



# Racionalidad, Unidad y Pluralidad en el Pensar Medieval y Renacentista

De Iustitia et Iure 2015

Virginia Aspe Armella y Laura Corso de Estrada  
Compiladoras



Colección Filosófica





Racionalidad, Unidad y Pluralidad en el Pensar  
Medieval y Renacentista

*De Iustitia et Iure 2015*



Racionalidad, Unidad y Pluralidad en el Pensar  
Medieval y Renacentista

*De Iustitia et Iure 2015*

Virginia Aspe Armella y Laura Corso de Estrada

Compiladoras

Colección Filosófica

Racionalidad, Unidad y Pluralidad en el Pensar Medieval y Renacentista.  
*De Iustitia et Iure* 2015

Compiladoras: Virginia Aspe Armella y Laura Corso de Estrada.  
Edición: Karen González Fernández.

Universidad Panamericana

ISBN: 978-607-7905-55-4

Todos los artículos publicados en este volumen fueron sometidos a dictaminación doble ciego.

La reproducción total o parcial de esta obra, incluida la portada, por cualquier medio, es un acto de piratería intelectual perseguido por la ley penal.  
1a edición.

México, 2018

## Índice

<b>Introducción</b>	<b>7</b>
<b>Unidad, pluralidad y bien. Dominicus Gundissalinus ante Boecio</b>	<b>15</b>
<i>María Jesús Soto Bruna</i>	
<b>Glosa al Proemio de la Metafísica de Tomás de Aquino</b>	<b>51</b>
<i>José Felipe Mendoza</i>	
<b>Unidad y pluralidad de ideas divinas en el Quodlibet IV, Q. 1, de Tomás de Aquino</b>	<b>73</b>
<i>Juan José Herrera</i>	
<b>La interacción entre el derecho natural y leyes civiles: una relectura de Tomás de Aquino</b>	<b>95</b>
<i>José Luis Rivera N.</i>	
<b>Identidad y diferencia en el Tratado de ecclesiastica potestate de Egidio Romano</b>	<b>123</b>
<i>Francisco Bertelloni</i>	
<b>Unidad y pluralidad en el pensar renacentista en torno a la obligación moral de pagar los tributos</b>	<b>145</b>
<i>Juan Eduardo Leonetti</i>	
<b>La tesis de Vitoria sobre el origen del poder político</b>	<b>165</b>
<i>Sergio Raúl Castaño</i>	

<b>Hobbes y la construcción racional del Estado: el pasaje de la multiplicidad a la unidad</b>	<b>199</b>
<i>María Lukac de Stier</i>	
<b>¿Es posible escapar del etnocentrismo? El caso de la discusión filosófica en torno a la conquista de América</b>	<b>219</b>
<i>Joaquín García Huidobro</i>	
<b>Vasco de Quiroga: una propuesta multi- cultural en los pueblos-hospitales</b>	<b>241</b>
<i>Virginia Aspe Armella</i>	
<b>Justicia y derecho en un texto escolástico colonial</b>	<b>271</b>
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
<b>América: ¿Racionalidad medieval o moderna?</b>	<b>299</b>
<i>Dulce María Santiago</i>	

**Introducción**  
***Racionalidad, unidad y pluralidad en el Pensar Medieval y  
Renacentista,***  
***Jornadas De Iustitia et Iure 2015***

La Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana de México tiene el honor de presentar dos nuevos volúmenes de su *Colección Filosófica*, resultado de las discusiones habidas en las *Jornadas De Iustitia et Iure* años 2015 y 2016. En concreto en este volumen presentamos el tomo correspondiente al tema *Racionalidad, Unidad y Pluralidad en el Pensar Medieval y Renacentista*, promoción auspiciada por las Facultades de Derecho y de Filosofía de la Universidad Católica Argentina en cuya sede se han llevado a cabo estas reuniones. Nos honra formar parte de esta instancia de investigación ya reconocida por el público académico iberoamericano en la que se promueve el estudio de los temas más relevantes del pensamiento filosófico y jurídico medieval y renacentista. Dirigido por la Dra. Laura Corso (CONICET-UCA), el proyecto de investigación ha sido una iniciativa de largo aliento de la Facultad de Derecho de la Universidad Católica Argentina, a través de la Cátedra Internacional *Ley Natural*; y las autoridades de la Facultad que lo sostuvieron desde sus comienzos y en su continuidad, el Dr. Gabriel Limodio, el Dr. Daniel Herrera, al que se ha sumado el apoyo institucional del Dr. Horacio Rodríguez Penelas. En el mismo sentido, el Dr. Joaquín García-Huidobro es significativo partícipe de la gestación de estas *Jornadas*, por vía del Instituto de Filosofía de la Universidad de Los Andes. Este proyecto que, en sus inicios, se desarrolló en organización conjunta con la *Línea Pensamiento Clásico Español* del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, sus sucesivos directores,

Juan Cruz y Ángel Luis González y, posteriormente, con el Instituto de Estudios Medievales de esa Universidad, a cargo de la Dra. María Jesús Soto-Bruna, ha recogido con el correr del tiempo nuevas aportaciones institucionales. Ello se ha visto expresado en el intercambio académico dentro de la misma Universidad Católica Argentina a través de la participación co-organizadora del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, a cargo de María Liliana Lukac de Stier y, asimismo, en la incorporación del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad Católica de La Plata. Pero ciertamente también con la nutrida participación de estudiosos del ámbito de CONICET, de la Universidad de Buenos Aires, de la Universidad del Norte S. Tomás de Aquino, de la Universidad Nacional de Cuyo, de la Universidad Nacional de Rosario, de la Universidad Católica de Chile, de la Universidad de Salamanca, de la Universidad Complutense y de otras casas de América y de Europa.

Entre esas aportaciones cabe destacar la incorporación de la Universidad Panamericana de México en la actividad co-organizadora de las Jornadas *De Iustitia et Iure*, gracias al aval institucional del Dr. Alberto Ross Hernández, al apoyo de la Facultad de Filosofía, bajo la coordinación de la Dra. María Elena García Peláez, y a la distinguida presencia académica de la Dra. Virginia Aspe Armella. De allí, que tras diez años de colaboración con la editorial EUNSA de la Universidad de Navarra, la publicación de las ponencias de las Jornadas *De Iustitia et Iure*, se inserta ahora en una editorial mexicana de la Universidad Panamericana para continuar un diálogo de altura entre pares. En esta segunda navegación editorial de las *Jornadas De Iustitia et Iure*, la *Colección Filosófica* de la Universidad Panamericana ha hecho un esfuerzo importante para reflejar el alto nivel de los investigadores participantes mediante el proceso de “doble ciego”

de dictaminación que promueven los más altos foros académicos auspiciados por CONACYT y CONICET.

Debido a este proceso de selección, hemos de especificar aquí que estos libros no son memorias de Jornadas sino el resultado de una alta selección entre académicos que han pasado por este proceso de dictaminación.

Comienza el libro con la disertación de Ma. Jesús Soto Bruna titulado “Unidad, pluralidad y bien. Dominicus Gundissalinus ante Boecio.” El texto presenta la tesis de cómo Domingo Gundisalvo elabora en el siglo XII una filosofía pionera de la unidad. Soto Bruna explica que Gundisalvo unió el tema de la unidad con la noción de bien que toma de Boecio. La autora señala que esa filosofía del *logos* sobrepasó los planteamientos griegos. Expone cuestiones de contexto para demostrar su tesis y divide su trabajo en el análisis de Gundisalvo y posteriormente en la influencia que a éste llega por Boecio para al final, probar que en Gundisalvo la unidad y el bien no están más allá del ser, y que el principio de las cosas en cuanto unidad plural es una filosofía que establece el *logos ut ratio* cuando en la *Metafísica* griega el enfoque es la unidad en la pluralidad.

En el segundo capítulo titulado “Glosa al *Proemio* de la *Metafísica* de Tomás de Aquino”, José Felipe Mendoza se pregunta si el triple objeto de la *Metafísica* en santo Tomás depende del *genus-subjectum* de cada una de las ciencias que enuncia en el sentido en que la Filosofía primera, la *Metafísica* y la Teología expresan tres distintas ciencias en las que la percepción depende de una perspectiva formal abstracta. Quienes así interpretan el *Proemio* del Aquinate, consideran que la llamada por él Filosofía Primera estudia los primeros principios del pensar, y que la que nombra *Metafísica* estudia al ente en cuanto ente, y que la Teología es la ciencia de la fe. Pero Mendoza considera que esto no debe interpretarse así en Tomás de Aquino ya que las ciencias se

subordinan por su sentido real no racional, y analizando el proemio concluye que hay un orden ascendente de la filosofía que va de las ciencias físicas a la Metafísica, la cual tiene tres modos distintos de alcanzar el *genus-subjectum*, que éstos denotan la incorrecta interpretación de abordar la metafísica tomista desde principios racionales cuando en realidad Tomás de Aquino los centra en la causalidad.

En “Unidad y pluralidad de ideas divinas en el *Quodlibet IV, Q. I*, de Tomás de Aquino”, Juan José Herrera se adentra en la discusión entre la unidad absolutamente simple de la esencia de Dios y la multiplicidad de las ideas filosóficas provenientes de san Agustín. Introduce su análisis sobre la simplicidad divina en *Quodlibet IV, q. 1*, por tratarse allí de la última consideración de santo Tomás sobre la pluralidad de las ideas divinas. A partir de un abordaje estrictamente filosófico, el autor reflexiona sobre la esencia divina en cuanto única realidad que las cosas imitan, un proceso intelectual que lleva a la afirmación de muchas ideas divinas y el conocimiento que Dios tiene de esas ideas, para concluir que la filosofía de Tomás de Aquino sostiene siempre la existencia de múltiples ideas en el intelecto divino y que, *Quodlibet IV, q. 1* explicita la naturaleza de dicha pluralidad. Herrera considera que hay una multiplicidad de ideas al interior de la unidad simple de Dios debida a relaciones de razón en el intelecto, y que éstas se establecen por distinciones entre ejemplaridades divinas.

En el cuarto capítulo, titulado “La interacción entre el derecho natural y leyes civiles: una relectura de Tomás de Aquino”, José Luis Rivera Noriega discute sobre las recientes interpretaciones del derecho natural en Tomás de Aquino que sostienen como posible separar en el Aquinate las tesis teológicas de su filosofía que postulan una ley sin legislador como garantía de otras leyes. Rivera sostiene que esos autores confunden el derecho con la ley natural. Para demostrar su tesis, analiza el fundamento de la

ley natural en Tomás de Aquino, y concluye que, la ley humana está limitada intrínsecamente a legislar sobre la materia de la justicia entre los seres humanos y que, para la determinación de la legislación humana o civil, basta la presencia del *ius* aunque no la de toda la *lex* natural. El texto propone reelaborar la doctrina del derecho para asociarla al concepto de justicia desde esta perspectiva.

En el capítulo cinco, titulado “Identidad y diferencia en el Tratado *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano” Francisco Bertelloni analiza dos escritos de Egidio Romano: *De Regimine principio* y *De ecclesiastica potestate*. Analiza ambos tratados probando la influencia aristotélica en el primero y mostrando que en el segundo tratado, el autor opta por el modelo neoplatónico como recurso de defensa de posiciones eclesiástico-papales. Bertelloni analiza las paradojas que surgen del binomio identidad-diferencia de la argumentación filosófico-política de los textos, para probar que en situaciones de normalidad el poder temporal aparece como distinto del espiritual, mientras que en situaciones de crisis se confunden los poderes debido al privilegio egidiano por el modelo de identidad.

Sigue el sexto capítulo con el tema de “Unidad y pluralidad en el pensar renacentista en torno a la obligación moral de pagar los tributos” en que Juan Eduardo Leonetti estudia las vertientes católica, protestante y hebrea de la obligación moral de pagar tributos teniendo como destinatario a Dios y al Príncipe. El autor se centra en el pensamiento escolástico español del siglo de oro para disertar el tema a la luz de Suárez, Lutero y la tradición veterotestamentaria. El problema dirimido es si la obligación de pagar impuestos es por la pena establecida o más bien un problema de conciencia. Leonetti acude al criterio de Tomás de Aquino que dice que debe pagarse lo que se debe y sólo eso. Concluye que en el imperio de justicia del campo tributario no hay obligatoriedad

en la conciencia para pagar tributos, aunque en el pensamiento católico, la obligación de pagar impuestos no queda reducida a la obligatoriedad penal.

En el capítulo séptimo titulado “La tesis de Vitoria sobre el origen del poder político” de Raúl Castaño, se hace un análisis de tres *relectios* del dominico, *De potestate civili*, *De indis* y *De potestate ecclesia*, para rastrear el origen del poder. El autor presenta la hipótesis de que Vitoria se separa del modo de entender el origen inmediato del poder político y de las interpretaciones aristotélicas que se hicieron de él posteriormente. Para Vitoria, el origen del poder monárquico es natural y divino; Vitoria se aparta de un republicanismo que niega el origen divino del poder de los reyes. Castaño analiza las mencionadas *relectios* así como los comentarios vitorianos de la *S.th.*, *II-IIae*, para concluir que Vitoria se aleja de la tesis política de la traslación del poder.

En “Hobbes y la construcción racional del Estado: el pasaje de la multiplicidad a la unidad”, María Lukac de Stier rastrea el paso de la multiplicidad de hombres a su unicidad en el Leviathan III, en que la única posibilidad del hombre para superar el estado de naturaleza surge con la propuesta de una persona artificial, el Estado, que es soberano o Leviathan a través del pacto que realizan los individuos. Con agudeza intelectual, la autora analiza el sentido hobbesiano de persona y de personificación, la transferencia de derechos, y la autorización y representación, para concluir que esta teoría de la representación es la fórmula que legitima el poder soberano para la superación de la fuerza.

En la última parte del libro, como se viene haciendo ya tradición, se encuentran cuatro textos sobre América: en el capítulo nueve del libro, Joaquín García-Huidobro presenta una problemática de enfoque al abordar con agudeza la circunstancia colonial de América preguntándose si “¿Es posible escapar del etnocentrismo? El caso de la discusión filosófica en torno a la

conquista de América”, donde plantea la tesis de que pese a que en el siglo XVI no se utiliza aún el término “etnocentrismo”, las discusiones sobre la conquista y su legitimación pretendían mostrar que no caían en ese prejuicio. El fondo del asunto que propone el escrito es si España fue una sociedad “abierta” –en el sentido que Karl Popper concibe esto en *La sociedad abierta y sus enemigos*– sociedad capaz de reflexionar y hacerse cargo de la alteridad. García Huidobro se pregunta si el pensamiento de la Escuela de Salamanca formuló criterios para ir más allá del consenso vigente de su tiempo en los ámbitos de: 1. La naturaleza, 2. A partir de criterios universales en los libros sagrados, 3. Legitimación de la conquista, 4. El problema de la reciprocidad. Concluye que, sus pensadores acudieron a parámetros supra-culturales, en especial a partir del ámbito de la ley natural. El autor prueba que Vitoria buscó leyes y derechos de reciprocidad que permitían escapar al etnocentrismo.

Virginia Aspe escribe “Vasco de Quiroga: una propuesta multi-cultural en los pueblos-hospitales,” e intenta probar que la asimilación americana entre la unidad y pluralidad del proyecto de los pueblos-hospitales de Vasco de Quiroga no se plantea exclusivamente desde las utopías renacentistas sino que responde a una tradición jurídica medieval con énfasis multicultural entre indios y españoles. El texto analiza los legajos jurídicos y las *Ordenanzas* de Quiroga, y tiene como punto de partida cuestiones de contexto; concluye que hay una impronta medieval del derecho hispánico en Vasco que se gesta durante su estancia en Granada bajo la influencia del obispo Talavera, y que ésta se profundiza a través de la solución de conflictos con los árabes de Orán, durante su estancia en el norte de África.

En “Justicia y derecho en un texto escolástico colonial” Celina Lértora analiza el escrito que Mateo Mimbela S.J., dictó en la Universidad Javeriana de Bogotá a finales del siglo XVII. Se trata

de dos cursos impartidos por Mimbela, uno de Artes y otro de Teología. La autora extrae del curso sobre Dios uno y trino los contenidos filosófico-jurídicos. Divide en dos partes su escrito: en el primero, presenta el esquema de los atributos divinos y ubica sistemáticamente la justicia; en el segundo, expone la *Disertación 9* del otro texto. Concluye que, así como desde el siglo XIII la asimilación de Aristóteles tuvo problemas de integración en los autores latinos medievales, pasa lo mismo todavía en la segunda escolástica, y en el caso de Mimbela, ocurre lo mismo pese a que habla de los atributos divinos en el *Tratado sobre Dios Uno* a partir de la extrapolación de los predicados aplicables al modo en que directamente se conoce. Lértora acepta que la teoría de los modos de hablar de Dios incluye los dos extremos de la predicación, a saber, la “vía *negationis*” y la “vía *eminentiae*”, y señala que, en el siglo XVII Mimbela mantiene la misma argumentación.

Por último, en “América: ¿Racionalidad medieval o moderna?” de Dulce María Santiago se muestra que el surgimiento de América no sólo responde a la circunstancia renacentista del contexto sino que conlleva una carga medieval soslayada. Santiago acude a las distintas influencias del periodo colonial y pre-independiente señalando que los textos tienen siempre como andamiaje una cosmovisión todavía medieval por la fuerza del pensamiento de la universidad de Salamanca. La autora delimita el significado del término “moderno” y se introduce en pasajes de Vitoria, Acosta y Suárez para reiterar la influencia medieval en la particular asimilación que se hizo en la América del siglo XVI.

# UNIDAD, PLURALIDAD Y BIEN. DOMINICUS GUNDISSALINUS ANTE BOECIO

María Jesús Soto-Bruna  
Universidad de Navarra  
mjsoto@unav.es

## 1. Introducción: Contexto para una filosofía de la unidad en el siglo XII<sup>1</sup>

En este trabajo propongo demostrar cómo Domingo Gundisalvo elabora una filosofía de la unidad pionera en el siglo XII. Este pensamiento se encuentra unido a una especulación sobre el bien, en la cual se halla la influencia de Boecio. Lo anterior dará lugar a lo que podríamos denominar una filosofía de la *Logos* que sobrepasa los planteamientos griegos sobre el tema de la unidad y el bien. Para esta investigación dividiré este capítulo en tres partes principales: el contexto histórico, el planteamiento metafísico sobre la unidad y la exposición de la doctrina gundisalvina, abundando ahí en la influencia boeciana. La hipótesis principal reside en mostrar la novedad de la elaboración de una metafísica de la unidad y del bien en el siglo XII.

---

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte de mi actual proyecto, financiado por Ministerio de Economía y Competitividad: *Unidad y pluralidad el Logos en el mundo. 'Explicatio y ratio naturae' (ss. IV-XIV). Hermenéutica medieval*, MINECO: FFI2015-63947-P. He publicado un artículo con algunas ideas similares previamente en María Jesús Soto-Bruna, "La causalidad del uno en Dominicus Gundissalinus," *Revista Española de Filosofía Medieval* 21 (2014), pp. 53-68.

En *L'Uno ei molti* Werner Beierwaltes sostiene que “la unidad y la multiplicidad” es el horizonte especulativo de fondo desde el que debe pensarse la relación entre “identidad y diferencia”: el ámbito en el que encuadrar y averiguar la proporción entre una unidad pura, absuelta, no relacionada, y una unidad dependiente, ordenada a algo, en sí, pero relacionada a una unidad unificante<sup>2</sup>. Ha considerado que este es el horizonte a partir del cual ha de pensarse la cuestión de la “identidad en la diferencia”; tal –ha aseverado– es el punto fontal del pensamiento metafísico, pues dentro de esa temática se incluyen las premisas para toda otra reflexión ulterior. “En esta cuestión se articulan el ser, el conocer y el fundamento de la ética”<sup>3</sup>.

En la dirección apuntada, entendemos la propia reflexión del pensador contemporáneo cuando afirma: “He escogido, como motor de mi investigación, la frase de Hegel: ‘Toda la filosofía no es otra cosa sino el estudio de las determinaciones de la unidad’; que el propio Beierwaltes interpreta como el determinarse de modo diferente la relación entre la unidad –entendida como Principio– y la multiplicidad. Partiendo de este razonamiento podrían contemplarse las diferentes formas del filosofar.

La frase de Hegel en efecto da pie a entenderse en la forma de un “monismo” que a partir de un Uno que se autodetermina en la forma de Principio que ordenara a su vez a lo múltiple para formar una estructura de conexión universal de la realidad. De alguna manera, así es como influye el neoplatonismo en las filosofías del idealismo.

---

<sup>2</sup> Cf. Werner Beierwaltes, “Unità e identità come cammino del pensiero,” en *L'Uno e i molti*, Virgilio Melchiorre (ed.) (Milano: Vita e Pensiero, 1990), pp. 31-32.

<sup>3</sup> Werner Beierwaltes, “Unità e identità come cammino del pensiero”, p. 31.

Ahora bien, en este contexto emerge la pregunta en torno al ser, la cual surge también en el neoplatonismo y es transformada por el cristianismo a partir de la reflexión sobre Éxodo, 3, 14: *Ego sum qui sum*; y que constituye la autorrevelación de Dios como ser único que está más allá de todo ente.

En el contexto de una metafísica del Logos, la cuestión de la unidad del primer principio y la relación a esta de la multiplicidad de lo finito, resulta crucial, en orden a no confundir la manifestación del origen que supone la creación, con una multiplicación de ese origen que redundaría en una disolución del ser de la finitud. Dominicus Gundissalinus (Domingo Gundisalvo)<sup>4</sup> es considerado en la actualidad como el primer pensador que trató la temática central de la metafísica, en el siglo XII, desde una perspectiva estrictamente racional, y establece que su objeto es el *ens*

---

<sup>4</sup> Es aceptada en la actualidad esta traducción al castellano del nombre del autor que nos ocupa; la identidad del mismo ha sido comprobada a través de los estudios de los manuscritos de la Biblioteca Nacional de París y de Oxford: Cf. Paul Correns, “Die Frage nach dem Verfasser des Traktates *De unitate*,” en *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De Unitate* (Münster: Aschendorffsche Buchhandlung, 1891), p. 31. La identidad y el nombre del autor que nos ocupa fue también investigada y confirmada por Juan García Fayos, “El colegio de traductores de Toledo y Domingo Gundisalvo,” *Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo* 34 (1932), p. 113: “De este cotejo de documentos se infiere, pues, que los distintos nombres de Gonzalo, Gundisalvo y Gundisalino parecen referirse a un mismo personaje”. Cf. Juan Francisco Rivera, “Nuevos datos sobre los traductores Gundisalvo y Juan Hispano,” *Al-Andalus* 31 (1966), p. 268: “Su nombre concreto fue Dominicus Gundisalvi”. Ver asimismo: Gonzalo Díaz Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española* (Madrid: Luis Vives / CSIC, 1980). Más recientemente: Alexander Fidora y María Jesús Soto-Bruna, “Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi,” *Estudios Eclesiásticos* 76 (2001), pp. 467-473.

*causatum*<sup>5</sup>. Especialmente, se encuentra en su obra especulativa, un tratamiento acerca del estatuto de la relación entre la unidad y la multiplicidad que redefine el planteamiento neoplatónico presente en el ambiente filosófico de la época, así como la herencia aviceniana y gabiroliana<sup>6</sup>.

Es inicialmente en su tratado *De unitate et uno* donde expone, no ya la relación entre la unidad y el ser, sino la caracterización del uno como un trascendental que conviene al ente en cuanto tal; para pasar después a analizar los diferentes tipos de unidad que se encuentran en el orbe del ente finito. En este sentido, considero que el texto central de este escrito es el que cito en seguida y que ha de constituir la base de la argumentación en este artículo.

“En efecto, debido a que el creador es el verdaderamente uno, por ello a las cosas a las que creó, con este don les ha concedido el que cada una tenga el ser una. Y por ello, desde que una cosa tiene el ser, es una, precisamente por eso el movimiento de todas las sustancias es hacia lo uno y en función de lo uno. Y ninguna de aquellas cosas que son tiende a ser múltiple, sino que así como todas las cosas tienden al ser, así mismo a ser uno. En efecto, puesto que todas las cosas naturalmente desean ser, mas no pueden ser si no son uno, por ello todas las cosas tienden al uno. Pues la unidad

---

<sup>5</sup> Cf. Alexander Fidora, “Dominicus Gundissalinus and the Introduction of Metaphysics into the Latin West,” *The Review of Metaphysics* 66 (2013), pp. 691-712.

