vel causam lucri tantum. Si ipsum lucrum est prohibitum, tunc impossibile est quod juste detineatur. Ex hoc enim ipso efficitur aliquis injusti tituli et malae fidei possessor, quod contra legem aliquid habet. Sed in talibus distinguendum est...» En este sentido se pronuncia HERVADA, JAVIER. *Lecciones propedéuticas...* Op. cit. Pp. 204 – 206.

⁴²⁸ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 274.

⁴²⁹ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 275.

⁴³⁰ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 274.

un título en la relación jurídica. Lachance analiza las características de los títulos según correspondan a relaciones de justicia general, distributiva y conmutativa⁴³¹.

La justicia es una virtud que tiene lugar por proporción a otro. El derecho en los intercambios se determina por la naturaleza y el valor de los objetos intercambiados, con independencia de la cualidad del sujeto que las posee. Sin embargo, en las cuestiones morales no es posible hacer abstracción de la condición de cada ser humano y de su título, que son los datos fundamentales para determinar lo justo debido en cada situación.

La cuestión del título en la justicia general se reduce en último término a las exigencias del bien común. El Estado encuentra en los títulos jurídicos la medida de los actos por los que cada ciudadano se vincula al deber de contribuir al bien común. El bien común es la justificación de los títulos y del propio aparato estatal⁴³².

Añade la obra lachanciana un análisis de los títulos en el caso de las relaciones de justicia distributiva: en estas relaciones cada parte se beneficia de las ventajas del todo en la medida en que se sacrifica por él, por eso la distribución se hace por igualdad proporcional. La distribución juega un papel central en la organización del cuerpo social. La principal cuestión es determinar a quién pertenece por naturaleza el poder y cuáles son los criterios que permiten designar a quienes son dignos de ejercerlo. Lachance sigue a santo Tomás⁴³³ cuando establece el poder en manos de la multitud, como ser orgánico cuya consistencia está determinada en un fin inmanente a ella, el bien común. El órgano por el que se ejercita el poder es la ley.

La ley evita fantasías, preferencias, injusticias y tiranías en el ejercicio del derecho. La madurez política y jurídica de un pueblo se consolida al amparo de un cuerpo de leyes que rigen su vida social. El conjunto de leyes de una multitud es lo que en lenguaje moderno se denomina constitución. El maestro canadiense afirma la concepción orgánica del Estado, por tanto, la desigualdad funcional de los órganos e instituciones es inherente a su naturaleza. Esta naturaleza es lo que reclama una desigual distribución y el bien común es lo que refrenda en definitiva el valor de cualquier título jurídico⁴³⁴.

El título jurídico en las relaciones de justicia distributiva debe responder a la pregunta sobre la capacidad de cada uno. El principio general que sustenta el títu-

⁴³¹ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 276 - 289.

⁴³² Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 282.

⁴³³ SANTO TOMÁS, S. *Th.* I - II, q. 90, a.3, co:« Respondeo dicendum quod lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet. Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius est proprius ille finis».

⁴³⁴ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 280.

lo jurídico en estos casos denomina derecho a la igualdad de las cosas que deben ser distribuidas a cada individuo según su dignidad. Debe existir una regla que permita dirigir esta distribución, concediendo una mayor participación en el bien distribuido a quienes más se ajusten al tipo previsto en la norma.

Lachance se pregunta por la cualidad subjetiva que puede erigirse en regla de la distribución. Como cualidad subjetiva tendrá que ser sin duda alguna, una virtud. ¿Qué virtud permite regular el reparto? La realización o ejecución de la distribución es materia de la justicia: «Cette vertu est en effet celle par laquelle nous observons ou nous désirons observer le droit: ce qui revient à dire qu'elle nous incline à réaliser activement ou passivement l'égalité en toute chose. Et cela est au plus haut point de nature à promouvoir le bien-être de la cité...⁴³⁵».

La justicia es la virtud que ancla las voluntades en el bien común y las inclina a seguir el orden que promueve. Sin embargo, no es la virtud que nuestro autor contempla como fuerza rectora de la distribución: es, para él, la prudencia política. Las dos virtudes –justicia general y prudencia política– hacen capaz al hombre de apreciar los valores universales y organizar la consecución del bien común⁴³⁶.

En las relaciones de justicia distributiva el reparto del bien colectivo hace que lo dado al individuo se convierta en un bien suyo particular. Por eso nuestro autor considera que la justicia general fundamenta las relaciones de justicia distributiva –porque reparte un bien colectivo– y ésta a su vez fundamenta la estructura de las relaciones de justicia conmutativa –porque distribuye las cosas a título particular–⁴³⁷.

La virtud de la justicia en su aspecto conmutativo concede ciertos bienes como propios a los particulares, distingue lo que da a cada uno y lo que atribuye es a título exclusivo. La igualdad en las relaciones de justicia conmutativa se da entre cosas, y por medio de ella se igualan análogamente las personas humanas a las que las cosas están referidas. Los intercambios se hacen de parte a parte, no de individuo a individuo. El valor de cada parte se fija en función del valor técnico y social de la obra realizada por cada parte en el intercambio: «Le titre dans la justice conmutative, se manifeste [...] par le valeur de la chose échangée, étant donné que dans l'appréciation de cette valeur il a été tenu compte des titres et des statuts juridiques⁴³⁸».

El título es fundamental en las relaciones de justicia. Es lo que las especifica y les da sentido dentro del contexto social en que se originan. El derecho, que sigue

⁴³⁵ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 287.

⁴³⁶ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 289.

⁴³⁷ Cfr. LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. Pp. 278 – 279.

⁴³⁸ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 281.

siendo su objeto puede ser definido desde esta perspectiva de la titularidad como el elemento que sustenta una relación de igualdad legitimada por un título o un estatuto jurídico: «... on peut définir le droit: ce qui soutient avec le titre ou le statut juridique un rapport d'égalité⁴³⁹».

3.10. DERECHO INTERNACIONAL

¿Qué lugar ocupa el derecho internacional público en la concepción objetiva del derecho que presenta este autor canadiense? ¿Qué diferencias entrañan respecto de una concepción subjetiva o desde otra positivista? ¿Hasta qué punto podemos entender esta dimensión del derecho con los parámetros típicos del derecho positivo? ¿Existe un bien común internacional? ¿Quién o quiénes son sujetos de derecho internacional? Louis Lachance aborda a estas cuestiones desde su perspectiva original. El término «derecho» es análogo, por ello no plantea problema alguno hablar del derecho internacional. Estamos ante otra forma de derecho, otra perspectiva de esa misma naturaleza y de idéntico fin.

La teleología del derecho y el estudio sobre su origen, no pueden aplicarse completamente y por igual a este tipo de derecho. En el derecho internacional encontramos una gestación histórica y filosóficamente diversa, y unas características en parte comunes con el derecho natural y en parte compartidas con el derecho positivo.

¿Cuál es, en definitiva, la naturaleza del derecho internacional público? ¿Qué es lo específico de este tipo de derecho?

3.10.1 El origen del derecho internacional

Como sabemos, la génesis del derecho internacional público se remonta a los orígenes del «*ius gentium*» empleado por los romanos, entendido generalmente de diversa forma por los internacionalistas contemporáneos: bien se refieren con esos términos al conjunto de instituciones y leyes que regulaban originariamente las relaciones entre ciudadanos romanos y extranjeros y que acabó extendiéndose a todos los hombres libres —romanos o no— cuyo objeto fueron principalmente las diversas transacciones comerciales; bien se refiere al conjunto de leyes e instituciones comunes a todos los pueblos cuya base es la razón natural y que se extien-

⁴³⁹ LACHANCE, L. *Le concept de droit...* Op. cit. P. 291.

de a todas las relaciones e instituciones humanas, propias de un cierto nivel de evolución⁴⁴⁰.

Sea como fuere, el nacimiento y la vigencia del «ius gentium» corresponden a una toma de conciencia colectiva de la unidad del género humano, con una relativa independencia respecto de los lugares donde se realiza⁴⁴¹. Esta conciencia de unidad se retrotrae en la historia al concepto de derecho natural de Aristóteles⁴⁴² y al reconocimiento de la unidad del género humano por parte de los estoicos⁴⁴³.

Más tarde Cicerón⁴⁴⁴ se expresará de modo semejante, siendo doctrina común en los Padres de la Iglesia⁴⁴⁵. El cristianismo fue un fenómeno decisivo a la hora de consolidar esta conciencia de unidad entre todos los hombres. Con el advenimiento de esta doctrina se consolida entre hombres y mujeres de distintas razas y estratos sociales una conciencia común de orden psicológico, moral y religioso basada en la común filiación divina.

Pero no fue tampoco la unidad de creencia la responsable en último término de la consolidación de esta conciencia colectiva, necesaria para el asentamiento del derecho internacional público. Hacía falta un elemento puramente racional que fundase esta conciencia solidaria en el género humano. Lachance señala la filosofía de Santo Tomás como elemento principal en este cometido, concretamente en su tratado de la

⁴⁴⁰ GAYO, ULPIANO, JUSTINIANO... Vid. RAMÍREZ, SANTIAGO M^o. *El derecho de gentes*. Studium. Madrid, 1953. Cfr. Pp. 20 – 28. Ulpiano distingue tres formas de *ius privatum*: *ex naturalibus præceptis*, *ius gentium* y *ius civilibus*. «*Ius gentium est quo gentes humanæ ununtur: quod a naturali recedere facile intelligere licet; quia illud omnibus animalibus, hoc solis hominibus inter se commune sit*» [Digesto, lib. 1, t. 1, num. 1].

⁴⁴¹ Existe un hermoso opúsculo que realiza un completo itinerario del nacimiento del derecho natural y de la ley en los antiguos, cfr. JAEGER, WERNER. *Alabanza de la ley*. Centro de estudios Constitucionales. Madrid, 1982, cfr. especialmente pp. 1 – 42.

⁴⁴² ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*... Op. cit. Libro V, num. 1134: «La justicia política puede ser natural y legal; natural, la que tiene en todas partes la misma fuerza y no está sujeta al parecer humano; [...] lo que existe por naturaleza es inamovible y en todas partes tiene la misma fuerza, como el fuego que quema tanto aquí como en Persia...»

⁴⁴³ Autores emblemáticos del estoicismo son su fundador ZENÓN DE CITIO, CLEANTES, CRISIPO, PANECKO, POSIDONIO, SÉNECA,... Para los estoicos, no hay distinción entre libres y esclavos. Libre es quien consigue dominar sus pasiones, haciéndose independiente de ellas. Los estoicos conciben una sociedad del género humano, fundada sobre la identidad de la naturaleza humana y de la ley natural que le corresponde. Resulta significativo que dentro de esta escuela destaque tanto la obra de un esclavo, EPICETETO, como la de un emperador, MARCO AURELIO. Cfr. VECCHIO, GIORGIO DEL. *Historia de la Filosofía del Derecho*. Bosch. Barcelona, 1960. Pp. 18 – 19.

⁴⁴⁴ CICERÓN *Sobre los deberes*. *De Officiis*. Clásicos de Grecia y Roma. Alianza Editorial, 2001. Cfr. Lib. I, IV, nums. 11 – 14, pp. 64 – 66. CICERÓN compara al hombre con el resto de los animales, y después señala los aspectos propios del ser humano, sin distinguir ciudadanía, procedencia o raza.

⁴⁴⁵ ALTANER, BERTHOLD. *Patrología*. Espasa-Calpe. Madrid, 1962. Los testimonios son abundantes. P.e. la doctrina teológica de JUSTINO, cfr. p. 126; IGNACIO DE ANTIOQUÍA denomina por vez primera Iglesia católica a la entera comunidad de fieles, cfr. pp. 112 – 113; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, en sus escritos a cristianos y paganos, pp. 194 – 195; BASILIO EL GRANDE, en sus escritos sobre el conocimiento natural de Dios, cfr. pp. 276 – 277; los escritos catequéticos de JUAN CRISÓSTOMO, cfr. p. 300; los escritos filosóficos de AGUSTÍN DE HIPONA cfr. pp. 406 – 408, su concepto cristiano de Estado, cf. P. 428; así como las obras febriles y la ejemplaridad de vida, que testimonian la caridad universal de los primeros cristianos para con todos.

ley natural: «Sa connaissance approfondie de la structure métaphysique, morale et sociale de l'homme, jointe à une analyse méticuleuse de la vertu et, en particulier, de la justice, l'amena à attacher à la loi naturelle une importance beaucoup plus considérable que celle que lui avaient reconnu ses prédécesseurs⁴⁴⁶». Tras la sólida estructura proporcionada por santo Tomás, el terreno quedaba preparado para que naciese la noción jurídica que aglutinaría a los pueblos y guardaría la paz entre ellos. Es bien conocido que ese momento llegó con Francisco de Vitoria, fundador del derecho internacional público⁴⁴⁷.

3.10.2. ¿Derecho natural o derecho positivo?

El origen del derecho internacional radica, por tanto, en la conciencia trascendente de unidad de naturaleza entre todos los hombres. Es la parte que tiene en común con el derecho natural. De igual forma comparte con él sus principios, los principios de la ley natural. Nuestro autor observa que Santo Tomás fue consciente de la fuerza directiva y de convergencia que entraña la unidad de naturaleza y la unidad de destino entre los hombres: la fuerza de los imperativos de la ley natural y del sentimiento de justicia que brota del corazón de todo hombre. Ve en los tratados dedicados al estudio de la ley y de la justicia, una conciencia de su valor como factores de unidad práctica de la humanidad.

El maestro canadiense ve en estos estudios del Aquinate el germen de lo que será el derecho internacional. Conoce el impulso de la ley natural y sabe que, si bien en su origen es individual –brota de la conciencia de cada persona humana– no está por ello destinado a un fin estrictamente individual, pues cada imperativo de la ley natural mira al respeto y a la comunión con el resto de los individuos del género humano: «... des règles, non seulement d'honnêteté, mais encore de prévenance et d'affabilité doivent présider à ce qu'il appelle le *convictum humanum*, c'est à-dire au commerce des êtres humains entre eux: [...] tout l'homme étant naturellement l'ami de l'homme⁴⁴⁸».

Este segundo aspecto es también importante desde la perspectiva del derecho internacional. No es superfluo que incidamos en esta segunda característica de la

⁴⁴⁶ LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 181.

⁴⁴⁷ Así lo reconoce LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. cfr. P. 187.

⁴⁴⁸ LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 183. Cfr. *S. Th.* II – II, q. 114, a. 1, ad. 2: «Ad secundum dicendum quod omnis homo naturaliter omni homini est amicus quodam generali amore, sicut etiam dicitur Eccli. XIII, quod omne animal diligit simile sibi. Et hunc amorem repraesentant signa amicitiae quae quis exterius ostendit in verbis vel factis etiam extraneis et ignotis. Unde non est ibi simulatio. Non enim ostendit eis signa perfectae amicitiae, quia non eodem modo se habet familiariter ad extraneos sicut ad eos qui sunt sibi speciali amicitia iuncti».

naturaleza humana que nuestro autor señala como fundamento del derecho internacional: la amistad natural entre los hombres, el instinto de solidaridad.

¿Podemos concluir que el derecho internacional es sobre todo un derecho «especial» del derecho natural? ¿Qué relación guarda con el derecho positivo?

Lachance nos ofrece de nuevo razones para adoptar la solución de Santo Tomás: el Aquinate resuelve que el «*ius gentium*» es parte del derecho natural, según la división aristotélica. Señala que no podemos olvidar el hecho de que Aristóteles⁴⁴⁹ en ese contexto no contrapone los derechos, sino que los toma como estados del mismo derecho. En el resto de las ocasiones Santo Tomás situará el derecho de gentes incluido en el derecho positivo⁴⁵⁰.

Apoya su postura con los siguientes argumentos. Como prueba negativa aduce que, a lo largo del tratado de la ley natural, santo Tomás no menciona el *ius gentium*; ¿en qué parte de su obra aparece mencionado? Al hablar de la ley positiva⁴⁵¹, afirma que el derecho positivo puede ser derecho de gentes o derecho civil; más adelante, en el tratado de la justicia⁴⁵², también lo expresa así.

Con esta doctrina, el derecho de gentes sale de la esfera de los fundamentos y traza las primeras líneas de lo que será un derecho positivo capaz de regir las relaciones de las comunidades humanas más allá de las fronteras. Por eso nuestro au-

⁴⁴⁹ ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*... Op. cit. Libro V, num. 1134 al distinguir entre justicia legal y natural afirma: «Quizá entre los dioses no lo sea de ninguna manera, pero entre los hombres hay una justicia natural...».

⁴⁵⁰ SANTO TOMÁS, *S. Th.* I-II, q. 95 a. 4 co: «... Et secundum hoc dividitur ius positivum in ius gentium et ius civile, secundum duos modos quibus aliquid derivatur a lege naturae, ut supra dictum est. Nam ad ius gentium pertinent ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis, ut iustae emptiones, venditiones, et alia huiusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possent; quod est de lege naturae, quia homo est naturaliter animal sociale, ut probatur in I Polit. Quae vero derivantur a lege naturae per modum particularis determinationis, pertinent ad ius civile, secundum quod quaelibet civitas aliquid sibi accommodum determinat».

⁴⁵¹ Vid. SANTO TOMÁS, *S. Th.* I – II, q. 95, a.4, ad. 1: «Ad primum ergo dicendum quod ius gentium est quidem aliquo modo naturale homini, secundum quod est rationalis, inquantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis quae non est multum remota a principiis. Unde de facili in huiusmodi homines consenserunt. Distinguitur tamen a lege naturali, maxime ab eo quod est omnibus animalibus communis».

⁴⁵² SANTO TOMÁS, *S. Th.* II – II, q. 57, a.3, co: «Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ius sive iustum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter. Uno modo, secundum absolutam sui considerationem, sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam ut ex ea generet, et parens ad filium ut eum nutriat. Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso consequitur, puta proprietas possessionum. [...] Et ideo ius quod dicitur naturale secundum primum modum, commune est nobis et aliis animalibus. A iure autem naturali sic dicto recedit ius gentium, ut iurisconsultus dicit, *quia illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est. Considerare autem aliquid comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis. Et ideo hoc quidem est naturale homini secundum rationem naturalem, quae hoc dictat. Et ideo dicit Gaius iurisconsultus, quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes gentes custoditur, vocaturque ius gentium*». En este sentido, también SUÁREZ, FRANCISCO. *Tratado de las leyes*... Op. cit. Tomo II. Cfr. pp. 279 – 289, señala las razones por las que considera que el *ius gentium* es derecho positivo.

tor no duda en atribuir a Santo Tomás en cierta manera las primicias de lo que sería este derecho⁴⁵³.

3.10.3. Propiedades del derecho internacional

Lachance toma de Francisco de Vitoria su tesis del origen de la soberanía, explicitada en su teoría del derecho de gentes⁴⁵⁴: afirma que las sociedades políticas con capacidad de dictarse leyes, y con instituciones que proveen las necesidades de los miembros, poseen una autoridad legítima y un derecho a existir autónomamente, lo que hoy denominaríamos soberanía interna. Esto implica que el pueblo deviene responsable ante sí mismo y antes los demás. La soberanía interna, en razón de las responsabilidades que comporta, fundamenta y exige la soberanía externa, cuya extensión es relativa, pues viene siempre limitada por las exigencias del bien total de la comunidad internacional⁴⁵⁵.

El pensamiento lachanciano sigue a Vitoria cuando afirma hay una mutua dependencia entre los pueblos y que cada uno existe en orden a la mejor realización del bien común de todos, y todos se hallan implicados en esa tarea⁴⁵⁶. La comuni-

⁴⁵³ Generalmente se atribuye la paternidad del derecho internacional a FRANCISCO DE VITORIA pero LACHANCE coloca antes los gérmenes de este derecho, vid. nota a pie de página num. 417.

Cfr. VITORIA, FRANCISCO DE. *Comentarios a la Secunda Secunda...* Op. cit. Tomo I, cfr. pp. 12 y ss. Sostiene que el *ius gentium* es un tipo de derecho positivo, nacido del consenso de todos los pueblos y naciones en referencia a las relaciones entre los pueblos: legados, la paz, la guerra,...vid. p. 15: «Ad hoc respondetur, supposito quod duplex est *ius gentium*, sicut duplex est *ius positivum*, ut diximus supra in articulo secundo. Quoddam est *ius positivum* ex privato pacto et consensu, et quoddam ex pacto publico. Ita de *jure gentium* dicimus, quod quoddam factum est ex communi consensu omnium gentium et nationum [...] nam *ius gentium* ita accedit ad *ius naturale* ut non possit servari *ius naturale* sine hoc *ius gentium*...»

⁴⁵⁴ VITORIA, FRANCISCO DE. *Derecho natural...* Op. cit. Pp. 113 y ss. VITORIA muestra la naturaleza social del hombre —la necesidad de la amistad— [cfr. pp. 117 – 119] y la necesidad del orden en la convivencia [cfr. pp. 119 – 120]. Explica el fundamento de la potestad civil: vid. p. 115: «Todo poder público o privado por el cual se administra la república secular, no sólo es justo y legítimo, sino que tiene a Dios por autor, de tal suerte, que ni por el consentimiento de todo el mundo se puede suprimir...», por lo que establece que la causa eficiente del poder público es de derecho natural que tiene a Dios por autor; luego, si las ciudades están así establecidas, también lo están las potestades que las mantienen. La causa material de dicho poder es la misma república [cfr. p. 121], «...a la que compete gobernarse a sí misma, administrar y dirigir al bien común todos sus poderes...».

En cuanto al poder gobernarse por sí misma, VITORIA añade la siguiente afirmación, vid. p. 121: «Si antes de que se convengan los hombres en formar una ciudad, ninguno es superior a los demás, no hay ninguna razón para que en el mismo acto o convenio civil alguien quiera constituirse en autoridad sobre los otros, máxime teniendo en cuenta que cualquier hombre tiene derecho natural de defenderse, y nada más natural que rechazar la fuerza con la fuerza. Como que no hay razón alguna por la cual la república no pueda obtener este poder sobre sus ciudadanos...». Define el poder público, [cfr. p. 126] como «la facultad, autoridad o derecho de gobernar la república civil».

⁴⁵⁵ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. Pp. 193 – 198.

⁴⁵⁶ Cfr. VITORIA, FRANCISCO DE. *Derecho natural...* Op. cit. estudia con detalle los títulos legítimos de conquista [cfr. pp. 191 – 211], de los que cabe deducir esta mutua relación de necesaria colaboración y respeto existente entre los pueblos con fundamento en el derecho de gentes, «que o es derecho natural, o del derecho

dad humana, dirá Lachance, está regida por la ley universal de la solidaridad, fundada en la unidad de espíritu, en la unidad moral, jurídica y política⁴⁵⁷.

Analizando las relaciones de unas comunidades con otras Lachance no tarda en descubrir que muchas de ellas más que hechos históricos, tienen el carácter de derechos y deberes auténticos. El criterio que las enmarca dentro de esta noción es el de bien común de la humanidad o bien común internacional, y se concreta sobre todo en la concordia y en la paz, y en los intercambios que enriquecen este estado de paz entre los pueblos⁴⁵⁸.

La paz a su vez depende de la unidad y del orden, es su consecuencia necesaria. Tales condiciones no son posibles sin un régimen de justicia y de derecho que esté por encima de las particularidades de cada nación y que se imponga a todas ellas. En la concreción de este régimen, necesariamente de derecho positivo, nuestro autor⁴⁵⁹ rechaza explícitamente la concepción subjetiva, voluntarista y liberal del derecho, donde parece haber arraigado con mayor perdurabilidad muy especialmente en el ámbito internacional. El derecho «facultad», el derecho «poder» de la voluntad, puede conducir fácilmente a la omnipotencia de la libertad, con los estragos que esta omnipotencia ha ocasionado en repetidas ocasiones dentro del ámbito internacional.