<sup>6</sup> Cristina D’Ancona, “Alexander of Aphrodisias, *De unitate*: a Pseudepigraphical Testimony of the *De unitate et uno* by Dominicus Gundissalvus,” en *Islamic Thought in the Middle Ages* (Leiden-Boston: Brill, 2008), pp. 459-488.

es la que une todas las cosas y retiene todas las cosas diseminadas en todas las cosas que son.

Por lo cual, puesto que la materia no tiene el ser salvo por su unión con la forma, y a su vez (nada) retiene a la forma unida con la materia sino la unidad, por ello la materia está necesitada de la unidad para unirse y para acoger al ser. En efecto, la materia es contraria a la unidad, porque la materia de suyo se disemina y a su naturaleza le corresponde multiplicarse, dividirse y esparcirse; en cambio la unidad retiene, une y recoge”<sup>7</sup>.

Considero que el texto citado –que aúna tanto tesis platónicas como aristotélicas– supone una referencia inigualable e ineludible para comprender filosóficamente la multiplicidad, en la cual, para ser y ser tal, debe incluirse la unidad. La filosofía moderna ha solucionado este problema situando la unidad en la subjetividad del pensar: desde la percepción monádica lebniziana hasta la apercepción trascendental en el kantismo: la filosofía de la unidad se ha situado contemporáneamente en la reflexividad del yo,

---

<sup>7</sup> En adelante se citarán principalmente tres ediciones del texto: *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De Unitate* [Paul Correns (ed.)] (Münster: Aschendorffsche Buchhandlung, 1891); “Dominici Gundisalvi liber De unitate et uno” [Manuel Alonso Alonso (ed.)], *Pensamiento* 12, 45 (1956), pp. 69-77 (correspondientes a las páginas 5-13 de la edición) y *De Vnitate et Vno de Dominicus Gundissalinus* [María Jesús Soto-Bruna y Concepción Alonso del Real (eds.)] (Pamplona: Eunsa, 2015). La traducción al castellano está tomada de esta edición crítica bilingüe. El pasaje citado se encuentra en Dominicus Gundissalinus, *De Vnitate et Vno*: ed. de Alonso del Real y Soto-Bruna, *parags.* 4 y 5; ed. de Correns, pp. 4-5, lín. 12-23 y 1-3; ed. de Alonso, p. 7, lín. 23-33.

reduciendo entonces el orbe de la entidad finita al reino, por así decir de lo irracional<sup>8</sup>. En confrontación, con ello, en el breve tratado sobre la unidad de Gundisalvo, del cual acabamos de leer el texto central, el autor –como se ha escrito recientemente– “desarrolla su solución específica al problema de la materia y la forma en el marco de una metafísica del Uno orientada en Ibn Gabirol”<sup>9</sup>.

A cambio, en una dirección estrictamente ontológico-henológica, algunas concepciones de la Alta Edad Media reciben e interpretan la *Isagogé* de Porfirio en orden a realizar un análisis estructural de la realidad. “Esta realidad se construye sobre un esquema fundamental en el neoplatonismo, el de la procesión, la manencia y el retorno [...]: existe un principio uno y universal que se despliega, se divide, se fracciona, en una multitud de realidades particulares”<sup>10</sup>: la procesión no es tanto manifestación

---

<sup>8</sup> La unidad es –ya en Kant– introducida en la naturaleza por nuestro psiquismo, *KrV*, A 125. Cf. Jacques Jalabert, “Leibniz, philosophie de l’unité,” en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 20, 3-4 (1966), pp. 447-455; María Jesús Soto-Bruna, “Le déploiement de la causalité: d’Érigène à Spinoza,” en *Causality in the Early Modern Philosophy* (Hildesheim: Georg Olms, 2013), pp. 69-87.

<sup>9</sup> Alexander Fidora, “Una nota sobre Conrado de Prusia, comentador del *De unitate* de Gundisalvo,” en *Lo uno y lo múltiple*, I (Toledo: Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo, 2009), p. 145. Cf. La edición en hebreo “Dominicus Gundissalinus (Wrongly Attributed to Boethius): *Maamar ha-ehad ve-ha-ahdut* (*De unitate et uno*)” [Yossef Schwartz (ed.)], en *Latin-into-Hebrew, texts and studies. 2, Texts in contexts* (Leiden-Boston: Brill, 2013), pp. 281-287 y la traducción al alemán de Alexander Fidora y Andreas Niederbeger “*De Vnitate et Vno / Von der Einheit unidad vom Einen*”, en *Vom Einen zum Vielen* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002), pp. 66-79.

<sup>10</sup> Christopher Erismann, “*Processio id est multiplicatio*. L’influence latine de l’ontologie de Porphyre. Le cas de Jean Scot Erigène,” *Revue*

cuanto multiplicación de la unidad originaria. Este esquema puede hallarse en obras como el *Liber de causis primis et secundis*, cercanas históricamente a la especulación gundisalina; pero no en el propio Gundisalvo, quien ya en su *De processione mundi* elabora una ontología creacionista que integra el aristotelismo; por lo que puede sostenerse que su filosofía acerca de lo uno es una de las primeras metafísicas que en el siglo XII sintetiza de un modo original el aristotelismo con el platonismo.

## 2. Un planteamiento metafísico sobre la unidad

Podríamos aseverar que en el siglo XII, los tratados más originales se mueven entre lo que podemos denominar “la dirección ontológica de la metafísica”, en la que prima la categoría de sustancia (Aristóteles define la filosofía primera como “ciencia del ser en cuanto ser”), y la “dirección henológica” del pensar. Por henología se entiende aquí la filosofía que ve en el Uno el origen de todas las cosas y que por lo tanto utiliza como conceptos fundamentales los de unidad y multiplicidad, identidad y diferencia, semejanza y desemejanza. La noción de “ser” sería derivada e inferior respecto de lo “uno”<sup>11</sup>.

“El pensamiento de lo Uno, es sabido, es el motivo central del filosofar neoplatónico; por lo cual, el término *henología* recoge perfectamente su intención de fondo. Esto es, reconducir el fenómeno de la multiplicidad a una forma unitaria o a las

---

*des sciences philosophiques et théologiques* 88 (2004), p. 415.

<sup>11</sup> Cf. Ángel Vicente Valiente Sánchez-Valdepeñas, *Supraesencial: El encuentro de la Filosofía Neoplatónica y el Cristianismo en el corpus Dionysiacum* (Pozuelo de Alarcón: Asociación Bendita María, 2013), p. 160.

Ideas que la constituyen; lo cual supone un acto de comprensión del mundo sensible, como también de las relaciones inteligibles”<sup>12</sup>.

El texto citado del tratado gundisalino sobre la unidad y lo uno recoge y resume perfectamente su concepción de lo uno como origen y causa de la unidad derivada en la naturaleza. Reuniendo, como venimos diciendo, el aristotelismo y el platonismo, en el siglo XII, Domingo Gundisalvo establece que la naturaleza no puede darse ontológicamente sin la unidad, procedente de la unidad primera. A su vez, la unidad creada, manifiesta en el orbe natural, no puede poseer los caracteres de la unidad primera originaria y fundante: de ahí la reunión de la materia y la forma en una unidad, sustentada, ante todo, por la forma:

Por consiguiente, la forma que existe en la materia, que perfecciona y custodia la esencia de cada cosa, es la unidad que descende de la primera unidad, que la creó<sup>13</sup>.

[...] En efecto, la unidad primera y verdadera, que es unidad por sí misma, creó una unidad diferente que sería inferior a ella. Pero –puesto que todo lo creado es completamente diverso (de aquello) por lo cual es creado– indudablemente la unidad creada debió ser completamente diversa y como opuesta a la unidad que la creó. Por ello, a la unidad creada

---

<sup>12</sup> Werner Beierwaltes, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatónica e sulla storia dei suoi influssi* (Milano: Vita e Pensiero, 1992), p. 24.

<sup>13</sup> Dominicus Gundissalinus, *De Vnitate et Vno*: ed. de Alonso del Real y Soto-Bruna, *parag.* 5; ed. de Correns, p. 5, lín. 11-14; ed. de Alonso, p. 7, lín. 30-33.

le sobreviene la multiplicidad, la diversidad y la mutabilidad<sup>14</sup>.

En esta síntesis, Gundisalvo aparece sin duda uno de los autores medievales más destacados a la hora de solucionar el estatuto de lo múltiple, transformando a la vez la validez del principio platónico –recogido en diversas tradiciones– que se resume en la conocida tesis acerca de que de lo uno no puede sino proceder lo uno. Domingo Gundisalvo, en efecto, repite en su obra metafísica, frente al principio *ab uno simplici non venit nisi unum*, que *dua simplicia ab uno simplici primum creari debuerunt*<sup>15</sup>.

En realidad, si atendemos a los comentarios contemporáneos, el texto gundisalvino podría leerse como perteneciendo a una manera de “henología”; y ello en la medida en que responde a una búsqueda incesante de aquello que une y funda la multiplicidad; lo cual lleva a su entendimiento a formas cada vez más intensas de unidad.

En la interpretación de Beierwaltes<sup>16</sup>, es el problema, el de lo uno y lo múltiple, que atraviesa a los sistemas neoplatónicos, al menos hasta el siglo XII: “Desde este respecto debe en efecto investigarse a Calcidio, Boecio, Gundisalvo (*De unitate*), Avincebrol (*Fons vitae*), Adelardo de Bath (*De eodem et diverso*),

---

<sup>14</sup> Dominicus Gundissalinus, *De Vnitate et Vno*: ed. de Alonso del Real y Soto-Bruna, *parag.* 6; ed. de Correns, p. 5, lín 15-20; ed. de Alonso, p. 8, lín. 44-48.

<sup>15</sup> Dominicus Gundissalinus, *De processione mundi* [María Jesús Soto-Bruna y Concepción Alonso del Real (eds.)] (Pamplona: Eunsa, 1999), n. 25.

<sup>16</sup> Werner Beierwaltes, *Pensare l'Uno*, p. 24.

el platonismo de Chartres, especialmente Berbarodo Silvestre, Thierry de Chartres y Clarembaldo de Arras”<sup>17</sup>. Y es el problema que, desde la metafísica medieval del Éxodo, plantea la tesis que sostiene la creación de la pluralidad de los seres por el Ser: si el ser se identifica con el absoluto, no cabría atribución de ser al ente finito. En efecto, el *De unitate et uno*, que fue presumiblemente compuesto antes que el *De processione mundi* –la segunda gran obra metafísica de Gundisalvo–, siempre después de 1140 y algo antes de 1170, fecha en la que se estima fue compuesta la segunda obra a la que hemos aludido<sup>18</sup>, muestra claramente la temática henológica; pero un estudio atento de la obra advierte que se mueve dentro de la asunción del esquema porfiriano, en el que la tentativa de transferir el ser a lo uno se halla sin duda presente.

Abundando en lo anterior, es en sus dos obras estrictamente metafísicas, el *De processione mundi* y el *De unitate et uno*, donde expone los fundamentos para la comprensión de la relación entre lo uno y lo múltiple desde su doctrina especulativa de la causalidad creadora<sup>19</sup>. Son tratados escritos en la segunda mitad del siglo XII por el Gundisalino, entonces arcediano de Segovia, y que

---

<sup>17</sup> Werner Beierwaltes, *Pensare l'Uno*, p. 50.

<sup>18</sup> Cf. Manuel Alonso Alonso, “El *Liber de unitate et uno*,” *Pensamiento* 12, 45 (1956), pp. 65-77; *Pensamiento* 12, 46 (1956), pp. 179-202; *Pensamiento* 12, 48 (1956), pp. 431-472 y “El *Liber de unitate et uno*. Gundisalvo, intérprete de sí mismo,” *Pensamiento* 13, 50 (1957), pp. 159-201. Véase también Noboru Kinoshita, *El pensamiento filosófico de Domingo Gundisalvo* (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1988), esp. pp. 45-47.

<sup>19</sup> Cf. Alexander Fidora y Andreas Niederbeger, “Vom Einen zum Vielen: Der Neoplatonismus und seine Rolle für die Philosophie des 12. Jahrhunderts,” en *Vom Einen zum Vielen* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002), pp. XVI-XVIII. Cfr. María Jesús Soto-Bruna, “La causalidad del uno en Dominicus Gundissalinus,” p. 57.

encontramos en Toledo como representante más significativo de la así denominada Escuela de Traductores de Toledo, que ejerció su autoridad bajo el impulso y protección del arzobispo D. Raimundo de Toledo (1126-1152)<sup>20</sup>. El tema tratado en estas obras es especulativo. Versa, en efecto, acerca del origen y de la estructura del universo, con el fin de demostrar la existencia de una causa primera y la existencia de un proceso causal desde la unidad que permite hablar, ya en su pensamiento, de la inteligibilidad inscrita en lo múltiple del universo creado, inteligibilidad de las cosas que se halla en consonancia –"dependencia" y "participación"– con la unidad –armonía– que rige el proceso causal originario.

Puede aseverarse que el *De unitate* expresa la afirmación absoluta del ser, en el sentido de que todo ente es, y lo es por la unidad. Donde esa unidad se refiere tanto a la que poseen los primeros principios de las cosas, como a aquello que otorga el origen o fundamenta en la primera acción de unir una materia y una forma en el momento de constituir un ente finito. Habrá de entenderse esa acción como creación de la nada en la medida en que aquellos primeros principios preexisten *in sapientia*, en la

---

<sup>20</sup> Cf. Algunos títulos principales sobre las traducciones del siglo XII en Toledo: José Antonio García Junceda, "La filosofía hispano-árabe y los manuscritos de Toledo. Una meditación sobre el origen de la escuela de traductores," *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 3 (1982-83), pp. 65-94; Ángel González Palencia, *El arzobispo don Raimundo de Toledo* (Barcelona: Labor, 1942); Ramón Menéndez Pidal, "España y la introducción de la ciencia árabe en Occidente," *Revista del Instituto Egipcio de Estudios islámicos en Madrid* 3 (1955), [Reeditado en *España, eslabón entre la Cristiandad y el Islam* (Madrid: Espasa-Calpe / Austral, 1956), pp. 33-60]; José María Millás Vallicrosa, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo* (Madrid: CSIC, 1942).

sabiduría del creador, donde no poseen un ser propio, sino el ser de la inteligencia (Logos) primera, de donde han de proceder.

### **3. La procesión de los seres y la manifestación del uno: metafísica neoplatónica**

La especulación sobre la naturaleza de las cosas desarrollada por Domingo Gundisalvo en el *De procesione mundi* y en su tratado acerca de la unidad, está sin duda emparentada con el emanacionismo neoplatónico, pero no contradice al concepto de creación<sup>21</sup>. En la *processio* y en la *creatio* todo lo que existe tiene una causa de su existencia, y esa causa no deviene ella misma cuando produce el mundo. La permanencia en sí del primer principio entraña su distinción respecto del mundo. El mundo de las criaturas aparecerá entonces como una suerte de jerarquía de unidades, jerarquía que se establece según su proximidad a la primera unidad: cuanto más lejos de esa primera unidad, la criatura es más múltiple y compuesta. Tal como se expone en las obras metafísicas de Gundissalinus, la unidad que se da en la materia de la inteligencia, es una unidad de simplicidad; la unidad existente en la materia del alma está por debajo de aquella, por lo que en ella se dan la mutación y la diversidad; en último lugar está la unidad de la materia con cantidad, espesa, compacta, corpulenta, “oscura”. Así, la unidad varía poco a poco degenerando su simplicidad y virtud según la materia que sostiene, hasta llegar a ser algo uno solamente por continuidad o por pura agregación.

---

<sup>21</sup> Cf. Marie Thérèse d’Alverny “Une reencontré symbolique de Jean Scot Érigène el d’Avicenne. Notes sur le *De causis primis et secundis et fluxu qui consequitur eas*,” en *The Mind of Eriugena* (Dublin: Irish University Press, 1973), pp. 170-179; Alexander Fidora, “Dominicus Gundissalinus and the Introduction of Metaphysics into the Latin West”, pp. 703-704.

Es de este modo que el *De processione mundi* va explicando las principales tesis del *De unitate et uno*<sup>22</sup>.

Consecuencia de lo anterior, el término *processio* al que se refiere el título del segundo de los tratados metafísicos del gundisalino, indica la filiación neoplatónica del pensamiento de Domingo Gundisalvo. En este contexto temático quiere explicar la relación entre el creador y las criaturas; significa exactamente el momento de la creación como difusión divina, en una interpretación ya cristiana del emanacionismo platónico<sup>23</sup>, e implica la idea de que el mundo creado es una teofanía o manifestación de su primer principio. *Processio* muestra así la relación entre el primer ser, que es aquí unidad de simplicidad, y las realidades que de él proceden; siendo esencial a toda procesión el que se realice mediante semejanza de lo derivado con aquello de lo cual deriva.

Es cierto que, rigurosamente entendido, el término *processio* y en su relación a *emanatio*, designa, en la vertiente neoplatónica de la que proviene, en su intento de explicación del origen del mundo, la procedencia de las cosas a partir del primer principio –sea éste entendido como uno, bien, sustancia pensamiento, etc.– mediante un proceso de efusión y, por lo tanto, con una parcial disminución de la propia realidad del primer principio. En su origen neoplatónico,

---

<sup>22</sup> Cf. Giovanni Reale, “Introduzione” a Werner Beierwaltes, *Pensare l'Uno* (Milano: Vita e Pensiero, 1992), p. 11. Cf. María Jesús Soto-Bruna, “Dialéctica Neoplatónica. De Plotino a Eriúgena,” en *Metafísica y Dialéctica en los períodos carolingio y franco (s. IX-XI)* (Eunsa: Pamplona, 2006), pp. 255- 272.

<sup>23</sup> El término es empleado en general en el neoplatonismo cristiano; se encuentra así en autores como: Pseudo-Dionisio Areopagita, Thierry de Chartres, M. Eckhart, Juan Escoto Eriúgena o Nicolás de Cusa; véase a este respecto Carlo Riccati, “*Processio*” et “*explicatio*”. *La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues* (Napoli: Bibliopolis, 1983).

hay “un principio uno y universal que se despliega, se divide, se fracciona en una multitud de realidades particulares”<sup>24</sup>, mientras que Gundisalvo mantiene la distinción entre la unidad creadora y la unidad creada: *creata unitas a creante omnino diversa esse debuit et quasi opposita*<sup>25</sup>.

Visto lo anterior, las obras *De unitate et uno* y *De processione mundi* no pueden considerarse dentro del marco del neoplatonismo antiguo, sino que suponen una respuesta al problema de la creación en términos de la prioridad de la unidad sobre el ser; y ello en un contexto cristiano que ya ha asumido la proposición aristotélica acerca de la conversión del ente y el uno.

“Gundisalvo considera primeramente en potencia tanto la materia como la forma (así es como tienen ser material en la sabiduría divina); juntar una materia con una forma es crear una cosa, que en esa junta recibirá el ser formal”<sup>26</sup>, en sus palabras: “El ser de la materia en la sabiduría del creador es como el ser de la intelección de la materia en mi alma [...]. Pues el ser material, que es ser en potencia, es diverso del ser formal, que es ser en acto. [...] De donde aquello, el ser ‘que ha sido hecho, en él era vida’”<sup>27</sup>. Veamos a continuación la influencia de Boecio, que tiene que ver con las atribuciones de autoría con respecto al *De unitate et uno*.

---

<sup>24</sup> Christopher Erismann, “*Processio id est multiplicatio*”, p. 415.

<sup>25</sup> Dominicus Gundissalinus, *De Vnitate et Vno*: ed. de Alonso del Real y Soto-Bruna, *parag.* 6; ed. de Correns, p. 5, lín. 18-19; ed. de Alonso, p. 8, lín. 45-46.

<sup>26</sup> Manuel Alonso Alonso, “Domingo Gundisalvo y el ‘De causis primis et secundis’”, *Estudios Eclesiásticos* 21, 82 (1947), p. 371.

<sup>27</sup> Dominicus Gundissalinus, *De processione mundi*, n. 33 y n. 38.

#### 4. Ediciones y autorías

Como se ha dicho, existen varias ediciones contemporáneas de la obra *De unitate et uno* de Dominicus Gundissalinus que, si bien inicialmente fue considerada de autoría boeciana, es ya de común consenso su atribución a Domingo Gundisalvo. De 1891 data el ejemplar de P. Correns<sup>28</sup>; en esta impresión Correns muestra, tras un minucioso análisis de manuscritos y de paralelo de textos, las diferencias significativas entre el *De unitate* y la *Consolatio* boeciana; aunque la apetencia de todo ser a la unidad, como al bien –una de las tesis medulares del tratado gundisalvino– se halla en ambos autores. Este trabajo se centrará en la explicación de la relación paralela entre la *Prosa* once del libro tercero de la *Consolatio*<sup>29</sup> y en *parágrafos* significativos del *Liber de unitate et uno*, partiendo del análisis de Correns.

Correns deja claro asimismo que el escrito de Gundisalvo es posterior a la traducción del *Fons vitae*, de ahí que el toledano recoja la idea central de la composición del ente finito, pero exponiendo su síntesis teórica partiendo de la primera unidad, y no resolviendo la estructura de la finitud en una suerte de materia universal. Señala también como fuente del escrito las *Regulae*

---

<sup>28</sup> Ver al respecto: Paul Correns, “Die Frage nach dem Verfasser”, p. 31. En la p. 12 señala que en el códice 16490 de la Biblioteca Nacional de París (s. XIV) aparece el manuscrito atribuido a Boecio; así como en dos manuscritos (s. XIII y S. XIV) de la Laurentiana de Florencia (plut. 15 cod. 9 y plut. 84 cod. 12).

<sup>29</sup> Cf. Anicius Manlius Severinus Boethius, *De consolazione philosophiae*, PL 63, cols. (538), 547-1074; *The theological tractates. The consolation of philosophy* (Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, 1973), pp. 288 y 294, citado por Jan A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals* (Leiden / New York: E.J. Brill, 1996).

*theologicae*<sup>30</sup> de Alanus de Insulis, así como sus *Distinctiones dictionum theologiarum*<sup>31</sup>. Concluye su estudio sobre la autoría del *De unitate et uno*, con una comparación paralela de textos y doctrinas filosóficas entre este último y el posteriormente escrito *De processione mundi*. Su reflexión final sobre el lugar del tratado *De unitate* en la historia de la filosofía muestra dos conclusiones principales. Primera, aristotelismo y platonismo se hallan presentes en la obra: tanto por el papel que juega la unidad en la explicación del mundo en su referencia a la unidad primera, como en la explicación de la noción de forma para exponer y desarrollar la unidad que conviene a todo ente para ser y ser tal. Segunda, advierte con claridad que la explicación del proceso creador no sigue el emanacionismo presente en el *Fons vitae*. Ambos resultados enseñan que la lectura de Boecio y su influencia en la composición del opúsculo *De unitate et uno* muestra un aspecto importante acerca de “cómo entendió Gundisalvo ‘lo conocido’, es decir, su propia tradición latino-cristiana”<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Paul Correns, “Die Frage nach dem Verfasser”, p. 29. Alanus de Insulis, *Theologicae regulae*, PL 210, col. 624. Cf. Laura E. Corso de Estrada, “Teoría de la realidad y antropología ciceroniana en la concepción de la virtud de Alanus de Insulis,” en *Metafísica y antropología en el siglo XII* (Pamplona:Eunsa, 2005), pp. 335-248; Laura E. Corso de Estrada, “La naturaleza como ‘instinctus’. Una tesis de tradición estoica en la *Summa de bono* de Felipe el Canciller,” en *Pensar a natureza. Problemas e respostas na Idade Média (séculos IX-XIV)* (Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2011), pp. 105-116: véase, en este capítulo, el apartado “Antecedentes”.

<sup>31</sup> Paul Correns, “Die Frage nach dem Verfasser”, pp. 28-30. Alanus de Insulis, *Liber in Distinctionibus dictionum theologiarum*, PL 210, col. 987 C.

<sup>32</sup> Alexander Fidora, “La metodología de las ciencias según Boecio: su recepción en las obras y traducciones de Domingo Gundisalvo,” *Revista Española de Filosofía Medieval* 7 (2000), p. 128.