3.10.4. El bien común internacional

El derecho es la base indispensable de la convivencia humana, de su desarrollo hacia la cultura y la civilización, de la vida de los pueblos, en definitiva. La única condición capaz de garantizar la objetividad del derecho internacional público depende de la concreción del bien común internacional. Lachance ofrece una visión de su necesidad y de su estructura, diversas en este caso de lo que ocurre con el derecho positivo nacional de un pueblo⁴⁶⁰.

natural se deriva...» [cfr. p. 193]: derecho de los españoles a recorrer provincias y vivir allí sin daño de los bárbaros; ejercer el comercio con ellos; compartir el bien común con los bárbaros; el mestizaje; eventual derecho de los españoles a someter a los bárbaros, bajo determinadas razones; la evangelización de los bárbaros, el respeto a su libertad y a la libertad religiosa de los españoles; si está justificado imponer un rey cristiano a los bárbaros; la justificación del dominio de los españoles si consta ciertamente que los bárbaros fueren amentes,...

Junto a estos aspectos, el maestro VITORIA estudia también la licitud de la guerra [cfr. pp. 214 – 249] –las condiciones o causas legítimas, quién puede declararla, las cosas que pueden hacerse contra los enemigos en una guerra semejante-, mostrando más bien su convencimiento de la injusticia de las guerras. De este aspecto también cabe deducir la estrecha vinculación existente entre los pueblos y la necesidad de la paz entre todos.

⁴⁵⁷ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 182.

⁴⁵⁸ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 210.

⁴⁵⁹ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. Pp. 200 – 201.

⁴⁶⁰ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. Pp. 219 – 227.

El bien humano, aunque limitado y circunstanciado en cada momento por las condiciones históricas de una época, excede al menos en algunos de sus elementos al bien de una nación o de un Estado, siendo realizado con mayor éxito en la pluralidad de relaciones de diversos Estados entre sí. Resulta incontestable que existen en la vida internacional unas condiciones de paz, de unidad, de intercambios fecundos entre los pueblos y que este patrimonio pertenece de manera indivisible e inalienable a la humanidad. Este patrimonio ofrece las características de un derecho colectivo imprescriptible cuyo mantenimiento resulta imperativo. Los derechos cuya extensión es universal se representan bien bajo la forma de unidad, bien bajo la especie de paz mundial o de justicia en la relaciones entre los pueblos. Su carácter es trascendente y su necesidad absoluta, pues condicionan directamente la realización de las aspiraciones más altas del género humano, y en esa medida son inviolables⁴⁶¹.

Otro rasgo característico del bien común internacional es su exigibilidad. Nuestro autor argumenta que si existe apropiación y dominio colectivo sobre el bien común internacional, existe igualmente una obligación colectiva de salvaguardarlo. Su exigibilidad por parte de las comunidades humanas entraña para quienes gobiernan el deber de proveer las medidas más aptas para su realización y para evitar los peligros que lo amenacen, pues son legítima aspiración de los pueblos⁴⁶².

¿Y ante una posible colisión de intereses entre una nación y el bien común internacional? Ninguna nación puede mantener y promover sus intereses con libertad y en plenitud sin la seguridad que aporta la común colaboración de todos. Hay una profunda comunicación entre los intereses de los Estados y los intereses comunes, de interdependencia de las partes con el todo⁴⁶³.

Como sabemos la noción de bien común es análoga: aplicada a la familia, a las asociaciones particulares, al Estado o al ámbito internacional, adquiere contenidos diversos. El bien común internacional comporta el bien común de cada comunidad política pero carece de su riqueza interna, de su constitución orgánica y de su circunstancialidad histórica. La estructura que toma el bien común internacional es irregular y difícil de delimitar. Lachance afirma que si hubiera que definir en una

⁴⁶¹ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. Pp. 203 – 205.

⁴⁶² Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. Pp. 205 – 206 y 213.

⁴⁶³ LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 205: «Chaque entité ethnique et politique a sans doute ses intérêts propres, distincts de ceux du tout, mais elle ne saurait les promouvoir et les maintenir avec liberté et plein succès sans le support de ce facteur commun de sécurité qu'assure la collaboration de tous. La liaison et l'interpénétration qu'il y a entre les intérêts propres des États et leurs intérêts communs, l'influence réciproque que ces intérêts exercent les uns sur les autres, font qu'on ne saurait porter atteinte aux seconds sans les que les premiers en subissent un plus ou un moins détrimement. C'est un cas d'interdépendance plus ou moins profonde des parties à l'intérieur d'un tout».

palabra el contenido del bien común internacional sería la palabra «seguridad»: «... cette sécurité est d'ordre externe, qu'elle est d'intérêt collectif, qu'elle revêt l'aspect d'un bien commun, d'une cause universelle de détente et de liberté, que, en raison de son caractère de généralité, elle déborde l'ordre et la paix intérieurs à chaque groupe et qu'elle s'en distingue nettement⁴⁶⁴». Esta seguridad, concreta Lachance, se realiza a través de unas aportaciones homogéneas por parte de los Estados miembros de la comunidad internacional, aportaciones consistentes en el respeto a la justicia en las relaciones que mantienen entre sí.

El bien común internacional consiste fundamentalmente para nuestro autor, en un conjunto de medidas adecuadas para consolidar la paz y la seguridad entre los pueblos. Este bien consiste en un conjunto de condiciones objetivas y universales que permiten a todos los miembros de la comunidad humana gozar lo más ampliamente de su libertad con vistas a mejorar el bienestar colectivo. Dentro de este conjunto hay una aportación de cada Estado que es sustancialmente la misma, el respeto a esas medidas, y otros aspectos que entrañan actividades diversas por parte de cada uno.

Señala a este contenido un aspecto negativo y otro positivo. En la dimensión que nuestro autor denomina «negativa» está la obligación de levantar los obstáculos que puedan dificultar las buenas relaciones internacionales. Muestra la importancia que históricamente han tenido los intercambios materiales y espirituales en el enriquecimiento mutuo de las naciones y en el desarrollo de la libertad; por eso encarece la elaboración de una reglamentación completa de las relaciones que nacen por el interés material entre naciones y la consolidación de un estatuto jurídico de las naciones que favorezcan la mutua comprensión, la tolerancia y la solución pacífica de eventuales conflictos⁴⁶⁵.

En cuanto al aspecto positivo de estas condiciones, Lachance señala todo un recorrido político internacional necesario para obtener y consolidar el bien común internacional: la necesidad de desarrollar más aún la conciencia de solidaridad entre las naciones, la universalización de la voluntad de alianza y justicia, de mantener la concordia entre los pueblos hasta llegar a la promoción de la benevolencia y de la amistad entre las naciones. Señala también como contenido específico de este bien común internacional una serie de instituciones jurídicas que canalicen los mencionados intercambios dotándolos de estructura y convirtiéndolos en materia propia del bien común⁴⁶⁶.

⁴⁶⁴ LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 205.

⁴⁶⁵ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 214.

⁴⁶⁶ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. Pp. 213 - 214.

La institucionalización surge en orden a transformar, facilitar, estabilizar y dotar de mayor eficacia a los intercambios. Así esos bienes materiales y espirituales objeto de intercambio devienen parte integrante del bien común internacional. «Ces brèves analyses nous ont permis d'établir que le bien commun international est un facteur indispensable de sécurité et de perfectionnement; elles nous ont également permis de constater l'écart qu'il y a entre ce bien et les biens politiques⁴⁶⁷».

3.10.5. El sujeto del derecho internacional

¿Qué título puede avalar a un sujeto de derecho internacional? ¿Qué papel juega la comunidad internacional según los presupuestos del pensamiento lachanciano que hemos analizado?

Santo Tomás ofreció a su época una filosofía del derecho sabedora de la conciencia de unidad trascendente que los hombres tenían por ley natural, pero las estructuras sociales y políticas de su época no eran aptas para dejarse penetrar por estos argumentos. Más adelante, en el Renacimiento, la sociedad estaba más preparada en este sentido, pero surgieron otras teorías que eclipsaron esta conciencia que los hombres tenían de su unidad más allá de las fronteras de un reino.

Nos parece acertada la síntesis con que nuestro autor explica lo que impidió la consolidación de la noción de unidad del género humano: el nominalismo preparó el camino al voluntarismo de un siglo después, y éste a su vez lo hizo con el liberalismo y el individualismo de siglos posteriores. Al proclamarse la independencia del hombre y la autonomía de su voluntad, se exalta la libertad como valor absoluto, creador y rector de la propia existencia, sin más referencia que uno mismo⁴⁶⁸. En definitiva, lo que se pretende mostrar es la dificultad que las corrientes filosóficas de signo subjetivista oponen a un sano entendimiento de la humanidad, tal como se había propuesto en la época inmediatamente anterior. La humanidad a la que se llega por estos derroteros es la humanidad abstracta del idealismo, la contenida en el «súper-Estado» que absorbe a todos los estados independientes para gobernarlos o la mera suma de individuos de todas las sociedades políticas exis-

⁴⁶⁷ LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 214.

⁴⁶⁸ LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 220, nota a pie de página num. 1: «Du moment qu'on fait table rase des principes, on risque d'aboutir à toutes sortes de contradictions: 1. «Libre examen» et déterminisme religieux [Calvin]; 2. «Autonomie de la volonté» et «impératifs catégoriques»; 3. L'homme naturellement bonne et rendu mauvais par la société, d'un part, et déterminisme sociologique et société responsable des biens de civilisation d'autre part; 4. «Libre concurrence» et prétendues «lois» économiques qui seraient au delà de la raison et de la liberté».

tentes, sin relación alguna entre sí. El nominalismo que conduce a este individualismo considera las sociedades como meras ficciones mentales útiles para el estudio de las estructuras políticas⁴⁶⁹.

Lachance rebate estos argumentos desde la pura observación de la realidad y de los datos de la experiencia: las entidades sociales actúan y cumplen unos fines determinados, existen por sí mismas; además desconocerlas comportaría ignorar una dimensión esencial de la persona humana, su natural sociabilidad. La tendencia a la vida en sociedad se traduce en instituciones que responden a unas necesidades reales de los seres humanos. Además de ser naturales y necesarias, son muy numerosas y se relacionan entre sí: la desaparición o deterioro de un individuo repercutiría en los demás, en el entero tejido social⁴⁷⁰.

El primer dato que señala a la hora de hablar del conjunto de la humanidad desde una perspectiva realista, es su natural constitución plural, coherente con la sociabilidad del hombre; esta constitución orgánica e institucional se revela profundamente arraigada en la historia y en la conciencia de los grupos en los que surge: forma parte de su existencia, de su vida y costumbres. Las instituciones y los grupos sociales son factores de civilización y perfeccionamiento humanos, amplían los medios de expresión del hombre. Esta composición de la humanidad explica la diversidad de culturas y de riquezas étnicas, la complejidad de relaciones humanas que constituyen la trama de la humanidad⁴⁷¹.

Esta estructura pluralista tiene valor de hecho y de derecho para el maestro canadiense, es la base del derecho internacional, que no podrá desconocer estos elementos a la hora de formularse: «la structure pluraliste qu'elle possède déjà n'a pas qu'une valeur de fait; elle en a aussi une de droit, chaque organe ayant sa fonction propre à accomplir et son bien spécifique à réaliser. Et les États historiques tombent dans une certaine mesure sous ce genre de nécessité. Bien que les valeurs qu'il sont ordonnés à produire soient de l'un à l'autre substantiellement identiques, ils s'avèrent toutefois des vecteurs originaux de mœurs, de styles, de vie, de droit, d'art et de culture. Et comme toute forme d'organisation n'est possible que si, au départ, elle tient compte de la réalité, celle d'ordre international devra, elle aussi, si elle veut réussir, englober les États existants⁴⁷²».

La humanidad que tutela el derecho internacional muestra esta realidad relacional concreta, basada en la multitud de vínculos de todo tipo que los hombres han creado entre ellos y en la solidaridad debida a su peculiar composición or-

⁴⁶⁹ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 220, nota a pie de página num. 1.

⁴⁷⁰ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. Pp. 221 - 222.

⁴⁷¹ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 227.

⁴⁷² LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 223.

gánica⁴⁷³. Pero esta humanidad no alcanza la personalidad jurídica exigida por el derecho. Nuestro autor sitúa en su obra esta capacidad jurídica en el Estado, y lo hace fundamentándolo de manera original –por analogía– en la capacidad jurídica del hombre⁴⁷⁴: para gozar de capacidad jurídica hace falta responsabilidad, que presupone la libertad y la conciencia del bien debido en cada caso. La responsabilidad es un atributo moral de la voluntad que Louis Lachance sitúa originariamente en la razón, en la conciencia humana. Precisamente de este carácter racional adquiere la plena justificación de su capacidad jurídica y de su capacidad de contribuir, por tanto, al bien común, [que por ser una medida suprema, es el primero de los derechos a considerar]. Y por eso, comenta acertadamente que el hombre nace siendo animal jurídico⁴⁷⁵.

Sabemos que el desarrollo pleno del individuo humano pasa inevitablemente por la vida social, que su perfeccionamiento personal está ordenado a la perfección social. El filósofo canadiense reconoce distintos tipos de derecho que nacen del estatuto jurídico que el hombre obtiene en sus relaciones con los grupos sociales y la sociedad política entera. Señala unos derechos que denomina individuales o «*proprios*», los nacidos por sus relaciones de pertenencia a una asociación determinada⁴⁷⁶.

Otro tipo de derechos individuales, los que denomina «*exclusivos*», son aquéllos que pueden nacer si dentro de la asociación se cumplen determinadas funciones específicas; surgen finalmente otro tipo de derechos que el hombre sólo puede disfrutar en común con otros hombres, los derechos colectivos: «*d'individu est projeté sous l'impulsion de l'instinct de solidarité jusque dans la sphère de la vie politique. Ce qui entraîne que les personnes, par suite de leur insertion dans la communauté politique, deviennent parties bénéficiaires de droits fondés sur la nature et la fin de cette communauté. De sorte que les deux avancés suivants sont également valables: la société est le titulaire des droits communs et les personnes considérées collectivement, sont les titulaires ou les sujets de ces mêmes droits*⁴⁷⁷».

⁴⁷³ LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 235: «La communauté humaine représente un tout, qui, pour n'être pas réellement articulé, n'en est pas moins unifié par des liens plus ou moins unifiés par des liens plus ou moins étroits et forts. Ce tout n'est pas seulement le résultat de convoitises, d'ambitions, de guerres et de conquêtes; il est aussi le produit d'impulsions naturelles et de sentiments spontanés. Les structures qui le supportent ne sont donc ni accidentelles ni arbitraires; elles sont, au contraire, pour une grande part, naturelles et, partant, vouées à la durée. Elles ont surtout besoin d'être redressées et consolidées, et telle nous semble être la tâche des maîtres du droit international».

⁴⁷⁴ Cf. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. Pp. 228 - 236.

⁴⁷⁵ LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 228.

⁴⁷⁶ Cf. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 228.

⁴⁷⁷ LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 229.

Los bienes sobre los que versan los derechos colectivos son los mismos que los que corresponden a la sociedad, por lo que se entiende que los mandatarios para la salvaguarda de estos derechos sean las autoridades que gobiernan la sociedad, el Estado. El Estado está provisto de competencia legislativa, administrativa y jurisdiccional; es el promotor del bien común por derecho público y defensor del derecho privado. Parece justificado entonces, considerar que posee capacidad jurídica suficiente, apta, para proteger además del bien común, los derechos del individuo, de las familias, de las clases sociales y de las instituciones, tanto en el plano nacional, como internacional⁴⁷⁸.

Louis Lachance contempla la comunidad internacional en sentido analógico a la sociedad política: destaca que a diferencia de la segunda, la sociedad internacional está constituida por miembros [los Estados] cuyo estatuto internacional es homogéneo, así como su función. No duda en dar estatuto propio a la sociedad internacional, que, en la medida en que esta unidad de naciones se realiza, goza de cierta entidad como un todo distinto a sus partes, dotado de cierta cohesión y en cierta medida superior a la mera suma de sus partes. El maestro canadiense reconoce subjetividad jurídica internacional no sólo a los Estados individualmente considerados, sino también a los Estados reunidos: a ellos considerados solidariamente incumbe el cuidado del bien común internacional y los derechos de cada uno de los Estados miembros. Considera además, que la Organización de Naciones Unidas puede cumplir este objetivo si sus Estados miembros compartieran una común visión del hombre y su destino, y estuvieran animados a vivir no tanto bajo el compromiso de la coexistencia, como bajo el de la voluntad sincera de convivir⁴⁷⁹.

Además de los Estados, también el individuo goza de un estatuto jurídico internacional, como acredita la existencia de los derechos humanos. Nuestro autor basa este reconocimiento en la común conciencia de unidad trascendente del género humano en su origen y en su destino, unidad patente en cada ser humano con los demás, unidad que fundamenta el resto de los aspectos bajo los que puede ser considerada: la unidad psicológica, moral, jurídica y espiritual. Esta unidad así como el orden inscrito en la ley natural y en el derecho de gentes, perfila un estatuto y a una capacidad jurídicos, de la misma naturaleza que el derecho internacional público, que corresponden al individuo en el ámbito internacional y fundan sus derechos humanos⁴⁸⁰.

⁴⁷⁸ Cf. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 230.

⁴⁷⁹ Cf. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 232.

⁴⁸⁰ Cf. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 235.

Una vez reconocida la capacidad jurídica de los Estados miembros de la comunidad internacional, quedan por ver los derechos que cada uno adquiere fruto de su soberanía, al proyectarse en la comunidad de las naciones⁴⁸¹. Todos los Estados miembros gozan de igualdad jurídica en lo que a su capacidad jurídica se refiere [binomio libertad de acción – responsabilidad jurídica ante todos]. Todos gozan del derecho a conservar y defender su personalidad jurídica y su dignidad, derecho a la autoorganización o soberanía interna y deber de respetar la de los otros Estados miembros, y derecho y deber de participar en las iniciativas o decisiones del conjunto. Derechos que han de ser determinados por el derecho positivo en cuestión⁴⁸².

Existen además derechos y deberes relativos que pueden existir para un Estado miembro y no figurar en cambio para otro: son atribuidos por el principio general de proporcionalidad entre el poder y la responsabilidad adquiridos al asumir tareas concretas en la promoción del bien del todo. Por último, Lachance destaca los derechos y obligaciones derivados de las relaciones entre los Estados miembros [relaciones de vecindad, de comunidad de cultura, de tradiciones, de lengua, de interés, etc] propias de un dominio reservado a la libertad de acción de los Estados entre sí⁴⁸³.

Cabe señalar el carácter subjetivo que ha tenido preponderantemente el derecho internacional: fundado a menudo en la costumbre o en la convención y artifice de un frágil equilibrio entre las naciones, a pesar de su subjetivismo ha podido prestar sus servicios a la humanidad. Pensamos que el valor que tiene la propuesta de Louis Lachance es que puede servir para desarrollar una teoría de derecho internacional público basada en presupuestos realistas y en la concepción objetiva del derecho: «Pour notre part, nous sommes persuadés qu'on ne parviendra à lui insuffler vigueur que le jour où on aura pris conscience des implications pratiques que comporte le fait de l'unité métaphysique et juridique de l'humanité ainsi que de la forme particulière d'association et de bien commun dont elle est susceptible. Comme tout droit positif, le droit international n'aura d'efficacité qu'à la condition de s'adapter à la structure acquise de l'humanité et qu'à la condition de la supporter dans la recherche de son bien essentielle⁴⁸⁴».

⁴⁸¹ Cfr. VITORIA, FRANCISCO DE. *Derecho natural...* Op. cit. Pp. 113 – 127. VITORIA menciona: igualdad de todos para acceder al poder, derecho a establecer un gobierno propio, derecho de defenderse, derecho de usar de los miembros propios para su comodidad, derecho de administrar lo suyo, derecho de satisfacerse de las injurias de los suyos y de extraños, deber de hospedar al extranjero...

⁴⁸² Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. Pp. 232 – 234.

⁴⁸³ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. Pp. 232 – 234.

⁴⁸⁴ LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 236.

3.11. REFLEXIÓN FINAL: HUMANISMO JURÍDICO DE LOUIS LACHANCE

El humanismo jurídico de Lachance con que concluimos este capítulo viene sugerido por dos motivos: la consideración de la naturaleza humana que hace nuestro autor y la vinculación que el derecho y la justicia tiene con el bien común, que desembocan en una concepción humanista del derecho. No es posible concebir ni estudiar la realización que el humanismo jurídico lachanciano propone si no es mediante una recuperación –como la que él hace– del derecho natural, del derecho en sentido objetivo, y, consecuentemente, de la justicia como virtud social por excelencia.

Resulta también interesante señalar la recuperación que Louis Lachance hace de las virtudes como elementos que permiten una mayor cohesión social. El hombre es un ser naturalmente inclinado a lo verdadero, a lo bello y a lo bueno. Sus capacidades –la razón, la voluntad– son los organismos que le capacitan naturalmente para alcanzar estos fines. Sin embargo, ni el deseo natural de la verdad, ni la inclinación al bien son suficientes para colmar la acción humana. Para conformar estructuralmente y definir por sí mismas al ser humano es necesario que se transformen en rasgos habituales de su hacer. Es necesario que se materialicen en virtudes intelectuales, artísticas, técnicas y morales. Cuando el hombre toma conciencia de que esta transformación obedece a los imperativos de la ley natural y que está ordenada a la vida buena colectiva –al bien común– entonces constata su plena realización simultáneamente personal y social. Las virtudes aparecen en este itinerario como agentes de cohesión social, fuerzas interiores, activas y reguladoras de la vida social⁴⁸⁵.

Señala que al igual que las asociaciones particulares evitan conflictos entre sus miembros gracias a la exposición clara de los derechos y obligaciones de cada uno, del mismo modo la sociedad civil evita las disensiones posibles por imposición de una forma a las comunicaciones e intercambios que constituyen las relaciones sociales cotidianas. Este orden tiene como efecto inmediato generar la paz social. Esta forma, este orden es la justicia, siendo su competencia exclusiva medir y equilibrar las relaciones sociales en función del bien común, de tal forma que regula no sólo las actividades humanas, sino también el ejercicio de todas las demás virtudes⁴⁸⁶.

Lachance es el gran recuperador del derecho como objeto de la justicia su misión de garantizar y realizar la unidad, el orden y la paz social. Muestra su carac-

⁴⁸⁵ Cfr. LACHANCE, L. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 367.

⁴⁸⁶ Cfr. LACHANCE, L. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 369.

ter espiritual por su origen racional –su rectitud, su honestidad y su fuerza descansan en la razón humana que lo ha creado-, y la finalidad de su contenido, servir al desarrollo pleno de los hombres que conviven en la sociedad⁴⁸⁷.

El planteamiento filosófico jurídico lachanciano es humanista porque nos hace considerar desde el primer momento «al otro», con idéntica dignidad e igualdad ontológica respecto de nosotros. Nos lleva a reconocer sus títulos, respetar sus derechos, nos incita a la comunión con él en lo profundo de su humanidad, a mirarle como parte de nosotros mismos, en cuanto miembro del mismo todo social al que nosotros también pertenecemos como parte⁴⁸⁸.

Esta perspectiva nos conduce a tomar como punto de partida el derecho y la justicia pero invita a trascenderlos. El humanismo filosófico jurídico de Louis Lachance va más allá de justicia, apunta al ideal de la amistad cívica, a la realización de todo un conjunto de virtudes menores, como la equidad, la generosidad, la magnanimidad, la benevolencia, la piedad, etc, que constituyen el entramado del sentimiento de confianza y solidaridad, básicos en toda comunidad humana. Este planteamiento trasciende la justicia y el derecho pero no puede prescindir de ellos, de ahí su estudio y desarrollo. Todas las relaciones sociales que estas virtudes generan ha de ser medido, organizado y construido por la justicia⁴⁸⁹.