En 1956 Manuel Alonso publicó una nueva edición crítica, en la que tenía en cuenta la establecida por Paul Correns y examinaba algunas precisiones en la transcripción de ciertos términos<sup>33</sup>. Para nuestro propósito, conviene recordar que la variante más importante que Alonso introduce respecto de Correns se refiere a las líneas 12 y 13, página 4, en la versión de este último y que corresponden a las líneas 22 y 23, página 6, del primero. Apunta esta variedad a una de las tesis que recorre el escrito gundisalino sobre la unidad; a saber, se trata de la concepción de esta, en el ente finito, como algo que el creador concede a las cosas, una vez que, entendiéndose a sí mismo, entiende su creación, y entonces su voluntad se dispone a dar a las cosas que han de ser creadas aquello sin lo cual no podrían ser ni permanecer en la existencia, a saber, la unidad. Una unidad que es trascendental y no –en este respecto– solamente numérica; de ahí que entendamos mejor la transcripción de Alonso: “Quia enim creator vere unus [est], ideo rebus, *hoc in munere dedit*, ut unaquaeque habeat esse una”, que la de Correns: “Quia enim creator vere unus est, ideo rebus, cuas condidit *in hoc numero, dedit*, ut unaquaeque, habeat esse una”, ambas citas en los lugares que acabo de mencionar. Consideramos más acorde con la especulación de Gundisalvo mantener la expresión *hoc in munere dedit*, antes que *in hoc numero, dedit*; dado que la creación es entendida, en el conjunto de la especulación gundisalina, como una donación de ser a la criatura, donación que implica configurar de modo inédito la unidad entre lo que es denominado como “primeros principios de las cosas”, en nuestro caso, la materia y la

---

<sup>33</sup> En la Introducción a su primera entrega de “El *Liber de unitate et uno*”, p. 65, Manuel Alonso señala que: “El aparato de variantes que Correns nos presenta está muy bien hecho y aun hoy día parece aceptable [...]. Son, pues, bien pocas las cosas que en el texto merecen algún reparo y no hay porqué repetir ese aparato de variantes”.

forma: cuando esa unión es producida, se da a la criatura el ser con la unidad, que ya no es, en efecto, numérica, sino trascendental.

En la última edición crítica, C. Alonso del Real explica del siguiente modo la autoría Gundisalvina de la obra<sup>34</sup>:

“A primera vista la hipótesis de atribución a Gundisalvo de este pequeño prontuario sobre la unidad resultaba poco plausible. Tanto en la edición príncipe de Boecio, como en otras posteriores suyas de prestigio no se habían planteado dudas sobre el asunto. A su vez, una cantidad considerable de códices abonaban la autoría boeciana. Otros se lo atribuían a autor de fecha tan antigua como Alejandro de Afrodisia; no faltaba tampoco manuscrito que reclamase el escrito para el propio Aristóteles. Varios son los códices, en gran parte originarios de Francia, que pretendían que su autor fuera uno de los maestros árabes, como Al-qindi o Al-farabi. No falta un manuscrito que, dando por bueno su origen en Alejandro de Afrodisia, incluye a Gundisalvo como traductor. También se da repetidamente sin autoría”.

El propio Correns incluye también los posibles lugares paralelos del tratado con algunas de las obras boecianas, que no dan lugar para una atribución segura. Hay que sumar a estos importantes datos aportados por el estudioso germano el hecho de que en la historia del texto los manuscritos que lo atribuyen a Boecio en general no son los de fecha más temprana.

---

<sup>34</sup> Concepción Alonso del Real, “Estudio filológico,” en *De Vnitate et Vno*, pp. 83-85, quien sustenta sus tesis con numerosas referencias.

## 5. Unidad y bien

Tras la presentación del opúsculo gundisalino, ya hemos aprendido que el ser – todo ser– es por la unidad, y, además, persevera en la existencia por la misma unidad, por la cual se dice uno. En efecto:

“A su vez la unión no se da sino por la unidad, la cual, cuando se separa de lo unido, se disuelve la unión por la que era uno. Mas, disuelta la unión, se destruye la esencia de lo que había provenido de la unión de aquella, porque se produce lo no uno. Por ello, así como la cosa es traída al ser por la unidad, del mismo modo también es custodiada en ese ser por la unidad. De donde ser y uno son mutuamente concomitantes de manera inseparable y parecen ser simultáneamente en la naturaleza”<sup>35</sup>.

Así pues, se recoge el principio filosófico de que la separación y la unión son contratrias.

En el opúsculo, en la medida en que es la forma la encargada, en el interior de la sustancia, de mantener la unidad en una materia que –ya se ha visto suficientemente– tiende a dispersarse, es denominada luz e iluminadora de la entidad de lo finito. Pues, así como la unidad hace ser la cosa, la forma de por sí posee caracteres

---

<sup>35</sup> “Unitio autem non fit nisi unitate. Quae cum ab unito saparatur, unitio, qua unum erat, dissolvitur. Soluta autem unitione destruitur essentia eius, quod ex earum unitione provenerat; quare fit non-unum. Quapropter sicut unitate res ad esse ducitur, sic et unitate in illo ese custoditur. Unde esse et unum inseparabiliter concomitantur se et videntur esse simul natura”; Dominicus Gundissalinus, *De Vnitate et Vno*: ed. de Alonso del Real y Soto-Bruna, *parag.* 3; ed. de Correns, p. 4, lín. 5-11: ed. de Alonso, p. 6, lín. 15-21

unificantes, permite iluminar, y, por lo tanto, ver, la sustancialidad del ente finito que, de otro modo, o bien se disolvería en el caos de la materia primigenia o bien quedaría oscurecido en la sombra de la mera materialidad: *Forma est enim quasi lumen*<sup>36</sup>.

Unidad, forma y luz: nociones que quedan entrelazadas en el breve tratado gundisalino para expresar, finalmente, y como tesis central del mismo, que todas las cosas perseveran en la existencia en la medida en que en ellas se da esa tríada analógica *Sic omnia unitatem appetunt, ut etiam, quae multa sunt, unum dici velint*: “Todas las cosas apetecen la unidad, así como también aquellas que son múltiple quieren decirse una”<sup>37</sup>.

Enlazada con el tema de la unidad, se encuentra la cuestión del bien. Pues ya es un tema clásico en la historia del pensar que “aquello que todas las cosas apetecen es, en definitiva su bien. Bien que no es sino la perseverancia en el existir, que a su vez viene dada por la unidad. De aquí proviene la conversión trascendental entre unidad y bien. Y no solamente esto, sino la comprensión en la interpretación del paralelismo existente entre nuestro opúsculo y la *Consolatio* boeciana, a la que ya he aludido”<sup>38</sup>.

Ya Paul Correns advirtió la clara relación paralela entre la *Prosa* once de la *Consolatio* y el texto central del *Liber de unitate et uno*: “Quod autem, inquit, subsistere ac permanere petit, it unum esse desiderat; hoc enim sublato ne esse quidem cuiquam permanebit.

---

<sup>36</sup> Dominicus Gundissalinus, *De Vnitate et Vno*: ed. de Correns, p. 8, lín. 6; ed. de Alonso, p. 10, lín. 97; ed. de Alonso del Real y Soto-Bruna, *parag.* 8-1: “La forma es como una luz”.

<sup>37</sup> Dominicus Gundissalinus, *De Vnitate et Vno*: ed. de Alonso del Real y Soto-Bruna, *parag.* 10; ed. de Correns, p. 10, lín. 14-15; ed. de Alonso, p. 12, lín. 141-144.

<sup>38</sup> Anicius Manlius Severinus Boethius, *De consolacione philosophiae*, PL 63; *La consolación de la filosofía* (Madrid / Buenos Aires / México: Aguilar, 1955).

[...] Omnia igitur [...] unum desiderant”<sup>39</sup>; tesis además de resonancia agustiniana, y que se corresponde más exactamente con la siguiente de Gundisalvo: “Acper hoc, quia ex quo res habet esse, una est: ideo motus omnium substantiarum est ad unum et propter unum; et nihil eorum, quae sunt, appetit esse multa, sed omnia, sicut appetunt esse, sic et unum esse”<sup>40</sup>.

En realidad, la conversión de lo uno con el ente, además de con la verdad y el bien, ha entretenido la discusión filosófica sobre lo real y su fundamento desde el comienzo mismo del filosofar. Es cierto que la cuestión de lo uno y el bien se planteó de un modo más claro en el pensamiento del platonismo medio. Pero la recepción de Aristóteles y de los textos árabes en el siglo XII y la propia obra de Boecio, orientó de un modo radical la perspectiva acerca de la relación entre lo uno, el bien y el ser. En efecto, la recepción del Aristóteles árabe, el mismo griego y el comentado por los latinos, conllevó lo que se ha denominado un nuevo comienzo de la metafísica<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> Citado en Paul Correns, “Die Frage nach dem Verfasser”, p. 17; puede compararse con la cita boeciana y su paralelo gundisalvino de la p. 16.

<sup>40</sup> “[En efecto, debido a que el creador es el verdaderamente uno, por ello a las cosas a las que creó, con este don les ha concedido el que cada una tenga el ser una]. Y por ello, porque desde que una cosa tiene el ser, es una, precisamente por eso el movimiento de todas las sustancias es hacia lo uno y en función de lo uno. Y ninguna de aquellas que son tiende a ser múltiple, sino que así como todas las cosas tienden al ser, así mismo, a ser uno”, Dominicus Gundissalinus, *De Vnitate et Vno*: ed. de Alonso del Real y Soto- Bruna, *parag.* 4; ed. de Correns, p. 4, lín. 3-17; ed. de Alonso, p. 6, lín. 23-28.

<sup>41</sup> Cf. Ludger Honnefelder, “Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert,” en *Philosophie im Mittelalter: Entwicklungslinien und Paradigmen* (Hamburg: Meiner, 1987), pp.

Estamos en efecto ante lo que se suele denominar el nuevo renacer de la metafísica en el siglo XII, lo cual constituye el centro de gran parte de las preocupaciones de los historiadores de la filosofía medieval en la actualidad<sup>42</sup>: determinar, en el medievo, la constitución de la metafísica como ciencia; esto es, analizar las fuentes temáticas e históricas a partir de las cuales se incorporan progresivamente nuevos conceptos a la filosofía e incluso nuevas significaciones de nociones ya adoptadas, hasta su, por así decir, fijación, en la síntesis metafísica del siglo XIII<sup>43</sup>.

La denominada configuración altomedieval de la metafísica nació entonces con la pretensión de recoger algunas aportaciones de especialistas en filosofía medieval que explicasen las contribuciones de autores significativos –de modo especial del siglo XII, o autores anteriores cuya obra estuvo presente en ese siglo– en aras a la constitución de la metafísica como ciencia en el siglo XIII<sup>44</sup>.

Pues bien, en la configuración de esta metafísica, la interrelación de los denominados *communissima, transcendentia* o trascendentales, tuvo una importancia capital. Y, si atendemos al comienzo mismo de esta historia, especial relevancia cobra, como he anunciado, la relación entre la unidad y el bien.

---

165-186; Ludger Honnefelder, *La métaphysique comme science transcendente: entre le Moyen Âge et les temps modernes* (Paris: PUF, 2002).

<sup>42</sup> Cf. Jacqueline Hamesse y Carlos Steel (eds.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge* ([Turnhout]: Brepols, 2000).

<sup>43</sup> Matthias Lutz-Bachmann, Alexander Fidora y Andreas Niederberger, “Vorwort,” en *Metaphysics in the Twelfth Century* (Turnhout: Brepols, 2004), p. XI.

<sup>44</sup> Cf. Alexander Fidora y Andreas Niederberger, *Von Bagdad nach Toledo* (Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 2001).

En realidad, la incorporación temática de los trascendentales a la metafísica vino dada tras el redescubrimiento y el comentario de Tomás de Aquino al *De Trinitate* de Boecio<sup>45</sup>, pero también a la metafísica aristotélica; texto este último donde se establece de un modo más claro la convertibilidad de lo uno con lo ente: una identidad real y una diferencia conceptual es lo que funda la noción trascendental<sup>46</sup>.

Para nuestro propósito, la identificación entre la unidad y el bien mantiene sin duda un cuño neoplatónico<sup>47</sup>, y resulta de la amalgama de dos textos clave: *República* 509 b y *Parménides* 137 c2<sup>48</sup>. El bien ya fue definido en Platón como aquello que “preserva” la cosa, y que Aristóteles parafraseó en su *Política* como aquello que salvaguarda a una cosa. Ahora bien, ambas concepciones coinciden con aquella según la cual “el efecto de propio de lo uno es asegurar la preservación y permanencia de las cosas”<sup>49</sup> como

---

<sup>45</sup> Cf. Jan A. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales* (Pamplona: Eunsa, 2003), pp. 118-128.

<sup>46</sup> Cf. Nicola Polloni, “Il De processionem mundi di Gundissalinus: prospettive per un’analisi genetico- dottrinale,” *Annali di Studi Umanistici* 1 (2013), pp. 25-38.

<sup>47</sup> Cf. Carlos Steel, “L’un et le bien. Les raisons d’une identification dans la tradition platonicienne in *Hommage à Dominique Dubarle* (1907-1987),” *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 73, 1 (1989), pp. 69-85; Alice Ramos, *Dynamic Transcendentals: Truth, Goodness and Beauty from a Thomistic Perspective* (Washington D. C.: Catholic University of America Press, 2012).

<sup>48</sup> Cf. Jean-Marc Narbonne, “De l’Un de la matière à l’Un de la forme. La réponse de Proclus à la critique aristotélicienne de l’unité du politique dans la *République* de Platon (*In Remp.* II, 361-368),” en *Pensées de l’Un dans l’histoire de la philosophie* (Paris: Vrin / Québec: Presses de l’Université Laval, 2004), pp. 3-5.

<sup>49</sup> Jan A. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales*, p. 232.

ha escrito J. A. Aertsen, refiriéndose precisamente a Boecio –que es de quien tomaría referencia directa Dominicus Gundissalinus–: “Todos los seres aspiran a la unidad. [...] Pero ya se ha demostrado que la unidad y el bien se identifican. [...] Luego todos los seres aspiran al bien”<sup>50</sup>.

El propio Tomás de Aquino señaló que fue el neoplatonismo quien advirtió que la *ratio* de lo uno es idéntica a la de lo bueno. Y que fue especialmente Boecio quien demostró esa identidad: “Secundum opinionem Platonis, qui posuit quod eadem est ratio unius et boni”. “Bonum enim et unum in idem concurrunt, ut Boethius probat in libro *De Consolatione*”<sup>51</sup>; lo cual es señalado en un contexto en el que sabemos que Tomás de Aquino toma sus primeras referencias sobre la unidad a través de la *Metafísica* de Avicena que Gundisalvo había traducido<sup>52</sup>.

Tal como leemos en Boecio:

“Quae igitur discrepant minime bona sunt, cum uero unum ese coeperint, bona fiunt; nonne haec ut bona sint, unitatis fieri adeptione contingit?”  
 “Ita,” inquam, “uidetur.” “Sed omne quod bonum est boni participatione bonum esse concedis an

---

<sup>50</sup> Jan A. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales*, p. 232, donde se cita la *Prosa* once de la *Consolatio* de Boecio, según la edición de Hugh Fraser Stewart, Edward Kennard Rand y Stanley Jim Tester, p. 294; pp. 116-117, de la edición castellana citada anteriormente.

<sup>51</sup> Jan A. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales*, p. 232, donde cita los textos de Tomás de Aquino, que se refieren a *In Posteriora Analytica* II lect5, y a *In de divinis nominibus* c4, lect9, n421.

<sup>52</sup> Cf. Thomas O’Shaughnessy, “St. Thomas and Avicenna on the Nature of the One,” *Gregorianum* 41, 4 (1960), p. 665: “This was the *Shifā*, his most extensive but also his earliest work, of which the section on metaphysics had been put into Latin, rather imperfectly, by Dominicus Gundissalinus in the previous century”.

minime?” “Ita est.” “Oportet igitur ídem ese unum atque bonum simili ratione concedas”<sup>53</sup>.

En esta doctrina el ser no es concebido sin la unidad; y en esto se separa del plotinismo, para quien la sustancia sería un efecto de la unidad. Solamente de este modo se entiende que el tender las cosas a la unidad es su mismo fin; y tal fin consiste en tender al bien. Pues todas las cosas “apetecen” ser lo que son, lo cual es su bien, su fin; y no son sino por lo uno, y no permanecería en la existencia sin la unidad, lo cual, para ellas, es su bien. De algún modo, podemos decir, es la unidad la que gobierna el mundo; y, como he citado más arriba, se entiende ahora mejor, que Dominicus Gundissallinus desarrolle una filosofía concebida como encaminamiento del ser humano *ad amorem bonitatis*<sup>54</sup>.

El amor a la unidad y al bien es, en definitiva la tendencia a lo uno; y nos parece que el final del tratado gundisalino, algo diferente de su inicio –como ya he señalado– es precisamente lo que da consistencia a la cosa en la naturaleza de lo que es: “Por lo tanto es la unidad por lo que la cosa es una y es lo que es”<sup>55</sup>: “*Unitas igitur est. Que unaquaque res et una et est id quod est*”<sup>55</sup>.

Y del mismo modo Boecio:

“Quod autem,” inquit, “subsitere ac permanere petit, id unum ese desiderat; hoc enim sublato ne ese quidam cuiquam permanebit.” “Verum est”, inquam. “Omnia igitur”, “unum desiderant.”

---

<sup>53</sup> Anicius Manlius Severinus Boethius, *The theological tractates. The consolation of philosophy*, p. 278.

<sup>54</sup> Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiae = Über die Einteilung der Philosophie* (Freiburg: Herder, 2007), pp. 54-55.

<sup>55</sup> Dominicus Gundissalinus, *De Vnitiate et Vno*: ed. de Alonso del Real y Soto-Bruna, *parag.* 11; ed. de Correns, p. 11, lín. 12-13; ed. de Alonso, p. 12, lín. 130.

Consensi. “Sed unum id ipsum monstrauiumus ese quod bonum.” “Ita quidem”. “Cuncta igitur bonum petunt, quod quidem ita describas licet: licet: ipsum bonum ese desideretur ab omnibus”<sup>56</sup>.

En definitiva, todo lo que es por la unidad, por su esfuerzo en perseverar en la unidad y, a la vez, en el bien. El fin se halla tanto en lo uno como en lo bueno, y es por esta finalidad por la que las cosas se acercan más o menos al origen del uno y del bien, a Dios mismo. Comprendemos ahora mejor las páginas centrales de nuestro tratado referidas a la jerarquía de la unidad en el orbe de lo creado.

El punto de partida del tratado gundisalino es, sin duda, boeciano: el pensamiento de que la existencia de cada cosa depende de la unidad, con su formulación de carácter altamente neoplatónico:

*De unitate:*

“Res unitate una est [...]. Non solum autem unitate una est, sed etiam tamdiu est, quidquid est, id quod est, quamdiu in se unitas est (parag. 2).

Vnitio autem non fit nisi unitate. Quae cum ab unito separatur, unitio, qua unum erat, dissoluitur. Soluta autem unitione, destruitur essentia eius, quod ex earum unitione prouenerat, quia fit non unum. Quapropter, sicut unitate res ad ese ducitur, sic et unitate in illo ese custoditur. Vnde ese et unum inseparabiliter concomitantur se et uidentur ese simul natura” (parag. 3).

---

<sup>56</sup> Anicius Manlius Severinus Boethius, *The theological tractates. The consolation of philosophy*, pp. 282- 284.

*De consolatione philosophiae, Prosa once:*

“Nostine igitur”, inquit, “omne quod est tam diu manere atque subsistere quam diu sit unum, sed interire, atque dissolui, pariter atque unum destiterit?” “Quonam modo?” [...] “At si distrinutae segregataeque partes corporis distraxerint unitatem, desinit ese quod fuerat. Eoque modo percurrenti cetera procul dubio patebit subsistere unumquodque, dum unum est, cum uero unum esse desinit, interire”<sup>57</sup>.

El bien es, finalmente, la luz que ilumina, como forma, el ser uno y el movimiento de la sustancia. Doctrina esta que Gundisalvo desarrollará en *De processione mundi*:

“Por ello la forma se llama oportunamente ornato y luz de la materia, así como la luz suele declarar la forma de la cosa y desvelar su ocultamiento, así por la forma aparece la materia, sin la cual se oculta en la potencia. [...] Pues todas las formas procedentes de la forma simple y primera de la divinidad, aquí, como en cierto espejo, se multiplican con diferentes rostros y son aquí en verdad como ciertas imágenes grabadas de aquella forma. Pues la creación de las cosas por el creador no es sino la salida de la forma de su sabiduría y voluntad; y su impresión en la imagen en la materia es a semejanza de la salida del agua que emana de su origen y su curso”<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> Anicius Manlius Severinus Boethius, *The theological tractates. The consolation of philosophy*, p. 278.

<sup>58</sup> Dominicus Gundissalinus, *De processione mundi*, n. 43.

Como forma y como luz, el bien no está aquí más allá del ser; pues incluso el Bien separado de todo lo demás es ahora un ser que en su sabiduría otorga a la cosa la finalidad de su existencia: la perseverancia en su unidad y en su identidad, lo cual es el bien que obtiene por su forma y que, a la vez, le permite mantener su unidad propia<sup>59</sup>. Nos hallamos ante una metafísica no exenta de resonancias prácticas ni ajena al fin último del ser; en el fondo, la tesis platónica del retorno a lo uno, presente en su concepción de causa emanativa, se conjuga aquí con la causa final aristotélica y con la causalidad creadora tratada de modo muy específico en el siglo XII<sup>60</sup>.

### Conclusiones

Podemos concluir que en Domingo Gundisalvo la unidad y el bien no están más allá del ser, aun siendo el bien forma y luz. La perseverancia en la unidad y en la propia identidad de la cosa es el bien que obtiene por su forma que, a la vez, le permite mantener su unidad propia. Nos hallamos ante una metafísica no exenta de resonancias prácticas ni ajena al fin último del ser.

En segundo lugar, el principio de las cosas es, en todo caso, unidad pura y relación. Unidad plural, que incluye la relación como condición de explicación de la diversidad en el cosmos. Se trata de una filosofía que van más allá del *Logos ut ratio* griego, que implicó el descubrimiento de la estructura necesaria e inteligible

---

<sup>59</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q5, a1: “Utrum bonum differat secundum rem ab ente”; también Rudi Te Velde, “The Concept of the Good according to Thomas Aquinas,” en *Die Metaphysik und das Gute* (Lovaina: Peeters, 1999), pp. 79-104.

<sup>60</sup> Cf. Carlos Steel, “The ‘Greatest Thing to Learn is the Good’. On the Claims of Ethics and Metaphysics to be the First Philosophy,” en *Die Metaphysik und das Gute* (Lovaina: Peeters, 1999), pp. 1-27.

de lo real, para establecer el *Logos ut relatio*. Sin duda, el influjo de Boecio contribuyó a esta consideración.

### Fuentes

- Alanus de Insulis. *Liber in Distinctionibus dictionum theologialium*, en *Patrologiae Cursus Completus*, Jacques-Paul Migne (ed.), Series Latina, 210, cols. (685) 687-1011, (Paris: Garnier, 1855 [1844-1866]).
- . *Theologicae regulae*, en *Patrologiae Cursus Completus*, J. P. Migne (ed.), Series Latina, 210, cols. (617) 621-684, (Paris: Garnier, 1855 [1844-1866]).
- Anicius Manlius Severinus Boethius. *De consolatione philosophiae*, en *Patrologiae Cursus Completus*, Jacques-Paul Migne (ed.), Series Latina, 63, cols. (538) 547-1074, (Paris: Garnier, 1860 [1844-1866]).
- . *La consolación de la filosofía*, traducción del latín por Pablo Masa, prólogo y notas de Alfonso Castaño Piñán, (Madrid / Buenos Aires / México: Aguilar, 1955).
- . *The theological tractates. The consolation of philosophy*, translation by Hugh Fraser Stewart, Edward Kennard Rand y Stanley Jim Tester, Loeb Classical Library 74, (Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, 1973).
- Dominicus Gundissalinus. “De Vnitate et Vno / Von der Einheit unidad vom Einen”, en *Vom Einen zum Vielen: Der neue Aufbruch der Metaphysik im 12. Jahrhundert: Eine Auswahl zeitgenössischer Texte des Neoplatonismus*, Herausgegeben, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Alexander Fidora y Andreas Niederbeger, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002), pp. 66-79.
- . *De divisione philosophiae = Über die Einteilung der Philosophie*, Herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und mit

- Anmerkungen versehen von Alexander Fidora y Dorothée Werner, (Freiburg: Herder, 2007).
- *De processione mundi. Estudio y edición crítica del tratado de Domingo Gundisalvo*, María Jesús Soto-Bruna y Concepción Alonso del Real (eds.), Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 7, (Pamplona: Eunsa, 1999).
  - *De Vnitate et Vno de Dominicus Gundissalinus*, estudio y edición crítica y traducción castellana de María Jesús Soto-Bruna y Concepción Alonso del Real, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 154, (Pamplona: Eunsa, 2015).
  - *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De Unitate*, Herausgegeben und Philosophiegeschichtlich behandelt von Paul Correns, Serie: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen*, Herausgegeben von Clemens Baeumker, Bd. 1, Heft, 1, (Münster: Aschendorffsche Buchhandlung, 1891).
  - “Dominici Gundisalvi liber *De unitate et uno*” [Manuel Alonso Alonso (ed.)], *Pensamiento* 12, 45 (1956), pp. 69-77 (5-13).
  - “Dominicus Gundissalinus, (Wrongly Attributed to Boethius): *Maamar ha-ehad ve-ha-ahdut (De unitate et uno)*” [Yossef Schwartz (ed.)], en *Latin-into-Hebrew, texts and studies. 2, Texts in contexts*, Alexander Fidora, Harvey J. Hames, Yossef Schwartz (eds.), (Leiden- Boston: Brill, 2013), pp. 281-287.
- Tomás de Aquino. *Summa theologiae*, en *Opera Omnia*, IV-XII, (Roma: Commissio Leonina, 1888-1906).