La amistad reposa en cierta medida sobre la igualdad, las amistades se especifican y se diferencian por el tipo de igualdades que las fundan. Si la igualdad tiene fundamento político, engendra este mismo tipo de amistad. Esta igualdad social tiene a su vez asiento en la justicia, y se estructura además de sobre la igualdad natural que existe entre los seres humanos, sobre la igualdad proporcional, de lo que a cada una corresponde según sus títulos, su función y su situación sociales. Según nuestro autor la amistad política contiene a todas las otras y las fecunda: los amigos se desean recíprocamente todo el bien posible: prosperidad, salud, virtud, ciencia,... pero todos esos deseos son ineficaces si no existen condiciones que permitan el desarrollo del bien humano integral. En ese contexto actúa la justicia, como medio de realización y garantía de esas condiciones materiales y espirituales que convierten todo medio social en un lugar apto para la amistad entre quienes lo integran⁴⁹⁰.

⁴⁸⁷ Cfr. LACHANCE, L. *Le Droit et les droits...* Op. cit. P. 238.

⁴⁸⁸ Así entiende que sucede en la obra de LACHANCE, y asume como propia esta doctrina con que concluye su obra el profesor RUIZ GIMÉNEZ, JOAQUÍN. *Derecho y vida humana...* Op. cit. vid. Pp. 182 y 198, cfr. pp. 198 – 222.

⁴⁸⁹ Cfr. LACHANCE, L. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 371.

⁴⁹⁰ Cfr. LACHANCE, L. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 373 – 374.

Epílogo

Sólo nos resta terminar este capítulo haciendo una valoración última y global de la figura de Louis Lachance y de su pensamiento. Y esta valoración ha de hacerse no sólo a la luz de sus aportaciones —como tendremos ocasión de ver en cada capítulo— sino también dentro del contexto histórico en el que han surgido. El mundo perfecto que prometía el siglo de las luces ha sido ensombrecido por las experiencias devastadoras del siglo XX. Los conflictos sociales y políticos han puesto de relieve la fragilidad del pacto social y las fallas del positivismo jurídico.

La primera guerra mundial desestabilizó todo Occidente, desde el punto de vista económico, social y político. Aumentó la inflación que acabó con los pequeños propietarios sin esperanza de superación o recuperación; el paro alcanzó proporciones inmensas, afectando a todas las naciones y a todas las clases sociales; surgieron guerras civiles que se desarrollaron a lo largo de décadas: Balcanes, Rusia, China, España,... conflictos de eslovacos contra checos, croatas contra serbios, ucranianos contra polacos, persecución a las minorías húngaras en Eslovaquia, etc; la desnacionalización fue otro elemento desintegrador del panorama europeo. La carencia de nacionalidad los situaba fuera de toda legalidad en el país donde se reside y en cualquier otro [puesto que los tratados vigen para ciudadanos sólo].

Tal como nos enseña la historia, los apátridas quedaron en peor situación que los enemigos extranjeros, que al menos seguían indirectamente protegidos por acuerdos internacionales de sus gobiernos. Uno de los aspectos más paradójicos de esta situación ha sido el comprobar que los apátridas salían más beneficiados cometiendo un delito que viviendo en la ilegalidad a la que se les sometía por la vía de los hechos. Hasta pasada la Segunda Guerra Mundial, pueblos enteros fueron sometidos a la ilegalidad, privados de su significación jurídica básica; careciendo de gobierno que les representara y protegiera, se vieron obligados a vivir

bajo la ley de excepción de los tratados para las minorías en los casos más llevaderos; otros acabaron en campos de exterminio.

Los problemas que presenta el panorama político del siglo XX se caracterizan por un hondo sentido de crisis: crisis de los Estados-nación, de las fronteras y pueblos bajo jurisdicción, desarrollo de totalitarismos de distinto signo; crisis social, por la aparición y exclusión de pueblos desprotegidos y apátridas; crisis de gobierno, por la ausencia de autoridad real en el ámbito internacional y la insuficiencia de los derechos humanos en orden a solucionar los graves problemas de estos grupos de víctimas.

La obra de Louis Lachance surge en este contexto. Nuestro autor conoce lo crítico de la situación en que le ha tocado vivir. De hecho las referencias a estos problemas concretos son el punto de partida de la mayor parte de sus obras, especialmente de los artículos, conferencias y cursos impartidos, probablemente por el carácter puntual y vinculado a la actualidad de esas actividades y por el espíritu de humanismo práctico y de denuncia con que nuestro autor las llevó a cabo.

Sin embargo, la obra del maestro canadiense no se agota en la queja, ni en la sola denuncia. Su filosofía ha sabido encontrar un modo fecundo de denunciar, construyendo; denunciar, recuperando; denunciar, uniendo fuerzas intelectuales, moviendo a sus interlocutores a pensar con rectitud, con realismo y a actuar en consecuencia. La obra de Lachance, por el contexto en que nace y se desarrolla, ofrece un fuerte contraste positivo con la realidad inicial y final del siglo XX: es un precursor del humanismo cívico político frente a los totalitarismos nacidos en este siglo; un defensor a ultranza de la naturaleza social de los hombres, expresada y concretada en sus distintas comunidades de vida, frente al individualismo exacerbado del liberalismo político y frente al individuo masificado colectivista.

Nuestro autor es un notable impulsor y renovador principal de la tradición tomista de inicios del siglo XX en distintos terrenos: el metafísico, lógico, antropológico, ético, jurídico y político. Sus contribuciones merecen ser consideradas en atención a la anterioridad de publicación respecto de otras obras filosóficas de autores contemporáneos posteriores, y sobre todo en justicia con el contenido que aportan: se trata de contribuciones capaces de dialogar y cuestionar las diversas posturas contemporáneas, abriendo un camino a la renovación tomista en los actuales debates filosóficos planteados en el campo jurídico y político. Su figura no puede pasar desapercibida dentro del horizonte filosófico actual. Sus aportaciones le convierten en el gran interlocutor que la filosofía jurídica y política de hoy necesitan.

Conclusiones

I. El pensamiento de Louis Lachance recupera una noción unitaria de persona; resuelve frente a Maritain la polémica surgida en el origen del personalismo que escinde al ser humano en individuo y persona, como virtualidades independientes de un mismo supuesto. Lachance entiende esta distinción, aunque no su separación, pues subraya que sería más correcto distinguir en el hombre el espíritu de la materia, en tanto que ambos son individuales, y unidos componen la persona. Afirma que la persona tiene unos principios de ser y de hacer propios e incommunicables, y es quien al final sintetiza todos sus elementos y facultades. Es a la persona –y no a la razón, a la voluntad, ni siquiera a la naturaleza humana- a quien pertenece la acción. A ella se imputa la responsabilidad de la acción y en ella estriba la clave de su dignidad. La persona es el «suppositum», el supuesto individual, con capacidad por tanto de ser el sujeto del derecho, a quien se dirige la ley, y quien participa del orden político.

II. Su antropología pone de manifiesto el alcance político de la teleología propia de la libertad humana. Este aspecto es fundamental a la hora de establecer un diálogo no sólo con el personalismo del momento, sino con el debate filosófico político actual, surgido entre las corrientes neoliberales y del humanismo cívico.

III. En conexión con la Conclusión I, fundamenta la legitimidad de la vinculación de las personas a su patria, y de ahí, el valor de la nacionalidad como expresión de identidad y riqueza para el resto de la sociedad y la importancia del sentimiento y la libertad religiosos. Esta cuestión da la solución de otra más profunda: resuelve además –y nos parece que de forma definitiva- el debate suscitado en el seno de la escuela tomista acerca de la primacía de la persona sobre el bien común.

IV. Su posición, con todo, es conciliadora dentro de la polémica surgida entre los personalistas contra los partidarios de la primacía del bien común. Lo hace a

través de la noción de bien común, piedra angular del conjunto arquitectónico de la filosofía política lachanciana: desde el punto de vista metafísico, estas afirmaciones hunden sus raíces en la doctrina del todo y la parte, y en la doctrina clásica de los fines; desde el punto de vista práctico, fundamenta sus afirmaciones en la naturaleza social del hombre, llegando a la conclusión de que el bien propio no es realizable de forma plena, sino en la medida en que incluya el bien de los demás con quienes se relaciona, es decir, el bien común. La realización del bien común implica la realización completa, integral del bien propio; y a su vez, el bien del individuo, el bien de una familia, o el de cualquier institución está ordenado al bien de la sociedad, de la misma forma que un fin intermedio se ordena a su fin último.

V. Valor político y social que Lachance concede a las virtudes, especialmente a la justicia y a la amistad política. Mantiene una intrínseca vinculación entre ética y política a través de la operatividad de las virtudes. El protagonismo concedido a la justicia y al derecho se debe especialmente a su función civilizadora: organiza, promueve, desarrolla y sostiene la armonía en las relaciones sociales y la tutela del bien común. Pero el planteamiento político de Lachance no se agota en esta única virtud: la aportación más original reside en la subordinación de la justicia a la amistad política.

VI. Esta sumisión centra la vida social alrededor de otras virtudes esenciales para el desarrollo de la convivencia: la gratitud, la generosidad, la cortesía, la afeblidad, la misericordia, la benevolencia y la beneficiencia. Este tema ha vuelto a resurgir en el debate político actual, al conocerse las actuales corrientes del perfeccionismo y del humanismo cívico, que comparten idéntico planteamiento en torno a las virtudes. El humanismo tomista lachanciano es plenamente coherente con la dimensión racional, social, espiritual y afectiva de la persona, y por tanto, capaz de colmar su aspiración al bien más perfecto. Mantiene su filosofía política en la línea eudemonista y finalista.

VII. En lo jurídico, Lachance y no Villey, es el gran recuperador de la noción objetiva de derecho. Su tesis doctoral *Le concept du droit selon Aristote et Saint Thomas*, defendida por nuestro autor en el Angelicum el 29 de mayo de 1931 y publicada en 1933, gira exclusivamente en torno a la recuperación de este concepto. Esta comprensión del derecho como «iustum» será, a partir de ese momento, permanente en todas sus obras. Es la noción que concibe el derecho como un «quantum» determinado y debido a otro según una proporción. Este modo de pen-

samiento jurídico es en gran medida el causante del resurgir del derecho natural en los inicios del siglo XX. Además, esta noción supone una recuperación del sentido y de la objetividad para toda la teoría del derecho y desde luego, para toda la práctica jurídica.

VIII. Consecuencia de la conclusión inmediatamente anterior, hay una negación del carácter jurídico del derecho subjetivo. Cabe considerarlo como derecho en un sentido impropio, por sus relaciones cercanas al derecho en sentido propio y por una consiguiente derivación del lenguaje. La persona no es el objeto ni la causa, sino el término de la relación de igualdad debida. Si es el fin hacia el que se dirige la acción debida y no el objeto de la acción debida, es por definición el tenedor de un derecho, y por esa razón está dotado de un poder sobre la materia debida en cuestión. Este poder o facultad descansa en la razón del derecho como medio de su cumplimiento.

IX. Para Lachance este poder es de esencia moral, no jurídica, si bien se ha dado en llamar con el uso reiterado «derecho subjetivo». La facultad moral representa para el sujeto una fuerza espiritual, una prerrogativa moral de acuerdo con su título: no se confunde ni con el derecho ni con el título, pero los supone. La facultad moral es una faceta de la libertad que tienen todos los seres humanos, y que restringida al orden jurídico designa quién está legitimado para ejercer el poder y usar los bienes. Nuestro autor el origen y el fundamento de esta facultad moral del individuo en la libertad y no en el derecho.

X. Consecuentemente discute el fundamento doctrinal de los derechos humanos. Señala las contradicciones que la institución ha generado entre intelectuales y filósofos acerca de su fundamento doctrinal, fundamento que el propio autor cuestiona: critica las posturas que se suscitan y deja abierta la cuestión de su discutible fundamento doctrinal. La ausencia de un fundamento claro y convincente de estos derechos para todos ha impedido su auténtico anclaje político y jurídico; Lachance señala cómo en la práctica siguen adoleciendo de esta ineficacia.

XI. Recupera la noción de ley como acto de la razón y no de la voluntad. Frente al voluntarismo legislativo que ha amparado los sistemas totalitaristas en el siglo XX, Lachance vincula el origen de la ley a la razón. La facultad humana capaz de concebir las nociones de fin y de medio es la razón, que es, por tanto, la facultad apta para legislar.

XII. La ley es una regla y medida de nuestros actos según la cual uno es inducido a obrar o dejar de obrar, la regla y medida de nuestros actos en último término es la razón, que constituye el primer principio de los actos humanos. Lo propio de la razón es ordenar al fin, y el fin es a su vez el primer principio en el orden operativo; así la ley es un acto de razón ordenado a la práctica, un principio de orden. Sin desconocer los dos factores que comportan su obligatoriedad, uno intrínseco a la ley -su naturaleza y contenido- y el segundo extrínseco a ella -la autoridad de quien la impone-, Lachance subraya sobre todo, el elemento intrínseco como causa del carácter vinculante de todas las clases de leyes: humanas, natural y eterna.

XIII. El humanismo político y jurídico de Louis Lachance desvela en su obra su admiración por el ser humano, como él dirá, con sus grandezas y limitaciones. La naturaleza humana es el punto de referencia de lo que ha de ser la política, el derecho y la justicia. En lo político el humanismo aparece especialmente al considerar las concordancias existentes entre el bien común y el bien propio. Al reconocer el derecho como «lo justo, lo debido a otro», nos hace considerar desde el primer momento «al otro», con idéntica dignidad e igualdad ontológica respecto de nosotros. Nos lleva a reconocer sus títulos, respetar sus derechos, nos incita a la comunión con él, a mirarle como parte de nosotros mismos, en cuanto miembro del mismo todo social al que nosotros también pertenecemos. La referencia tanto del sistema político como del jurídico a las virtudes humanas es parte de este sentido humanista que nos parece que aporta la obra lachanciana. Nos invita a trascender el derecho y la justicia por la equidad; y en lo político se nos mueve al ideal de la amistad cívica, mediante el ejercicio de todo un conjunto de virtudes básicas para toda comunidad humana.

ANEXO I

Análisis de la discusión sostenida entre Charles De Koninck y Father Eschmann en relación a la polémica del personalismo y el bien común

El bien común es el fin singular de las personas de una comunidad existente; el fin conviene a las partes como el bien del todo; el bien de una persona singular no es otro fin que éste¹. De Koninck explica que la comunidad de ese bien no debe entenderse como comunidad de predicación, sino de causalidad: se extiende a muchos no por confusión, sino por su elevada determinación que se extiende a lo que hay de más elevado y propio en cada ser. Por eso el bien común es el lazo más íntimo y noble que puede existir entre las personas, también el más universal y comunicable. Según De Koninck el bien de la ciudad debe ser idéntico al bien de sus miembros. Si este bien se singulariza y se hace un bien «para la ciudad en sí», se convierte la ciudad en un tirano anónimo que somete al hombre. El bien común ha perdido su nota distintiva, se ha convertido en un bien extranjero. Por eso dice De Koninck que personalismo y totalitarismo comparten la misma noción individualista de bien común².

Eschmann critica los textos citados por De Koninck en esta cuestión. Señala que los textos que el profesor canadiense menciona responden a la argumentación que santo Tomás sostuvo contra el fisicismo necessitarista greco-árabe: ante esta postura el Aquinate mantiene la existencia de una Inteligencia amante, creadora y providente. Eschmann explica que cuando en esos textos habla del bien común calificándolo de divino y lo más óptimo que puede existir, está hablando del bien común en sentido análogo, aplicado a ese contexto filosófico de la herejía griega, para probar la existencia de la Providencia frente al fatalismo árabe, y no a la doctrina particular de ese bien común³.

De Koninck, contestando ampliamente a Eschmann, amplía y completa el número de citas del Aquinate⁴ que avalan su postura, y explica lo siguiente: el bien último de las

¹ SANTO TOMÁS, *S. Th.* II – II, q. 58, a.9, ad. 3: «... bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium; sicut bonum totius, finis est cuiuslibet partium. *Bonum autem unius personae singularis non est finis alterius*»

² Cfr. DE KONINCK, CHARLES. «Laval Théologique et Philosophique», In *Defence of Saint Thomas...* Op. cit. P. 15.

³ Cfr. DE KONINCK, CHARLES. «Laval Théologique et Philosophique», In *Defence of Saint Thomas...* Op. cit. P. 16.

⁴ Cfr. DE KONINCK, CHARLES. «Laval Théologique et Philosophique», In *Defence of Saint Thomas...* Op. cit. Pp. 20 – 22. Allí el propio DE KONINCK se remite a los siguientes textos de santo Tomás citados textualmente: C.G. III, q. 64; S.Th. I, q. 47, a. 1; I, q. 15, a.2; C.G. II, q. 39; Q.D. de *Spiritualibus Creaturis*, q. unica, a. 8; C.G. II, q. 42, q. 44; C.G. I, qq. 70 – 71; S.Th. I, q. 22, a.4; q. 49, a.2; De *Veritate*, q. 5, a.3, co y ad. 3.

personas es el bien absolutamente separado y extrínseco del universo que es Dios. Considera a las personas «partes del universo» y se pregunta cuál será el mayor bien para ellas como partes del universo: sin duda, el mayor bien que Dios produce y el que más perfectamente imita su Bondad es el orden del universo. Dios gobierna con su Inteligencia y su Voluntad todo el universo. De Koninck desmiente que santo Tomás esté hablando sólo retóricamente y para deshacer el error greco-árabe, sino que usa datos verdaderos tanto de la historia como de la experiencia para obtener resultados⁵.

En cuanto al segundo aspecto, Eschmann subraya que los textos criticados habrían de haber sido considerados para entender la doctrina del todo y la parte respecto de la persona pero que De Koninck no lo ha hecho. Cita Eschmann otro texto de C.G. III, 112: «[substantiæ intellectuales] ulterius... referuntur ad Deum et ad ordinem universi». Señala que aquélla es la situación de las criaturas racionales respecto del universo y de Dios. Las criaturas están ordenadas a Dios, tal como es en Sí mismo, sólo en segundo lugar, considerando a Dios creador del universo es posible pensar en que las criaturas son partes constitutivas del todo al cual estas sustancias cada una según su ser, traen el orden divino que las ha creado⁶.

De Koninck responde que los textos han sido empleados para demostrar que en el universo, la mayor perfección de las personas es el bien del universo. Recuerda que cuando santo Tomás se plantea si es mayor el bien del universo que el bien de una persona⁷, contesta que el universo es más perfecto en bondad que la criatura «extensive et diffusive», pero que la semejanza con la perfección divina se halla «intensive et collective» en la criatura intelectual que es capaz del sumo bien. Añade santo Tomás que decir que la criatura intelectual sea imagen de Dios no excluye que también el universo por su parte y a su modo sea imagen de Dios.

De Koninck entiende que si esa cita contradice sus argumentos debe interpretarse como que el máximo bien creado de la persona —contemplada dentro del orden del universo— es cada persona individualmente considerada, de forma que cada una, absolutamente hablando, sea un bien mayor para sí que cualquier otra o que todas las demás juntas. Si cada persona siendo imagen de Dios es un bien mayor que las otras, también imágenes de Dios, De Koninck se pregunta ¿por qué hizo Dios las personas múltiples y variadas? Según Eschmann la razón es tan clara que no necesita explicación: «extensive» alude a la gran cantidad de criaturas existentes e «intensive» se refiere a la naturaleza racional del hombre.

El profesor canadiense aduce nuevas citas de santo Tomás sobre la perfección de Dios, lo uno y lo múltiple⁸. De Koninck afirma que la perfección de Dios, uno y simple, jamás

Todos estos textos prueban el principio de santo Tomás que afirma «optimum in omnibus entibus creatis est ordo universi in quo bonum universi consistit».

⁵ Cfr. DE KONINCK, CH. «Laval Théologique et Philosophique», In *Defence of Saint Thomas...* Op. cit. Pp. 19 – 24.

⁶ Cfr. ESCHMANN, I. TH. «The Modern Schoolman», In *Defence...* Op. cit. Pp. 190 – 192.

⁷ Cfr. SANTO TOMÁS, S. Th. I, q. 93, a.2, co.

⁸ Cfr. DE KONINCK, CH. «Laval Théologique et Philosophique», In *Defence of Saint Thomas...* Op. cit. Pp. 26 – 27. Se remite a los siguientes textos que cita en su totalidad: C.G. II, q. 45; C.G. III, q. 97; De Potentia, q.3,

puede ser alcanzada por la criatura, que la mejor forma de acercarse las criaturas a la perfección de la divinidad es a través de la multiplicidad y la variedad. Intensivamente, cualquier especie intelectual creada representa con mayor perfección que la multiplicidad del resto de las especies la esencia de Dios, ser máximamente inteligible⁹.

De Koninck señala que la perfección extensiva del universo no debe entenderse como adición puramente cuantitativa, que no es el mero número por el número. La variada multitud en que se ofrece la creación en unidad de orden, es lo que representa con mayor plenitud la perfección que en Dios es una y simple¹⁰.

En cuanto a la perfección intensiva de la criatura racional, si se debiera sólo a la naturaleza racional del hombre, aún quedaría por responder por qué Dios nos creó múltiples y variados, siendo racionales. De Koninck responde que ninguna criatura es por sí misma imagen perfecta de Dios. Para poder hacernos con una representación lo más cercana posible al Origen increado, la sabiduría divina ha creado sus imágenes variadas y múltiples¹¹. El universo tendría que tener inteligencia y voluntad para ser imagen de Dios en sentido intensivo, por eso no una, sino todas las criaturas racionales, «intensive et collective» son las que mejor alcanzan a reflejar la perfección de la esencia divina.

Eschmann subraya que el objetivo principal del tomismo en el aspecto que acaba de señalar es asegurar que tanto el contacto personal y directo de las criaturas racionales con Dios, así como su subordinación, no se interrumpa bajo ningún concepto¹².

Para De Koninck¹³ la sustancia intelectual es una parte del universo en la que puede existir la perfección del universo de forma intencional por el conocimiento; su bien más propio será el conocimiento de ese bien, un bien esencialmente común. Según De Koninck las criaturas se ordenan por sí mismas al bien común. El bien común es para ellas, pero no

a.16.co.

⁹ DE KONINCK, CH. «Laval Théologique et Philosophique», In *Defence of Saint Thomas...* Op. cit. P. 27: «Hence, a single creature, unless it were equal to God, could never sufficiently express that which exists in God *simpliciter et unite*. [...] Therefore, it is what is realized in creation *composite et multipliciter* which imitates most perfectly what is in God *simpliciter et unite*. Hence, to deem secondary the perfection which creation is accomplished by way of composition and multiplicity, is to deny value to that which most perfectly imitates what is in God *simpliciter et unite*. [...] *Intensive*, any single created intelligible species represents more perfectly than a multiplicity of species the unique intelligible species which is God's essence. [...] The inexhaustible richness of the divine intelligible species is, absolutely speaking, more perfectly represented by the multiplicity of the created species».

¹⁰ DE KONINCK, CH. «Laval Théologique et Philosophique», In *Defence of Saint Thomas...* Op. cit. P. 30: «In comparison with the fullness of what is in God *simpliciter et indivisim*, the manifold of creation as a whole is more profoundly one, than any single part».

¹¹ DE KONINCK, CH. «Laval Théologique et Philosophique», In *Defence of Saint Thomas...* Op. cit. P. 32: «Absolutely speaking, this manifold is more expressive of the fullness of the original than any single created image. The manifold was conceived by divine wisdom for that very purpose, and it remains the greatest perfection that God produced in all spiritual creation».

¹² ESCHMANN, I. TH. «The Modern Schoolman», In *Defence...* Op. cit. P. 192: «Everything else —the whole universe and every social institution— must ultimately minister to this purpose; everything must foster and strengthen and protect the conversation of the soul, every soul with God».

¹³ Cfr. DE KONINCK, CH. «Laval Théologique et Philosophique», In *Defence of Saint Thomas...* Op. cit. P. 35.

exclusivamente para cada una sino como bien común. Lo que diferencia a las criaturas racionales de las que no lo son es que ellas pueden tender explícitamente al bien al que están ordenada, en eso consiste la dignidad de la naturaleza racional. La criatura racional toma su dignidad del fin al que puede y debe tender, el fin del universo, el bien del universo. El bien del universo es el bien de cada una de ellas, en tanto que es su bien común. De Koninck apoya estos argumentos en la misma cita de santo Tomás que Eschmann: In Ep. ad Romanos c. 8, lect. 6¹⁴.

Otro de los aspectos en que Eschmann discrepa con De Koninck es el de la noción de Dios. De Koninck mantiene que Dios es un bien común, el bien común más perfecto que existe, y que por eso en él comunican todas las criaturas. Dios es el bien de las criaturas in causando. La distinción que aduce Eschmann es que Dios es bien de las criaturas in essendo, por participación. Santo Tomás señala que las criaturas pueden parecerse a Dios de dos maneras: la primera, siendo buenas, como Él es bueno. La segunda, porque Dios causa en ellas el bien. Eschmann sostiene que Dios es el bien universal in essendo, y que en consecuencia, el bien personal es un bien participado del Suyo. Así emerge lo que Eschmann llama un cierto bien común, «quoddam (!) bonum commune», un bien común a Dios y a cada una de sus criaturas individualmente consideradas¹⁵.

De Koninck afirma que cuando santo Tomás dice que Dios es un bien común, se refiere a que es un bien común numéricamente uno, que puede ser el fin de muchos¹⁶, y distingue entre bonum commune in essendo ó in prædicando y bonum commune in causando. Considera el texto que cita Eschmann¹⁷, en el que se mantiene que el objeto de la caridad es el sumo bien, no el bien común.

Para saber si santo Tomás se refiere al bien común in essendo o al bien común in causando es necesario ir más allá y buscar en el contexto de la cita. De Koninck señala que la cita corresponde a la pregunta de santo Tomás acerca de si la caridad es una virtud especial; según la cuestión, el objeto de la caridad sería el bien general buscado en todas las virtudes, el bien predicable de todas las virtudes, por tanto, se refiere al bien común in essendo o in prædicando. Además se refiere al bien común de las virtudes, no de las personas, luego el contexto no es apropiado para hacer una comparación en términos reales con el contexto político. La caridad ordena los actos de todas las virtudes al bien divino,

¹⁴ In Ep. ad Romanos c., lect. 6: «Inter omnes... partes universi excellunt sancti Dei, ad quorum quemlibet pertinet quod dicitur Matt. XXIV: *Super omnia bona sua constituet eum*. Et ideo quicquid accidit, vel circa ipsos vel alias res, totum in bonum eorum cedit...»

¹⁵ Cfr. ESCHMANN, I. TH. «The Modern Schoolman», In Defence... Op. cit. Pp. 194 – 196.

¹⁶ SANTO TOMÁS, C.G. III, c. 17: «Bonum particulare ordinatur in bonum commune sicut in finem: esse enim partis est propter esse totius; unde et *bonum gentis est divinis quam bonum unius hominis*. Bonum autem summum, quod est Deus, est bonum commune, cum ex eo universorum bonum dependeat: bonum autem quo quælibet res bona est, est bonum particulare ipsius et aliorum quæ ab ipso dependent. Omnes igitur res ordinantur sicut in finem in unum bonum, quod est Deus».

¹⁷ SANTO TOMÁS, Q.D. de Caritate, a. 5, ad.4: «bonum commune non est objectum caritatis, sed summum bonum».

el contexto de la cita referida por Eschmann nada tiene que ver con la cuestión que se está debatiendo, ni con la cuestión de la justicia¹⁸.

De Koninck critica la cita de Eschmann «quoddam (!) bonum commune»¹⁹ señalando que contiene una partícula plurivalente, «quoddam», que puede significar varias cosas: uno, un; cierto, cierta; en cierto sentido,... parece que Eschmann lo toma como si fuese «en cierto modo», con lo que construye un sofisma contrario al sentido de la cuestión entera y el resto de sus argumentos²⁰.

Eschmann parece ignorar que la noción de bien común es análoga, y cuando De Koninck dice que Dios bien común él sólo lo admite «en cierto sentido». De Koninck mantiene que Dios es siempre bien común para las criaturas intelectuales, y que prescindir de este aspecto es como prescindir de la inagotable comunicabilidad de la Bondad divina. De Koninck afirma que para una criatura racional Dios sólo puede ser poseído como bien común; señala que el sentido en que considera a Dios bien común es siempre in causando: Dios es formalmente el bien común in causando de las criaturas²¹.

Surge aquí una distinción relevante en la disputa entre ambos autores: la distinción entre bonum universale in essendo ó prædicando y la de bonum universale in causando. Eschmann opone ambos términos. De Koninck matiza: bonum universale in essendo puede significar bonum universale in prædicando, que es el bien común a todas las cosas que se dicen buenas por algo; puede llamarse así a la perfección del Ser divino sin hacer referencia a su Voluntad; puede por último denominar el bonum universale per essentiam, el bien divino que perfecciona a cualquier otro a modo de fin. Dios es el Bien por Esencia. En cuanto al término bonum universale in causando, puede significar a su vez, el bien divino considerado según la estricta formalidad del bien como perfectivo de cualquier otro a modo de fin; el bien divino como causa universal eficaz y ejemplar de todos los bienes creados.

De Koninck señala que el bonum universale in essendo en su tercer significado y el bonum universale in causando en su primer sentido se identifican, con la única diferencia que el primero expresa la identidad de la Bondad divina y el Ser divino, y el segundo expresa la formalidad propia del Ser divino como causa final. Cuando se oponen uno y otro término aplicándolas a Dios, bonum universale in essendo debe tomarse en su segundo sentido, prescindiendo de esa formalidad típica del Bien divino como causa perfecta a modo de fin. De Koninck examina el razonamiento de Eschmann²².

¹⁸ Cfr. DE KONINCK, CH. «Laval Théologique et Philosophique», In *Defence of Saint Thomas...* Op. cit. Pp. 36 – 37.

¹⁹ SANTO TOMÁS, *S.Th.* q. 60, a.5, ad.5: «Ad quantum dicendum quod, cum in Deo sit unum et idem eius substantia et bonum commune, omnes qui vident ipsam Dei essentiam, eodem motu dilectionis moventur in ipsam Dei essentiam prout est ab aliis distincta, et secundum quod est quoddam bonum commune.. Et quia in quantum est bonum commune, naturaliter amatur ab omnibus...».

²⁰ Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.* I, q.60, a.5.

²¹ Cfr. DE KONINCK, CH. «Laval Théologique et Philosophique», In *Defence of Saint Thomas...* Op. cit. Pp. 38 – 40.

²² Cfr. DE KONINCK, CH. «Laval Théologique et Philosophique», In *Defence of Saint Thomas...* Op. cit. Pp. 50 – 51.

El término de nuestra ordenación a Dios es el *bonum universale in essendo*. *Bonum universale in essendo* se opone al *bonum universale in causando*, luego el término de nuestra ordenación a Dios no es el *bonum universale in causando*. Si el *bonum universale in essendo* es el Bien por esencia y el *bonum universale in causando* es el bien universal como fin, el *bonum universale in essendo*, tomado como bien absoluto, tendría que incluir su formalidad de fin. Como vemos la conclusión termina anulando el razonamiento, pero Eschmann evita seguir esta lógica.

Eschmann permite llamar a Dios *bonum universale in causando* pero con eso significa que el Bien divino es ejemplar y causa eficiente de todos los seres creados, pero niega expresamente su sentido de causa perfectiva a modo de fin, y que el último bien de la criatura racional sea su causa final, *stricto sensu*. Esta opción intelectual determina su noción de bien común: Eschmann afirma que todo bien común es formalmente *bonum universale in causando* nunca *bonum universale in essendo*: es bien común si produce multiplicidad de otros bienes, pero no por su comunicabilidad a otros seres a modo de fin²³.

Por eso cuando Eschmann dice que Dios es el primer *bonum universale in causando*, la fuente de todas las comunicaciones, se refiere obviamente a una comunicación fruto de la operación de la causa eficiente. De Koninck señala que esta visión es ajena a la de santo Tomás, que se muestra partidario de una mayor proyección difusiva del bien, también según su causalidad final²⁴.

De Koninck afirma que Dios es la causa final de su creación porque es *cu bonum universale in causando*. Su propia Bondad es el *finis cuius gratia* y todos los seres de los que Él es su causa eficiente y ejemplar lo son a causa de este fin. Si Dios es bien común al crear todas las cosas, con mayor motivo es bien común según la causa final [pues la causa final es la causa de las causas]. Para Eschmann el bien propio es participado, por lo que emerge así un bien común entre Dios y la criatura²⁵.

Este cierto bien común –según Eschmann– constituye una sociedad entre Dios y la criatura, la amistad entre los dos. Cuestiona Eschmann la necesidad de la comunidad de las otras personas humanas para constituirse esta sociedad y responde que sólo subsidiariamente resulta relevante este dato. Basta que exista una persona que goce de Dios para que se dé su plenitud, sin necesidad de que existan otras personas. Si existen diversas

²³ Cfr. DE KONINCK, CH. «Laval Théologique et Philosophique», In *Defence of Saint Thomas...* Op. cit. Pp. 51 – 53.

²⁴ SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. 21, a.1, ad. 1: «Diffundere, licet secundum proprietatem vocabuli videatur importare operationem causæ efficientis, tamen largo modo potest importare habitudinem cuiuscumque causæ sicut influere et facere, et alia huiusmodi. Cum autem dicitur quod bonum est diffusivum secundum sui rationem, non est intelligenda effusio secundum quod importat operationem causæ efficientis, sed secundum quod importat habitudinem causæ finalis; et talis diffusio non est mediante aliqua virtute superaddita. Dicit autem bonum diffusionem causæ finalis, et non causæ agentis: tum quia efficiens, in quantum huiusmodi, non est rei mensura et perfectio, sed magis initium; tum quia effectus participat causam efficientem secundum assimilationem formæ tantum; sed finem consequitur res secundum totum esse suum, et in hoc consistebat ratio boni».

²⁵ Cfr. DE KONINCK, CH. «Laval Théologique et Philosophique», In *Defence of Saint Thomas...* Op. cit. P. 53.

criaturas compartiendo el mismo bien, tendrán algo en común entre ellas. Sólo en ese caso existirá un bien común entre ellas. Según santo Tomás —dice Eschmann— Dios es el último bien común entre los hombres, el bien que debería unirles en último término²⁶.

De Koninck afirma que la participación de la persona en el bien común tal como la entiende Eschmann sólo puede ser del *bonum universale in essendo et in prædicando*. Comparado con el bien común en sentido estricto, el *bonum universale in causando*, el *bonum universale in essendo* sólo es bien común en cierto sentido, pero no es un bien como tal, ni mucho menos el que constituye la sociedad del goce de Dios. Afirma que puede entenderse la participación en el sentido que entiende Eschmann en el intelecto de la criatura. La felicidad objetiva de la criatura racional elevada al orden sobrenatural no puede ser otra cosa que el bien común, porque nuestro intelecto y nuestra voluntad no son idénticos al intelecto y a la voluntad divinas.

De Koninck acusa a Eschmann de confundir los órdenes en que argumenta. Mantiene la felicidad objetiva de la persona en el plano sobrenatural no puede ser otra que un bien común. Eschmann mantiene que es estrictamente un bien propio, que la beatitud formal de la persona es idéntica a la de Dios porque ambas se identifican en la visión beatífica. De Koninck argumenta que si así fuera, Dios no sería *bonum universale in causando*, ni su Bondad sería causa final, ni sería bien común en el sentido propio de la palabra²⁷.

De Koninck concluye diciendo que nuestra felicidad formal es creada y participada. La felicidad objetiva es el bien propio de Dios, solamente, el bien común de Dios y de la criatura sólo puede ser bajo la noción de *bonum commune in prædicando*. De Koninck afirma que si Dios fuera bien común en el sentido que afirma Eschmann sería ante todo, un bien común in *prædicando*, y no podría ser objeto de amor como bien común, porque el bien común in *prædicando* no puede ser objeto de amor. Añade el profesor canadiense que cuando santo Tomás emplea las expresiones *bonum commune* ó *bonum in communi* para significar *bonum universale in prædicando* expresamente excluye que Dios sea un bien común de ese tipo.

Eschmann ataca esta afirmación con el texto de *De Caritate*, a. 5, ad. 4, cuando santo Tomás afirma «*bonum commune non est objectum caritatis sed summum bonum*», negando que el bien común sea *bonum universale in causando*. Pero De Koninck responde que esta interpretación fuerza la letra de santo Tomás porque el artículo continúa afirmando: «*eodem amore caritatis diligimus omnes proximos, in quantum referuntur ad unum bonum commune quod est Deus*»²⁸.

Según Eschmann un bien ha de ser llamado «común» cuando se comunica realmente a muchos, su ser común depende del número de personas que lo gozan; Dios es bien común

²⁶ Cfr. ESCHMANN, I. TH. «The Modern Schoolman», In *Defence...* Op. cit. Pp. 194 – 196.

²⁷ Cfr. DE KONINCK, CH. «Laval Théologique et Philosophique», In *Defence of Saint Thomas...* Op. cit. Pp. 60 – 61.

²⁸ Cfr. DE KONINCK, CH. «Laval Théologique et Philosophique», In *Defence of Saint Thomas...* Op. cit. P. 59.

sólo si existen personas a quienes se comunica. Como la existencia de prójimos es accidental según Eschmann, Dios es un bien común accidentalmente, es bien común como pura denominación extrínseca²⁹.

La interpretación de Eschmann conduce a ver el amor al prójimo como algo secundario. Para De Koninck la cuestión se resuelve afirmando que el objeto de la caridad es un bien común porque es sobreabundante y comunica a los demás; precisamente porque según su naturaleza comunica a los demás, debemos amar a los demás como capaces de albergar y amar ese bien. El objeto principal de la caridad –amar a Dios sobre todas las cosas– es por tanto, la razón del objeto secundario –amor al prójimo–. Esta razón por la que debemos amar al prójimo es prioritaria también para él respecto a nosotros. El amor al prójimo es consecuencia del verdadero amor de Dios, el primero es para nosotros prueba del último³⁰.

Cuando santo Tomás afirma que Dios en su sustancia es un bien común quiere decir que pertenece a su naturaleza de Dios ser el bien común de cualquiera de las criaturas que ha escogido crear libremente. Al decir que pertenece a la razón de ser sumo bien, la máxima comunicabilidad a todas las criaturas, concluye De Koninck que esa comunicabilidad es la que corresponde a Dios como sumo bien, como bien común.

Siguiendo a santo Tomás expone que el amor tiende al bien, y que hay diversos amores, como hay distintos bienes; compara el amor de la caridad, el amor divino de que todos participan, con el amor de la parte al bien común al que pertenece: es de todos y cada uno en cuanto partes del mismo³¹.

Por eso Dios es bien común de todas las criaturas. Por otra parte señala que las criaturas no podemos amar el bien universal, excepto bajo la forma de bien común, que sobrepasa el bien propio y se comunica al resto de las criaturas. Supuesto el prójimo, le amamos con caridad porque ya amamos antes a Dios como bien común. Este amor al prójimo presupone el bien común: los amamos en tanto que participan en ese bien común³².

Por último, refiriéndose a la afirmación de la suficiencia del individuo excluyendo la necesidad de la existencia de los demás para llegar a la felicidad objetiva, De Koninck se pregunta por qué Dios se muestra tan insistente en que amemos a nuestro prójimo, por qué nuestra salvación depende del amor al prójimo. Contesta que sólo puede ser porque es imposible amar a Dios como Él es, sin amar al resto de las criaturas³³.

²⁹ Cfr. DE KONINCK, CH. «Laval Théologique et Philosophique», In *Defence of Saint Thomas...* Op. cit. Pp. 54 – 57.

³⁰ Cfr. DE KONINCK, CH. «Laval Théologique et Philosophique», In *Defence of Saint Thomas...* Op. cit. P. 45 y p. 84: «It is essential for each one of us to realize in a most practical manner that certainly many, and possibly every one of our neighbours is better than our own person, and by «better» I mean better in the eyes of God and more lovable to Him. If we cannot love them according to their own, absolute amiability, it is because we cannot love them as God loves them».

³¹ Cfr. DE KONINCK, CH. «Laval Théologique et Philosophique», In *Defence of Saint Thomas...* Op. cit. P. 42.

³² Cfr. DE KONINCK, CH. «Laval Théologique et Philosophique», In *Defence of Saint Thomas...* Op. cit. 57.

³³ DE KONINCK, CH. «Laval Théologique et Philosophique», In *Defence of Saint Thomas...* Op. cit. P. 41: «... it is impossible to love God as He is in Himself without loving Him in His communicability to others. If

Eschmann quiere demostrar a toda costa que Dios como objeto de felicidad común no existe. Además, Eschmann considera el caso del entendimiento penetrado por Dios en la visión beatífica: informado directamente por Dios, íntimamente unido a Él es superior a cualquier otro bien semejante a Dios en orden causativo. Para Eschmann el texto que más concisa y explícitamente apoya el personalismo es éste: «Similitudo intellectus pratici ad Deum est secundum proportionalitatem, quia scilicet se habet ad suum cognitum, sicut Deus ad suum. Sed assimilatio intellectus speculativi ad Deum est secundum unionem vel informationem: quae est multo maior assimilatio³⁴».

Eschmann defiende que santo Tomás es personalista porque su filosofía social se basa puramente en la noción cristiana de contemplación –contemplación personal, directa, incomunicable- de Dios al hombre³⁵. Subraya Eschmann que éste es el fundamento de lo que él llama personalismo, pues se trata de un acto y de un bien propios del intelecto especulativo, por tanto, de una dimensión esencial de la persona³⁶. Según la visión del hombre que Eschmann tiene, ser miembro de la comunidad significa ser imperfecto, perfectible, «in fieri». Alcanzar la felicidad especulativa significa la perfección última de la persona³⁷.

Para Eschmann el objeto del intelecto práctico ha de ser un bien practicable, operable. El bien común es el objeto más elevado que puede alcanzar el intelecto práctico, luego es un bien operable. El bien operable no es objeto del intelecto especulativo. El bien común es un bien operativo, luego no puede ser objeto del intelecto especulativo. Continúa Eschmann diciendo que el bien común es un bien operativo pero Dios no es un bien operativo, luego Dios no es bien común. La asimilación del intelecto especulativo a Dios no es un bien común. La visión beatífica es esta asimilación, luego no puede ser el bien común³⁸.

De Koninck distingue entre el bien común operable y el bien común inteligible, según la distinción que santo Tomás hace en ese texto. Afirma que la beatitud objetiva –la visión beatífica- de la criatura es un bien común. Expone que si el texto se refiere a la beatitud formal de las criaturas –su santidad-, hasta entonces nadie ha negado que se trate de un bien personal.

God had created and beatified but a single intellectual creature, He would still have to be loved in His communicability to other intellectual creatures. God is the *bonum universale simpliciter*. There can never be a proportion of equality between this infinite good and the intellectual creature's capacity for beatitude. The divine good can never be other than a common good for the creature».

³⁴ Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.* I – II, q. 3, a.5, ad.1.

³⁵ ESCHMANN, I. TH. «The Modern Schoolman», In *Defence...* Op. cit. P. 203: «Any serious Thomistic consideration of the problem of person and society must need lead to, and terminate in, the mystery – tremendous and consoling at the same time, as every mystery is- of the soul, and every soul, in the face of God, and God alone».

³⁶ ESCHMANN, I. TH. «The Modern Schoolman», In *Defence...* Op. cit. P. 197: «These last words are the most concise and the most explicit statement of what we call now Personalism. For, is not this act and good of the speculative intellect a personal good?»

³⁷ ESCHMANN, I. TH. «The Modern Schoolman», In *Defence...* Op. cit. P. 201.

³⁸ Cfr. DE KONINCK, CH. «Laval Théologique et Philosophique», In *Defence of Saint Thomas...* Op. cit. P. 63.

La cuestión que De Koninck defiende en contra de Eschmann es la de Dios como causa final y causa formal de esa felicidad. De Koninck³⁹ emplea la comparación de dos textos de santo Tomás para expresar la diferencia de comprensión de términos que existe entre él y Eschmann:

El texto escogido por De Koninck pertenece a S.Th. I, q. 103, a.4, co:

- a) «Uno modo ex parte ipsius finis: et sic est unus effectus gubernationis, scilicet assimilari summo bono.
- b) Alio modo [...] secundum ea quibus ad Deum assimilationem creatura perducitur. Creatura enim assimilatur a duo:
 - i. Quantum ad id quod Deus bonus est in quantum creatura est bona.
 - ii. Quantum ad hoc quod Deus est alius causa bonitatis in quantum una creatura movet aliam ad bonitatem.
- c) effectus gubernationis in particulari: et sic sunt nobis innumerabiles».

El siguiente texto con el que compara es el mismo que aduce Eschmann como fundamento de su argumentación, S.Th. I – II, q. 3, a.5, ad. 1:

- a) «Similitudo prædicta intellectus practici ad Deum est secundum proportionalitatem; quia scilicet se habet ad suum cognitum, sicut Deus ad suum.
- b) Sed assimilatio intellectus speculativi ad Deum, est secundum unionem vel informationem; quæ est multo maior assimilatio».

Según De Koninck el apartado a) del segundo texto guarda relación con el apartado b) del primero, subapartado ii); y el apartado b) del segundo texto se relaciona con el apartado a) del primer texto.

Según Eschmann el apartado b) del segundo texto se relaciona con el apartado b), subapartado i) del primero. Con esto Eschmann fundamenta la semejanza con Dios en línea *essendi*, oponiéndose a lo que él considera que es la línea *causandi*. Sin embargo, De Koninck señala que en esta línea sólo es posible la semejanza con Dios a modo de proporcionalidad, como de hecho sucede con el intelecto práctico, pues la criatura es diversa del Creador. En este sentido, el argumento de Eschmann que pretendía mostrar la diferencia entre el intelecto práctico y el especulativo, acaba prescindiendo de la distinción hecha por santo Tomás.

De Koninck señala que la semejanza con Dios en línea *essendi* es un bien personal, de igual modo que esa semejanza es un bien común *in prædicando*, pero que esta cuestión está fuera de lugar. La pregunta crucial de la que Eschmann se desvía en esta argumenta-

³⁹ Cfr. DE KONINCK, CH. «Laval Théologique et Philosophique», In *Defence of Saint Thomas...* Op. cit. Pp. 63 – 66.

ción es: ¿Es Dios un bien común? ¿Es la felicidad objetiva un bien común? La cuestión que late en el fondo es la de la compatibilidad entre contemplación como felicidad del hombre y vida social. Parecen oponerse una a otra.

Concretamente, Eschmann sostiene que la visión beatífica no es un bien común por tres motivos⁴⁰: en primer lugar, porque objetivamente, desde el punto de vista del objeto increado, Dios no es el bien común, sino el bien universal *in essendo*. En segundo lugar, porque desde el punto de vista formal, la visión es un acto personal del intelecto elevado al orden sobrenatural, que le conduce a una unión íntima con Dios. Por último, desde el punto de vista extrínseco, las personas que forman la sociedad contemplativa no se necesitan unas a otras para gozar de Dios en plenitud por sí mismas.

Para el profesor Eschmann el eventual sacrificio del bien propio, de la propia vida contemplativa a favor de otra alternativa que sirva directamente al bien común se debe no a la preeminencia del bien común sino a que a veces, en determinadas ocasiones, el bien común y sus necesidades son más urgentes. Concede al bien común cierta primacía en vía de utilidad, pero nada más⁴¹.

De Koninck responde que si bien la contemplación es una actividad solitaria, la visión de Dios es esencialmente un bien común. Es posible afirmar las dos cosas porque la felicidad se puede considerar desde dos perspectivas: de parte de quienes contemplan, y de parte del objeto contemplado. El objeto contemplado es comunicable a todos. El bien común práctico debe extenderse a este bien especulativo que se extiende como bien común a las personas. La independencia de las personas en el acto de contemplar no resta universalidad al objeto, que sigue siendo comunicable a toda la inteligencia creada. Lejos de excluirla, la independencia de la contemplación presupone la comunicabilidad del objeto. Tal es el razonamiento de De Koninck⁴².

Eschmann se apoya en dos textos de santo Tomás para afirmar que cada hombre se dirige por sí solo al fin de su entendimiento especulativo. De Koninck, en su respuesta, recoge estos mismos textos citados en su contexto completo y en el orden en que fueron escritos por santo Tomás.