### Bibliografía

Aertsen, Jan A. *La filosofía medieval y los trascendentales: un estudio sobre Tomás de Aquino*, traducción de Mónica Aguerri

- y María Idoya Zorroza, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 52, (Pamplona: Eunsa, 2003).
- . *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The case of Thomas Aquinas*, (Leiden / New York: E.J. Brill, 1996).
- Alonso del Real, Concepción. “Estudio filológico,” en *De Unitate et Vno de Dominicus Gundissalinus*, estudio y edición crítica y traducción castellana de María Jesús Soto-Bruna y Concepción Alonso del Real, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 154, (Pamplona: Eunsa, 2015), pp. 83-100.
- Alonso Alonso, Manuel. “Domingo Gundisalvo y el ‘De causis primis et secundis’,” *Estudios Eclesiásticos* 21, 82 (1947), pp. 367-380.
- . “El Liber de unitate et uno,” *Pensamiento* 12, 45 (1956), pp. 65-77; *Pensamiento* 12, 46 (1956), pp. 179-202; *Pensamiento* 12, 48 (1956), pp. 431-472.
- . “El Liber de unitate et uno. Gundisalvo, intérprete de sí mismo,” *Pensamiento* 13, 50 (1957), pp. 159-201.
- Beierwaltes, Werner. *Pensare l’Uno. Studi sulla filosofia neoplatónica e sulla storia dei suoi influssi*, traducción de Maria Luisa Gatti, introducción de Giovanni Reale, 2ª ed., (Milano: Vita e Pensiero, 1992).
- . “Unità e identità come cammino del pensiero,” en *L’Uno e i molti*, Virgilio Melchiorre (ed.), (Milano: Vita e Pensiero, 1990), pp. 25-47.
- Correns, Paul. “Die Frage nach dem Verfasser des Traktates De unitate,” en *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De Unitate, Herausgegeben und Philosophiegeschichtlich behandelt von P. Correns*, Serie: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen*, Herausgegeben von Clemens Baeumker, Bd. 1, Heft, 1, (Münster: Aschendorffsche Buchhandlung, 1891), pp. 12- 21.

- Corso de Estrada, Laura E. “La naturaleza como ‘instinctus’. Una tesis de tradición estoica en la Summa de bono de Felipe el Canciller,” en *Pensar a natureza. Problemas e respostas na Idade Média (séculos IX-XIV)*, José Francisco Meirinhos, Manuel Lázaro Pulido (eds.), (Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2011), pp. 105-116.
- . “Teoría de la realidad y antropología ciceroniana en la concepción de la virtud de Alanus de Insulis,” en *Metafísica y antropología en el siglo XII*, María Jesús Soto-Bruna (ed.), Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 69, (Pamplona: Eunsa, 2005), pp. 335- 248.
- D’Ancona, Cristina. “Alexander of Aphrodisias, De unitate: a Pseudepigraphical Testimony of the De unitate et uno by Dominicus Gundissalvus,” en *Islamic Thought in the Middle Ages. Studies in text, transmission and translation in honour of Hans Daiber*, Anna Akasoy and Wim Raven (eds.), (Leiden-Boston: Brill, 2008), pp. 459-488.
- d’Alverny, Marie Thérèse. “Une rencontre symbolique de Jean Scot Érigène et d’Avicenne. Notes sur le De causis primis et secundis et fluxu qui consequitur eas,” en *The Mind of Eriugena. Papers of a Colloquium Dublin*, 14-18 July 1970, John J. O’Meara y Ludwig Bieler (eds.), (Dublin: Irish University Press, 1973), pp. 170-179.
- Díaz Díaz, Gonzalo. *Hombres y documentos de la filosofía española*, (Madrid: Luis Vives / CSIC, 1980).
- Erismann, Christopher. “Processio id est multiplicatio. L’influence latine de l’ontologie de Porphyre. Le cas de Jean Scot Erigène,” *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 88 (2004), pp. 401-460.
- Fidora, Alexander. “Dominicus Gundissalinus and the Introduction of Metaphysics into the Latin West,” *The Review of Metaphysics* 66 (2013), pp. 691-712.

- “La metodología de las ciencias según Boecio: su recepción en las obras y traducciones de Domingo Gundisalvo,” *Revista Española de Filosofía Medieval* 7 (2000), pp. 127-136.
  - “Una nota sobre Conrado de Prusia, comentador del *De unitate* de Gundisalvo,” en *Lo uno y lo múltiple. Homenaje a Félix del Valle y Díaz*, I, (Toledo: Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo, 2009), pp. 145-148.
- Fidora, Alexander y Niederberger, Andreas. *Von Bagdad nach Toledo. Das ‘Buch der Ursachen’ und seine Rezeption im Mittelalter: lateinisch-deutscher Text, Kommentar und Wirkungsgeschichte del ‘Liber de causis*, mit einem Geleitwort von Matthias Lutz-Bachmann, (Mainz: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung, 2001).
- “Vom Einen zum Vielen: Der Neoplatonismus und seine Rolle für die Philosophie des 12. Jahrhunderts,” en Alexander Fidora y Andreas Niederberger (eds.), *Vom Einen zum Vielen: Der neue Aufbruch der Metaphysik im 12. Jahrhundert: Eine Auswahl zeitgenössischer Texte des Neoplatonismus*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002), pp. VII- XLVII.
- Fidora, Alexander y Soto-Bruna, María Jesús. “Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi,” *Estudios Eclesiásticos* 76 (2001): pp. 467-473.
- García Fayos, Juan. “El colegio de traductores de Toledo y Domingo Gundisalvo,” *Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo* 34 (1932), pp. 109-123.
- García Junceda, José Antonio. “La filosofía hispano-árabe y los manuscritos de Toledo. Una meditación sobre el origen de la escuela de traductores,” *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 3, (1982-83), pp. 65-94.
- González Palencia, Ángel. *El arzobispo don Raimundo de Toledo*, (Barcelona: Labor, 1942).

- Hamesse Jacqueline y Steel, Carlos (eds.). *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge: actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven, 12-14 de septembre de 1998*, ([Turnhout]: Brepols, 2000).
- Honnefelder, Ludger. "Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert," en *Philosophie im Mittelalter: Entwicklungslinien und Paradigmen*, Herausgegeben von Jan P. Beckmann, Ludger Honnefelder, Gangolf Shrimpff y Georg Wieland, (Hamburg: Meiner, 1987), pp. 165- 186.
- . *La métaphysique comme science transcendentale: entre le Moyen Âge et les temps modernes*, ouvrage traduit par Isabelle Mandrella, revu par Olivier Boulnois, Jean Greisch y Philippe Capelle pour la publication, (Paris: PUF, 2002).
- Jalabert, Jacques. "Leibniz, philosophie de l'unité," en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 20, 3-4 (1966), pp. 447-455.
- Kinoshita, Noboru. *El pensamiento filosófico de Domingo Gundisalvo*, prólogo de Miguel Cruz Hernández (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1988).
- Lutz-Bachmann, Matthias; Fidora, Alexander y Niederberger, Andreas. "Vorwort," en *Metaphysics in the Twelfth Century. On the Relationship among Philosophy, Science and Theology*, Matthias Lutz-Bachmann, Alexander Fidora y Andreas Niederberger (eds.), (Turnhout: Brepols, 2004), pp. XI-XIV.
- Menéndez Pidal, Ramón. "España y la introducción de la ciencia árabe en Occidente," *Revista del Instituto Egipcio de Estudios islámicos en Madrid* 3 (1955), [Reeditado en *España, eslabón entre la Cristiandad y el Islam*, (Madrid: Espasa-Calpe/Austral, 1956), pp. 33-60.]

- Millás Vallicrosa, José María. *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, (Madrid: CSIC, 1942).
- Narbonne, Jean-Marc. “De l’Un matière à l’Un forme. La réponse de Proclus à la critique aristotélicienne de l’unité du politique dans la République de Platon (In Remp. II, 361-368),” en *Pensées de l’Un dans l’histoire de la philosophie: études en hommage au professeur Werner Beierwaltes*, Jean-Marc Narbonne y Alfons Reckermann (eds.), (Paris: Vrin / Québec: Presses de l’Université Laval, 2004), pp. 3-25.
- O’Shaughnessy, Thomas. “St. Thomas and Avicenna on the Nature of the One,” *Gregorianum* 41, 4 (1960), pp. 665-679.
- Polloni, Nicola. “Il De processione mundi di Gundissalinus: prospettive per un’analisi genetico- dottrinale,” *Annali di Studi Umanistici* 1 (2013), pp. 25-38.
- Ramos, Alice. *Dynamic Transcendentals: Truth, Goodness and Beauty from a Thomistic Perspective*, (Washington D. C.: Catholic University of America Press, 2012).
- Reale, Giovanni. “Introduzione” a Werner Beierwaltes, *Pensare l’Uno. Studi sulla filosofia neoplatónica e sulla storia dei suoi influssi*, traduzione di Maria Luisa Gatti, 2ª ed. (Milano: Vita e Pensiero, 1992), pp. 10-20.
- Riccati, Carlo. “Processio” et “explicatio”. *La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues*, (Napoli: Bibliopolis, 1983).
- Rivera, Juan Francisco. “Nuevos datos sobre los traductores Gundisalvo y Juan Hispano,” *Al- Andalus* 31 (1966), pp. 267-280.
- Sánchez-Valdepeñas, Ángel Vicente Valiente. *Supraesencial: El encuentro de la Filosofía Neoplatónica y el Cristianismo en el corpus Dionysiacum*, (Pozuelo de Alarcón: Asociación Bendita María, 2013).

- Steel, Carlos. “L’un et le bien. Les raisons d’une identification dans la tradition platonicienne in Hommage à Dominique Dubarle (1907-1987),” *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 73, 1 (1989), pp. 69-85.
- “The ‘Greatest Thing to Learn is the Good’. On the Claims of Ethics and Metaphysics to be the First Philosophy,” en *Die Metaphysik und das Gute. Aufsätze zu ihrem Verhältnis in Antike und Mittelalter. Jan A. Aertsen zu Ehren*, W. Goris (ed.), *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, Biblioteca 2, (Lovaina: Peeters, 1999), pp. 1-27.
- Soto-Bruna, María Jesús. “Dialéctica Neoplatónica. De Plotino a Eriúgena,” en *Metafísica y Dialéctica en los periodos carolingio y franco* (s. IX-XI), María Jesús Soto-Bruna y Juan Cruz Cruz (eds.), *Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista* 79, (Eunsa: Pamplona, 2006), pp. 255-272.
- “Le déploiement de la causalité: d’Érigène à Spinoza,” en *Causality in the early Modern Philosophy*, Cruz González-Ayesta y Raquel Lázaro (eds.), (Hildesheim: Georg Olms, 2013), pp. 69-87.
- Te Velde, Rudi. “The Concept of the Good according to Thomas Aquinas,” en *Die Metaphysik und das Gute. Aufsätze zu ihrem Verhältnis in Antike und Mittelalter. Jan A. Aertsen zu Ehren*, W. Goris (ed.), *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, Biblioteca 2, (Lovaina: Peeters, 1999), pp. 79-104.

## GLOSA AL *PROEMIO DE LA METAFÍSICA* DE TOMÁS DE AQUINO

José Felipe Mendoza<sup>1</sup>  
(CONICET-Universidad Nacional de Cuyo)  
josefelipemendoza@hotmail.com

### 1. A modo de introducción

En los tres lustros que lleva el siglo XXI parecería existir todavía una diversidad de ciencias que hacen a la disciplina metafísica. De modo particular el proemio tomístico favorecería esta lectura cuando se distinguen las nociones de filosofía primera, metafísica y teología. Empero, todas ellas tendrían en común la ponderación de una exégesis propiamente epistemológica que operaría de unidad a la vez que colaboraría en la distinción de tales saberes. De este modo se asume que los nombres de ‘filosofía primera, metafísica y teología’ expresarían tres ciencias diversas y cuya razón de distinción dependería de una perspectiva formal y abstracta<sup>2</sup>. En concreto, la filosofía primera tendría por tarea abocarse al estudio de los principios racionales del pensar para una mejor comprensión de la metafísica y para juzgar gnoseológicamente –según tales

---

<sup>1</sup> Prof., Lic. y Dr. en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), Universidad Nacional de Cuyo. Es miembro del Centro de Estudios de Filosofía Medieval y del Instituto de Investigación de Filosofía (FFyL). Es investigador becario de CONICET.

<sup>2</sup> Esta perspectiva es esencialmente deudora de la posición de Cayetano. Cfr. Tomás Alvira, “Esencialismo y Verdad,” *Anuario Filosófico* 15, 2 (1982), p. 155: “Se desplaza el centro de gravedad del par concepto-cosa [Tomás de Aquino] al interior del sujeto, siendo sustituido por el binomio concepto formal-concepto objetivo [Neotomismo incipiente]” y así: “Una discreta penumbra empieza a envolver la res pura y simple, a la que Kant llamará cosa en sí” (p. 156).

principios— las ciencias segundas, y por tal razón su finalidad estaría en un tratamiento racional del ente en cuanto ente. Y aquí también la metafísica como ciencia que trata acerca del ente en cuanto ente y sus modos de ser o trascendentales. Finalmente la teología sería la ciencia de la fe que considera a Dios como su objeto propio.

El presente estudio se aleja de este peculiar modo de comprensión sobre tales ciencias en orden a mostrar que existe en la doctrina tomasiana una genuina relación de las mismas que depende del *genus-subiectum* de cada una<sup>3</sup>, y cuyo asiento es la misma naturaleza, ya sea física, humana, angélica o divina. Las ciencias no se subordinan según una abstracción racional —y con ello se entienden los tres grados de abstracción formal científica—, sino que reflejan la subordinación de los estratos reales de lo natural por medio de sus definiciones y cuya referencia entre las ciencias se corresponde con la noción de *subiectum scientiae* y no con aquella de *abstractio formalis*<sup>4</sup>. La síntesis del propio Tomás

---

<sup>3</sup> A modo de antecedente, cfr. Tomás de Aquino, *Super De Trin.*, pars 3 q. 5 a. 1 ad 6. “Ad sextum dicendum quod quamvis subiecta aliarum scientiarum sint partes entis, quod est subiectum metaphysicae, non tamen oportet quod aliae scientiae sint partes ipsius. Accipit enim unaquaque scientiarum unam partem entis secundum specialem modum considerandi alium a modo, quo consideratur ens in metaphysica.”

<sup>4</sup> Tales modos diversos de abordar el saber metafísico en Tomás tienen origen en dos maneras de interpretar sus textos. La noción de *abstractio formalis* y la división de las ciencias según los grados de abstracción es de cuño cayetanista. En cambio este exegesis diferenciante insiste en los mismos textos del Aquinate sin mediación de Cayetano. Cfr. José María Felipe Mendoza, “Breve status quaestionis de la ciencia neotomista como introducción confusa al sentido de scientia tomística: algunas apreciaciones históricas en filósofos del siglo xx,” *Pensamiento* 71, 267 (2015), pp. 617-630.

que mejor lo muestra aparece en sus interpretaciones de los textos aristotélicos, y en particular el propio de la metafísica<sup>5</sup>.

## **2. Primera parte del proemio: desde la política, como ciencia suprema en la praxis, hacia la metafísica, como ciencia suprema en lo especulativo**

El proemio a la metafísica comienza diciendo<sup>6</sup>: “Así como el filósofo enseña en su *Política*, cuando una cierta multitud es ordenada a uno, conviene que uno de ellos sea el que regule o gobierne, y los demás sean regulados o regidos”<sup>7</sup>. Dos notas al respecto. Primero, que la ciencia política es directriz del comportamiento social de las personas según las leyes; segundo, que es ciencia máxima y perfectísima en este orden. Tales notas suponen una clara analogía entre la política y la metafísica, a su modo regentes del ser humano. En el caso del texto político importa recordar que su ciencia comporta el tercer estadio de la

---

<sup>5</sup> Para un ejemplo concreto donde se aplica la nota n. 1, cfr. Suzanne Mansión, “L’intelligibilité métaphysique d’après le proemium du commentaire de saint Thomas à la métaphysique d’Aristote,” *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* LXX, 1-2 (1978), pp. 49-62.

<sup>6</sup> En tanto que no existe en lengua española este proemio de Tomás, hemos considerado oportuno traducirlo en forma íntegra y realizar así pausadamente la exégesis aquí propuesta. Cfr. Tomás de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, (Marietti – Taurini, Romae, 1971).

<sup>7</sup> Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, pr.: “Sicut docet philosophus in politicis suis, [...]”

<sup>8</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Sent. Pol.*, pr. 4: “In ipsis autem hominibus, sicut cum multos homines ordinat in unam quamdam communitatem. Quarum [...]”

moral<sup>9</sup>, pues ella se divide en diferentes dimensiones del ejercicio de una misma ciencia: así la más interna o monástica, luego la dimensión intermedia llamada económica o familiar y finalmente aquella otra de la multitud cívica o política<sup>10</sup>. De este modo el primer momento referido al orden de ciencias principia con aquella más externa y operativa, lo que supone el siguiente orden: primero el tratado moral (*Exp. libri Ethicorum*) y luego el político (*Exp. libri Politicorum*).

El texto continúa: “Lo que sin duda se evidencia en la unión del alma y del cuerpo. Pues el alma naturalmente impera y el cuerpo obedece. También de modo similar [sucede] entre las potencias del alma: la irascibilidad y la concupiscencia son regidas por el orden natural a través de la razón.”<sup>11</sup> Es claro aquí el enlace con la sentencia previa. Hay un movimiento hacia la interioridad de la persona donde aparecen la política, la ética y ahora la antropología en sus características y relaciones principales, la que, antecediendo a tales saberes, se visualiza fundamentalmente en la *Sent. libri de Anima*<sup>12</sup>. Alcanzada esta coyuntura se observa en el proemio

---

<sup>9</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Sent. Pol.*, pr. 6: “manifestum est politicam scientiam, [...]”

<sup>10</sup> Tomás de Aquino, *Sent. Ethic.*, lib. 1 l. 1 n. 6: “quod moralis philosophia in tres partes dividitur [...]”

<sup>11</sup> Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, pr.: “Quod quidem patet in unione animae et corporis; nam anima naturaliter imperat, et corpus obedit [...]”

<sup>12</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Sent. De anima*, lib. 1 l. 1 n. 1: “Ad tradendum igitur de rebus animatis scientiam, necessarium fuit primo tradere scientiam de anima tamquam communem eis. Aristoteles ergo volens tradere scientiam de ipsis rebus animatis, primo tradit scientiam de anima, postmodum vero determinat de propriis singulis animatis in sequentibus libris.” Cfr. Tomás de Aquino, *Sent. De sensu*, tr. 1 l. 1 n. 2: “Unde et scientiam naturalem incipit tradere ab his quae sunt communissima omnibus naturalibus, quae sunt motus et principium

una breve recapitulación y fundamentación de las razones por las cuales Tomás ha comenzado por la ciencia política y terminado en la antropología. El texto afirma:

“Todas las ciencias y todas las artes se ordenan a una, a saber, a la perfección del hombre, que es su beatitud. Luego es necesario que una de aquellas sea regente de todas las otras, y que reivindique rectamente el nombre de sabiduría, pues es propio del sabio ordenar a otros. Sin embargo cuál es esta ciencia, y acerca de qué cosas trata, puede considerarse si se mira diligentemente el modo según el cual alguien es idóneo para gobernar. Así, en efecto, como dice el filósofo en el libro previamente mencionado, los hombres con intelecto vigoroso son naturalmente los gobernantes y los soberanos de los otros. Pero los hombres que tienen cuerpo vigoroso y son deficientes según el intelecto, son naturalmente siervos. Así la ciencia que es máximamente intelectual es naturalmente reguladora de las demás. Y esta es la que versa sobre las cosas máximamente inteligibles.”<sup>13</sup>

---

motus, et demum processit per modum concretionis, sive applicationis principiorum communium, ad quaedam determinata mobilia, quorum quaedam sunt corpora viventia [...]” Cfr. Tomás de Aquino, *Sent. De sensu*, tr. 1 l. 1 n. 3: “Unde considerandum est, quod in secundo de anima quatuor gradus viventium determinavit [...]Quaedam vero insuper intellectum, sicut homines.”

<sup>13</sup> Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, pr.: “Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo [...]”

La analogía entre política y metafísica cobra aquí transparencia plena. El fin último del ser humano es su beatitud<sup>14</sup>, lo cual también debe verse en la política. Sin embargo la regencia de la política se da en el ámbito práctico, y en cambio, aquella de la metafísica en el teórico. A su vez el teórico es superior al práctico, y así no sólo cada una es gubernativa de su ámbito, sino también la metafísica respecto de la política. La prueba es colocada por Tomás a partir de un dato de experiencia. Así como la inteligencia es necesaria para gobernar, así también es necesaria para reflexionar sobre lo teórico, cuyo contenido son ‘las cosas máximamente inteligibles.’ De este modo el movimiento que culmina en la consideración de la metafísica ha comenzado por la ciencia moral desde un progresivo avance que principia con la política, continúa con la ética y finalmente se detiene en la antropología. Empero, la ciencia antropológica supone para Tomás la consideración de numerosas ciencias específicas. De allí que también sea imposible abordar la metafísica sin una adecuada preparación física y lógica. Ambas ciencias se hacen aquí presentes. En efecto, si el hombre

---

<sup>14</sup> No parece que en el estudio de las ciencias propuesto por Tomás de Aquino se haya tenido suficientemente en cuenta la influencia de este fin último llamado *beatitudo* que se recrea en cada una de las ciencias y artes. Con todo, para una aproximación crítica donde aparecen atisbos de tal relación, cfr. Enrique Martínez, “Bonum amatur in quantum es communicabile amanti. Amor y bien en la metafísica de Santo Tomás de Aquino,” *Espíritu* LXI, 143 (2012), pp. 73-93. Cfr. Benjamín Olivares Bøgeskov, “Sabiduría, felicidad y perfección: relación entre el conocimiento teórico y la bondad moral del fin último y la felicidad en el pensamiento de Santo Tomás,” *Espíritu* LXII, 145 (2013), pp. 73-93. Cierta continuidad temática, aunque comparando la posición del de Aquino con la de su discípulo Dietrich de Freiberg puede verse en, Hervé Pasqua, “La vision béatifique selon saint Thomas d’Aquin et Dietrich de Freiberg,” *R.T.* CXII (2012), pp. 513-527.

es una unidad sustancial de alma y cuerpo, entonces importa la naturaleza física, máxime si en sus razonamientos se vale de sus sentidos externos e internos. Por consiguiente, la ciencia física antecede a la antropología y los *Commentaria libri physicorum* son como el género<sup>15</sup> respecto de la *Sententia libri de anima*, lo que a su vez señala la subordinación de los tratados lógicos<sup>16</sup>.

Este recorrido tiene un orden ascendente o descendente de influencias, ya sea que se proceda desde el género hacia la especie, o viceversa. La ciencia física se especifica en antropología. Esta última lo hace, por un lado, en ciencia lógica, y por el otro, en ciencia moral. Dicho esquema a su vez se traduce en la subordinación de tratados, y por ello, en la importancia de un orden pedagógico de formación para el hombre. El tratado *Commentaria libri physicorum* es género respecto de aquella *Sententia libri de*

---

<sup>15</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *In Physic.*, lib. 1 l. 1 n. 1: “Quia liber physicorum, cuius expositioni intendimus, est primus liber scientiae naturalis [...]” Cfr. Tomás de Aquino, *Sent. De sensu*, tr. 2 l. 1 n. 1: “natura ex inanimatis ad animata procedit paulatim, ita quod genus inanimatorum prius invenitur quam genus plantarum [y así sucesivamente lo animado se va complejizando hasta alcanzar al hombre].”

<sup>16</sup> Es natural la subordinación de la ciencia de la lógica a la antropología, y en este orden, cfr. Tomás de Aquino, *Sent. Ethic.*, lib. 1 l. 1 n. 1: “Alius autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos adinvicem, et signa conceptuum, quae sunt voces significativae.” Cfr. Tomás de Aquino, *Sent. Ethic.*, lib. 1 l. 1 n. 2: “Ordo autem quem ratio considerando facit in proprio actu, pertinet ad rationalem philosophiam, cuius est considerare ordinem partium orationis adinvicem, et ordinem principiorum in conclusiones.” Cfr. Tomás de Aquino, *Exp. Pery.*, pr. 2: “Cum autem logica dicatur rationalis scientia, necesse est quod eius consideratio versetur circa ea quae pertinent ad tres praedictas operationes rationis [...]”

*anima*<sup>17</sup>. Ella a su vez es género de las especies *Expositio Libri Ethicorum* y *Expositio libri Politicorum* cuando se pondera la voluntad sin excluir el intelecto. En cambio cuando se destaca el intelecto, sin menoscabo de la voluntad,<sup>18</sup> aparece la especie *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*. Tomás explicita también las ciencias y los tratados científicos que aparecen a su vez subordinados a los aquí mencionados.

Empero, antes de continuar por este camino descendente conviene asentar que todas las ciencias tienen por fin contemplar la naturaleza. Y en este movimiento propiamente especulativo la verdad allí manifiesta conduce a lo que es máximamente inteligible por sí. Sus estratos (elementos, minerales, plantas, animales y hombre) dan cuenta de una jerarquía susceptible de ser conocida que direcciona la mirada humana hacia lo máximamente inteligible por sí.

Este movimiento respecto de la naturaleza acaece en dos sentidos simultáneos: es ascendente y penetrante. En efecto, toda la naturaleza física es asumida virtualmente por la propia humana. Y así el género humano no sólo es superior a los demás estratos de la naturaleza, sino también es más íntimo respecto de sí, pues su superioridad se evidencia principalmente en su alma. De allí

---

<sup>17</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *In Physic.*, lib. 1 l. 1 n. 4: “Hic autem est liber physicorum [...] Sequuntur autem ad hunc librum alii libri scientiae naturalis, in quibus tractatur de speciebus mobilium: [...] de animatis vero, in libro de anima et consequentibus ad ipsum.”

<sup>18</sup> Este es el tratado que pone de manifiesto cómo procede la ciencia demostrativa. En este sentido es la última obra de la ciencia lógica, porque es perfecta según la razón en su forma y en su materia. Para las divisiones de las ciencias de la lógica según las categorías de judicativa, inventiva y sofística, cfr. Tomás de Aquino, *Exp. Post.*, lib. 1 l. 1 n. 6: “Pars autem logicae, quae primo deservit processui, pars iudicativa dicitur, [...]”

que el movimiento que comienza su consideración en lo externo al hombre sea, en su ascenso hacia sí, más penetrante.

Nos encontramos aquí ante una segunda coyuntura. El hombre, señor e imagen micro-cósmica del universo, descubre que su *locus* no es fundamento de la naturaleza. Y por ello, aclara Tomás, no son las ciencias física ni antropológica aquellas que puedan merecer en sentido propio el nombre de sabiduría. En razón de ello el texto dice “que reivindique rectamente el nombre de sabiduría, pues es propio del sabio ordenar a otros.” Esta sentencia señala lo antes expuesto si se recuerda que la física fue para los antiguos ciencia primera<sup>19</sup>. Este reclamo posiciona la física como segunda y le devuelve el título de sabiduría a aquella que naturalmente le antecede, pues la física y la antropología rectamente entendidas conducen hacia la metafísica.

### **3. Segunda parte del proemio: fundamentación especulativa de la metafísica y la unidad de sus nombres**

Este movimiento desde las ciencias segundas hacia aquella primera es argumentado de tres maneras<sup>20</sup>. La primera dice:

“En primer lugar según el orden de inteligir, pues las cosas desde las cuales el intelecto recibe certeza parecen ser las más inteligibles. De donde, siendo adquirida la certeza de la ciencia por el intelecto desde las causas, parece ser que el conocimiento de las causas es máximamente intelectual. De allí que

---

<sup>19</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, lib. 1 l. 4 n. 10: “quia secundum antiquos qui nullam substantiam cognoverunt nisi corpoream et mobilem, oportebat quod prima philosophia esset scientia naturalis.”

<sup>20</sup> Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, pr.: “Maxime autem intelligibilia tripliciter accipere possumus.”

aquella ciencia que considera las causas primeras también parece ser máximamente reguladora de las demás.”<sup>21</sup>

Repárese en que Tomás dice ‘según el orden del inteligir’, lo que se explicita como la certeza que brindan las causas al razonamiento. Esta es la primera prueba: que el estudio y la demostración en cada ciencia propulsa de suyo la investigación de una ciencia superior. La expresión ‘orden del inteligir’ tiene eco en aquella previa que dice ‘es propio del sabio ordenar a otros’. El orden en que se entiende la naturaleza no es otorgado tanto por la persona cuanto que está ya en las mismas sustancias, y cuando especulativamente ello no es comprendido, el sabio lo va explicitando lenta y progresivamente a fin de que el alma se habitúe a la consideración de los inteligibles propios de cada ciencia, los que según sí mismos están relacionados en cuanto se exigen mutuamente. Luego, los estratos de la naturaleza hallan paralelo en el orden de las ciencias que los reflejan. Y así la ciencia primera *per se* será aquella que trate de los inteligibles máximos según la naturaleza, porque sus causas se llaman primeras al señalar la explicación por la cual son posibles las restantes.

El siguiente argumento dice:

“En segundo lugar, por comparación del intelecto a los sentidos, pues siendo el sentido conocimiento de las cosas particulares, el intelecto parece diferir por esto del sentido, ya que comprende los universales. De donde, además, aquella ciencia es máximamente intelectual, la que trata sobre los principios máximamente universales, los que, sin duda, son el ente y aquellas cosas que se siguen del

---

<sup>21</sup> Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, pr.: “Primo quidem ex ordine intelligendi [...]”

ente, como lo uno, lo múltiple, la potencia y el acto. Pero ellas no deben permanecer completamente indeterminadas, no pudiendo ser tenido sin estas un conocimiento de aquellas cosas que son propias de algún género o especie. Y por otra parte tampoco deben ser tratadas en una ciencia particular, porque necesitando estas cosas cada género de ente para su conocimiento, por esta misma razón se trataría en cualquier ciencia particular. De allí se concluye que tales cosas se tratan en una ciencia común, la que, siendo máximamente intelectual, es la regente de las demás.”<sup>22</sup>

Esta segunda demostración es de sabor antropológico. Los sentidos no se oponen al intelecto, sino que se comparan en orden a su fin propio. El intelecto comprende los singulares a través de los sentidos, y en sí misma la inteligencia, sin presencia de los sentidos, se aboca a los universales *per se*. Este es el movimiento que realiza la naturaleza humana desde la física antropológica hacia la metafísica. En ella, explica el texto, los principios máximamente universales por sí son el ente y sus modos de ser. Sin embargo, el párrafo repara en la consideración de que sin ellos no sería posible la ciencia, lo que debe entenderse respecto de las ciencias particulares o segundas donde hay géneros y especies. Pues el ente no es género ni especie, y no obstante se manifiesta por medio de géneros y especies (razón por la que en ocasiones Tomás de Aquino menciona al ente como género), y con ello se hace radicalmente presente en la constitución de toda ciencia. Esta afirmación posibilita la siguiente, pues si el ente y sus modos de ser son en todas las sustancias, entonces no puede ser ello tema propio

---

<sup>22</sup> Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, pr.: “Secundo ex comparatione intellectus ad sensum [...]”

de alguna ciencia particular, y por eso es conveniente que sea el *subiectum* de una ciencia común que lo considera transversalmente a todo saber y en sí mismo. Y así, si todas las sustancias tienen en común que son entes, todas las ciencias tienen como *subiectum* al ente especificado de alguna manera. De este modo se confirma nuevamente un orden en la naturaleza y un orden en las ciencias que la refleja. De donde concluye, en primer lugar, que el orden del universo tiene un principio que está en todas las sustancias como siendo ellas, lo cual se interpreta como gobernándolas; y seguidamente, que esa regencia en la naturaleza se traduce en el gobierno presente entre las ciencias, y por ello la metafísica se llama ciencia directriz.

La siguiente prueba dice:

“En tercer lugar, por el mismo conocimiento del intelecto, pues teniendo cada cosa fuerza intelectual desde esto mismo que es inmune de materia, conviene que sean máximamente inteligibles aquellas cosas que son máximamente separadas de la materia. En efecto, es necesario que lo inteligible y el intelecto sean proporcionados, y de un género, siendo el intelecto y lo inteligible uno en acto. Pero son máximamente separadas de la materia aquellas cosas que no sólo abstraen de la materia signada, como las formas naturales tomadas en universal, de las cuales trata la ciencia natural, sino además completamente de la materia sensible. Y no sólo según la definición como la matemática, sino también según el ser, como Dios y las inteligencias<sup>23</sup>. De donde la ciencia que considera sobre estas cosas

---

<sup>23</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *In Physic.*, lib. 1 l. 1 n. 2: “Sciendum est igitur quod quaedam sunt quorum esse dependet a materia, nec sine

parece ser máximamente intelectual y princesa o soberana de las otras ciencias.”<sup>24</sup>

Esta tercera prueba es posible por las anteriores. Comienza en la ciencia antropológica y culmina en la metafísica. El intelecto humano, inmune de materia, puede considerar aquello que no es él y que también es exento de materia. Esta es la tesis. Su argumento es como sigue: lo que es máximamente inteligible es el ente, y el ente no es separado o abstraído de la materia por el hombre, sino que existe en sí mismo separado de toda materia, lo que explica en vistas a no confundir el modo en que se abstrae en la física o en la matemática. Así el ente, es el último en ser tratado científicamente por nosotros. Y aquí, en el ente, es donde finalmente se identifican y se entienden los epítetos de la metafísica como ciencia primera *per se* y última *quoad nos*. Sin embargo Tomás no se refiere en esta prueba al ente en sí mismo, sino a Dios y los ángeles. Y ello es porque los entes superiores al hombre no pueden ser sino espíritus<sup>25</sup>, causantes trascendentes del universo.

Luego de tales pruebas, el texto tomístico le atribuye la condición de sabiduría, propia de la ciencia directriz, a una ciencia única, pues “esta triple consideración debe atribuirse, no a distintas

---

materia definiri possunt: quaedam vero sunt quae licet esse non possint nisi [...].”

<sup>24</sup> Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, pr.: “Tertio ex ipsa cognitione intellectus [...].”

<sup>25</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *In Physic.*, lib. 1 l. 1 n. 7: “[...] et principium cognitionis nostrae est a sensibilibus, quae sunt materialia, et intelligibilia in potentia: unde illa sunt prius nobis nota quam substantiae separatae, quae sunt magis notae secundum naturam, ut patet in II *Metaphys.*”

ciencias sino a una sola”<sup>26</sup>. Y ello lo hace en razón de la siguiente fundamentación:

“Pues las anteriores sustancias separadas son universales y primeras causas del ser. Pero pertenece a la misma ciencia considerar las causas propias de algún género y el género mismo: como la [filosofía] natural considera los principios del cuerpo natural. De donde conviene que a la misma ciencia corresponda considerar las sustancias separadas y el ente común, que es el género, y que son las anteriores sustancias comunes y causas universales. Por ello es manifiesto que, aunque esta ciencia considere las tres [cuestiones] ante mencionadas, sin embargo no atiende a cualquiera de ellas como su *subiectum*, sino solo al mismo ente común.”<sup>27</sup>

El texto deja traslucir una vez más que el orden entre las ciencias es realizado por el Aquinate por medio de la consideración del *subiectum* de cada saber; que éste hace las veces de género científico desde el cual se despliega la definición científica; y que al género *subiectum* del ente, propio de la ciencia metafísica, le quedan subordinadas las ciencias, puesto que su correlato se corresponde con las sustancias naturales creadas por Dios.

Para comprender de mejor modo el paralelo entre la naturaleza creada y las ciencias segundas, y entre la metafísica –como ciencia primera y trascendente– y Dios, conviene atender a las siguientes palabras:

---

<sup>26</sup> Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, pr.: “Haec autem triplex consideratio, non diversis, sed uni scientiae attribui debet.”

<sup>27</sup> Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, pr.: “Nam praedictae substantiae separatae sunt universales et primae causae essendi [...]”

“En efecto, este es el *subiectum* en la ciencia, cuyas causas y afecciones investigamos, y no las mismas causas de algún género investigado. Pues el conocimiento de las causas de algún género es el fin al cual la consideración de la ciencia se extiende. Y aunque el *subiectum* de esta ciencia sea el ente común, sin embargo toda ella trata acerca de estas cosas que son separadas de la materia según el ser y la razón. Porque se dicen separadas según el ser y la razón no sólo aquellas cosas que nunca pueden ser en la materia, como Dios y las sustancias intelectuales, sino también aquellas cosas que pueden ser sin materia, como el ente común, pues ello, sin embargo, no acontecería si dependiesen de la materia según el ser.”<sup>28</sup>

Tomás ha declarado que el *subiectum* de la ciencia metafísica es la consideración *in se* del ente. También ha dicho que se investiga el ente en sí mismo por medio de sus causas y afecciones, lo que debe entenderse primero como la búsqueda de las causas por las cuales el ente es ente, y a continuación, la razón por la que el ente se puede decir de muchas maneras. Ello a su vez señala la doble dirección de la unidad metafísica hacia lo múltiple metafísico y la multiplicidad de modos de decirse del ente hacia la unidad del ente según que es ente. Luego, la investigación de las causas por las cuales el ente es lo que es, se manifiesta prioritaria y anterior a aquella investigación sobre sus modos. Aquí sin más nuestro autor declara que el ente de la metafísica es el ente común, que es afirmado como su *subiectum*, y admite dos modos de ser alcanzado. Así, ‘ente común’ se dice del ente que nunca puede ser

---

<sup>28</sup> Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, pr.: “Secundum igitur tria praedicta, ex quibus perfectio huius scientiae attenditur, sortitur tria nomina [...]”

en la materia, como Dios y las sustancias intelectuales. Para este sentido el argumento es el siguiente: el ente común es aquel que no puede ser en la materia según el ser y según la razón. La primera parte señala la gradación de los seres naturales, y específicamente aquellos creados que carecen de materia. Y por eso se mencionan a la vez a Dios y a los ángeles. En cambio la segunda indica que el hombre no alcanza esta ciencia por abstracción desde la materia. Y así se concluye que Dios y los ángeles no son el resultado de una previa abstracción formal, que no son una idea de la inteligencia y que pre-existen al hombre en tanto su ser les es anterior a raíz de su perfección de inmaterialidad. Este primer argumento insiste en la trascendencia de los seres que carecen de materia respecto de la naturaleza material creada.

En cambio el segundo argumento manifiesta que tal trascendencia atraviesa la totalidad de la naturaleza creada, lo cual señala la noción precisa de participación. La trascendencia del ente significa que todas las sustancias creadas son entes, incluso las materiales; y por ello, así como el ente está siendo todas las naturalezas, así la metafísica está en todas las ciencias, lo cual dice de suyo que tal ciencia está en todas las demás participadamente y está en sí misma sin participación, porque su *subiectum* es el ente en cuanto ente.

Tales consideraciones Tomás las sintetiza con tres nombres:

“Por lo tanto, según estas tres cosas antes mencionadas en razón de las cuales se atiende a la perfección de esta ciencia, se obtienen tres nombres. En efecto, se dice ciencia divina o teología en cuanto considera las sustancias antes mencionadas. Metafísica, en cuanto considera el ente y aquellas cosas que se siguen del mismo, pues esta trans-física es descubierta por vía de resolución como lo más común después de lo menos común. Pero se dice

filosofía primera en cuanto considera las primeras causas de las cosas. Y así, en consecuencia, se evidencia cuál es el *subiectum* de esta ciencia, y de qué modo se tiene a las otras ciencias, y de qué manera se llaman.”<sup>29</sup>

Con este último texto Tomás cierra el proemio que le dedicó a la metafísica de Aristóteles. Cuando dice ‘estas tres cosas antes mencionadas’ se refiere a los tres argumentos por los cuales se alcanza esta ciencia, pues una vez alcanzado el ente, que es su comienzo, se trata sobre el mismo. Esta es la comprensión que recibe particularmente el nombre de ciencia metafísica. En efecto, lo más común es el ente y lo menos común son los modos genéricos del ente. En este sentido las sustancias de la física se refieren, por ejemplo, al ente móvil, mientras que aquellas de la matemática, al ente separado por la razón. Ambas consideraciones se refieren al ente. Y ambas señalan el género *subiectum* del ser de las ciencias. Pues el ente <sup>30</sup>móvil es el ente en cuanto móvil, *subiectum* de la ciencia física, y en cambio, el ente en cuanto abstracto por la razón es el género de la ciencia matemática <sup>31</sup>.

Sin embargo la metafísica no se aboca sólo a ello, pues considera, según los argumentos previos, a Dios y las inteligencias separadas. Bajo esta perspectiva se llama teología o ciencia divina,

---

<sup>29</sup> Tomás de Aquino, *Sent. Met.*, pr.: “Secundum igitur tria praedicta, ex quibus perfectio huius scientiae attenditur, sortitur tria nomina [...]”

<sup>30</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *In Physic.*, lib. 1 l. 1 n. 3: “consequens est quod ens mobile sit subiectum naturalis philosophiae.”

<sup>31</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Sup. De Trin.*, II, q. 5, a. 1, co.: “Quedam vero sunt, que quamvis dependeant a materia secundum esse, non tamen secundum intellectum, quia in eorum diffinitionibus non ponitur materia sensibilis, sicut linea et numerus; et de his est mathematica.” Cfr. Tomás de Aquino, *In Phys.*, lib. 1, l. 1, n. 2: “[...] et talia sunt omnia mathematica, ut numeri, magnitudines et figurae.”

pues la sustancia se dice ente y el ente es el nombre impropio que le otorga Tomás a Dios en tanto prefiere llamarle *Esse per se subsistens*. De allí que Dios sea absolutamente trascendente según su ser y razón a la totalidad de la creación y a la vez, definitivamente presente en todo lo creado desde el mismo ser que los constituye. Finalmente el nombre de filosofía primera indica las causas de las cosas creadas, cuya razón se encuentra en el ente o sustancia trascendente que es Dios.

#### 4. Consideraciones finales

El comentario a la metafísica aristotélica pensado por Tomás de Aquino expone con particular detalle lo que esta ciencia signifique. Una primera lectura de su proemio la destaca ante todo como *scientia regulatrix, princeps et domina*, puesto que todos los demás saberes le están subordinados según su *subiectum*. Esta clave de interpretación, otorgada por el mismo Aquinate, evidencia la existencia de un orden de ciencias ascendente que comienza en la física y sus divisiones y se eleva a la ciencia metafísica. Esta elevación que proviene del estudio de la causalidad, cuyo correlato para la persona es la certeza, es puesta de manifiesto por medio de tres argumentos. El primero, aquel que dice *ex ordine intelligendi*, merece el nombre de filosofía primera. El segundo, que dice *ex comparatione intellectus ad sensum*, se corresponde con los nombres de metafísica o transfísica. Finalmente el tercero, que dice *ex ipsa cognitione intellectus*, debe llamarse teología o ciencia divina. Los tres argumentos dicen modos de alcanzar el *subiectum* de la metafísica<sup>32</sup> a partir del cual luego se avanzará

---

<sup>32</sup> Cfr. Silvana Filippi, “Causalidad y creación en la metafísica tomista. Notas sobre una equívoca interpretación heideggeriana” en *Figuras de la causalidad en la Edad Media y en el Renacimiento* (Pamplona: Eunsa, 2014), p. 6: “Aunque abordado de un triple modo,

hacia el desarrollo de esta ciencia. Sin embargo, no debe dejar de destacarse que, para el pensamiento del de Aquino, no son tres ciencias, sino una única ciencia de tres nombres cuyo *subiectum* es el *ens commune*.

Luego, en atención a la comprensión contemporánea de la metafísica tomística, conviene acentuar que la epistemología, como clave de bóveda interpretativa, queda fuertemente comprometida al definir las ciencias y sus relaciones desde una gnoseología que prioriza la certeza racional como método para alcanzar el *subiectum scientiae*. Por el contrario, en el mismo texto Tomás de Aquino argumenta desde la causalidad de las sustancias, sin hacer gravitar las pruebas en el ámbito gnoseológico, sino en las sustancias extra-ánima. En definitiva, Tomás asume que tales realidades existen y son superiores al hombre, que la ciencia que las estudia recibe tres nombres, y que estas realidades no son postulaciones eidéticas del género humano.

De este modo se evitan las siguientes interpretaciones incorrectas: 1°) el ente de la metafísica en tanto abstraído y postulado por la inteligencia; 2°) Dios en cuanto objeto de estudio o idea de la razón; 3°) la razón como exclusividad de la filosofía. Empero, ellas se reivindicán del siguiente modo: 1°) el ente en cuanto ente se interpreta como *ens commune*, y se alcanza demostrativamente por el conocimiento de la naturaleza que da testimonio de la existencia de suyo de entes inmateriales; 2°) la teología no estudia a Dios como objeto científico, sino que lo considera *Esse per se subsistens*, cuya relación con el hombre es más existencial que conceptual<sup>33</sup>; 3°) la noción de filosofía es coextensiva con

---

el sujeto de esta ciencia es, por tanto, uno y el mismo, a saber, el *ens commune* y por eso hemos de concluir que se trata de una sola ciencia de tres nombres [La metafísica].”

<sup>33</sup> Cfr. Silvana Filippi, “Causalidad y creación en la metafísica tomista. Notas sobre una equívoca interpretación heideggeriana”, p. 10:

aquella de ciencia y su fin es el conocimiento contemplativo de la naturaleza, lo que *in se* no supone un derecho exclusivo de la razón y excluyente de la fe, sino una mutua colaboración.

### Bibliografía

- Sancti Thomae de Aquino. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, (Marietti – Taurini, Romae, 1971).
- . *Sententia libri Politicorum*, Textum adaequatum Leonino 1971 edito.
- . *Sententia libri Ethicorum*, Textum adaequatum Leonino 1969 edito.
- . *Sententia libri De anima*, Textum Taurini 1959 editum.
- . *Sententia libri De sensu et sensato*, tractatus I, Textum Taurini 1949 editum.
- . *Sententia libri De sensu et sensato*, tractatus II, Textum Taurini 1949 editum.
- . *Commentaria in octo libros Physicorum*, Textum Leoninum Taurini 1954 editum.
- . *Expositio libri Peryermeneias*, Textum Leoninum Taurini 1955 editum.
- . *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, Textum Leoninum Romae 1882 editum.
- . *Super Boetium De Trinitate*, Textum a Bruno Decker Lugduni Bataurorum 1959 editum.

---

“Por eso, si en el Proemio del Comentario de Tomás la metafísica ha de ser caracterizada de un triple modo, ello no significa que Dios sea su objeto, sino que ha de resultar considerado como *causa essendi*, pues sólo el *Ipsium Purum Esse* que él es puede conceder el ser a todo aquello que no lo tiene por sí, pero por lo mismo escapa al poder de nuestro intelecto.”