Respecto al primer texto⁴³ De Koninck expone que santo Tomás no se pronuncia acerca de cuál de los dos fines –especulativo y práctico– es el más noble. Santo Tomás respeta

⁴⁰ Cfr. ESCHMANN, I. TH. «The Modern Schoolman», In *Defence...* Op. cit. Pp. 202 – 203.

⁴¹ ESCHMANN, I. TH. «The Modern Schoolman», In *Defence...* Op. cit. P. 202: «... sometimes, in some circumstances [*in casu*] the common good and its necessities are more urgent. The common good has a relative and limited pre-eminence *in via utilitatis*, because it is essentially a *bonum utile*, the highest *bonum utile*, but nothing more. It has no absolute pre-eminence, i.e. no primacy *in ratione dignitatis*. And for the sake of one of the most essential truths of Thomism, any attempt, by whomsoever and in whatever way, to disfigure these elementary lines of the Thomistic social system must most energetically be rejected».

⁴² Cfr. DE KONINCK, CHARLES. *De la primacía...* Op. cit. Pp. 96 – 97. Cfr. DE KONINCK, CH. «Laval Théologique et Philosophique», In *Defence of Saint Thomas...* Op. cit. Pp. 78 – 80.

⁴³ SANTO TOMÁS, *In Ill Sent.*, d. 35, q.1, a.4, sol.1, ad.2: «*Bonum gentis divinius est quam bonum unius. Sed vita contemplativa consistit in bonum unius hominis, vita activa in bono multorum. Ergo vita activa est nobilior quam contemplativa. [...]* Ad secundum dicendum quod sicut bonum unius consistit in actione et

el dictum authenticum que hay en el texto porque es verdadero y De Koninck señala que el texto completo debe entenderse a favor de la supremacía del bien común aplicada tanto al orden especulativo como al práctico⁴⁴.

En lo que al segundo texto⁴⁵ se refiere, santo Tomás tampoco se pronuncia acerca de cuál de los dos es mayor –dice que el bien es tanto más divino cuanto más común es– pero sí señala –apunta De Koninck– que el bien más común es no tanto el acto del intelecto especulativo, cuanto el bien que el intelecto especulativo alcanza por el conocimiento. La felicidad objetiva consiste precisamente en este bien. Por lo tanto, de este texto es posible concluir que el bien del intelecto especulativo es más común porque es formalmente más abstracto, está más separado de la singularidad de lo operable –que envuelve cierta potencialidad–; el bien del intelecto especulativo es más comunicable. En la segunda parte de la contestación santo Tomás se refiere no al bien sino al acto de consecución de este bien, que es singular en el caso del intelecto especulativo y puede ser singular o común, en el caso del entendimiento práctico. Pero hay que tener en cuenta que aquí no se considera el bien sino el acto que permite alcanzar este bien⁴⁶.

La cuestión de la felicidad también es criticada por Eschmann desde otro punto de vista. En este aspecto me parece que no es del todo fiel al pensamiento del profesor De Koninck. Eschmann critica el fundamento de una objeción expuesta por De Koninck señalando que pertenece a Pedro de Auvernia y no propiamente a santo Tomás. El fundamento de la respuesta de De Koninck sigue fielmente a santo Tomás, el ejemplo que se propone refutar es el de Pedro de Auvernia⁴⁷.

Según el profesor Eschmann, el error de De Koninck consiste en haber identificado a Dios con el bien común. Este error priva al tomismo de reconocer la primacía de lo espiritual y en último término, de lo personal sobre lo común. Se muestra partidario de la con-

contemplatione; ita et bonum multitudinis pervenitur per regimen activæ vitæ; unde ex hoc non probatur quod activa sit dignior, sed utilior».

⁴⁴ Cfr. DE KONINCK, CH. «Laval Théologique et Philosophique», In *Defence of Saint Thomas...* Op. cit. Pp. 80 – 82.

⁴⁵ SANTO TOMÁS, *In IV Sent.*, d. 49, q.1, a.1, qa. 3, sol.3: «Videtur quod magis consistat in actu intellectus practici quam speculativi. Quanto enim aliquod bonum est communius tanto est divinius, ut patet in I Ethic. Cap. 1. sed bonum intellectus speculativi singulariter eius qui speculatur; bonum autem intellectus practici potest esse commune multorum. Ergo magis consistit beatitudo in intellectu practico quam speculativo.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum cui intellectus speculativus conjungitur per cognitionem, est communius bono cui conjungitur intellectus practicus, inquantum intellectus speculativus magis separatur a particulari quam intellectus practicus cuius cognitio in operatione perficitur, quæ in singularibus consistit. Sed hoc est verum quod assecutio finis ad quem pervenit intellectus speculativus, inquantum huiusmodi, est propria assequenti: sed assecutio finis quem intellectus practicus intendit, potest esse propria et communis, inquantum per intellectum practicum aliquis se et alios dirigit in finem, ut patet rectore multitudinis; sed aliquis ex hoc quod speculatur, ipse singulariter dirigitur in speculationis finem. Ipse autem finis intellectus speculativi tantum præminet boni intellectus practici quantum singularis assecutio eius excedit communem assecutionem boni intellectus practici; et ideo perfectissima beatitudo in intellectu speculativo consistit».

⁴⁶ Cfr. DE KONINCK, CH. «Laval Théologique et Philosophique», In *Defence of Saint Thomas...* Op. cit. Pp. 82 – 83.

⁴⁷ Cfr. DE KONINCK, CH. «Laval Théologique et Philosophique», In *Defence of Saint Thomas...* Op. cit. Pp. 73 – 77.

clusión de Maritain: la persona, en cuanto persona no puede ser parte de la sociedad. Y si se considera «parte», no estará basada en la estructura esencial metafísica de ser «persona»⁴⁸. Si Maritain está en lo cierto, Eschmann se pregunta, lógicamente, el motivo por el que santo Tomás no formuló esta verdad explícitamente. Y él mismo razona, que el personalismo se apoya no en una pura definición metafísica de la persona sino en la definición metafísica que santo Tomás da, cuando mira indudablemente a su objeto final, al «para qué» fundamental que orienta la existencia personal del hombre: la plenitud de su inteligencia especulativa en la visión beatífica de Dios⁴⁹.

De Koninck observa que con esa afirmación, Eschmann no hace más que subrayar su propio error. Decir que la persona si se considera parte no es bajo la noción metafísica de persona, es lo mismo que afirmar que una persona en tanto que persona, puede también no ser persona⁵⁰. Respecto a la fidelidad a la letra de santo Tomás parece que ha quedado suficientemente claro quién de los dos autores la respeta más a la hora de interpretar un texto en su contexto y fuera de él⁵¹. Por último, en lo referente al calado metafísico de la cuestión, resulta obligado señalar que la doctrina del todo y la parte es precisamente la que responde a la pregunta acerca de la primacía de la persona o del bien común, y que evitarla sólo conduce a dejar en suspenso la solución del problema.

⁴⁸ Cfr. ESCHMANN, I. TH. «The Modern Schoolman», In *Defence...* Op. cit. P. 205.

⁴⁹ Cfr. SANTO TOMÁS, *Proemio S. Th.* I - II, qq. 1 - 5; q. 3, a. 5.

⁵⁰ Cfr. DE KONINCK, CH. «Laval Théologique et Philosophique», In *Defence of Saint Thomas...* Op. cit. P. 17.

⁵¹ DE KONINCK, CH. «Laval Théologique et Philosophique», In *Defence of Saint Thomas...* Op. cit. P. 103: «The article I have written, long as difficult as it is, will doubtless tax the patience and energies of many of its readers. It has been composed with a threefold purpose: to vindicate the truth, to vindicate St. Thomas, and to utter a word in defence of the personage who so kindly wrote the preface of the little book which has been the occasion of so much controversy». [S.E. Cardinal Villeneuve].

ANEXO II

Planteamiento del problema de la primacía de la persona sobre el bien común desde la perspectiva de Maritain

«La verdadera concepción de la vida política no es ni exclusivamente personalista, ni exclusivamente comunitaria, sino que es, según lo escribíamos hace años, personalista y comunitaria a la vez, ya que estas dos palabras se completan y se exigen mutuamente. Así se comprende que nada hay de más erróneo que plantear el problema de la persona y el del bien común en términos de oposición. Este problema se plantea en realidad en términos de recíproca subordinación y de relación mutua⁵²». Este doble movimiento que entiende Maritain es justificado por su personal concepción peculiar del orden natural de la sociedad y del hombre: «El hombre está constituido en persona, hecho para Dios y para la vida eterna, antes de ser parte de la sociedad; y antes parte de la sociedad familiar, que parte de la sociedad política. De ahí que los derechos primordiales que ésta debe respetar y que nunca le está permitido lesionar cuando echa mano de sus miembros para algún servicio determinado⁵³».

Añade otro argumento de orden sobrenatural con el que apoya esta afirmación: «el cristiano sabe que existe un orden sobrenatural y que el fin último –el fin último absoluto– de la persona humana es Dios en cuanto que hace participar al hombre en su vida íntima y en su felicidad eterna. La ordenación directa de la persona humana a Dios trasciende todo el bien común creado, a la vez el bien común de la política y el bien común del universo. [...] Así, la subordinación indirecta del cuerpo político –no como medio sino como fin que tiene su dignidad propia, pero una dignidad menor– a los valores supratemporales de los que está suspendida la vida humana se refiere primero y ante todo, en efecto, al fin sobrenatural al que la persona humana está indirectamente ordenada. Para resumir todo esto en una sola expresión, digamos que la ley ante la cual nos encontramos aquí es la de la primacía de lo espiritual⁵⁴».

Otra cita histórica confirmará lo que venimos diciendo: «Lo que primariamente se propone el tomismo, su propósito más fundamental, es asegurar que ninguna interferencia rompa el contacto personal de cada una de las criaturas intelectuales con Dios y su subordinación personal a Dios. Todo lo demás –el universo entero y todas las instituciones sociales– debe en definitiva servir para este fin; todas las cosas deben alimentar, fortalecer y proteger la conversación del alma, de cada alma, con Dios. Interponer el universo entre Dios y las criaturas intelectuales es cosa típicamente griega y pagana⁵⁵».

⁵² MARITAIN, JACQUES. *La persona y el bien común...* Op.cit. P. 71.

⁵³ MARITAIN, JACQUES. *La persona y el bien común...* Op.cit. P. 80.

⁵⁴ MARITAIN, JACQUES. *El hombre y el Estado...* Op. cit. P. 153.

⁵⁵ Cfr. ESCHMANN, KARL THEODORE. O.P. «In Defense of Jacques Maritain»... Op. cit. P. 192.

Maritain alude a la relación entre persona y bien común, cuestión clásica en la obra maritainiana: «La persona como tal debe servir a la comunidad y al bien común libremente, aspirando a su propia plenitud, superándose a sí misma y sobrepasando a la comunidad, en su ascensión al Todo trascendental. Mas en cuanto individuo, vese obligada a servir a la comunidad y al bien común por necesidad, por la fuerza, quedando por debajo de ambos, como una parte bajo el todo⁵⁶».

Estos términos de subordinación y de relación mutua aparecen relacionados en la obra maritainiana mediante la división entre individuo y persona⁵⁷: «Resumiendo: la persona humana como tal es una totalidad; el individuo material como tal o la persona como individuo material es una parte. Mientras que la persona, como persona, o como totalidad, tiene derecho pleno a que el bien común de la sociedad retorne a ella; y aunque, por su ordenación al Todo trascendente, está sobre la sociedad temporal, esa misma persona, como individuo o como parte, es inferior al todo y está a él subordinada, y como órgano del todo debe estar al servicio de la obra común⁵⁸».

En este mismo sentido, Maritain explica con mayor precisión su postura⁵⁹: «El principio en cuestión ha de ser entendido de una manera absolutamente formal: en la misma línea de valores según los cuales la persona es parte con respecto al todo social. Es claro que en consecuencia, [...] el bien de la comunidad [el bien común auténtico y verdadero, por supuesto], es superior al bien de la persona individual en la línea de los valores terrenos según los que ésta es parte de la comunidad. Mas estos valores están muy por debajo de la dignidad y del destino de la persona: en virtud de la ley de trascendencia o superioridad que queda ya señalada, la persona emerge sobre ese nivel en el que no es sino parte, y el emerger así hace que su bien propio sea mucho más elevado⁶⁰».

⁵⁶ MARITAIN, JACQUES. *La persona y el bien común...* Op.cit. P. 82.

⁵⁷ MEINVILLE J., Op. cit. Pp. 48 - 49, argumenta contra este principio de división en yo-individuo y yo-persona al mismo sujeto hipostático: «No son para mentar los absurdos y errores que se seguirían de esta concepción, tanto en el orden de la realidad física, como en el de la psicología, en el de la moral y en el del derecho. En efecto, ¿cuál de estos dos yo se apropiaría a sí mismo la humanidad? ¿Cuál de ellos diría yo soy este hombre? ¿Cómo podría una misma y única realidad individual pertenecer a dos sujetos realmente distintos? ¿Cuál de estos dos sujetos sería súbdito de la ley, de la obediencia al Estado? No podría serlo el yo persona porque redundaría en detrimento de su intocable superioridad. Y por otra parte, ¿quién sería sujeto de derechos frente al Estado? [...] Además, ¿cuál sería el sujeto de la división? ¿La persona humana? Pero entonces la individualidad sería atribuible a la personalidad y no podría oponerse a ella; ¿el individuo humano? Pero entonces la personalidad no sería lo más profundo e íntimo del yo sino algo apropiado por un puro individuo, no personal; ¿una tercera realidad?...»

⁵⁸ MARITAIN, JACQUES. *La persona y el bien común...* Op.cit. Pp. 75 - 76.

⁵⁹ En contra de este punto de vista, tanto en el aspecto natural como en el terreno espiritual, MEINVILLE J., Op. cit. Pp. 150 - 151: «Las personas singulares en cuanto personas singulares no logran su perfección si no la adquieren en dependencia de la sociedad política, causa universal de su perfeccionamiento natural, y, en cuanto elevadas al universo de la gracia, no logran tampoco su perfección sobrenatural sino en la Iglesia. Pero como la Iglesia tiene un fin infinitamente por encima del natural, como la gracia lo está por sobre la naturaleza, y como, además, en el actual Estado de naturaleza corrompida no puede alcanzar la integridad del orden natural sin la gracia, se sigue que la sociedad política, no sólo para el fin último del hombre sino aún para el cumplimiento de su propia misión, necesita y debe subordinarse a la Iglesia, a los fines de la Iglesia.»

⁶⁰ MARITAIN, JACQUES. *La persona y el bien común...* Op.cit. P. 86.

Si en vez de distinguir entre individuo y persona distinguimos entre individuo y sociedad, que es la que completa -según explicará Lachance- en último término al hombre, obtenemos el fundamento de la distinción entre bien propio y bien común y de la subordinación del individuo a la sociedad y de su bien al bien común. En realidad -explica el maestro dominico canadiense- estamos tratando una cuestión clásica de la teoría política. Estamos estudiando lo que en términos metafísicos expresan las relaciones recíprocas que existen entre lo uno y lo múltiple⁶¹.

Lachance llama «todo» a la nación misma organizada políticamente, contemplada como realidad práctica, como principio de acción, como causa universal de progreso y realización: «Lorsque les ressortissants d'un groupe s'unissent en vue d'un but commun, ils constituent une cause nouvelle, transcendante à chacun d'eux. Et cette union engendrant des rapports, des liens, il en résulte un tout, un tout moral⁶²».

Cuando habla de la «parte» se refiere a la persona, considerada como un individuo cualquiera⁶³. Señala también que este todo al que pertenece el hombre posee sólo unidad

⁶¹ El propio LACHANCE en su obra metafísica *L'être et ses propriétés*, estudia las nociones que aplica a la cuestión política que ahora analizamos. Brevemente se se expone un resumen de las nociones de uno, multitud y división: La unidad desde el punto de vista ontológico, que indica la indivisibilidad característica de las esencias y se halla implicada en la estructura del ser de las cosas. Conviene distinguir entre la unidad singular de la cosa y la unidad trascendental. Para llegar a esta última es necesario primero percibir los seres sensibles, su multitud, y llegar a la unidad por vía de negación: la división es la causa de la multitud, por eso es lógico pensar que la unidad goza de anterioridad sobre la noción de multitud y de división.

Este análisis nos permite precisar que el «uno» es el ser en tanto que está exento en su economía interna de división. La unidad ontológica no depende de la indivisión de la materia sino de la forma, de la esencia de la cosa, de los principios que la constituyen. La unidad resulta de la conjunción de los elementos indispensables para la realización del ser. Vid. SANTO TOMÁS, citado por LACHANCE, *S. Th.* I, q. 11, a. 1.º: «Respondeo dicendum quod unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis, unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente».

Los seres diversos, en la medida en que participan del ser, participan de la unidad: están unidos por una comunión íntima, pero diversa en la existencia. El concepto de multitud añade una unidad de orden al conjunto de los seres que existen unidos que forman el compuesto. La unidad de orden está basada en la participación en el acto de existir, es una unidad formal, basada en una relación de razón: la unidad que de aquí deriva es trascendental, resulta de la paridad en que se encuentran los seres respecto de su estatuto ontológico. De aquí se deduce que lo uno y lo múltiple no son coprincipios intrínsecos del ser: el uno rechaza toda división, si bien admite ser parte de un todo complejo, que es efectivamente la multitud. Pero esta pertenencia no anula sus elementos individuales que le hacen ser «uno» aun sin formar parte de la multitud. Para mantenerse idéntica a sí misma la cosa compuesta necesita que sus elementos estén presentes y regidos por esa unidad de orden. Cfr. LACHANCE, LOUIS, *L'être et ses propriétés*. Op.cit. Pp. 185 - 197.

También DE KONINCK plantea algunas preguntas en torno al fundamento metafísico dado a la cuestión: se cuestiona qué es más perfecto, la existencia y el bien del individuo, o la existencia y el bien del universo. DE KONINCK expone que las personas individuales son en sí mismas bienes queridos directamente, por sí mismas y son en sí superiores al bien del todo accidental que constituyen por vía de consecuencia y complemento. [Cfr. Op. cit. p. 50]. A continuación se pregunta el por qué de la existencia de una pluralidad de seres y no una criatura única y perfectísima. Responde que Dios quiere la distinción de las cosas, su orden y su desigualdad porque la bondad absoluta y uniforme de Dios aparece en las criaturas múltiple y repartida. El universo en su totalidad representa la bondad divina con más perfección que cualquier otra criatura. Lo bueno y lo mejor del universo consiste en el orden de sus partes entre sí, que no podría darse sin la distinción que existe entre las partes. Este orden constituye la razón de ser del universo como totalidad, lo cual es lo más perfecto de él. [cfr. Op. cit. Pp. 52 - 53].

⁶² LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 295.

⁶³ Idem nota anterior, LACHANCE, op. cit. P. 295.

de orden, lo que implica que la parte puede llevar a cabo acciones diversas de las del todo al que pertenece, y que a su vez el todo posee una actividad que le corresponde sólo a sí mismo, sin identificarse con ninguna de sus partes⁶⁴.

Maritain asume la postura favorable a la de la primacía del bien de la persona sobre el bien común, salvo en el caso en que hay identidad entre ambos bienes. Apoya en dos textos de Santo Tomás esta afirmación:

a) S. T. II - II, q. 64, a. 2, co⁶⁵: «... es lícito matar a los animales brutos en cuanto se ordenan de modo natural al uso de los hombres, como lo imperfecto se ordena a lo perfecto. Pues toda parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y por ello cada parte existe naturalmente para el todo...»

Según Maritain la persona humana es y se ordena respecto de la comunidad como la parte está ordenada al todo. Esto ocurre porque el hombre es persona en el grado más infimo de espiritualidad, de intelectualidad. El hombre no es sólo persona –afirma⁶⁶– sino que, subsistiendo espiritualmente, es también y antes, individuo, fragmento indiviso de la especie humana. Por eso es miembro de la sociedad como parte de ésta y necesita de los límites que la vida social impone para ser conducido a su propia vida de persona y sostenido en ella. ¿Cuál es el sentido de la vida política entonces? El logro del bien social total y la preparación del camino hacia la realización personal de los miembros de la sociedad.

b) S. T. I - II, q. 21, a. 4, ad.3⁶⁷: «El hombre no se ordena a la comunidad política con todo su ser y con todas sus cosas; por eso no es necesario que cualquier acto suyo sea meritorio o demeritorio por orden a la comunidad política. Sin embargo, todo lo que el hombre es y todo lo que puede y tiene, ha de ser ordenado a Dios, y, por eso, todo acto bueno o malo del hombre tiene razón de mérito o demérito ante Dios en la medida en que es, por la razón misma del acto».

Señala el filósofo francés que la persona se halla comprometida en el bien común de la sociedad civil, pero que la sociedad misma y su bien común están indirectamente subordinadas a la perfecta realización de la persona y de sus aspiraciones supratemporales co-

⁶⁴ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 298.

⁶⁵ SANTO TOMÁS, S. Th. II - II, q. 64, a. 2, co: «Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, licitum est occidere animalia bruta in quantum ordinantur naturaliter ad hominum usum, sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Omnis autem pars ordinatur ad totum ut imperfectum ad perfectum. Et ideo omnis pars naturaliter est propter totum. Et propter hoc videmus quod si saluti totius corporis humani expediat praecisio alicuius membri, puta cum est putridum et corruptivum aliorum, laudabiliter et salubriter abscinditur. Quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum. Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur, modicum enim fermentum totam massam corrumpit, ut dicitur I ad Cor. V.»

⁶⁶ Cfr. MARITAIN, JACQUES. *Humanismo integral...* op. cit. P.176.

⁶⁷ SANTO TOMÁS, S. Th. I - II, q. 21, a. 4, ad.3: «Ad tertium dicendum quod homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua, et ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum, et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus.»

mo a un fin de orden superior y trascendente del cuerpo político. Algunos ejemplos ilustran la tesis personalista que mantiene esta subordinación ya existente en el orden natural, p.e., «la justicia debida a todos los hombres y el amor por todos; la vida interior y todo lo que en nosotros es un comienzo natural de la contemplación; la dignidad intengible de la verdad en todos los campos y en todos los grados del saber; la intangible dignidad de la belleza⁶⁸...» son ejemplos cuya nobleza sobrepasa a las cosas de la vida social, no pudiendo ser sometidas a ella.

El filósofo francés entiende que el hombre, tiene en sí una vida y unos bienes que sobrepasan su ordenación a la comunidad política. ¿Por qué? Por ser persona. «La persona humana miembro de la sociedad, es parte de ésta como de un todo mayor; mas no según toda ella ni según todo lo que le pertenece. El foco de su vida de persona le atrae por encima de la ciudad temporal, de la cual, sin embargo, esta vida tiene necesidad⁶⁹».

La conclusión de Maritain⁷⁰ en este punto es clara: «Así aparece la antinomia que crea el estado de tensión propio de la vida temporal del ser humano: hay una obra común que debe realizar el todo social como tal, ese todo del que son partes las personas humanas; y así las personas están subordinadas a esa obra común. Y sin embargo, lo que hay de más profundo en la persona, su vocación eterna, con los bienes ligados a esta vocación, domina y encauza hacia su fin esa obra común». Insiste el autor francés en llamar a esta relación de la persona con la sociedad, personalista y comunitaria a la vez, puesto que en último término se asienta sobre una organización de libertades basada en la justicia y en la amistad civil.

Esta concepción ha encontrado su crítica dentro de la escuela⁷¹ pues pone en definitiva sobre el bien común, la libertad y la amistad que él considera como valores superiores, en cuanto vinculadas directamente con la misma personalidad, que es una raíz de la independencia humana. Así visto, el bien común, dependiente de la condición individual del hombre, estaría en definitiva sometido a la libertad y a la amistad, atributos de las personas, en cuanto tales. De aquí la superioridad de la amistad personal, sobre la justicia impersonal. Se critica que Maritain parece confundir la amistad privada con amistad cívica; se equivoca al insinuar que la amistad disminuiría la excelencia y necesidad de la justicia, y al anunciar una ciudad de amistades ó fraternal en que no se reconocerá la superioridad del bien común sobre todas las personas singulares y sobre todos los valores con ellas vinculados.