- Alvira, T. “Esencialismo y Verdad,” *Anuario Filosófico* 15, 2 (1982), pp. 149-158.
- Filippi, S., “Causalidad y creación en la metafísica tomista. Notas sobre una equívoca interpretación heideggeriana” en *Figuras de la causalidad en la Edad Media y en el Renacimiento*, (Pamplona: Eunsa, 2014).
- García Cuadrado, J. Á. “Aristóteles y el objeto de la ciencia de la lógica tardomedieval,” *Tópicos* 14 (1998), pp. 31-54.
- Larre, O. *La filosofía natural de Ockham. Una fenomenología del individuo*, (Pamplona: Eunsa, 2000).
- Mansión, S. “L’intelligibilité métaphysique d’après le prooemium du commentaire de saint Thomas à la métaphysique d’Aristote,” *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* LXX, 1-2 (1978), pp. 49-62.
- Martínez, E. “Bonum amatur in quantum es communicabile amanti. Amor y bien en la metafísica de Santo Tomás de Aquino,” *Espíritu* LXI, 143 (2012), pp. 73-93.
- Mendoza, J.M.F. “Breve *status quaestionis* de la ciencia neotomista como introducción confusa al sentido de *scientia* tomística: algunas apreciaciones históricas en filósofos del siglo xx,” *Pensamiento* 71, 267 (2015), pp. 617-630.
- Olivares Bøgeskov, B. “Sabiduría, felicidad y perfección: relación entre el conocimiento teórico y la bondad moral del fin último y la felicidad en el pensamiento de Santo Tomás,” *Espíritu* LXII, 145 (2013), pp. 73-93.
- Pasqua, H., “La vision béatifique selon saint Thomas d’Aquin et Dietrich de Freiberg,” *R.T.* CXII (2012), pp. 513-527.



# UNIDAD Y PLURALIDAD DE IDEAS DIVINAS EN EL *QUODLIBET* IV, Q. 1, DE TOMÁS DE AQUINO

Juan José Herrera  
(Universidad del Norte S. Tomás de Aquino)

## 1. Introducción

La teoría medieval de las ideas divinas reconoce a san Agustín como uno de sus principales inspiradores. En la cuestión 46 de su obra *De diversis quaestionibus LXXXIII*, el Hiponense asegura que Dios creó los singulares, como el hombre y el caballo, según sus propias razones<sup>1</sup>. Esto implica que el intelecto divino posee múltiples ejemplares de las cosas, pluralidad que debe ser concebida en armonía con la simplicidad de Dios. Pero la conexión entre ambos atributos no fue asumida espontáneamente por los autores posteriores del siglo XIII<sup>2</sup>. Ellos estudiaron la temática

---

<sup>1</sup> Agustín, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46 (PL 40, col. 29-31); Agustín Uña Juárez, “Estudio introductorio a la «Quaestio de ideis» de san Agustín: platonismo, medieval y modernidad”, *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 15 (2004), pp. 99-140. Son igualmente interesantes las diferentes interpretaciones de la cuestión 46 presentadas en un coloquio celebrado en la Universidad de Nantes en 2003. Las comunicaciones fueron publicadas ese mismo año por la *Revue Thomiste*.

<sup>2</sup> *Summa fratris Alexandri*, I, n° 80, sol. (ed. Quaracchi, t. 1, 1924, p. 130-131); I-II, n° 7 (ed. Quaracchi, t. 2, 1928, p. 16); n° 10 (pp. 18-19); Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 35, a. un., qq. 2-3 (ed. Quaracchi, t. 1, 1882, pp. 605-609); Alberto Magno, *In I Sententiarum*, d. 35, a. 9 (ed. Borgnet, t. 26, 1893, pp. 192-195); *De divinis nominibus*, c. 4

con detenimiento y con la conciencia de que, frente al riesgo de un malentendido, era preferible acentuar la simplicidad divina. En algún momento de su carrera, Alberto Magno se vio en la necesidad de optar por esta alternativa: “según mi juicio,<sup>3</sup> es mejor decir que existe una idea de muchos, que muchas ideas”. Tomás de Aquino no estuvo exento de la discusión y dedicó varios pasajes de sus obras a mostrar la compatibilidad en Dios entre la multiplicidad de sus ideas y la unidad absolutamente simple de su esencia<sup>4</sup>.

Nuestro trabajo, que intenta brindar un aporte al actual e intenso debate sobre la simplicidad divina<sup>5</sup>, explora uno de esos textos, el *Quodlibet* IV, q. 1, que se anuncia de la siguiente manera: “Sobre la ciencia de Dios, hay que indagar si en Dios existen muchas ideas”. Este escrito pertenece a la segunda estancia de Tomás en París y data muy probablemente de 1271<sup>6</sup>. Según la cronología

(ed. Coloniensis, t. 37/1, 1972, p. 190, lin. 65 - p. 191, lin. 22); *Summa Theologiae*, I, tr. 13, q. 55, mem. 2, a. 2 (ed. Borgnet, t. 31, 1894, pp. 561-563).

<sup>3</sup> Alberto Magno, *In I Sententiarum*, d. 35, a. 9, sol. (p. 194).

<sup>4</sup> Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 36, q. 2, a. 2 (ed. Mandonnet, 1929); *De veritate*, q. 3, a. 2 (ed. Leonina, t. 22/1.2, 1970); *Summa contra Gentiles*, I, c. 54 (ed. Marietti, 1961); *Summa Theologiae*, I, q. 15, a. 2 (ed. Marietti, 1963); *Quodlibet*, IV, q. 1, a. un. (ed. Leonina, t. 25/2, 1996).

<sup>5</sup> Se puede ver el estado de la cuestión en Juan José Herrera, *La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino* (Tucumán: Ediciones de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, 2011), pp. 24-66.

<sup>6</sup> Jean-Pierre Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin, sa personne et son œuvre* (Fribourg/Paris: Éditions Universitaires/Éditions du Cerf, 2002), p. 306. Sobre las cuestiones quodlibetales, consúltese el trabajo de John Francis Wippel, “Quodlibetal Questions Chiefly in Theology Faculties”, en Bernardo Carlos Bazán et al. (eds.), *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les Facultés de*

de sus obras, la disputa contiene la última posición del maestro dominico sobre la pluralidad de ideas divinas<sup>7</sup>.

El presente estudio, centrado en el cuerpo del cuodlibeto, busca poner de manifiesto el alcance de los enunciados de santo Tomás acerca de la naturaleza y el modo de concebir filosóficamente la multiplicidad de ideas en Dios. Para lograr este objetivo, dividimos la determinación en tres secciones: la primera sostiene que la esencia divina es la única realidad ejemplar que todas las cosas imitan; la segunda describe el proceso intelectual que, partiendo de las creaturas, conduce a la afirmación de muchas ideas divinas; la tercera analiza el conocimiento que Dios tiene de esas ideas. Comprobaremos que el conocimiento humano y divino de la semejanza entre Dios y las creaturas cumple un papel decisivo en la reflexión tomasiana. Asimismo, veremos cómo esta enseñanza integra la doctrina de la relación para explicar una pluralidad que no contradice el atributo de simplicidad. Cabe advertir que nuestro desarrollo no dispensa al lector del acceso directo a la fuente medieval.

## **2. La unidad real del ejemplar divino**

Las líneas iniciales del cuerpo de la disputa aluden a dos tipos de pluralidades, una real y la otra racional, que deben ser entendidas a la luz de dos clases de distinciones. La distinción real es la que existe independientemente de la consideración que de ella

---

*Théologie, de Droit et de Médecine* (Turnhout: Brepols, 1985), pp. 151-222.

<sup>7</sup> El cuodlibeto no ha recibido hasta ahora demasiada atención por parte de los investigadores. Algunas referencias se encuentran en Gregory Thomas Doolan, *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2008), pp. 103-106, 142, 147, 218-219.

haga el cognoscente. Dicho de otra manera, es una distinción que preexiste en la realidad a la operación del intelecto humano. Santo Tomás la sugiere de entrada, pero para evitar que la multiplicidad de ideas en Dios sea entendida como una pluralidad de cosas.

El cuerpo del *quodlibet* comienza señalando lo siguiente:

“Hay que decir que la pluralidad es de dos tipos. Una es, ciertamente, la pluralidad de cosas, y a tenor de esta no existen muchas ideas. Porque se llama idea a la forma ejemplar y solamente existe una realidad que es ejemplar de todo, la esencia divina, a la que todas las cosas imitan en cuanto que son y son buenas.”<sup>8</sup>

El razonamiento para justificar la unidad de Dios como ejemplar de todas las creaturas es muy breve. Tomás<sup>9</sup> sostiene que “idea” designa en sentido preciso la forma ejemplar<sup>9</sup>. Los términos “idea” y “forma” refieren lo mismo: la forma de una cosa que existe fuera de ella. Pero esta clase de forma puede cumplir dos roles distintos: ser principio de conocimiento de algo o ser ejemplar de aquello de lo cual es forma<sup>10</sup>. “Ejemplar”, por su parte, sugiere algo anterior a cuya imitación se produce un efecto<sup>11</sup>. Se trata de un

---

<sup>8</sup> Tomás de Aquino, *Quodlibet*, IV, q. 1, a. un. (p. 319, lin. 30-36).

<sup>9</sup> Para los empleos de “idea” en las obras tomasianas, véase Roberto Busa, “*Idea negli scritti di Tommaso d’Aquino*”, en Marta Fattori y Massimo Luigi Bianchi (eds.), *Idea, VI Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo, Roma, 5-7 gennaio 1989* (Roma: Edizione dell’Ateneo, 1990), pp. 63-87.

<sup>10</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 15, a. 1.

<sup>11</sup> Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 3, a. 1 (p. 99, lin. 177-180); José María Artola, *Creación y participación, La participación de la naturaleza divina en las criaturas según la filosofía de santo Tomás de Aquino* (Madrid: Publicaciones de la Institución Aquinas, 1963), pp.

tipo particular de causa formal y constituye un principio operativo. Este significado de “idea” es el que predomina en el texto que estamos comentando, por lo cual, como veremos en el próximo apartado, la tesis de que existen muchas ideas divinas se apoya en la causalidad ejemplar de Dios.

Ahora bien, desde el punto de vista de la realidad de dicha forma, hay solamente una cosa que es causa ejemplar de todo lo que existe: la esencia divina. En la *Summa Theologiae*, una expresión similar había sido igualmente definitiva: “Dios, según su esencia, es la semejanza de todas las cosas. Por eso la idea en Dios no es otra cosa que la esencia de Dios”<sup>12</sup>. Tal como ocurre en el *quodlibeto*, esta sentencia supone dos atributos entitativos fundamentales: la perfección y la simplicidad. Según el primero, Dios posee las perfecciones de todas las creaturas. Pero, de acuerdo a la simplicidad, esas perfecciones preexisten en él de modo indiviso “como uno, sin detrimento de su simplicidad”<sup>13</sup>. Esta afirmación no incluye solamente las perfecciones comunes entre las cosas, sino también aquellas que las distinguen<sup>14</sup>. Además, la simplicidad exige que la idea y la esencia sean realmente idénticas en Dios, de modo que nada haya en él como especie inteligible o como forma entendida que no coincida realmente con la esencia divina. En este sentido, Tomás lleva al extremo las correcciones que tanto Dionisio como Agustín habían realizado contra el estado de separación de las ideas en el platonismo y las sintetiza gracias

---

99-126; Mario Enrique Sacchi, “La causalidad ejemplar de las ideas divinas”, *Teología* 61 (1993), pp. 39-63; Gregory Thomas Doolan, *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, pp. 1-43.

<sup>12</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, q. 15, a. 1, ad 3; Vincent P. Branick, “The Unity of the Divine Ideas”, *The New Scholasticism* 42 (1968), pp. 171-201.

<sup>13</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 2, ad 1.

<sup>14</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 6.

a su concepción metafísica del ser como acto (“esse ut actus”). Todos estos conceptos no eliminan las causas segundas que, en el orden creado, también pueden ser causas ejemplares próximas, ya sea en el plano genérico o en el específico.

El cuodlibeto subraya que la esencia divina es la única forma ejemplar que todas las cosas imitan en cuanto que son y son buenas (propiedades que, por otra parte, desde los inicios de la filosofía, se atribuyen al primer principio de todo lo que existe). Esta confirmación presupone obviamente la producción creadora divina. En efecto, todas las cosas creadas son semejanzas del primer agente, que es Dios, puesto que todo agente, cuando obra, produce algo semejante a sí mismo<sup>15</sup>. Tomás enseña que la creatura se refiere a Dios como a la primera causa ejemplar, es decir, por la relación de semejanza. La semejanza entre distintos consiste en cierta conveniencia en la forma<sup>16</sup>. “Lo semejante a algo es lo que posee su cualidad o forma”<sup>17</sup>, leemos en la *Summa contra Gentiles*. Entre las múltiples ejemplificaciones de esta máxima, encontramos una que está formulada sobre el acto más intensivo del ente y que dice así: “cualquier cosa, en cuanto tiene ser, accede a la semejanza de Dios, que es su mismo ser simple”<sup>18</sup>. Aquí se ve con nitidez que la semejanza de los entes finitos con respecto a Dios se funda en la participación por cierta imitación de una perfección que se encuentra por esencia “in divinis”. La forma del

---

<sup>15</sup> Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, c. 29, nº 270; III, c. 19, nº 2007; Aristóteles (Latino) *Metaphysica*, VII, 8 (ed. Vuillemin-Diem, 1995, p. 147, lin. 406-410; Bk 1033 b 29-32)..

<sup>16</sup> Tomás de Aquino, *In De divinis nominibus*, c. 9, lec. 3, nº 833 (ed. Marietti, 1950); Aristóteles (Latino), *Metaphysica*, X, 3 (p. 202, lin. 180-182; Bk 1054 b 3-5).

<sup>17</sup> Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, c. 29, nº 273.

<sup>18</sup> Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, c. 97, nº 2725.

efecto está en Dios pero de otro modo (por esencia) y según otra razón (analógicamente).

Si bien esta primera parte del cuerpo concluye que la esencia divina es el único ejemplar al que todas las creaturas imitan, sin embargo, no explica que Dios sea el ejemplar propio de cada una de ellas. Para eso es necesario tener en cuenta la proporción en que cada cosa imita a Dios, proporción que es conocida por el artífice divino. La acción creadora, tal como afirma repetidamente Tomás, se realiza según la inteligencia y la voluntad de Dios. En fin, hay que hablar de ideas, si se quiere considerar a Dios como la semejanza propia de diversas cosas: “la esencia divina es el ejemplar propio de cada cosa por la razón ideal de cada una de ellas que tiene en sí misma”<sup>19</sup>. Con este planteo, pasamos a la segunda sección de la determinación en la que aparece la prueba de una pluralidad de ideas compatible con la unidad absolutamente simple de la esencia divina.

### 3. La pluralidad de ideas en Dios

La segunda parte del *Quodlibet* IV, q. 1, habla de una pluralidad diferente a la real. Para comprenderla es necesario asumir una distinción “según la razón de inteligencia”<sup>20</sup>. Esta clase de distinción es un producto del entendimiento que concibe la no identidad allí donde no existe realmente. Depende, por tanto, de una operación de la inteligencia. La distinción racional fundamenta

---

<sup>19</sup> Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 8, a. 8, ad 1 (ed. Leonina, t. 22/2.1, 1970, p. 247, lin. 167-169).

<sup>20</sup> La misma fórmula es empleada en la *Summa Theologiae*, I, q. 26, a. 2; q. 28, a. 2; q. 39, a. 1, ad 2, al hablar de la distinción entre: el ser y el entender divinos; la relación que existe realmente en Dios y la esencia divina; la esencia y la persona divina, respectivamente.

una multiplicidad que no es de reales, sino acorde a la que se da entre las ideas divinas. El texto dice así:

“La otra pluralidad, en cambio, es según la razón de inteligencia, y conforme a esta existen muchas ideas. En efecto, aunque todas las cosas, en cuanto que son, imitan la esencia divina, sin embargo, no la imitan de una sola e idéntica manera, sino de diversos modos y según diversos grados. Así pues la esencia divina en la proporción en que es imitable de este modo por esta creatura es la razón propia y la idea de esta creatura, y similarmente de las otras. De allí que existen muchas ideas en la medida en que la esencia divina es entendida según las diversas relaciones que las cosas, al imitarla de diversos modos, tienen hacia ella.”<sup>21</sup>

Tomás de Aquino es consciente de que la idea divina se refiere a la creatura de modo que, si existen múltiples creaturas, hay que admitir que existen muchas ideas<sup>22</sup>. Pero, a la hora de argumentar filosóficamente el paso de lo uno a lo múltiple en este campo, el Aquinate suele ser más complejo, como ocurre en la *Summa Theologiae* en donde parte del orden del universo y a través de una vía de resolución por causas extrínsecas llega a un eficiente inteligente, que tiene en sí la idea de cada uno de los singulares que componen ese orden<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Tomás de Aquino, *Quodlibet*, IV, q. 1, a. un. (p. 319, lin. 36-48).

<sup>22</sup> Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 4, a. 4, ad 5 (p. 129, lin. 178-180).

<sup>23</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 15, a. 2. Varios estudios han abordado la cuestión de la multiplicidad de ideas divinas: John L. Farthing, “The Problem of Divine Exemplarity in St. Thomas”, *The Thomist* 49 (1985), pp. 183-222 (pp. 216-219); Vivian Boland,

El *Quodlibet* no sigue un proceso intelectual por la causa final, sino por la causa ejemplar. Desde la evidencia de la desigualdad de las cosas, Tomás añade un dato importante a lo expuesto en el apartado anterior: las cosas imitan la esencia divina, pero no de manera uniforme, sino según diversos modos y grados<sup>24</sup>. Tanto “modus” como “gradus” indican cierta medida de perfección de las cosas y en ambos se reconoce diversidad. En el orden predicamental, por ejemplo, se habla de los modos de ser sustancial y accidental<sup>25</sup>. Pero es a partir de los modos de ser que se constituyen los diversos grados de entes. En este sentido, es posible hablar de la naturaleza intelectual, del vivir o de las sustancias materiales como modos de ser, y destacar en ellos diversos grados de entender, de vivientes o de generación, respectivamente. La diversidad de las cosas se verifica de manera gradual y las formas son el fundamento de esa gradualidad. Las formas, a su vez, se diferencian en la medida en que una existe con mayor o menor perfección que otra<sup>26</sup>.

A continuación, resumimos algunos aspectos implicados en la afirmación de la pluralidad de ideas divinas, que vuelven más accesible la enseñanza de santo Tomás.

---

*Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas, Sources and Synthesis* (Leiden: Brill, 1996), pp. 200-214; Gregory Thomas Doolan, *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, pp. 83-110.

<sup>24</sup> Ángel Luis González, *Ser y participación, Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino* (Pamplona: Eunsa, 1995), pp. 81-99. En repetidas ocasiones santo Tomás explica la necesidad de una diversidad de creaturas para representar o imitar, según su modo, la perfección o bondad de Dios: *Summa contra Gentiles*, II, c. 45, n° 1220; III, c. 97, n° 2724; *Summa Theologiae*, I, q. 47, a. 1; *Compendium Theologiae*, I, c. 72 (ed. Leonina, t. 42, 1979).

<sup>25</sup> Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 1; q. 21, a. 6, ad 5 et ad 9.

<sup>26</sup> Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, c. 97, n° 2725.

a) En la vía de resolución por la causa ejemplar, el metafísico no entiende la esencia divina en sentido absoluto. La capta como “imitada por”, es decir, como término de las múltiples relaciones reales de semejanza que las cosas, en su diversidad de modos y grados, tienen hacia ella.

b) Las creaturas no imitan la esencia divina en toda su perfección, eso es imposible. La imitan de acuerdo a una proporción o medida que les corresponde según la especie a la que pertenecen y de modo singular.

c) La proporción entendida, o sea, el grado de imitación y de diferencia de la creatura respecto de la esencia divina, es la que completa formalmente el concepto de idea<sup>27</sup>. En la cuestión disputada *De veritate*, Tomás sostiene que “la misma esencia divina, co-entendidas las diversas proporciones de las cosas a ella, es la idea de cada cosa”<sup>28</sup>.

d) La idea en Dios indica algo que no es significado por el término “esencia”. En efecto, “la razón ideal agrega a la esencia divina la relación a la creatura”<sup>29</sup>, relación que es racional y cuyo fundamento es la imitación. Desde esta óptica, el término “idea” designa la esencia divina en la medida en que se compara con

---

<sup>27</sup> Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 3, a. 2, ad 2 (p. 105, lin. 236-240).

<sup>28</sup> Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 3, a. 2 (p. 105, lin. 213-215).

<sup>29</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 173, a. 1; *De potentia*, q. 4, a. 2, ad 27. Para una primera aproximación a las nociones de relación real y de razón, necesarias para la comprensión de este punto, véase Gilles Emery, “*Ad aliquid*: La relation chez Thomas d’Aquin”, en Thierry.-Dominique Humbrecht (dir.), *Saint Thomas d’Aquin* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2010), pp. 113-135 (pp. 121- 127).

la creatura como ejemplar, o sea, en cuanto es percibida como semejanza y razón propia de esta o de aquella cosa<sup>30</sup>.

e) Conocer la esencia divina describiendo sus atributos entitativos equivale a conocerla en sí misma. Pero conocer las ideas, que resultan de la posible imitación o participación de la esencia, implica conocerla en relación con otros.

f) En el *quodlibeto*, Tomás señala que la esencia divina, en la medida en que es imitable de este modo por esta creatura, es la razón propia y la idea de esta creatura<sup>31</sup>. El contenido inteligible de una idea divina nunca apunta a lo infinito (no hay idea de Dios), sino siempre a la creatura.

g) La razón propia de una cosa se distingue de la razón propia de otra, y la distinción es principio de pluralidad. Por eso el metafísico considera una cierta distinción y pluralidad de ideas en Dios cuando lo contempla como la razón propia o modelo propio de diversas cosas.

Estas notas manifiestan el esfuerzo del Aquinate por extraer todas las consecuencias de la vía de resolución que él mismo pone en movimiento para alcanzar, desde la diversidad de los entes finitos, la tesis de la multiplicidad de ideas en el intelecto del divino Hacedor.

---

<sup>30</sup> Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 36, q. 2, a. 2, ad 1; *De veritate*, q. 3, a. 2 (p. 104, lin. 200 – p. 105, lin. 212); *Summa Theologiae*, I, q. 15, a. 1, ad 2; a. 2, ad 1.

<sup>31</sup> Una expresión parecida se encuentra en *In I Sententiarum*, d. 36, q. 2, a. 2. La consideración de Dios como la razón propia de cada cosa, se encuentra en *De veritate*, q. 8, a. 10, ad 3 (p. 253, lin. 113-122, 128-131); *Summa Theologiae*, I, q. 55, a. 3, ad 3.

#### 4. El conocimiento divino de la multiplicidad de ideas

Tomás de Aquino no se contenta con mostrar que el intelecto humano puede conocer “ex creaturis” la multiplicidad de ideas y predicarla de Dios, sino que certifica, en la última sección del cuerpo, que el mismo intelecto increado conoce la multiplicidad de relaciones de semejanza que las cosas existentes tienen hacia su esencia infinita<sup>32</sup>. No podría ser de otra manera, puesto que Dios está en el origen de esas semejanzas al infundirlas participadamente en las cosas por el acto de creación.

“Pero las relaciones de esta índole no son entendidas solamente por el intelecto creado, sino también por el intelecto increado del mismo Dios. En efecto, Dios sabe, y supo desde la eternidad, que diversas creaturas imitarían de diverso modo su esencia. Y a juzgar por esto, desde la eternidad existieron muchas ideas en la mente divina como razones propias de las cosas entendidas por Dios. En realidad, el nombre de idea significa esto: que sea cierta forma entendida por el agente a cuya semejanza intenta producir la obra exterior, como sucede con el constructor que con anterioridad concibe en su mente la forma de la casa, que es como la idea de la casa a realizar en la materia.”<sup>33</sup>

El conocimiento que Dios tiene de las cosas no es desde el tiempo, como sucede con la intelección del metafísico, sino desde la eternidad. La idea en Dios es anterior a aquello que la participa en el tiempo. Con estas puntualizaciones, Tomás nos previene al

---

<sup>32</sup> Véase también *De veritate*, q. 3, a. 2, ad 8; *Summa contra Gentiles*, I, c. 54, nº 452; *De potentia*, q. 3, a. 16, ad 14.

<sup>33</sup> Tomás de Aquino, *Quodlibet*, IV, q. 1, a. un. (p. 319, lin. 49-60).

menos de dos malos entendidos: uno, creer que la pluralidad de ideas se encuentra solamente en el intelecto humano, de donde se concluye que la distinción de las creaturas no procede de Dios de modo inmediato<sup>34</sup>. Otro, pensar que la pluralidad de las ideas divinas es causada por la diversidad de creaturas existentes en el tiempo<sup>35</sup>. En este caso, el razonamiento podría ser formulado como sigue: (a) antes de que las cosas existieran no había múltiples relaciones reales de semejanza de los entes finitos a Dios; (b) no existía, entonces, el principio que explica la pluralidad de razones o ideas; (c) luego, las ideas no fueron múltiples desde la eternidad. Según estas premisas, lo creado cobraría un papel causal respecto de lo eterno.

La alusión a la eternidad del conocimiento divino brinda la oportunidad para considerar la generación de las ideas en el seno mismo de la divinidad, es decir, con anterioridad a la producción de las cosas. Dios por un idéntico acto de intelección conoce su esencia increada y los infinitos modos creables en que ella puede ser imitada. Tomás habla de las ideas divinas como razones o modos de imitación de la esencia divina entendidos por Dios<sup>36</sup>. La concepción divina de las ideas implica, por tanto, múltiples relaciones de semejanza conocidas por Dios cuando compara su esencia como imitable por las creaturas<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 3, a. 16, obi 14 et ad 14.

<sup>35</sup> Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 36, q. 2, a. 2, ad 2; *De veritate*, q. 3, a. 2, ad 7 (pp. 105-106, lin. 283-293); *Summa Theologiae*, I, q. 15, a. 2, ad 3.

<sup>36</sup> Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 36, q. 2, a. 2; *De veritate*, q. 3, a. 2, ad 6 (p. 105, lin. 280-282).

<sup>37</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 15, a. 2, ad 3; Anton Krempel, *La doctrine de la relation chez saint Thomas, Exposé historique et systématique* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1952), pp. 339-340, 419-421.

El conocimiento divino de los creables no se produce a través de una forma común, sino por medio de la forma propia de cada cosa: “Dios, en cuanto conoce su esencia como imitable de esta manera [i.e. en un determinado grado] por tal creatura, la conoce como la razón propia y la idea de esta creatura”<sup>38</sup>. Un pasaje de la *Summa contra Gentiles* ilustra muy bien este punto:

“El intelecto divino puede comprender en su esencia lo que es propio de cada cosa, al entender en qué imita su esencia y en qué se aparta de su perfección, es decir, al entender su esencia como imitable por modo de vida y no de conocimiento, concibe la forma propia de la planta. Si, en cambio, la conoce como imitable por modo de conocimiento y no de intelecto, concibe la forma propia de animal, y así de los demás. En consecuencia, es evidente que la esencia divina, en cuanto es absolutamente perfecta, puede considerarse como razón propia de los singulares.”<sup>39</sup>

Dios concibe intelectualmente una cierta distinción y pluralidad de ideas cuando considera su esencia como la razón propia de cosas diversas.

Las ideas de las cosas, que están en Dios desde la eternidad, no se distinguen realmente de la esencia divina y de su intelecto: el ser de la idea es el ser de la esencia. Pero se multiplican racionalmente según las diversas relaciones a las creaturas, puesto que el intelecto divino conoce los diversos modos y grados en que

---

<sup>38</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 15, a. 2.

<sup>39</sup> Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, c. 54, n° 451. Un poco antes, el Aquinate había precisado que al conocer las cosas por sus propias razones, Dios las conoce como distintas entre ellas y como distintas de él mismo, *Summa contra Gentiles*, I, c. 50, n° 418.

la semejanza de la esencia divina puede ser participada por las cosas<sup>40</sup>. Por eso Tomás enseña que la pluralidad de ideas consiste en múltiples referencias (“respectus”) entendidas por Dios<sup>41</sup>, las cuales, ciertamente, no forman composición real en él. El *In Sententiarum* enseña que: “las relaciones por las que se alcanza la distinción de las ideas no están fundadas en el ser divino, sino en su intelecto. De ahí que no tengan realmente ser en Dios, sino que solamente son entendidas por él, como la forma del asno y la forma del caballo y cosas por el estilo, y no como la bondad y la sabiduría que tienen ser en él”<sup>42</sup>. En resumen, las relaciones que multiplican las ideas no son causadas por las creaturas, ni son reales distintos en Dios, sino que son relaciones conocidas por el intelecto divino<sup>43</sup>. Y, como dice Tomás citando a Avicena, no hay inconveniente en que las relaciones de razón se multipliquen al infinito<sup>44</sup>.

El cuerpo del cuodlibeto culmina exponiendo el significado general de “idea” como la forma entendida por el agente a cuya semejanza intenta producir la obra exterior. Sin pretender agotar el rico contenido de esta noción, destacamos tres aspectos que sobresalen a primera vista. (a) La idea es una forma entendida, término del acto de conocer. Está supuesta aquí la distinción decisiva entre “quo intelligitur” y “quod intelligitur”, que Tomás

---

<sup>40</sup> Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 19, q. 5, a. 3, ad 2; d. 39, q. 1, a. 2, ad 1; *De veritate*, q. 12, a. 6; *De potentia*, q. 3, a. 16, ad 13; *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 3; *In Ad Hebraeos*, c. 11, lec. 2, n° 565.

<sup>41</sup> Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 3, a. 2, ad 9 (p. 106, lin. 309-310).

<sup>42</sup> Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 26, q. 2, a. 3, ad 2; d. 36, q. 2, a. 2, ad 2; *De veritate*, q. 3, a. 2, ad 8 (p. 106, lin. 294-301).

<sup>43</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 15, a. 2, ad 4; q. 28, a. 4, ad 3; *De veritate*, q. 3, a. 2, ad 1.

<sup>44</sup> Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 2, a. 9, ad 4 (p. 74, lin. 258-266); q. 3, a. 8, ad 1 (p. 116, lin. 69-73).

explica en otros pasajes<sup>45</sup>. (b) La intelección de la forma pertenece a un agente, de suerte que la idea está en su intelecto y determina el fin de su operación. (c) La idea es el modelo para la realización del efecto. En el caso de que el agente lo produzca, el resultado será una semejanza por participación de la idea<sup>46</sup>.

Como en otros lugares, también aquí Tomás propone la comparación con el constructor que, con anterioridad, concibe en su mente la forma de la casa que va a construir. La analogía entre Dios y el constructor o artesano se funda en el modo cómo se ejerce la causalidad, ya que ambos eligen libremente producir, lo cual denota inteligencia y voluntad por parte de ellos<sup>47</sup>. Pero en nuestro texto la comparación está focalizada en la necesidad de las ideas operativas<sup>48</sup>. El influjo ejemplar de las ideas se encuentra,

---

<sup>45</sup> Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 3, a. 2 (p. 104, lin. 159-170); *Summa contra Gentiles*, I, c. 53, n° 443-444; *Summa Theologiae*, I, q. 15, a. 2; Louis-Bertrand Geiger, “Les idées divines dans l’œuvre de saint Thomas”, en Armand Maurer (ed.), *St. Thomas Aquinas 1274-1974, Commemorative Studies, vol. 1* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974), pp. 175-209.

<sup>46</sup> Por todo lo expuesto, podemos decir que es errónea la opinión de Mark D. Jordan, cuando en “The Intelligibility of the World and the Divine Ideas in Aquinas”, *The Review of Metaphysics* 38 (1984), pp 17-32, sostiene que (pp. 28-29): “Tomás se aleja del término ‘idea’ y se mueve hacia un mayor énfasis en la unidad de la esencia divina como diversamente imitada. Dado que cada cosa en particular tiene una idea en la medida en que es una imitación de Dios, ya no es necesario hablar de ejemplares o ideas. En la imitación directa de Dios por las criaturas, las ideas son ociosas. [...] No hay necesidad de una etapa intermedia”. Es evidente que esta interpretación no hace justicia al texto tomasiano.

<sup>47</sup> Marie-Dominique Philippe, *De l’être à Dieu, De la Philosophie première à la Sagesse* (Paris: Téqui, 1977), pp. 442-444.

<sup>48</sup> Francis Kovach, “Divine Art in Saint Thomas Aquinas”, en Henri-Irénée Marrou et al. (eds.), *Arts libéraux et philosophie au Moyen-Âge*,

por tanto, entre el poder del agente inteligente y la finalidad que persigue su operación.

## 5. Conclusiones

Prácticamente desde el inicio de su carrera docente, el Aquinate sostuvo con vigor la existencia de múltiples ideas en el intelecto divino. El *Quodlibet* IV, q. 1, cuyo cuerpo hemos examinado, es la última explicitación de una teoría que se consolida al precisar cada vez más la naturaleza de dicha pluralidad. El ser de las ideas no es distinto del ser divino, pues el atributo de simplicidad impide cualquier tipo de composición real en Dios. Las ideas, sin embargo, conforman una pluralidad de cosas entendidas. En efecto, las ideas divinas, consideradas desde el conocimiento eterno de Dios, son las formas o representaciones inteligibles de las cosas que Dios intuye como términos inmanentes de su operación intelectual, al conocer su esencia como imitable de diversos modos por las creaturas. En este caso, la esencia divina sumamente perfecta es el principio de diversas relaciones de imitación, que se multiplican por los términos, es decir, por los numerosos y distintos creables que la imitan.

Pero, como vimos, el *quodlibeto* incluye un procedimiento resolutivo que contempla la esencia divina como término de múltiples relaciones de semejanza principiadas en las creaturas existentes en el tiempo. Cada una de esas relaciones supone la

---

*Actes du IV<sup>e</sup> Congrès international de Philosophie Médiévale* (Montréal / Paris: Institut d'Études Médiévales / Librairie Philosophique J. Vrin, 1969), pp. 663-671 (pp. 666-668). También puede verse Gilles Emery, *La Trinité créatrice* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1995), pp. 333-339; Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel* (Fribourg / Paris: Éditions Universitaires/ Éditions du Cerf, 2002), pp. 82-86.

imitación de la esencia de acuerdo a una determinada medida o proporción. Por eso cuando el intelecto, creado o divino, considera la esencia divina como imitable o imitada de tal manera o en tal grado por un ente singular, la conoce como razón propia o idea de ese ente. De allí que se pueda conocer y afirmar que existen múltiples ideas en Dios, según las múltiples relaciones de imitación creatural.

Ahora bien, Dios, al entender su esencia como principio imitable de diferentes maneras por las creaturas o como término de las múltiples relaciones de semejanza que las creaturas establecen realmente con ella, ninguna relación real mantiene con las cosas finitas. Tomás establece, así, una multiplicidad en el interior de la unidad absolutamente simple de Dios, que no se basa en distintos según la naturaleza de las cosas, sino en distintos según la operación del intelecto. Se trata de una distinción que no conlleva ningún tipo de composición real intrínseca o extrínseca en Dios. El *cuodlibeto* habla de la multiplicidad de ideas como de una pluralidad según la razón de inteligencia, o sea, como una multiplicidad causada por relaciones de razón que la operación intelectual conoce.

Los argumentos del cuerpo aluden a la doctrina tomasiana de la doble ejemplaridad. Esta enseñanza hay que saberla apreciar correctamente para evitar errores en la comprensión metafísica del ente finito. Cuando Tomás sostiene que Dios es un ejemplar único, acentúa el papel modélico de la esencia divina y, por consiguiente, de los atributos entitativos, como el ser y la bondad. Pero cuando afirma la pluralidad de razones entendidas por Dios, que guían su acción creadora, indica las ideas. En el primer caso, la ejemplaridad divina es vista en su fundamento real; en el segundo, aparece la ejemplaridad formal, es decir, aquella que presenta el modelo propio de cada efecto singular a cuya semejanza el agente divino, conociéndolo en sí mismo, lo produce en el tiempo.

Por último, debemos señalar que la multiplicidad de ideas permite entender a fondo la relación de Dios creador y providente con el mundo. Si la pluralidad de ideas divinas fuera negada, habría que admitir que Dios crea por necesidad de naturaleza, o que, siendo inteligente, crea solo una creatura por una idea común, quedando la distinción de las cosas en manos del azar. La tesis de que existen muchas ideas en la mente divina justifica que múltiples y diversas creaturas procedan inmediatamente de Dios. De la constatación de la existencia de cosas diversas es desde donde parte el *Quodlibet* IV, q. 1, para probar la pluralidad de ideas en el primer principio ejemplar y absolutamente simple, que es Dios.

### **Bibliografía**

- Agustín de Hipona. *De diversis quaestionibus*, LXXXIII (PL 40).  
Alberto Magno. *In quatuor libros Sententiarum*, I (ed. A. Borgnet, t. 26, Paris: L. Vivès, 1893).  
— *Super Dionysium De divinis nominibus*, (ed. Coloniensis, t. 37/1, Aschendorff: Monasterii Westfalorum, 1972).  
— *Summa Theologiae*, (ed. A. Borgnet, t. 31, Parisiis: L. Vivès, 1894).  
Aristóteles (Latino). *Metaphysica*, (ed. G. Vuillemin-Diem, t. 25/3.2, Leiden: Brill, 1995).  
Artola, José María. *Creación y participación, La participación de la naturaleza divina en las criaturas según la filosofía de santo Tomás de Aquino*, (Madrid: Publicaciones de la Institución Aquinas, 1963).  
Boland, Vivian. *Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas, Sources and Synthesis*, (Leiden: Brill, 1996).  
Branick, Vincent P. “The Unity of the Divine Ideas”, *The New Scholasticism* 42 (1968), pp. 171-201.

- Buenaventura. *Commentaria In quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, I (ed. P. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi): Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1882).
- Busa, Roberto. “Idea negli scritti di Tommaso d’Aquino”, en Marta Fattori y Massimo Luigi Bianchi (eds.), *Idea, VI Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo*, Roma, 5-7 gennaio 1989, (Roma: Edizione dell’Ateneo, 1990), pp. 63-87.
- Doolan, Gregory Thomas. *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2008).
- Emery, Gilles. “Ad aliquid: La relation chez Thomas d’Aquin”, en Thierry.-Dominique Humbrecht (dir.), *Saint Thomas d’Aquin*, (Paris: Les Éditions du Cerf, 2010), pp. 113-135.
- Emery, Gilles. *La Trinité créatrice*, (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1995).
- Farthing, John L. “The Problem of Divine Exemplarity in St. Thomas”, *The Thomist* 49 (1985), pp. 183-222.
- Geiger, Louis-Bertrand. “Les idées divines dans l’œuvre de saint Thomas”, en Armand Maurer (ed.), *St. Thomas Aquinas 1274-1974, Commemorative Studies, vol. 1* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974), pp. 175-209.
- González, Ángel Luis. *Ser y participación, Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, (Pamplona: Eunsa, 1995).
- Jordan, Mark D. “The Intelligibility of the World and the Divine Ideas in Aquinas”, *The Review of Metaphysics* 38 (1984): pp 17-32.
- Kovach, Francis. “Divine Art in Saint Thomas Aquinas”, en Henri-Irénée Marrou et al. (eds.), *Arts libéraux et philosophie au Moyen-Âge, Actes du IVe Congrès international de Philosophie Médiévale*, (Montréal/Paris: Institut d’Études Médiévales / Librairie Philosophique J. Vrin, 1969), pp. 663-671.

- Krempel, Anton. *La doctrine de la relation chez saint Thomas, Exposé historique et systématique*, (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1952).
- Philippe, Marie-Dominique. *De l'être à Dieu, De la Philosophie première à la Sagesse*, (Paris: Téqui, 1977).
- Sacchi, Mario Enrique. "La causalidad ejemplar de las ideas divinas", *Teología* 61 (1993), pp. 39-63.
- Summa fratris Alexandri*, I et I-II (ed. P. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi): Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1924-1928).
- Tomás de Aquino. *Compendium Theologiae seu Brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum*, (ed. Leonina, t. 42, Roma: Editori di san Tommaso, 1979).
- . *In Ad Hebraeos*, (ed. R. Cai, en Super Epistolas S. Pauli, vol. 2, Taurini–Romae: Marietti, 1953).
- . *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, (ed. C. Pera, Taurini–Romae: Marietti, 1950).
- . *Quaestiones de quolibet*, IV (ed. Leonina, t. 25/2, Roma–Paris: Commissio Leonina–Éditions du Cerf, 1996).
- . *Quaestiones disputatae De veritate*, (ed. Leonina, t. 22, Romae: ad Sanctae Sabinae, 1970-1974).
- . *Quaestiones disputatae De potentia*, (ed. P. M. Pession, en Quaestiones disputatae, vol. 2, Taurini–Romae: Marietti, 1965).
- . *Scriptum super libros Sententiarum I*, (ed. P. Mandonnet, Parisiis: P. Lethielleux, 1929).
- . *Summa contra Gentiles*, (ed. C. Pera et al., Taurini–Romae: Marietti, 1961).
- . *Summa Theologiae*, (ed. P. Caramello, Torino: Marietti, 1963).
- Torrell, Jean-Pierre. *Initiation à Saint Thomas d'Aquin, sa personne et son œuvre*, (Fribourg/Paris: Éditions Universitaires/Éditions du Cerf, 2002).

- . *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, (Fribourg/Paris: Éditions Universitaires/Éditions du Cerf, 2002).
- Uña Juárez, Agustín. “Estudio introductorio a la «Quaestio de ideis» de san Agustín: platonismo, medievo y modernidad”, *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 15, (2004), pp. 99-140.
- Wippel, John Francis. “Quodlibetal Questions Chiefly in Theology Faculties”, en Bernardo Carlos Bazán et al. (eds.), *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les Facultés de Théologie, de Droit et de Médecine*, (Turnhout: Brepols, 1985), pp. 151-222.

# LA INTERACCIÓN ENTRE EL DERECHO NATURAL Y LEYES CIVILES: UNA RELECTURA DE TOMÁS DE AQUINO

José Luis Rivera N.  
Universidad Panamericana  
Agosto 2016/Junio 2018

en su origen el derecho procede de la naturaleza; luego, con la aprobación de la razón, algunas cosas se convirtieron en costumbres; finalmente, estas cosas surgidas de la naturaleza y aprobadas por la costumbre, fueron sancionadas por el temor y el respeto de las leyes (*Summa Theologiae* 1-2:91:3c; cit Cicerón, *Rhetorica*).

Después de *Aeterni Patris* y la *Rerum novarum*, y más agudamente después de la Segunda Guerra Mundial, se ha intentado remozar la doctrina jurídica, política y social de santo Tomás para ofrecerla como una alternativa de solución de los problemas políticos, jurídicos y sociales del mundo contemporáneo. Esta iniciativa ha tropezado con numerosas dificultades, una de las cuales es quizá la escasa disposición de autores contemporáneos a considerar una doctrina que, correctamente, juzgan demasiado cargada teológicamente.

Algunos promotores de santo Tomás han intentado resolver esta dificultad tratando de mostrar que la doctrina de la ley natural tomista, a la que se apela para dar “fundamento” a la legislación

civil, puede prescindir de sus presupuestos teológicos, la ley eterna en particular, y reconstruirse sólo con sus componentes “metafísicos”: la “metafísica del ser” y/o la “teleología natural”. Por ser uno de los más famosos e influyentes, no puede irse sin mención Jacques Maritain, quien en su libro *Ley natural y derechos humanos* escribía:

“Los grandes filósofos de la antigüedad sabían, los pensadores cristianos sabían mejor aún, que la naturaleza deriva de Dios, y que la ley no escrita deriva de la ley eterna, que es la Sabiduría creadora. Por eso la idea de la ley natural o no escrita estaba vinculada en ellos a un sentimiento de piedad natural, a ese profundo respeto sagrado, inolvidablemente expresado por Antígona. Conociendo el principio real de esta ley, la creencia en la misma es más firme y más inquebrantable entre quienes creen en Dios que entre los demás.”<sup>1</sup>

Hasta aquí, creo, Tomás de Aquino no tendría problema, como veremos a continuación. Sin embargo, a renglón seguido, Maritain añade:

“Basta, empero, creer en la naturaleza humana y en la libertad del ser humano para estar persuadido de que hay una ley no escrita, para saber que el derecho natural es algo tan real en el orden moral como las leyes del crecimiento y la senilidad en el orden físico.”<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Jacques Maritain, *Los derechos humanos y la ley natural* (Buenos Aires: La Pléyade, 1972), p. 67.

<sup>2</sup> Jacques Maritain, *Los derechos humanos y la ley natural*, p. 67.

Este último par de aserciones contiene sucintamente dos de las confusiones que me propongo discutir, y espero contribuir a elucidar, con este artículo, de la mano del Aquinate: la postulación de una ley sin un legislador como garantía de otras leyes, y la confusión entre derecho y ley naturales. Para concretar esta discusión consideremos un intento relativamente más reciente de realizar este proyecto de disociar la teología de la filosofía de la ley natural de santo Tomás.

En la misma dirección de intentar presentar la doctrina de la ley natural para un público no teológico, es encomiable el esfuerzo de Anthony Lisska<sup>3</sup> de reconstruir la doctrina tomista de la ley natural en términos accesibles a filósofos analíticos del derecho. Me referiré a él puesto que, tratando de imitar filósofos analíticos, intenta ser más sistemático, comparado con Maritain; y se propone precisamente hacer una reconstrucción de la teoría de la ley natural tomista sin apelar a su teología. En efecto, dice Lisska:

“El argumento de este libro es que Tomás puede elucidar el concepto de esencia o naturaleza humana—el conjunto de propiedades disposicionales sintéticas a priori—sin apelar a la Mente Divina, que contiene, en la manera de arquetipos divinos, la ley eterna. En otras palabras, la maquinaria intelectual de Tomás—el *intellectus agens* o entendimiento agente con su proceso abstractivo—está estructurado de forma que un cognoscente humano puede estar consciente de una esencia sin una referencia directa a la ley eterna.”<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Anthony J. Lisska, *Aquinas's Theory of Natural Law* (New York: Oxford University Press, 1996).

<sup>4</sup> Anthony J. Lisska, *Aquinas's Theory of Natural Law*, p. 106: “It is the argument of this book that Aquinas can elucidate the concept

El programa de Lisska contiene, pues, dos partes estrechamente articuladas: mostrar que se puede conocer una “ley natural” sin apelar a un legislador divino, y que esto opera porque el acceso a esa ley natural procede por el conocimiento de “propiedades disposicionales sintéticas a priori” reconocibles por el “intelecto agente”.

Más recientemente, Lisska<sup>5</sup> ha insistido en la viabilidad de su proyecto:

“Es posible, por tanto, defender la posibilidad teórica de reconstruir los textos de Aquino de forma que una versión de la ley natural tenga sentido filosófico sin requerir como condición necesaria una posición de definitismo teológico. [...] La metafísica hilemórfica de Aquino puede dar cuenta del contenido de la esencia humana —la clase natural— sin apelar a la ley eterna. No hay necesidad, por tanto, de apelar a un ser divino para entender el contenido de la esencia humana. El fundamento de la ley natural depende de las clases naturales, que es un problema metafísico resuelto

---

of essence or human nature—the set of synthetic a priori dispositional properties—without an appeal to the Divine Mind, which contains, in the manner of divine archetypes, the eternal law. In other words, Aquinas’s epistemological machinery—the *intellectus agens* or agent intellect with its abstractive process—is so structured that a human knower can be aware of an essence through the abstractive process without a direct reference to the eternal law.”

<sup>5</sup> Anthony J. Lisska, “Natural Law and the Roman Catholic Tradition”, *The American Journal of Economics and Sociology* 71, (2012), pp. 745-786.

en términos de la metafísica de Aquino, no de su teología.”<sup>6</sup>

En este artículo me ocuparé del problema de la “justificación” de la ley natural de que habla Lisska. Insistiré en mostrar que una justificación de teoría de la ley natural o sus contenidos sin apelar a un Dios Providente es dudosamente “tomista” o “tomasiano”, y ésta será la tarea de la primera parte. Sin embargo, creo también que es posible reconstruir *algunos* contenidos de la ley natural sin apelar directamente a un orden divino, como proponen Maritain y Lisska entre otros, pero apelando a la teoría del *derecho*, no de la *ley* natural de santo Tomás, pues la doctrina del derecho (*jus*) es teológicamente más neutra que la doctrina de la ley (*lex*) natural; esta propuesta se esboza en la segunda sección. Pospondré para otra ocasión la discusión del destino de la parte “epistemológica” de la propuesta de reconstrucción de Lisska, es decir, el problema del conocimiento de la ley o el derecho naturales por parte de los agentes humanos.