⁶⁸ MARITAIN, JACQUES. *El hombre y el Estado...* Op.cit. P. 152.

⁶⁹ Cfr. MARITAIN, JACQUES. *La persona y el bien común...* Op.cit. P. 86.

⁷⁰ Idem nota anterior, MARITAIN, JACQUES. Op.cit. P. 86.

⁷¹ MEINVIELLE J., Op. cit. cfr. P. 213 y ss. Vid. P. 219: «La persona singular es "parte" no sólo con respecto a Dios, su último y universal bien separado, sino con respecto a las otras criaturas intelectuales que fueron creadas por Dios en vista del bien mayor y más divino de la perfección del universo. Maritain se resiste a aceptar esta tesis, clave de la concepción tomista...»

ANEXO III

Exégesis de santo Tomás en orden a dilucidar el problema entre personalismo y bien común, según Louis Lachance

Nuestro autor también estudió cuidadosamente el pensamiento del Aquinate, afirmando categóricamente desde esa sede la superioridad del todo sobre la parte. Exponemos a continuación una serie de referencias a textos de Santo Tomás con los que nuestro autor defiende su postura sobre la primacía del bien común sobre el bien individual:

a) en su Proemio al Comentario a la Ética y en la Suma Contra Gentiles, que el bien particular está ordenado al bien común como a su fin, puesto que el ser de la parte existe con miras al ser del todo; que el bien del conjunto siempre es mayor que el bien de uno de sus miembros, el bien de la nación es más divino que el bien de uno solo. De hecho, refiriéndose a las relaciones de las asociaciones particulares con la ciudad concluye que todas esas agrupaciones son partes de la comunidad política y están ordenadas a comodidades particulares, mientras que la política, por su parte, se dedica a la utilidad común.

b) asimila el razonamiento del Proemio de Santo Tomás al Comentario de la Política: en nuestro orden temporal, lo que es complejo en grado máximo realiza la perfección, constituye un todo y se comporta como el fin respecto de todo lo demás. Para dirigir y gobernar un todo ha de comenzarse por el gobierno de sus partes, con mayor razón ocurre así tratándose de los hombres. Las comunidades se disponen según grados y órdenes diversos. La forma superior la constituye la ciudad, que tiene capacidad de producir la plenitud del vivir humano. Cuanto está al servicio del hombre le está ordenado como a su fin y, por tanto, le es inferior y subordinado, resulta que el todo encarnado por la ciudad predomina sobre todos aquéllos que la razón humana es capaz de conocer y constituir.

La conclusión de Lachance es rigurosa: «les tous inférieurs à l'homme sont ordonnés à lui et lui-même est ordonné à la cité. Et donc, celle-ci est ce qui finalise tout: et l'homme et ses œuvres⁷²». Es precisamente en este Proemio donde Santo Tomás considera que la Política ocupa el primer lugar de las ciencias prácticas y su papel arquitectónico respecto de todas ellas, pues la Política estudia el bien más alto y más acabado de la vida humana. Orden arquitectónico que nuestro autor mantiene para su obra política.

La vida política es la principal artífice del bien humano y por eso es a ella a quien corresponde promover y lograr el bien humano que incluye y supera el bien de todos, por

⁷² LACHANCE, LOUIS. *Humanisme politique...* Op. cit. P. 300. También afronta esta cuestión en idéntico sentido CHARLES DE KONINCK. Ante la afirmación personalista de que la ciudad es para el hombre –y por eso el bien del hombre es superior al de la ciudad–, DE KONINCK da una doble interpretación a esta afirmación. Afirma en primer lugar que la ciudad existe en función del bien común: que por bien, ha de ser conforme a la razón, y por común, ha de ser idénticamente bien para todos los miembros. Luego la ciudad es para el hombre, en tanto que la ciudad es la sede del bien común y éste es de los hombres y para los hombres. En segundo lugar afirma que la ciudad, considerada como bien común por analogía, es para el hombre en tanto que éste comprende unas formalidades que le ordenan a unos bienes comunes superiores, formalidades que son en el hombre, superiores a aquella que le ordena al bien común de la ciudad, [Op. cit. Pp. 106 – 107].

tanto, el bien humano más elevado, el bien común. De esta forma la ciudad se transforma en el fin de todas las demás comunidades humanas y asociaciones particulares, pues incluye a todas las comunidades humanas y a sus bienes particulares, dándoles cohesión y trascendencia de conjunto.

Las siguientes citas recogidas por Lachance testimoniando este principio son de la Suma Teológica. Ha escogido esta obra por dos motivos: en primer lugar porque al ser uno de los últimos manuscritos del Aquinate, se trata de su producción más madura y elaborada; de otra parte, al ser una obra pensada como manual para estudiantes, hay que creer que sólo incorpora en ella los principios establecidos. Resultan asombrosos los matices y las luces que emergen de la Suma Teológica leída bajo la clave de este principio. Nuestro análisis y estudio de la respuesta de Lachance a la cuestión de la primacía del todo sobre la parte se debe a que constituye a su vez una respuesta clara y sólidamente fundamentada a la corriente personalista.

Analiza nuestro autor el contenido de la primera parte de la Suma Teológica: una serie de cuestiones dedicadas a su teoría de lo uno y de lo múltiple, en las que lo último se describe como esencialmente irreductible al primero, dando uno y otro modos completamente opuestos de ser⁷³:

c) S. T. I, q. 11, a.2, co: «El uno se opone a lo múltiple, pero de diversas maneras. Pues el uno, como principio del número se opone a lo múltiple, que es número, como la medida a lo medido; pues el uno tiene razón de primera medida, y el número es lo múltiple medido por el uno, como consta en el X Metaphys. En cambio, el uno idéntico al ser se opone a lo múltiple por razón de privación, como lo indiviso a lo dividido». Y en este mismo sentido se pronuncia en cuestiones siguientes, hasta q.30.

Después de tratar del Creador, Santo Tomás pasa al estudio de cada una de sus criaturas: establece la necesidad de su diferenciación esencial y penetra en un examen de su economía interna, los principios constitutivos de su esencia y de sus actividades. Cada criatura tiene su ser determinado y su fin propio, y dispone de unos medios acordes con su estructura. Por último señala cómo cada una es parte de un todo, se inserta en su dinamismo trascendente, participa en su fin común, y, como además, ninguna puede alcanzar su perfección sin esta participación en la economía del todo, completa los estudios particulares con un largo tratado acerca del gobierno divino. El principio del todo y las partes,

⁷³ SANTO TOMÁS, *S. Th.* I, q. 11, a. 2, co: «Respondeo dicendum quod unum opponitur multis, sed diversimode. Nam unum quod est principium numeri, opponitur multitudini quae est numerus, ut mensura mensurato, unum enim habet rationem primae mensurae, et numerus est multitudo mensurata per unum, ut patet ex X Metaphys. Unum vero quod convertitur cum ente, opponitur multitudini per modum privationis, ut indivisum diviso», y cuestiones siguientes hasta q.30, a.3, co: «... Alia est divisio formalis, quae fit per oppositas vel diversas formas, et hanc divisionem sequitur multitudo quae non est in aliquo genere, sed est de transcendentibus, secundum quod ens dividitur per unum et multa. Et talem multitudinem solam contingit esse in rebus immaterialibus...»

de sus relaciones de integración y subordinación aparecen constantemente, de forma aislada en los distintos tratados de esta primera parte⁷⁴.

d) S. T. I, q. 65, a.2, co⁷⁵: «...hay que tener presente que todo el universo está hecho con todas las criaturas como el todo con las partes. Si queremos indicar el fin de algún todo y de sus partes nos encontramos: En primer lugar que cada parte lo es por sus actos, como el ojo para ver; en segundo lugar, encontramos que lo menos noble se ordena a lo más noble, como el sentido al entendimiento o y el pulmón al corazón; en tercer lugar, encontramos que todas las partes tienden a la perfección del todo, como la materia a la forma, pues las partes son como la materia del todo. Al margen de todo esto, todo hombre está ordenado a un fin extrínseco a él como puede ser disfrutar de Dios. Así pues, en el universo cada criatura está ordenada a su propio acto y perfección. Las criaturas menos nobles a las más nobles; como las inferiores al hombre, al hombre. Cada criatura tiende a la perfección del universo. Y todo el universo, con cada una de sus partes, está ordenado a Dios como a su fin en cuanto que en el universo, y por cierta imitación, está reflejada la bondad divina para gloria de Dios; si bien las criaturas racionales de un modo especial tienen por fin a Dios, al que pueden alcanzar obrando, conociendo y amando. Queda patente que la bondad divina es el fin de todos los seres corporales».

La criatura material no es capaz de alcanzar su fin superior sino es mediante su inserción en el universo; los ángeles, por su parte, aunque son capaces de vínculo personal con Dios completan su movimiento de retorno al Principio por medio de su radical orientación a Dios que les hace obrar con caridad, y por medio de la organización jerárquica de sus servicios. ¿Y el hombre?

Se pregunta Santo Tomás si el hombre en estado de inocencia habría estado sometido a sus semejantes. Descartando la esclavitud por incompatible con el estado de justicia original, añade que las personas se someten unas a otras libremente por razón de ser conducidas a su bien propio o al bien común y este tipo de dominio es perfectamente compatible con el estado originario del hombre antes de la primera caída. En primer lugar, porque el hombre es naturalmente animal social y cuando un grupo se dirige hacia un fin

⁷⁴ Respecto del principio del todo y la parte en relación con el gobierno divino: cfr. SANTO TOMÁS, *S.Th.* I, q. 105, a.6, co; q. 106 a.3, co; q. 108, a.2 co y a. 6, co.

⁷⁵ SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*. B.A.C. Tomo I. Madrid, 2001. Citaremos a pie de página la transcripción latina leoniana de las citas usadas en castellano para facilitar su inmediata corroboración. En este caso la edición leoniana dice: *S.Th.* I, q. 65, a.2, co: «... considerandum est quod ex omnibus creaturis constituitur totum universum sicut totum ex partibus. Si autem alicuius totius et partium eius velimus finem assignare, inveniemus primo quidem, quod singulae partes sunt propter suos actus; sicut oculus ad videndum. Secundo vero, quod pars ignobilior est propter nobiliorem; sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor. Tertio vero, omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam, partes enim sunt quasi materia totius. Ulterius autem, totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo. Sic igitur et in partibus universi, unaquaeque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundo autem, creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores sicut creaturae quae sunt infra hominem, sunt propter hominem. Ulterius autem, singulae creaturae sunt propter perfectionem totius universi. Ulterius autem, totum universum, cum singulis suis partibus, ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quamdam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei, quamvis creaturae racionales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione, cognoscendo et amando. Et sic patet quod divina bonitas est finis omnium corporalium».

único, siempre hay uno que preside y dirige. El otro motivo que encuentra para justificar este sometimiento de unos a otros es que existiendo un individuo mejor dotado que el resto sería deplorable que no usase sus cualidades en beneficio de todos⁷⁶. Luego el movimiento de supeditación de unos a otros es perfectamente congruente con la naturaleza de la persona.

Precisamente esta natural sociabilidad es la que auxiliará al hombre para alcanzar su fin superior. El hombre cuenta con dos órdenes sociales diversos, la sociedad civil y la Iglesia, para alcanzar su perfección. Dedicaremos atención a cada uno de ellos en este capítulo. La sociedad civil de la que forma parte naturalmente prolonga el gobierno divino sobre las personas adaptándose a su naturaleza y a sus circunstancias. La Iglesia, a través de su cabeza y de sus Sacramentos, lo atrae hacia su fin último superior⁷⁷.

Continúa apareciendo el principio de sometimiento de la parte al todo en algunos pasajes aislados, para ir cobrando forma con más fuerza cada vez. Así ocurre, por ejemplo, con la cuestión del mérito⁷⁸.

e) S.T. I – II, q. 21, a. 3, co: «El mérito y el demérito se dicen por orden a la retribución que se hace según justicia porque obra en provecho o en perjuicio de otro. Ahora bien, hay que tener en cuenta que cualquiera que viva en una sociedad, es en cierta medida parte y miembro de toda la sociedad. Luego quienquiera que hace algo para bien o para mal de alguine que vive en la sociedad, esto redundará a toda la sociedad».

Entendido el mérito como una retribución merecida en justicia, implica una acción de una persona en provecho o en perjuicio de otro. Y esto sucede siempre que una persona vive en sociedad, es decir, siempre. Tanto si se actúa en relación directa a otra persona, como pensando en la sociedad o en uno mismo, la acción tiene repercusiones meritorias o demeritorias, porque esa persona es parte de la sociedad y su acción repercute siempre – más o menos directamente – en el bien común. No es posible afirmar más categóricamente la solidaridad del individuo con los grupos de los que forma parte. Esta solidaridad implica una obligación de contribuir al medio al que pertenece y del que se beneficia⁷⁹.

Lachance considera que segunda y tercera partes de la Suma Teológica no constituyen el estudio de la actividad individual del hombre, sino el de su actividad social: «Pour plus de précision, elle considère forcément les démarches de la partie, étant donné que celle-ci

⁷⁶ SANTO TOMÁS, *S.Th.* I, q. 96, a.4, co: «... Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet, multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo philosophus dicit, in principio Politic., quod quodcumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens. Secundo quia, si unus homo habuisset super alium supereminentiam scientiae et iustitiae, inconveniens fuisset nisi hoc exoqueretur in utilitatem aliorum».

⁷⁷ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 305.

⁷⁸ SANTO TOMÁS, *S.Th.* I – II, q. 21, a. 3, co: «Respondeo dicendum quod meritum et demeritum dicuntur in ordine ad retributionem quae fit secundum iustitiam. Retributio autem secundum iustitiam fit alicui ex eo quod agit in profectum vel nocumentum alterius. Est autem considerandum quod unusquisque in aliqua societate vivens, est aliquo modo pars et membrum totius societatis».

⁷⁹ Idem nota anterior, SANTO TOMÁS, *S.Th.* I – II, q. 21, a. 3, co.

a une fin propre et personnelle, mais elle considère surtout celle du tout, dont le bien a raison d'objectif suprême⁸⁰».

Los textos más explícitos sobre las relaciones entre el todo y la parte se encuentran en las cuestiones dedicadas al estudio de la regla o norma ideal de la conducta humana⁸¹. Por ejemplo, al preguntarse si la ley se ordena siempre al bien común, el Aquinate contesta que la ley al ser regla y medida de los actos humanos, pertenece a aquello que es principio de esos actos. En el terreno práctico el primer principio es el último fin. En el caso del hombre su último fin es la felicidad o bienaventuranza, por tanto, la ley habrá de ocuparse de esto. Y continúa: «Además, la parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y el hombre individual es parte de la comunidad perfecta. Luego es necesario de suyo al orden de la felicidad común». En el artículo siguiente⁸² resuelve la objeción planteada en los términos siguientes: «Así como el individuo es parte de la sociedad doméstica, así ésta forma parte del Estado, que es la sociedad perfecta, según se dice en Ia Política. Por tanto, como el bien del individuo no es un fin último, sino que está subordinado al bien común, síguese que el bien de la sociedad doméstica se ordena, a su vez, al bien de la ciudad, la cual es comunidad perfecta».

Más adelante, en la cuestión en la que trata de los efectos de la ley⁸³, enseña que: «La bondad de las partes hay que apreciarla por relación al todo. Por eso dice San Agustín en el libro III de las Confesiones que es deforme cualquier parte que no se armoniza con el todo. De aquí que, al ser todo hombre parte de una ciudad,

es imposible que sea bueno si no vive en consonancia con el bien común, y, a la vez, el todo no puede subsistir si sus partes no se ajustan a sus exigencias».

Señala nuestro autor dos nuevos textos fundamentales, el primero, que señala la subordinación del bien propio al bien común al hablar de las virtudes humanas y de si la ley

⁸⁰ Idem nota anterior, SANTO TOMÁS, *S.Th.* I – II, q. 21, a. 3, co.

⁸¹ SANTO TOMÁS, *S. Th.* I – II, q. 90, a. 2, co: «Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex eo quod est regula et mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum. Unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est. Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudinem. Rursus, cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectae, necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem».

⁸² SANTO TOMÁS, *S. Th.* I – II, q. 90, a. 3, ad.3: «Ad tertium dicendum quod, sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis, civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in I Politic. Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad commune bonum; ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta. Unde ille qui gubernat aliquam familiam, potest quidem facere aliqua praecepta vel statuta; non tamen quae proprie habeant rationem legis».

⁸³ SANTO TOMÁS, *S. Th.* I – II, q. 92, a. 1, ad.3: «... bonitas cuiuslibet partis consideratur in proportionem ad suum totum, unde et Augustinus dicit, in III Confess., quod *turpis omnis pars est quae suo toti non congruit*. Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi, nec totum potest bene consistere nisi ex partibus sibi proportionatis. Unde impossibile est quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosii, ad minus illi quibus convenit principari. Sufficit autem, quantum ad bonum communitatis, quod alii intantum sint virtuosii quod principum mandatis obediant...»

puede prescribirlas; y el segundo, que marca las relaciones entre el individuo y la comunidad civil al tratar acerca de la obediencia a las leyes. Veamos el primero,

f) S.T. I – II, q. 96, a.3, co⁸⁴: «... las virtudes se distinguen específicamente en razón de sus objetos. Ahora bien, cualquier objeto de una virtud puede ordenarse al bien privado de una persona cuanto al bien común de la sociedad.[...] Ahora bien, la ley se ordena como expusimos, al bien común. No hay por tanto virtud alguna cuyos actos no puedan ser prescritos por la ley». Sin embargo, continúa, no prescribe todas, sino sólo aquellas que están en conexión más íntima con el bien común de la justicia y de la paz.

En el segundo texto⁸⁵ escogido por Lachance expone Santo Tomás:

g) S.T. I – II, q. 96, a. 4, co: «el individuo humano es parte de la sociedad, y, por tanto, pertenece a ella en lo que es, y en lo que tiene, de la misma manera que la parte, en cuanto tal, pertenece al todo. De hecho vemos que la naturaleza también arriesga la parte para salvar el todo».

Añade Lachance que este texto aparece reproducido más o menos literalmente cada vez que se trata la cuestión del amor natural a Dios por parte de las criaturas⁸⁶, en ellos, la parte aparece invariablemente finalizada por el todo.

Entre los numerosos pasajes del tratado de la prudencia hay otros dos que retienen la atención de nuestro autor: el primero señala que sería afrentoso para la caridad y para la recta razón estimar que la prudencia debe ocuparse sólo del bien particular del individuo, siendo el bien común mejor que el de uno solo. Además, estos dos bienes se condicionan y se sostienen mutuamente.

h) S. T. II – II, q.47, a.10, co⁸⁷: «Quien busca el bien común de la multitud busca también, como consecuencia, el suyo propio, por dos razones: la primera, porque no puede darse el bien propio sin el bien común, sea de la familia, sea de la ciudad, sea de la patria. [...] Se-

⁸⁴ SANTO TOMÁS, *S. Th.* I – II, q. 96, a.3, co: «Respondeo dicendum quod species virtutum distinguuntur secundum obiecta, ut ex supradictis patet. Omnia autem obiecta virtutum referri possunt vel ad bonum privatum alicuius personae, vel ad bonum commune multitudinis, sicut ea quae sunt fortitudinis potest aliquis exequi vel propter conservationem civitatis, vel ad conservandum ius amici sui; et simile est in aliis. Lex autem, ut dictum est, ordinatur ad bonum commune. Et ideo nulla virtus est de cuius actibus lex praecipere non possit. Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana praecipit, sed solum de illis qui sunt ordinabiles ad bonum commune, vel immediate, sicut cum aliqua directe propter bonum commune fiunt; vel mediate, sicut cum aliqua ordinantur a legislatore pertinentia ad bonam disciplinam, per quam cives informantur ut commune bonum iustitiae et pacis conservent».

⁸⁵ SANTO TOMÁS, *S. Th.* I – II, q. 96, a. 4, co: «... Cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est et quod habet, est multitudinis, sicut et quaelibet pars id quod est, est totius. Unde et natura aliquod detrimentum infert parti, ut salvet totum...»

⁸⁶ Cfr. SANTO TOMÁS, *S. Th.* I – II, q. 109, a.3; II – II, q.26, a.3, co. y a.4, ad.3; q. 31, a.3, ad.2; q.32, a.6, co, q. 39, a.2, ad.2 y 3; q. 42, a.2.

⁸⁷ SANTO TOMÁS, *S. Th.* II – II, q. 47, a.10, co: «... quod bonum commune sit melius quam bonum unius. Quia igitur ad prudentiam pertinet recte consiliari, iudicare et praecipere de his per quae pervenitur ad debitum finem, manifestum est quod prudentia non solum se habet ad bonum privatum unius hominis, sed etiam ad bonum commune multitudinis».

gunda razón: siendo el hombre parte de una casa y de una ciudad, debe buscar lo que es bueno para sí por el prudente cuidado del bien de la colectividad. En efecto, la recta disposición de las partes depende de su relación con el todo, ya que como escribe San Agustín en el libro de sus Confesiones, es deforme la parte que no está en armonía con el todo».

Por referencia a otro texto⁸⁸ determina nuestro maestro canadiense las relaciones del bien común con el bien propio, señalando indirectamente, que la persona está ordenada a la ciudad:

i) S. T. II – II, q. 50, a.3, co: «... resulta evidente que la familia ocupa un puesto medio entre la persona individual y la ciudad o reino, ya que, en efecto, la persona individual es parte de la familia, y la familia, a su vez, lo es de la ciudad o reino».

En el tratado de la justicia aparece profusamente el principio de la superioridad del todo sobre la parte. Por ejemplo,

j) S. T. II – II, q. 58, a.5, co⁸⁹: «La justicia, como se ha dicho [a.2], ordena al hombre con relación a otro. Esto puede ser de dos maneras: primera, a otro considerado individualmente; segunda, a otro en común, es decir, en cuanto que sirve a una comunidad, sirve a todos los hombres que en ella se contienen. A ambos modos puede referirse la justicia, según su propia naturaleza. Sin embargo, es evidente que todos los que integran alguna comunidad se relacionan con la misma, del mismo modo que las partes con el todo; y como la parte, en cuanto tal, es del todo, de ahí se sigue también que cualquier bien de la parte es ordenable al bien del todo. Según esto, pues, el bien de cada virtud, ora ordene al hombre hacia sí mismo, ora lo ordene hacia otras personas singulares es susceptible de ser referido al bien común, que ordena la justicia. Y así el acto de cualquier virtud puede pertenecer a la justicia, en cuanto que ésta ordena al hombre al bien común. Y en este sentido se llama a la justicia virtud general. Y puesto que a la ley pertenece ordenar al bien común, como antes se expresó [I – II, q. 90, a. 2], de ahí que se siga que la justicia se llame justicia legal, es decir, porque por medio de ella el hombre concuerda con la ley que ordena los actos de todas las virtudes al bien común».

⁸⁸ SANTO TOMÁS, *S. Th.* II – II, q. 50, a.3: «... Manifestum est autem quod domus medio modo se habet inter unam singularem personam et civitatem vel regnum, nam sicut una singularis persona est pars domus, ita una domus est pars civitatis vel regni. Et ideo sicut prudentia communiter dicta, quae est regitiva unius, distinguitur a politica prudentia, ita oportet quod oeconomica distingatur ab utraque».

⁸⁹ SANTO TOMÁS, *S. Th.* II – II, q. 58, a.5, co: «... iustitia, sicut dictum est, ordinat hominem in comparatione ad alium. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, ad alium singulariter consideratum. Alio modo, ad alium in communi, secundum scilicet quod ille qui servit alicui communitati servit omnibus hominibus qui sub communitate illa continentur. Ad utrumque igitur se potest habere iustitia secundum propriam rationem. Manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur comparantur ad communitatem sicut partes ad totum. Pars autem id quod est totius est, unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc igitur bonum cuiuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat iustitia. Et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad iustitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc iustitia dicitur virtus generalis. Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, ut supra habitum est, inde est quod talis iustitia, praedicto modo generalis, dicitur iustitia legalis, quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune».

Lachance⁹⁰ comenta que esta cuestión mantiene que la persona es un todo particular con un fin propio, pero que siendo parte de la ciudad y de la naturaleza es responsable ante la sociedad y ante el Autor del universo de sus actos⁹¹. Las divisiones de la justicia obedecen a este mismo fundamento. Tanto en el artículo anterior⁹² desarrolla esta misma tesis y vuelve a referirse a ella al hablar de la justicia distributiva⁹³. Por último, cita Lachance⁹⁴ entre otros textos⁹⁵, la cuestión sobre la ilegitimidad del homicidio⁹⁶, que gira toda ella en torno a los argumentos vistos acerca de la subordinación de la parte al todo.

De Koninck, el conocido contrincante intelectual que se opuso a las tesis de Maritain en aquel momento, lo hizo aplicando a la cuestión debatida la doctrina del todo y la parte. Si personalismo político afirma que la sociedad es un todo accidental y la persona un todo sustancial, y concluye que el bien de algo sustancial es más importante que el bien del todo accidental, se debe a que esta afirmación obedece a una falsa noción de bien común, puesto que el bien común es el bien de los todos sustanciales que son los miembros de la sociedad, en tanto que miembros de la sociedad. Por tanto el bien común sólo puede ser sustancial⁹⁷.

Somos ante todo y principalmente, partes del universo. Por esa razón, explica De Koninck, por la inteligencia amamos naturalmente y con preferencia el bien del todo; y es natural al hombre exponer una parte –incluso exponerse a sí mismo– para la conservación del todo. Es cierto que la parte ama el bien del todo en cuanto es conveniente para ella; sin embargo, lo hace no sometiendo a sí misma el bien del todo, sino subordinándose ella a ese bien del todo⁹⁸.

⁹⁰ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. Pp. 309 – 310.

⁹¹ Cfr. SANTO TOMÁS, S. *Th.* II – II, q. 59, a. 3, ad. 2: «... Et sic, si sibi aliquod nocumentum inferat, potest quidem habere rationem alterius peccati, puta intemperantiae vel imprudentiae, non tamen rationem iniustitiae, quia sicut iustitia semper est ad alterum, ita et iniustitia. Alio modo potest considerari aliquis homo in quantum est aliquod civitatis, scilicet pars; vel in quantum est aliquid Dei, scilicet creatura et imago».

⁹² SANTO TOMÁS, S. *Th.* II – II, q. 58, a.6, co: «... Hoc autem modo, secundum praedicta, iustitia legalis dicitur esse virtus generalis, in quantum scilicet ordinat actus aliarum virtutum ad suum finem, quod est movere per imperium omnes alias virtutes. Sicut enim caritas potest dici virtus generalis in quantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum, ita etiam iustitia legalis in quantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune. Sicut ergo caritas, quae respicit bonum divinum ut proprium obiectum, est quaedam specialis virtus secundum suam essentiam; ita etiam iustitia legalis est specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum ut proprium obiectum. Et sic est in principe principaliter, et quasi architectonice».

⁹³ Cfr. SANTO TOMÁS, S. *Th.* II – II, q. 63, a. 1, co: «Respondeo dicendum quod personarum acceptio opponitur distributivae iustitiae. Consistit enim aequalitas distributivae iustitiae in hoc quod diversis personis diversa tribuuntur secundum proportionem ad dignitates personarum».

⁹⁴ Cfr. LACHANCE, LOUIS. *L'humanisme politique...* Op. cit. P. 310.

⁹⁵ Cfr. SANTO TOMÁS, S. *Th.* II – II, q. 65, a. 1; q. 117, a. 6... etc.

⁹⁶ SANTO TOMÁS, S. *Th.* II – II, q. 64, a. 2, co: «Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, licitum est occidere animalia bruta in quantum ordinantur naturaliter ad hominum usum, sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Omnis autem pars ordinatur ad totum ut imperfectum ad perfectum. Et ideo omnis pars naturaliter est propter totum... ».

⁹⁷ Cfr. DE KONINCK, *De la primacia...* Op. cit. P. 90.

⁹⁸ Cfr. DE KONINCK, *De la primacia...* Op. cit. Pp. 92 – 94.

La doctrina del todo y la parte no lesiona la dignidad de la persona, si bien por el contrario, la sitúa en su perspectiva oportuna. De Koninck explica que cuando santo Tomás afirma que el hombre no está ordenado a la sociedad política según todo su ser y todo lo que le pertenece [cfr. S. Th. I - II, q. 21, a. 4, ad.3.], lo que quiere decir solamente que el hombre no está únicamente ordenado a la sociedad política. Por lo tanto, cabe entender que el hombre está formalmente ordenado a diversos bienes: el de la familia, el de la ciudad, el de la comunidad política, el bien común sobrenatural,... Estas formalidades son distintas y están subordinadas unas a otras, según el orden mismo de los bienes. Luego es el orden de los bienes y no el hombre, lo que determina el principio subordinación de estas formalidades en un mismo sujeto. Según muestran los partidarios de la primacía del bien común, el personalismo parece trastocar este orden de bienes otorgando el primer lugar a la formalidad ínfima –por unitaria– del hombre: el individuo, considerado escindidamente por ellos en el sentido de persona⁹⁹.

⁹⁹ Cfr. DE KONINCK, *De la primacía...* Op. cit. Pp. 103 – 105.

ANEXO IV**Carta de Ms. André Laurendeau****Carta de Louis Lachance O.P. a Ms. André Laurendeau**

André Laurendeau¹⁰⁰: periodista, intelectual, político; dramaturgo, y ensayista. Algunos datos relevantes de su vida:

1937 - 1943; 1948 - 1954 Directeur de L'Action nationale.

1942 Secrétaire général de la Ligue pour la défense du Canada

1943 Secrétaire et chef de l'aile québécoise du Bloc populaire canadien (1944) Sec. (1943) et chef (1944) de l'aile québécoise du Bloc populaire canadien; démissionne le 6 juillet 1947.

1944 - 1948 Diputado de Montréal-Laurier à l'Assemblée législative du Québec.

1947 Jefe de redacción adjunto del periódico Le Devoir de Montréal; Jefe de redacción en 1957.

1963 - 1968 Copresidente de la Comisión Real sobre el bilingüismo y el biculturalismo en Canadá (Commission Laurendeau-Dunton).

¹⁰⁰ Fuente: http://agora.qc.ca/mot.nsf/Dossiers/Andre_Laurendeau, 24/07/2006

COPIE

LE MINISTRE DES AFFAIRES
 ÉTRANGÈRES
 OTTAWA (CANADA) K1P 5X6

COTE P2/D3,33

On a été informé par le service des affaires
 étrangères, qu'il est en cours de
 publication du service de
 la Caisse de recherche Lyon.

Québec, le 24 mars 1948.

Révérend Père Louis Lachance o.p.,

Montréal,
p.qué.

Révérend Père,

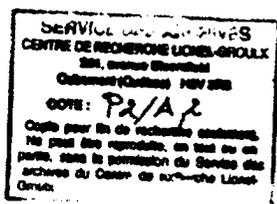
Je vous remercie cordialement pour
 l'hommage que vous m'avez fait de votre brochure
 "Le sujet du droit international".

Je la lisi avec intérêt dès que
 la session aura fait relâche: car dans l'atmos-
 phère actuelle impossible de concentrer son es-
 prit sur un pareil sujet...

Bien cordialement,

André Laurendeau,
 député de Montréal-Laurier.

AL/GA



APOBOLICUM
 20, BARRIÈRE 1, QUÉBEC

Rouen, le 3 avril
 Julien de Groulx, 1

Cher M. Laurendeau.

Il est temps que je vous
 réponde. Je compte sur votre bon
 vouloir pour obtenir le pardon
 d'un tel retard. Je suis littéralement
 enterré d'ouvrage.

Pour être bref, je dois vous dire
 que votre livre me plaît de plus
 en plus. J'apprécie au total la
 position vis-à-vis la politique
 européenne. Celle aussi relative
 au Canada. En conséquence, loins de
 retirer les félicitations que je vous
 adressais, je les renouvelle, et ren-
 forcées. Ici on la discute. Même
 de jeunes français (vous savez). C'est
 très curieux. ^{à l'étranger} ils abondent dans
 notre sens.

La dernière question que vous me
 posez est celle du personnalisme. Je



ANGELICUM

SA DOMINGO E SOTO

Roma, 19
Salvo del Orsola, 1

nisme et de l'individualisme.

Si on réplique par l'État est
ordonné au bien commun des

personnes, alors se croise, mais
ne sont pas pourquoi ne pas
dire au bien commun des hommes
vivant en société, ou au bien
commun des individus.

Cette concession faite, se pose peut
de répliquer, qui est fini? Le
personne ou le bien humain com-
mun? A quoi la loi ^{est-elle} vouée
t-elle? A quoi, personne humaine,
ou au bien humain commun?

Comité, qui est capable de produire
le bien humain en plénitude? L'un
fait qui voit, ou la nation qui
l'accueille?

Avec ces données se renouent de
la venue, vivants.

Le spiritisme pratique a obtenu
par rapport à la fin ou au bien
humain. Or l'individu peut produire
le bien humain qu'imparfaitement

vous avez que j'cite habituellement
de traiter par lettre des questions
d'une telle complexité. Cependant, je
ringsse quelques mots, en constatant que
indignité quelconque, on constate que cette
1. Il faut bien distinguer le bien
naturel et surnaturel. Il faut en outre
donner et non la confondre. Le bien
surnaturel est œuvre de l'Esprit par
rapport à laquelle celle de l'État pour
le rôle de suffort extrême.

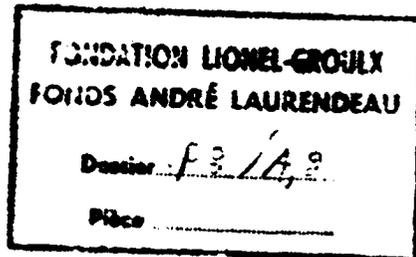
2. L'État et le vie sociale en général ne
sont pas fondés sur la personne, mais
sur la loi naturelle. Or celle-ci n'est
pas personnelle, mais universelle, com-
mune, et elle tend à un bien non-
personnel, mais commun. Ce bien
est forcément humain, mais non préci-
sément personnel. Pour moi, c'est le de
grande confusion. On tient que l'humain
est nécessairement personnel, mais
non, il y a le saluer humaine
personnelle et le saluer humaine
commune. Et si l'État n'a pas
pour objet le bien humain commun,
il n'a aucune fin propre. Son objet
se réduit à sauvegarder le bien humain
personnel ou individuel. C'est de naturel.

En terminant je me excuse de
vous adresser une telle lettre et
vous prie de croire, q' à part
votre personnalité!!!! je vous
approuve en bloc. Et qui sait
si nous ne nous disputons pas
sur des mots? Continuez, j'ai
toujours hâte de vous lire et regrette
d'être si pris, car je vous donnerai
des preuves écrites de mes sentiments

Agreez mes meilleurs sentiments

En S. Dominique

fr. Louis Lachance P. S.



ANEXO V

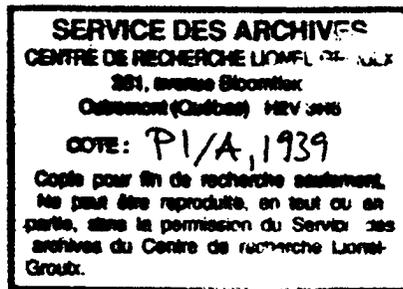
Carta de Lionel Groulx a Lachance
Carta breve de Lachance a Lionel Groulx

Carta de Lachance a Lionel Groulx respondiendo a la cuestión sobre el nacionalismo

Outremont, 16 septembre 1941.

Révérend Père Louis Lachance,
Grand Séminaire de Théologie,
SHERBROOKE,

Mon cher Père,



Je voulais toujours accuser réception des bonnes notes que vous m'avez fournies le printemps dernier. Il me restait quelques points à discuter, puis les vacances sont venues. J'ai espéré vous rencontrer à Ottawa. Enfin voici l'automne venu. Je songe à publier mes causeries faites aux étudiants. Je vous envoie une copie du passage que j'ai rédigé sur le fameux point controversé. Auriez-vous l'obligeance de me faire savoir si ces pages vous paraissent orthodoxes? Je vous en serais bien reconnaissant.

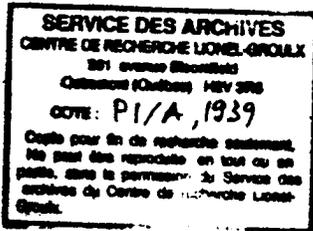
Je crois toujours que vous devriez rédiger, là-dessus, une consultation philosophique ou politique. Vous ne sauriez croire comme la confusion des idées trouble les meilleurs esprits, surtout parmi la jeunesse. Les politiciens jouent de leur mieux, dans ce chaos, avec le résultat que vous savez.

Veuillez agréer, mon cher Père, l'expression de mes meilleurs sentiments, en N.-S.

Lionel Groulx

251 avenue Bloomfield,
Outremont.

Lionel Groulx, prêtre



SÉMINAIRE DES SAINTS APÔTRES
 SHELBURNE, P. Q.

Cher M. Groulx.

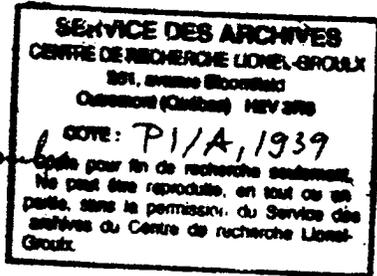
J'ai lu vos excellentes pages
 et je ne puis que vous en féliciter. Elles
 sont non seulement "orthodoxes", mais contiennent
 une direction ferme et très opportune. Je
 souhaite qu'elles aient une très large diffusion
 chez nos jeunes.

Agissez, M. l'Abbé, l'expression de
 mes sentiments respectueux.

2^e rue St. Vierge
 L. Lachance O. P.

SÉMINAIRE DES SAINTS-APÔTRES
BRERBROOKE, P. Q.

Monsieur l'Abbi Lionel Groulx
Québec



C. Ler M. Groulx.

Si je n'avais l'habitude
de consulter mes élèves, je comprendrais
mal que vous vous adressiez à moi à
propos de questions où vous avez été
mon maître. Mais je comprends que vous
voulez des distinctions philosophiques
et je m'exécute sans plus de façon.

À mon sens, le Canada n'est pas
tant une patrie qu'une entité politique
ou juridique. On est citoyen canadien.
En conséquence, les devoirs que nous avons
envers le tout sont des devoirs de justice
et non pas de patriotisme proprement dits.

Nos devoirs de justice doivent aller, comme
vous le dites, à ceux qui sont à la
source de notre être naturel et culturel:
in quantum sunt principia in esse. Le
motif, c'est que l'effet conciernt éprouve

4 mai 1951
 1951
 P. Santos

un lien d'obligation envers sa cause, et dans la mesure où elle-ci fut excellente, dans la mesure où ce qu'elle a légué est précieux,

La question de territoire posait énormément chez les Anciens, étant donné qu'ils se croyaient autochtones, issus de la terre. (La motte de terre qu'ils emportaient en exil). Toutefois dans la notion chrétienne de piété, c'est surtout la personnalité morale de la nationalité, ses grandeurs et ses vicissitudes qui commandent la piété. Le territoire n'entre en ligne de considération que comme partie du patrimoine de la nation.

Par conséquent, dans l'ordre du sentiment et de la piété, c'est la nation qui prime. Des liens de culture qui ne sont pas incompatibles avec la vie publique de l'état sont à conserver. Ce qui nous crée des devoirs stricts. Pour moi, le sentiment canadien, - chose encore assez vague, - ne doit jamais l'emporter sur le sentiment canadien français.

La comparaison entre nos devoirs envers la Province et l'état doit s'établir sur le plan de la justice sociale, c'est-à-dire sur celle qui a pour objet le bien commun. Et s'il est possible

(2)

de philosopher sur cette entité bâtarde qu'est notre constitution, voici comment il faudrait le faire, je pense bien.

1^o Il est parfaitement juste de dire que la cause de la confédération fut et demeure l'insuffisance des parties contractantes.

2^o Le bien commun résulte forcément de la coordination du bien des parties.

Il s'identifie matériellement avec celui-ci. Formellement, il s'en distingue, puisqu'il se cherche dans un ordre le bien de chacune des parties. L'ordre ^{organique} embrasse tous les biens particuliers.

3^o Bien que, historiquement, le pouvoir du fédéral lui aient été octroyés par les provinces et bien que cette distribution ait été étrange et n'ait pas constitué vraiment une hiérarchie (une entente? un compromis?), il faut cependant admettre, je crois, que l'Etat central, ^{une fois constitué,} détient de sa nature même ou des fonctions qui découlent de son essence, des pouvoirs qui lui sont propres, encore que ces pouvoirs ne soient que relatifs à la coordination des biens particuliers, en quoi consiste le bien commun.

4° Il est impossible que le bien commun bien entendu (ne) s'oppose à celui des parties bien entendu. Le bien de l'ensemble retient sur celui des parties et en permet la pleine réalisation.

5° Je touche ici à votre question: relations entre le bien du tout et le bien des parties.

Pour D. Thomas, la partie n'a jamais pour fin propre ou intrinsèque le bien du tout. Sa fin immédiate et à elle est son bien propre. (celui-ci est condition indispensable du bien commun. Par conséquent il faut dire que la partie doit rechercher immédiatement son bien propre et médiatement le bien commun; bien plus, c'est en recherchant son bien propre qu'elle concourt au bien commun. Conséquemment, en travaillant au bien de la province, c'est le meilleur moyen de contribuer à la réalisation du bien commun.

la fin
des provinces
c'est le bien
médiatement
le bien commun

le fédéral
le coordonne
médiatement
le bien des
provinces

Ensuite, le fédéral, lui, doit travailler immédiatement à son œuvre d'unité et de coordination et médiatement au bien des provinces. Pour éviter les conflits, s'en tenir à la lettre de la constitution

6° L'individu, en particulier, peut-il se consacrer immédiatement au bien de la partie ou de la province. Certes, mais il le doit même, s'il juge

SÉMINAIRE DES SAINTS-APÔTRES
SHERBROOKE, P. Q.

(3)

que le bien de la partie est condition indissociable de la conservation de nombre d'autres biens, qui ne sont pas à proprement parler politiques, mais moraux, culturels et religieux.

Je tire quelques conclusions.

- 1- Envers le Fédéral, il n'est pas question de patrimoine, si ce n'est dans la mesure où tout le Canada est notre patrimoine historique. On ne donne pas son cœur à une entité juridique.
- 2- Nous avons des devoirs de justice sociale envers la province, dans la mesure où son bien propre l'exige.
- 3- Nous avons des devoirs de justice sociale envers le Canada (taxes, service militaire etc) dans la mesure où le bien du Tout, et par ricochet celui des parties, est ^{concerné} même dans l'accomplissement de ses devoirs envers le Canada, il n'y a rien de pervers à motiver ses actes par le bien de la Province qui se trouve indirectement en jeu. Il est toujours légitime, et même normal, de vouloir le bien du tout à travers celui de la partie.

J. ai bien honte de vous adresser ces
 ébauches, mais je m'impressionne de la
 faire, afin de vous donner le temps de discen-
 ter certains points si vous le désirez.

Ensuite, vous savez mieux que moi,
 qu'aucune théorie ne colle parfaitement
 sur notre appareil gouvernemental. On ne
 peut pas vraiment dire que du Provincial
 au Fédéral, il y a hiérarchie. Sur bien
 des points, le Provincial est au dessus
 du Fédéral. La hiérarchie, dans notre
 cas, n'est souvent que spéciale.

Encore une fois, je vous prie
 de m'excuser et d'agréer l'expression de
 mes sentiments très cordiaux.

En la S. Vierge

Louis Lachance G.P.

ANEXO VI

Cuestión histórica que originó el concepto jurídico de derecho subjetivo¹⁰¹

Toda la cuestión giraba en torno al alcance del derecho de propiedad. Para Juan XXII no hay uso sin derecho; si se diera el uso sin derecho sería un uso injusto, luego al uso acompaña el derecho. Los franciscanos mantenían que Cristo y los Apóstoles no habían tenido nada propio y que por tanto, los franciscanos tampoco querían tener nada suyo, ni si quiera los bienes consumibles.

Ockham comienza su «Opus nonaginta dierum» [en adelante O.N.D.] señalando que existen diversas acepciones del *dominium*: la de la filosofía moral, la de la filosofía natural, la forma coloquial y la de las ciencias jurídicas. En ella parece entender el dominio de una forma nueva hasta el momento: situación en que una persona no puede verse privada de una cosa por la fuerza o sin razón¹⁰²; situación de posesión que puede ser perseguida y reivindicada ante un tribunal; capacidad de usar *ad libitum*, al libre albedrío, una cosa, y lo compara con el dominio que el hombre tiene sobre sus actos¹⁰³.

Para Ockham el dominio es, fundamentalmente, una potestad o facultad, pues esas nociones salvan la libre disposición de las cosas. Los romanistas del momento entendían que el *dominium* estaba unido a un *officium*, una situación jurídica objetiva vinculada al cumplimiento de unos fines determinados, de forma que el titular podía disponer discrecionalmente de las cosas pero no totalmente a su arbitrio. De esta forma el maestro escocés sustraía el *dominium* de los franciscanos, porque ellos no podían usar de las cosas a su libre albedrío¹⁰⁴.

Ockham distingue continuamente en su obra más emblemática, dos órdenes: la del orden jurídico, que considera artificiosa; y la del orden real o natural, previo al derecho, en el que existe un *dominium originarium et principale*. A este dominio lo llama *usus*, y para distinguirlo del uso en sentido jurídico, *usus facti*. Admite concebir un uso ajeno al derecho de propiedad y a cualquier manifestación de la vida jurídica. Por eso, el *usus facti*, que no puede ser un derecho, se convierte para él en una facultad o potestad¹⁰⁵. La licencia que permite a los franciscanos este uso, tampoco es jurídica para Ockham, sino que es previa al derecho, igual que el *dominium* de nuestros primeros padres, semejante al *usus facti* que propugna¹⁰⁶.

¹⁰¹ Hemos realizado esta síntesis del trasfondo jurídico de la cuestión, acudiendo a los estudios de FOLGADO, AVELINO. *Evolución histórica...* Op. cit. cfr. Pp. 104 – 146 y CARPINTERO, FRANCISCO en AA. VV. *El derecho subjetivo...* Op. cit. cfr. Pp. 73 – 81.

¹⁰² Cfr. O.N.D. cap. 2.

¹⁰³ Cfr. O.N.D. cap. 2.

¹⁰⁴ Cfr. O.N.D. cap. 2.

¹⁰⁵ Cfr. O.N.D. cap. 11.

¹⁰⁶ Cfr. O.N.D. cap. 26.

Otra distinción con que argumenta Ockham es la distinción del *ius fori* –derecho positivo, tanto humano como divino- y la de *ius poli* –*prima bonitas moralis*, más amplia que lo expresamente dispuesto por Dios o por los hombres: «todo lo que hacemos rectamente al margen del del derecho humano es *ius poli*»¹⁰⁷. Señala que el *ius poli* es la equidad natural revelada por Dios y en consonancia con la recta razón, que existe sin constitución positiva, humana o divina¹⁰⁸.

Un último aspecto importante de la doctrina de Ockham es su negación voluntarista del derecho natural: para él, lo justo y lo bueno es justo y es bueno porque Dios lo manda; el derecho natural manda lo que Dios quiere y prohíbe lo que Él prohíbe. Así, todo es derecho positivo, incluso el derecho natural que por tener a Dios como creador de la naturaleza es derecho divino. Cuando distingue entre derecho divino positivo y divino natural, y finalmente derecho natural humano, hace referencia nada más que al modo en que es conocido.

Finalmente, señala el derecho humano positivo, nacido de la ley o de la convención humana. Ésta última es para Ockham la fuente de los derechos, como la propiedad, el usufructo, el uso y el derecho al uso. ¿Qué entiende Ockham por *ius*? Es toda licitud, autorización o poder nacido bien de la ley natural, bien de la ley humana, que entraña una obligación universal¹⁰⁹ a contrario sensu, insiste que no es *ius* el poder, autorización o licitud que por emanar de un acto que no es ley, no es al mismo tiempo, obligación universal¹¹⁰.

¹⁰⁷ Cfr. O.N.D. cap. 65.

¹⁰⁸ Cfr. O.N.D. cap. 65.

¹⁰⁹ Cfr. O.N.D. cap. 6.

¹¹⁰ Cfr. O.N.D. cap. 65.

Bibliografía

CLÁSICOS

- AQUINO, SANTO TOMÁS DE. *Commentaria In Ethicorum: Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 47: Sententia libri Ethicorum (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1969) 2 vol.*
- AQUINO, SANTO TOMÁS DE. *Commentaria In Metaphysic.: In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio. Ed. M. R. CATHALA, R. M. SPIAZZI (2ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1971).*
- AQUINO, SANTO TOMÁS DE. *Commentaria In Politicorum: Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 48 A: Sententia libri Politicorum (Ad Sanctae Sabinae, Romae, 1971).*
- AQUINO, SANTO TOMÁS DE. *De anima: Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 45/1: Sententia libri De anima (Commissio Leonina-J. Vrin, Roma-Paris, 1984).*
- AQUINO, SANTO TOMÁS DE. *De potentia: Quaestiones disputatae, t. 2: Quaestiones disputatae de potentia. Ed. P. M. PESSIÖN (10ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1965) p. 1-276.*
- AQUINO, SANTO TOMÁS DE. *De Regno. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 42: De regno ad regem Cypri (Editori di San Tommaso, Roma, 1979) p. 417-471.*
- AQUINO, SANTO TOMÁS DE. *De veritate: Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 22: Quaestiones disputatae de veritate (Editori di San Tommaso, Roma, 1975-1970-1972-1976) 3 vol. 4 fascicula.*
- AQUINO, SANTO TOMÁS DE. *Scriptum super Sententiis:*
- , Super I Sent.: *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi, t. 1. Ed. P. MANDONNET (P. Lethielleux, Parisiis, 1929).*
- , Super II Sent.: *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi, t. 2. Ed. P. MANDONNET (P. Lethielleux, Parisiis, 1929).*
- , Super III Sent.: *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi, t. 3. Ed. M. F. MOOS (P. Lethielleux, Parisiis, 1956) 2 vol.*
- , Super IV Sent.: *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi, t. 4. Ed. M. F. MOOS (P. Lethielleux, Parisiis, 1947);*
- , *Opera omnia, t. 7/2: Commentum in quartum librum Sententiarum magistri Petri Lombardi (Typis Petri Fiaccadori, Parmae, 1858) p. 872-1259.*
- AQUINO, SANTO TOMÁS DE. *Summa contra Gentiles: Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles, t. 2-3. Ed. P. MARC, C. PERA, P. CARMELLO (Marietti, Taurini-Romae, 1961).*

AQUINO, SANTO TOMÁS DE. *Summa Theologiae*:

- , I^a, Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 4-5: Pars prima Summae theologiae (*Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1888-1889*).
- , I^a-Ii^a: Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 6-7: Prima secundae Summae theologiae (*Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1891-1892*).
- , II^a - Ii^a: Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 8-10: Secunda secundae Summae theologiae (*Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1895-1897-1899*).
- , III^a: Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 11-12: Tertia pars Summae theologiae (*Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1903-1906*).

Todas ellas consultadas en el proyecto Corpus Thomisticum, edición, índices y base de datos digitales de los manuscritos principales de las obras de STO. TOMÁS DE AQUINO, accesible en <http://www.corpusthomisticum.org/index.html>, © 2006 Fundación Tomás de Aquino. Transcrito por Enrique Alarcón y revisado por la Universidad de Navarra, Pamplona 2002.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Gredos. Madrid, 1985.

ARISTÓTELES. *Política*. Gredos. Madrid, 1988.

BÁÑEZ, DOMINGO. *Decisiones de iure et iustitia*. Bruselas, 1615.

CICERÓN *Sobre los deberes. De Officiis*. Clásicos de Grecia y Roma. Alianza Editorial, 2001.

CICERÓN. *De Officiis. Libro II*. Editorial Gredos. Madrid, 1945.

MARTÍNEZ DE PRADO, JUAN. O.P. *Theologiae moralis quaestiones praecipuae*. Tomus Secundus. Compluti in Collegio Sancti Thomae, Fr. Didacus García, 1656.

MOLINA, LUIS DE. S.J. *De iustitia et iure*. Tomus Primus. Moguntiae, 1659.

SOTO, DOMINGO DE. *Tratado de la justicia y el derecho*. Tomo I y Tomo II. Vertidos al castellano por D. Jaime Torrubiano Ripoll. Editorial Reus. Madrid, 1922.

SUÁREZ, FRANCISCO. *Tratado de las leyes y de Dios Legislador*. Vertido al castellano por D. Jaime Torrubiano Ripoll. Tomo I. Hijos de Reus. Madrid, 1918 - 1921.

VITORIA, FRANCISCO DE. *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás. Tomo III. De iustitia* [qq. 57 - 66]. Edición preparada por el R. P. Vicente Beltrán de Heredia. Biblioteca de Teólogos Españoles. Salamanca, 1934.

VITORIA, FRANCISCO DE. *De iustitia*. Tomo I, [II - II, qq. 57 - 66]. Edición preparada por el R. P. Vicente Beltrán de Heredia. Publicaciones de la Asociación Francisco de Vitoria. Madrid, 1934.

VITORIA, FRANCISCO DE. *Derecho natural y de gentes*. Emecé Editores. Buenos Aires, 1946.

BIBLIOGRAFÍA CONTEMPORÁNEA

- AA. VV. *El derecho subjetivo en su historia*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2003.
- ALTANER, BERTHOLD. *Patrología*. Espasa-Calpe. Madrid, 1962.
- ARENDE, HANNAH. *Los orígenes del totalitarismo*. «2. Imperialismo». Alianza Editorial. Madrid, 2002.
- ARENDE, HANNAH. *Los orígenes del totalitarismo*. «3. Totalitarismo». Alianza Editorial. Madrid, 1999.
- BAGNULO, ROBERTO. *Il concetto di diritto naturale in San Tommaso D'Aquino*. Giuffrè Editore. Milano, 1983.
- BRIAN TIERNEY, en su obra *The Idea of Natural Rights*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, UK. 2001. 2ª edición.
- CALO, J.R. – BARCALA, D. *El pensamiento de Jacques Maritain*. Pedagógicas, Madrid 1987.
- CARDONA, CARLOS. *La metafísica del bien común*. Rialp, Madrid 1966.
- CARPINTERO, FRANCISCO. *Justicia y ley natural: Tomás de Aquino y los otros escolásticos*. Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense. Madrid, 2004.
- CASTÁN TOBEÑAS. JOSÉ. *Derecho civil español común y foral*. Tomo II. Instituto Editorial Reus. Madrid, 1943.
- CATHREIN, VICTOR. *Filosofía del derecho. El derecho natural y el positivo*. 7ª edición. 2ª reimpresión. Editorial Reus. Madrid, 1982.
- CORTS GRAU, JOSÉ. *Filosofía del derecho. Introducción gnoseológica*. 2ª edición. Editorial Nacional. Madrid, 1944.
- D'ORS, ALVARO. *Nueva introducción al estudio del derecho*. Cuadernos Civitas. Madrid, 1999.
- DABIN, JEAN. *El derecho subjetivo*. Editorial Revista de Derecho Privado. Madrid, 1955.
- DE KONINCK, CHARLES. *De la primacía del bien común contra los personalistas*. Ediciones de Cultura Hispánica. Madrid, 1952.
- DIAZ CRUZ, MARIO. *La doctrina del derecho subjetivo*. «En pro de la independencia de la ciencia jurídica y del mantenimiento de sus conceptos fundamentales»). Instituto editorial Reus. Madrid 1947.
- ELORDUY, ELEUTERIO. *Santo Tomás y el tradicionalismo medieval*. Editorial Española. San Sebastián, 1939.
- FOLGADO, AVELINO. O.S.A., *Evolución histórica del concepto de derecho subjetivo*. Biblioteca "La ciudad de Dios". Pax Juris. Escorialensium Utriusque Studiorum Scerpta. San Lorenzo de El Escorial, 1960.
- FRAILE, GUILLERMO. *Historia de la Filosofía*. Tomo I. 6ª edición. B.A.C. Madrid, 1990. Tomo II. 4ª edición. B.A.C. Madrid, 1984.
- FRIEDMAN, MILTON. *Capitalismo y libertad*. Rialp, Madrid 1966. Traducción de Alfredo

- Lueje de la edición original *Capitalism and Freedom*. University of Chicago, 1962.
- FRIEDMAN, MILTON. *Libertad de elegir*, Ediciones Grijalbo 1980. Traducción de la versión original, *Free to choose*, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York 1979.
- GALÁN Y GUTIÉRREZ, EUSTAQUIO. *Ius naturæ*. Volumen Primero. Suc. De Rivadeneyra. Madrid, 1961.
- GALLEGO, ELIO. *Fundamentos para una teoría del derecho*. Dykinson. Madrid, 2003.
- GALLEGO, ELIO. *Norma, normativismo y derecho*. Dykinson. Madrid, 1999.
- GALLEGO, ELIO. *Tradición jurídica y derecho subjetivo*. Dykinson. Madrid, 1999. 2ª edición.
- GARCÍA DE ENTERRÍA, EDUARDO. *La lengua de los derechos. La formación del derecho público europeo tras la Revolución francesa*. Civitas. Madrid, 2001.
- GARGARELLA, ROBERTO. *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Paidós. Estado y sociedad. Barcelona, 1999.
- GÓMEZ ROBLEDO, ANTONIO. *Meditación sobre la justicia*. Fondo de Cultura Económica. México, 1963.
- HERVADA, JAVIER. *¿Qué es el derecho? La moderna respuesta del realismo jurídico*. EUNSA. Pamplona, 2002.
- HERVADA, JAVIER. *Cuatro lecciones de derecho natural*. 4ª edición. EUNSA. Pamplona, 1998.
- HERVADA, JAVIER. *Introducción crítica al derecho natural*. 10ª edición. EUNSA. Pamplona, 2001.
- HERVADA, JAVIER. *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*. 3ª edición. EUNSA. Pamplona, 2000.
- HOBBS, THOMAS. *Leviatán*. Editora Nacional. Madrid 1983. 2ª edición.
- HURKA, THOMAS. *Perfectionism*. Oxford University Press. Nueva York, 1993.
- HURKA, THOMAS. *Virtue, Vice and Value*. Oxford University Press. New York, 2001.
- IGLESIAS, JUAN. *Instituciones de Derecho Romano*. Tomo I. Barcelona, 1950.
- JAEGER, WERNER. *Alabanza de la ley*. Centro de estudios constitucionales. Madrid, 1982.
- KESLER, CHARLES REEDER. *Cicero and the Natural Law*. UMI, Dissertation Information Service. Harvard University, 1985.
- KYMLICKA, WILL. *Filosofía política contemporánea*. Ariel Ciencia Política. Barcelona, 1995.
- LOTTIN, DOM ODON. O.S.B. *Le Droit Naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*. Ed. Pontificaux. Bruges, 1925.
- LUÑO PEÑA, ENRIQUE. *Derecho natural*. Editorial La Hormiga de Oro. Barcelona, 1947.
- LLANO, ALEJANDRO. *Humanismo cívico*. 2ª edición. Ariel Filosofía. Barcelona, 2005.
- MACINTYRE, ALASDAIR. *Tras la Virtud*. Editorial Crítica. Grijalbo. Barcelona, 1987.
- MACINTYRE, ALASDAIR. *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*. Rialp, Madrid 1992.

- MARITAIN, JACQUES. *El hombre y el Estado*. Ediciones Encuentro. 2ª edición. Madrid, 2002.
- MARITAIN, JACQUES. *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*. Ediciones Palabra. Madrid, 1999.
- MARITAIN, JACQUES. *La persona y el bien común*. Club de Lectores. Buenos Aires, 1968.
- MARQUEZ, GABINO. S. I. *Filosofía del derecho*. Ediciones Studium de Cultura. Madrid, 1949.
- MASSINI CORREAS, CARLOS I. *Realismo y derechos humanos*. Abeledo – Perrot. Buenos Aires, 1994.
- MEDINA MORALES, DIEGO. *El derecho subjetivo en Hans Kelsen*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2005.
- MEINVIELLE, JULIO. *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*. Ed. “Nuestro Tiempo”. Buenos Aires, 1948.
- MENDIZÁBAL Y MARTÍN, LUIS. *Tratado de Derecho Natural*. Imprenta Julio Cosano. Madrid, 1921.
- MENÉNDEZ REIGADA, ALBINO G. *La justicia*. Bruno del Amo. Madrid, 1922.
- MIRETE NAVARRO, JOSE LUIS. *Derecho y norma*. Promociones y Publicaciones Universitarias. Barcelona, 1991.
- NEGRO, DALMACIO. *Lo que Europa debe al cristianismo*. Unión Editorial. Madrid, 2004.
- OLGIATI, FRANCESCO. *El concepto de juridicidad en Santo Tomás de Aquino*. EUNSA. Pamplona, 1977.
- PALACIOS, LEOPOLDO EULOGIO. *El Mito de la nueva cristiandad*. Rialp. Madrid 1957.
- PIEPER, JOSEPH. *Las virtudes fundamentales*. Rialp. Madrid, 1997.
- RAMÍREZ, SANTIAGO Mª. *Doctrina política de santo Tomás*. Instituto Social León XIII. Madrid, 1951.
- RAMÍREZ, SANTIAGO Mª. *El derecho de gentes*. Studium. Madrid, 1953.
- RAWLS, JOHN. *Liberalismo político*. Ed. Crítica. Barcelona, 2004. [Traducción del original *Political Liberalism*, Nueva York, 1993].
- RAWLS, JOHN. *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica. México, 1979. [Traducción del original *A Theory of Justice*, 1971].
- RENARD, GEORGES. *Le Droit, l'Ordre et la Raison*. Recueil Sirey. Paris, 1927.
- RENARD, GEORGES. *Le Droit, la Justice et la Volonté*, Recueil Sirey. Paris, 1924.
- RENARD, GEORGES. *Le Droit, la Logique et le Bon Sens*. Recueil Sirey. Paris, 1925.
- RODRÍGUEZ, VICTORINO. *El régimen político*. Ed. Fuerza Nueva. Madrid, 1978.
- RODRÍGUEZ, VICTORINO. *Temas clave de humanismo cristiano*. Speiro. Madrid, 1984.
- RUIZ GIMÉNEZ, JOAQUÍN. *Derecho y vida humana*. 2ª edición. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1957.
- RUIZ GIMÉNEZ, JOAQUÍN. *Introducción elemental a la filosofía jurídica cristiana*. Ediciones y Publicaciones Españolas. Madrid, 1945.

- RUIZ GIMÉNEZ, JOAQUÍN. *La concepción institucional del derecho*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1944.
- RUS RUFINO, SALVADOR. *El problema de la fundamentación del derecho. La aportación de la sofística griega a la polémica entre naturaleza y ley*. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1987.
- SÁNCHEZ BORREGO, MANUEL. *Justicia Social*. J. González Ltda. Zamora, 1945.
- SÁNCHEZ, PABLO, «El bien común clásico ante la polémica contemporánea sobre perfeccionismo y neutralidad», AA.VV. *Bien común y sociedad política*. Instituto de Humanidades Angel Ayala – CEU, Serie DSI. New Print Digital. Madrid, 2005.
- SANCHO IZQUIERDO, MIGUEL. *Tratado elemental de Filosofía del derecho y principios de derecho natural*. Librería General. Zaragoza, 1943.
- SANDEL, MICHAEL. *Liberalism and the Limits of Justice*. 2ª edición. Cambridge University Press, United Kingdom, 1998.
- SANTAMARÍA, CARLOS. *Jacques Maritain y la polémica del bien común*. Colección Bien Común. Acción Católica Nacional de Propagandistas. Madrid, 1955.
- SCHMITT, CARL. *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Tecnos. Madrid, 1996.
- SENN, FÉLIX. *De la justice et du droit*. Recueil Sirey. Paris, 1927.
- SERTILLANGES, R. P. *La Philosophie Morale de St. Thomas d'Aquin*. 2ª edición revisada y aumentada. Aubier, Editions Montaigne. Paris, 1937.
- TAYLOR, CHARLES. *Argumentos filosóficos*. Paidós básica. Barcelona 1997.
- TODOLÍ, JOSÉ. *El bien común*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Sección de Ética – vol. I. Madrid, 1951.
- URDANOZ, TEÓFILO. *Tratado de la Justicia, y «Bien común»*. [Apéndice]. Suma Teológica II – II, qq. 57 – 79. B.A.C. Sección II, Tomo VIII. Madrid, 1956.
- VALLET DE GOYTISOLO, JUAN BERCHMANS. *Metodología de la ciencia expositiva y explicativa del derecho*. Tomo I. La ciencia del derecho a lo largo de su historia. Fundación Cultural del Notariado. Madrid, 2000.
- VECCHIO, GIORGIO DEL. *Derecho y vida*. Bosch. Barcelona, 1942.
- VECCHIO, GIORGIO DEL. *Historia de la Filosofía del Derecho*. Bosch. Barcelona, 1960.
- VECCHIO, GIORGIO DEL. *La justicia*. Ediciones Góngora. Madrid, 1925. Prólogo de Quintiliano Saldaña.
- VILLEY, MICHEL. *Cours d'Histoire de la Philosophie du Droit*. La formation de la pensée juridique moderne. Les cours de Droit. Paris, 1964 – 65.
- VILLEY, MICHEL. *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*. Ediciones Universitarias de Valparaíso. Chile, 1976.
- VILLEY, MICHEL. *Philosophie du droit*. Dalloz. Paris, 2001.
- VILLEY, MICHEL. *Questions de saint Thomas sur le droit et la politique*. Colección Questions. Presses Universitaires de France. Paris, 1987.

VILLEY, MICHEL. *Recherches sur la littérature didactique du droit romain*. Editions Domat – Montchrestien. Paris, 1945.

REVISTAS

BÉGIN, YVES. «Une lettre de Louis Lachance à Lionel Grolux», *MENS Revue d'Histoire Intellectuelle de l'amérique Française*. Printemps. Vol. 1, numero 2. Montréal, 2001.

BESIADE, THEODOR. O.P. «La justice générale d'après Saint Thomas d'Aquin», *Mélanges Thomistes. Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. Le Saulchoir, Kain [Belgique], 1923.

CASTELLANO, DANILO. «Il problema della persona umana nella esperienza politico-iridica». *Revista Diritto e Società*, Tomo 1. 1988.

DE KONINCK, CHARLES. «In Defence of Saint Thomas». *Laval Théologique et Philosophique* Vol. I, num. 2. Éditions de l'Université Laval, Québec, 1945.

ESCHMANN, I. TH. «The Modern Schoolman», In *Defence of Jacques Maritain*. Vol. XXII, Mayo 1945, num. 4. Saint Louis University, Missouri.

ETZIONI, AMITAI. «The Good Society». *Seattle Journal of Social Justice*. Vol. 1. Issue 1. Spring / Summer, 2002.

LE FUR, LOUIS. «Le fondement du droit», *Revue Les Lettres*, 1925.

LEDUC, P. AUGUSTINE, O.P. «En Lisant Saint Thomas. Loi et Droit» *La Revue Dominicaine*. XXXII Année – Troisième Période. Ottawa, 1926.

MACINTYRE, ALASDAIR. «The Privatization of Good», *Review of Polithics*. Summer, University of Notre Dame. Indiana, 1990.

MASSINI CORREAS, CARLOS I. «Exigibilidad jurídica de las normas morales: Iusnaturalismo, Liberalismo y comunitarismo», *Humanitas*, num. 18. Abril – junio, 2000.

MASSINI CORREAS, CARLOS I. «Los principios jurídicos y su objetividad. Consideraciones sobre un debate contemporáneo». *Anuario de Filosofía del Derecho*, Tomo XVI. 1999.

PALACIOS, LEOPOLDO EULOGIO. «La primacía absoluta del bien común» *Revista Arbor*, nn. 55 – 56, 1950.

RUIZ SCHNEIDER, CARLOS. «Notas sobre Comunitarismo, republicanism y neoliberalismo» *Revista de derecho*. Vol. 11, Dic. 2000.

SORIA, CARLOS. «La controversia actual en torno a la persona y el bien común», en *Estudios Filosóficos*. Tomo I. Las Caldas de Besaya, 1951 – 1952.

VILLEY, MICHEL. «L'idée du droit subjectif et les systémés juridiques romains», *Revue Historique de droit Français et Etranger*. Nums. 24 – 25. Paris, 1946 – 47.

ENCICLOPEDIAS

- ETZIONI, AMITAI. Voz «Communitarism», *Encyclopedia of Community: From de Village to the Virtual World*. Vol. 1, A – D. Karen Christensen and David Levinson eds. Sage Publications, 2003.
- GARCÍA ÁLVAREZ, JESÚS y NEGRO, DALMACIO en AA. VV. *Gran Enciclopedia Rialp*, GER. Madrid, 1973. Voz «Liberalismo».

ACTAS DE CONGRESOS, DISCURSOS ACADÉMICOS

- CARLES, RICARD MARÍA. «Epikeia aristotélico – escolástica, æquitas romana y misericordia cristiana, catalizadoras del derecho». Discurso de ingreso del académico de número. Acadèmia de Jurisprudència i Legislació de Catalunya. Barcelona, 2003.
- EIJO Y GARAY, LEOPOLDO. «La persona jurídica». Discurso en el acto de su recepción en la Academia de Ciencias Morales y Políticas de Madrid. Editorial Luz y Vida. Madrid, 1935.
- LUÑO PEÑA, ENRIQUE. «Moral de la situación y derecho subjetivo». Discurso inaugural del año académico 1954 – 55. Universidad de Barcelona, 1954.
- VILLEY, MICHEL. «La promotion de la loi et du droit subjectif dans la seconde scholastique», en AA. VV. *Actas del Congreso en Florencia, La Seconda scolastica nella formazione del diritto privato moderno: incontro di studio*, celebrado del 16 al 19 de octubre de 1972, publicadas en 1973.

TESIS DOCTORALES CUM LAUDE

TÍTULOS PUBLICADOS

Serie D (Derecho)

1. M^a TERESA CID VÁZQUEZ: *Tacitismo y razón de estado en los comentarios políticos de Juan Alfonso de Lancina*. Madrid, 2002. 374 pp. Rúst. 20,00 €.
2. ENRIQUE SAN MIGUEL PÉREZ: *La civilización de los inconformistas. El ideal europeo en el pensamiento político y la acción institucional (1919-1949)*. Madrid, 2005. 286 pp. Rúst. 20,00 €.
3. RAQUEL MEDINA PLANA: *Soberanía, monarquía y representación en las Cortes del Tienio*. Madrid, 2005. 2 tomos, 488+380 pp. Rúst. 37,50 €.
4. DANIEL SADA CASTAÑO: *Gilbertt Keith Chesterton y el distributismo inglés en el primer tercio del siglo XX*. Madrid, 2005. 306 pp. Rúst. 20,00 €.
5. MARÍA DE LOS ÁNGELES NOGALES NAHARRO: *Propuesta ética para bioética desde una fundamentación iusnaturalista*. Madrid, 2005. 290 pp. Rúst. 20,00 €.
6. PATRICIA SANTOS RODRÍGUEZ: *El Humanismo político y jurídico de Louis Lachance*. Madrid, 2008. 366 pp. Rúst. 20,00 €.