Así pues, en la primera parte de esta exposición trataré de mostrar que el tratamiento del Aquinate sobre la ley natural es ineludiblemente teológico, y que por tanto, su teoría de la ley natural no funcionaría sin el “fundamento teológico” de la ley

---

<sup>6</sup> Anthony J. Lisska, “Natural Law and the Roman Catholic Tradition”, p. 766: “It is possible, therefore, to defend the theoretical possibility for reconstructing the texts of Aquinas so that a version of natural law makes good philosophical sense without requiring as a necessary condition a position of Theological Definism. [...] Aquinas’s hylomorphic metaphysics can account for the content of a human essence—the natural kind—without an appeal to the eternal law. There is no need, therefore, to appeal to a divine being in order to understand the content of a human essence. The foundation of natural law depends upon natural kinds, which is a metaphysical issue resolved in terms of Aquinas’s metaphysics, not his theology.”

eterna. En la segunda, por el contrario, trataré de mostrar que se puede rescatar una buena parte del contenido de la “ley natural” como base o referente de la “ley humana”, pero apelando a la más naturalista teoría del derecho natural del Aquinate, basado en las teorías de la justicia y el derecho grecorromanos. Debo advertir entonces que la primera parte será algo trillada; y la segunda será todavía demasiado esquemática.

### **El “fundamento” de la ley natural**

Mi objetivo en esta primera parte consiste simplemente en recordar la posición de santo Tomás acerca de la naturaleza de la ley en general, y luego en particular de las relaciones entre ley eterna y la ley natural.<sup>7</sup>

El Aquinate concluye en 1-2:90:4c célebremente declarando que la ley es:

“La ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad (1-2:90:4c).”<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Hay innumerables exposiciones de cómo se articulan la ley eterna y la natural según Tomás, pero por ser particularmente sucinta y clara recomiendo la de James P. Reilly, “Saint Thomas on Law”. *Etienne Gilson Series*, 12 (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990). Esta íntima conexión entre leyes eterna y natural parece tan ineludible a John Finnis en *Natural Law and Natural Rights* (Oxford & New York: Clarendon Press, 2011), que no encuentra remedio sino en tratar de rearticularla en términos de cierto teísmo hacia el final de esta obra.

<sup>8</sup> “Quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.”

Del análisis del Aquinate me interesa subrayar la doctrina de los dos artículos finales, la necesidad de que *legisle* y *promulgue quien tiene el cuidado de la comunidad*. En efecto, a la duda del artículo 3, si “la razón de uno cualquiera basta para instituir las leyes”, Tomás responde que:

“La ley propiamente dicha tiene por objeto primero y principal el orden al bien común. Pero ordenar algo al bien común corresponde, ya sea a todo el pueblo, ya a alguien que haga sus veces. Por tanto, la institución de la ley pertenece, bien a todo el pueblo, bien a la persona pública que tiene el cuidado del mismo (90:3:3c).”<sup>9</sup>

La razón de la necesidad de una autoridad de orden político, el pueblo o el mandatario, para establecer la ley se encuentra en la respuesta a la 2a. objeción,

“Una persona privada no puede inducir eficazmente a la virtud: puede únicamente amonestar, pero si su amonestación no es atendida, carece de fuerza coactiva, fuerza que ha de tener, en cambio, la ley para que pueda inducir a la virtud con eficacia, según dice el Filósofo en *Nicomaquea* X. Esta fuerza coactiva radica en el pueblo o en la persona pública que lo representa, que puede por ello infligir penas, como más adelante expondremos

---

<sup>9</sup> “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.”

(q.92 a.2 ad 3; 2-2 q.64 a.3). Luego sólo el pueblo o su mandatario pueden legislar (90:3:ad2).”<sup>10</sup>

Por tanto, si no hay autoridad que sancione el incumplimiento de la ley, la ley es ineficaz, si no es inexistente.

Esta doctrina es importante si consideramos, a continuación, que el universo es un todo ordenado. El orden implica, según Tomás, que necesario que sea dirigido por un principio que le gobierne, y este principio es la Providencia Divina:

“Como ya expusimos (q.90 a.1 ad 2; a.3.4), la ley no es otra cosa que un dictamen de la razón práctica existente en el príncipe que gobierna una comunidad perfecta. Pero, dado que el mundo está regido por la Divina Providencia, como expusimos en la Parte I (q.22 a.1.2), es manifiesto que toda la comunidad del universo está gobernada por la razón divina. Por tanto, el designio mismo de la gobernación de las cosas que existe en Dios como monarca del universo tiene naturaleza de ley. Y como la inteligencia divina no concibe nada en el tiempo, sino que su concepto es eterno, según se dice en *Prov* 8:23, se sigue que la ley en cuestión debe llamarse eterna (1-2:91:1c).”<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> “Hanc autem virtutem coactivam habet multitudo vel persona publica, ad quam pertinet poenas infligere, ut infra dicitur. Et ideo solius eius est leges facere.”

<sup>11</sup> “Sicut supra dictum est, nihil est aliud lex quam quoddam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut in primo habitum est, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis

Consiste la ley eterna, entonces, en el particular ordenamiento de todas las cosas prevista por Dios, como su autoridad suprema.

Si esto es así, Dios es el ordenador del universo, como legislador, juez y ejecutor de la ley, según Isaías 33:22. La ley eterna es, en otras palabras, expresión de su gobierno universal del mundo, de la dirección de todas las cosas a sus fines; y no, como sugiere Lisska<sup>12</sup> (1996: 91,95) “el conjunto de arquetipos divinos a partir de los cuales Dios ha creado el mundo”. Hay efectivamente algo de platonismo detrás de la doctrina de la *participatio* (“*méthexis*”), pero no a esta altura, ni de este estilo.

En efecto, al explicar la Providencia y la ley natural, Tomás explica la naturaleza del gobierno divino del ser humano:

“A la Providencia pertenece la razón de orden de las cosas destinadas a un fin y la ejecución de este orden, que se llama gobierno. En cuanto a lo primero, Dios provee a todos directamente. Porque en su entendimiento tiene la razón de todo, incluso de lo más pequeño; y a las causas destinadas a producir ciertos efectos les dio fuerza necesaria para hacerlo. Por eso, es necesario que en su entendimiento preexistiera el orden de aquellos efectos. Y en cuanto a lo segundo, la Providencia Divina se sirve de algunos medios. Porque gobierna las cosas inferiores por medio de las superiores. Esto es así no por defecto de su poder, sino por

---

habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum, ut dicitur Prov. VIII; inde est quod huiusmodi legem oportet dicere aeternam.”

<sup>12</sup> Anthony Lisska, *Aquinas's Theory of Natural Law*, pp. 91, 95.

efecto de su bondad, que transmite a las criaturas la dignidad de la causalidad (1:22:3r).<sup>13</sup>

En el entendimiento divino preexiste *el orden, no un “arquetipo”*; y en este orden está previsto el gobierno “participado” (*delegado*, diríamos) de algunas criaturas. Por ello, al explicar la ley natural como una forma de “participación”, Tomás escribe que:

“La criatura racional se encuentra sometida a la Divina Providencia de una manera muy superior a las demás, porque participa de la Providencia como tal, y es providente para sí misma y para las demás cosas. Por lo mismo, hay también en ella *una participación de la razón eterna* en virtud de la cual se encuentra *naturalmente inclinada* a los actos y fines *debidos*. Y esta participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que se llama ley natural (1-2:91:2c).<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> “Ad providentiam duo pertinent, scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem; et executio huius ordinis, quae gubernatio dicitur. Quantum igitur ad primum horum, Deus immediate omnibus providet. Quia in suo intellectu habet rationem omnium, etiam minimorum, et quascumque causas aliquibus effectibus praefecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet quod ordinem illorum effectuum in sua ratione praehabuerit. Quantum autem ad secundum, sunt aliqua media divinae providentiae. Quia inferiora gubernat per superiora; non propter defectum suae virtutis, sed propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet.”

<sup>14</sup> “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.”

El gobierno divino del mundo se expresa entonces en la criatura humana en la capacidad de *autogobierno*. Este gobierno, sin embargo, es *participado* (esto es, *delegado*), lo que significa que depende de una legislación previa, que es el orden eterno. De esta forma, me parece que Tomás encontraría imposible explicar la ley natural sin apelar a esa “participación” de la Providencia divina, el orden y gobierno del mundo, que la constituye, y que es la ley eterna.

Explicar en qué consiste esta “participación” es un asunto más complicado, pero Tomás insiste en que esta participación ocurre a varios niveles: sirve al Aquinate para decir por qué de los gentiles, los no-judíos, se puede decir que tienen ley sin tener la ley hebrea, revelada. Esta última nota nos conduce a cómo es *promulgada* por la autoridad esta ley mediante la cual el ser humano se autogobierna, y a que se alude a esto efectivamente en el pasaje anterior. En efecto, al argumento del artículo 4 de que:

“La ley natural reviste en grado máximo el carácter de ley, y, sin embargo, no necesita promulgación. Luego la promulgación no pertenece a la esencia de la ley (90:4:1).”<sup>15</sup>

El Aquinate responde:

“La promulgación de la ley natural consiste en el hecho mismo de que Dios la implantó en las mentes de los hombres para que así la pudieran conocer naturalmente (90:4:ad1).”<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> “Videtur quod promulgatio non sit de ratione legis. Lex enim naturalis maxime habet rationem legis. Sed lex naturalis non indiget promulgatione. Ergo non est de ratione legis quod promulgetur.”

<sup>16</sup> “Promulgatio legis naturae est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam.”

A esta doctrina se aludía también en el artículo anterior, al problematizar de qué forma subsiste el orden participado en la criatura racional.

“Como ya vimos (90:1:ad1), la ley puede ser considerada no sólo en cuanto reside en su principio regulador, sino también en cuanto se encuentra por participación en el sujeto regulado. Y en este último sentido cada cual es la ley para sí mismo por cuanto participa del orden que emana de un principio regulador. De ahí que en el pasaje citado se añada (*Rom 2:15*): muestran que los preceptos de la ley están escritos en sus corazones (90:3:ad1).”<sup>17</sup>

Metáforas aparte, queda claro que el Aquinate creía que la participación de la ley eterna en ley natural dependía de cierta promulgación “en el corazón” o “en las mentes” de los seres humanos, y por ello depende esencialmente de la ley eterna, que se identificaba con la Providencia Divina. Es parte del orden de la Providencia que el ser humano sea capaz de reconocer en sí mismo, en el orden de sus inclinaciones, el orden previsto por Dios para él.

De esta forma, me parece imposible disolver la dependencia de la ley natural de la ley eterna si se intenta explicar o suscribir la doctrina de la ley natural de Tomás. Es verdad lo que sugieren Maritain y Lisska, a saber, que el Aquinate recurre efectivamente a la teoría del movimiento natural que aprendió de Aristóteles: la causa eficiente dirige al móvil a su fin, y así se articulan las causas del movimiento. Si el móvil fuera inteligente, como un piloto

---

<sup>17</sup> “Ex est in aliquo non solum sicut in regulante, sed etiam participative sicut in regulato. Et hoc modo unusquisque sibi est lex, inquantum participat ordinem alicuius regulantis. Unde et ibidem subditur, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis.”

automático, reconocería el objetivo, deliberaría acerca de la ruta a seguir, y decidiría cómo alcanzarlo; y eso es exactamente lo que Tomás describe que hace el agente humano. Se podría conceder que un proyectil inteligente no tiene que saber que ha sido programado para alcanzar un objetivo, y que le bastaría reconocer ese objetivo y ajustar su trayectoria para alcanzarlo; pero decir que podría explicarse la trayectoria sin un agente que lo pone en movimiento es excesivo: sin causa eficiente, el movimiento es ininteligible. Ésta es una de las dificultades de la teleología aristotélica, a la que aluden las objeciones de MacIntyre y Finnis que señala Lisska; pero santo Tomás la evita con su metafísica de la Creación y de la Participación. Me parece que tomar en serio a Tomás impide prescindir de ellas.

### **Los jura en serio**

Por otro lado, Lisska<sup>18</sup> señala correctamente que los tratados de la ley y la justicia están «textual y conceptualmente» separados, y yo aprovecharé este hecho para sugerir una alternativa a la precedente, que pretendía disociar la ley natural de la ley eterna para hacer aceptables *algunos* contenidos de la primera sin comprometerse fuertemente con la segunda, en orden a respaldar ciertos contenidos de la legislación civil. Contra lo propuesto por Lisska, trataré de explicar brevemente por qué creo que, si se trata de recuperar algunos de los contenidos de la “ley natural” en lo que Tomás llama la “ley humana”, resulta más útil la teoría de la justicia. Mi conjetura es que, en el tratado de la justicia, el Aquinate suscribe una doctrina del derecho que parece efectivamente prescindir de esta referencia sistemática a la ley eterna que aparece en la 1-2 de la *Summa*, y que es precisamente lo que autores como

---

<sup>18</sup> Anthony J. Lisska, *Aquinas's Theory of Natural Law*, p. 232.

Maritain y Lisska tratan de evitar. La ventaja de mi alternativa es que se basa en el reconocimiento natural del *bien ajeno* de otras personas, que es descrita más claramente disociada de la ley eterna en el Tratado de la Justicia de la *Summa* de Tomás. La ley humana estaría así efectivamente fundamentada en el *derecho* natural, sin comprometerse fuertemente con la doctrina de la *ley* natural.

Así, pues, el primer paso consiste en reelaborar la doctrina del derecho, o quizá más precisamente, de *los derechos*, para luego asociarla a la ley humana como garante de su promoción.

Para esto, vaya por adelantado una advertencia: me parece que en la elucidación de estos problemas deberíamos intentar reajustar nuestra terminología. Lisska reconoce que santo Tomás expresa en lo fundamental una distinción entre una teoría de la *ley* natural y una teoría del *derecho* natural distintas, al exponer por separado, centenares de páginas y en un orden sistemático distinto, la *lex* y el *jus*. Desafortunadamente, en su uso ordinario, muchas lenguas modernas aglutinan “*lex*” y “*jus*” bajo el equívoco término “derecho”, a diferencia del inglés, por ejemplo, que preserva mejor la distinción. Mi exposición tratará de conservar la distinción, así que el lector debe advertir que, en mi vocabulario, “derecho” no es sinónimo de “ley”, sino que tiene el sentido más restringido y técnico de “bien debido a otro”.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Todavía presa de la confusión del *diritto* como *lex* y como *jus*, Francesco Olgiati en *La riduzione del concetto filosofico di diritto al concetto di giustizia*. (Milano: Giuffrè, 1932), p. 67, siguiendo a Cathrein, apunta a esta distinción al insistir en que “*diritto* indica primieramente l’*oggetto* della giustizia”. Sólo “in terzio luogo, può esser preso nel senso di *diritto oggettivo*, e riguarda le norme o le leggi che hanno o dovrebbero avere per oggetto ciò che è giusto”. El sentido es, creo, el que intento destacar que suscribe Tomás al delinear su doctrina del *jus*: “Se si ammette l’esistenza di esseri intelligenti e liberi; se si ammette che l’uomo non può pensarsi se non nella convivenza sociale,

El tratamiento de Tomás del derecho y la justicia, como los hereda de la tradición grecorromana, es, creo, demasiado escueto como para reconstruir una teoría comprensiva, pero creo se pueden recoger los rasgos fundamentales del argumento en cuatro puntos básicos:

1. Es una doctrina *objetiva*; esto es, los derechos son primordialmente *bienes propios*, pero *no de la primera, sino de la segunda o de la tercera persona*.

“Lo primero de la justicia, dentro de las demás virtudes, es ordenar al hombre en las cosas que están en relación con el otro. [...] Pero las demás virtudes perfeccionan al hombre solamente en aquellas cosas que le convienen a él mismo. Así, pues, aquello que es recto en las acciones de las demás virtudes, hacia lo que tiende la intención de la virtud, como a su propio objeto, no se determina sino por relación al agente. En cambio, lo recto que hay en el acto de la justicia, aun exceptuada la relación al agente, se distribuye por relación a otro sujeto; pues en nuestras acciones se llama justo a aquello que, según alguna igualdad, corresponde a

---

ne consegue che tra gli uomini vi sono rapporti e che una categoria di essi riguardano la giustizia. Questi *rapporti di giustizia* talvolta **non provengono da una norma posta dallo Stato od emanata da altri ordinamenti giuridici, ma sono tali per la natura stessa degli esseri e de loro relazioni concrete**” (negritas más). Hay mucho que discutir de las tesis de Olgiate, profesor en su momento del Sacro Cuore de Milán, en particular su limitada “metafísica jurídica”; pero este punto que sugiere de la doctrina del Aquinate es el que intento destacar: las relaciones *naturales* de *justicia* parecen *independientes de un orden legal cualquiera*; incluido, posiblemente, el “eterno”.

otro, como la retribución del salario debido por un servicio prestado.

Por consiguiente, se llama justo a algo, es decir, con la nota de la rectitud de la justicia, al término de un acto de justicia, aun sin la consideración de cómo se hace por el agente. Pero en las otras virtudes no se define algo como recto a no ser considerado cómo se hace por el agente. Y, por eso, el objeto de la justicia, a diferencia de las demás virtudes, es el objeto específico que se llama lo justo. Ciertamente, esto es el *jus*. Luego es manifiesto que el *jus* es el objeto de la justicia (2-2:57:1c).<sup>20</sup>

Mi interpretación de este pasaje es como sigue: si, como se dijo antes, es propio del gobierno (e incidentalmente, de la ley) el

---

<sup>20</sup> “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. Aliae autem virtutes perficiunt hominem solum in his quae ei conveniunt secundum seipsum. Sic igitur illud quod est rectum in operibus aliarum virtutum, ad quod tendit intentio virtutis quasi in proprium obiectum, non accipitur nisi per comparisonem ad agentem. 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 debita pro servitio impenso. 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 aliquo modo 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.”

ordenar las cosas a sus fines o bienes, lo propio de la justicia es ordenar a los agentes no en relación a sus propios (de la primera persona) fines o bienes, sino a los fines o bienes *propios* de *otros*, la segunda o la tercera personas. Aquí el referente es el agente al cual se atribuye el bien considerado *jus*. El *jus*, o *derecho*, es, entonces, *no mi bien propio, sino el bien propio tuyo o el de aquélla persona*.

2. Pertenece sólo a la justicia determinar los *derechos* y los *deberes*; éstos implican *naturalmente* la razón de *deuda*, y ésta sólo ocurre cuando un agente dispone del bien de otro.

“Como se dijo anteriormente (q.57 a.1), ya que el nombre de justicia comporta la 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, como se dijo (1-2 q.60 a.2; q.61 a.3; q.113 a.1), 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 y de los que forman un todo, mas no, propiamente hablando, de las partes y de las formas o de las potencias; pues no se dice con propiedad que la mano hiere, sino el hombre por medio de la mano; ni se dice propiamente que el calor calienta, sino el fuego a través del calor. Sin embargo, se habla de este modo en virtud de cierta analogía. De aquí se sigue que la justicia propiamente dicha requiere diversidad de supuestos; y por eso no existe a no ser de un hombre a otro. Pero, por analogía, se encuentran en un sólo y mismo hombre diversos principios de acción, como si fueran diversos agentes, como la razón, lo irascible y lo

concupiscible. Por eso se dice metafóricamente que en un solo y mismo hombre está la justicia, en la medida en que la razón gobierna lo irascible y lo concupiscible y éstos obedecen a la razón; y, universalmente, en la medida en que se atribuye a cada parte del hombre lo que le conviene. De ahí que el Filósofo, en V *Nicomaquea*, llame también a ésta (la razón) justicia, metafóricamente hablando (2-2:58:2c).”<sup>21</sup>

Por eso, en particular, Tomás responde al argumento de que se necesita la justicia para ordenar las acciones propias diciendo:

“Las acciones que son propias del hombre respecto de sí mismo son rectificadas suficientemente una vez rectificadas sus pasiones por otras virtudes morales. Mas las acciones que se dirigen a otro

---

<sup>21</sup> “Cum nomen iustitiae aequalitatem importet, ex sua ratione iustitia habet quod sit ad alterum, nihil enim est sibi aequale, sed alteri. Et quia ad iustitiam pertinet actus humanos rectificare, ut dictum est, necesse est quod alietas ista quam requirit iustitia, sit diversorum agere potentium. Actiones autem sunt suppositorum et totorum, non autem, proprie loquendo, partium et formarum, seu potentiarum, non enim proprie dicitur quod manus percutiat, sed homo per manum; neque proprie dicitur quod calor calefaciat, sed ignis per calorem. Secundum tamen similitudinem quandam haec dicuntur. Iustitia ergo proprie dicta requirit diversitatem suppositorum, et ideo non est nisi unius hominis ad alium. Sed secundum similitudinem accipiuntur in uno et eodem homine diversa principia actionum quasi diversa agentia, sicut ratio et irascibilis et concupiscibilis. Et ideo metaphorice in uno et eodem homine dicitur esse iustitia, secundum quod ratio imperat irascibili et concupiscibili, et secundum quod hae obediunt rationi, et universaliter secundum quod unicuique parti hominis attribuitur quod ei convenit. Unde philosophus, in V *Ethic.*, hanc iustitiam appellat secundum metaphoram dictam.”

tienen necesidad de una especial rectificación, no sólo por comparación a quien la realiza, sino también en relación a quien se dirigen. Y por esto, sobre éstas hay una virtud especial, que es la justicia (2-2:58:2ad4).”<sup>22</sup>

De lo que se sigue que no hay, propiamente, “deberes para con uno mismo”:

“Pertenece a la justicia dar su derecho a cada uno, supuesta, sin embargo, la diversidad de uno al otro; pues, si alguien se diese a sí mismo lo que se le debe, esto no se denominaría propiamente *justo* (2-2:57:4ad1).”<sup>23</sup>

3. Siguiendo a los jurisperitos romanos, Tomás llega a atribuir esta capacidad de procurar el bien ajeno a los animales; de lo cual se sigue que éstos tienden también *naturalmente* a realizar los actos de la justicia, aunque sea dudoso que realmente se les imputen. De aquí que los derechos se denominen “naturales” porque, si no es efectivamente indispensable la disposición del agente, incluso otros agentes naturales no humanos realizarían, quizá sólo material e impropriamente, actos de justicia:

---

<sup>22</sup> “Actiones quae sunt hominis ad seipsum sufficienter rectificantur rectificatis passionibus per alias virtutes morales. Sed actiones quae sunt ad alterum indigent speciali rectificatione, non solum per comparisonem ad agentem, sed etiam per comparisonem ad eum ad quem sunt. Et ideo circa eas est specialis virtus, quae est iustitia.”

<sup>23</sup> “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.”

“Según se ha dicho (a.2), el derecho o el justo natural es lo que por su naturaleza es adecuado o de medida igual a otro. Esto, sin embargo, puede suceder de dos modos. En primer lugar, considerando la cosa absolutamente y en sí misma; de este modo, el ser masculino se adecúa, por su naturaleza, al ser femenino para engendrar de éste, y los padres al hijo, para nutrirlo. [...]

Ahora bien, aprehender algo en absoluto no le conviene sólo al hombre, sino también a los demás animales. Y por eso, el derecho que se llama natural, según el primer modo, es común a nosotros y a los demás animales. Pero, según afirma el Jurisconsulto, del derecho natural, «en efecto, así dicho, se aleja el derecho de gentes, porque aquél es común a todos los animales, y éste sólo a los hombres entre sí.» (2-2:57:3c).<sup>24</sup>

4. Se pueden reconstruir los preceptos básicos de la ley natural (la contenida en el decálogo) como preceptos de justicia, donde es evidente la razón de *deber* como *deuda* (*debitum*) para con la segunda o la tercera persona:

---

<sup>24</sup> “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. [...] Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus. 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.”

“Los preceptos del decálogo son los primeros principios de la ley, a los que la razón natural asiente inmediatamente como a principios evidentísimos. Ahora bien: la razón de deuda, necesaria para el precepto, aparece clarísimamente en la justicia, que dice relación de alteridad. En efecto, en lo que respecta a uno mismo, parece a primera vista que el hombre es dueño de sí y libre de hacer lo que le plazca; pero tratándose de los demás, es manifiesto que el hombre está *obligado* a darles lo que les es *debido*. Por ello fue necesario que los preceptos del decálogo pertenecieran a la justicia. Así, los tres primeros versan sobre los actos de la religión, que es la parte más excelente de la justicia; el cuarto, sobre el acto de piedad, que es la segunda parte de la justicia; y los otros seis preceptúan sobre los actos de la llamada justicia común, que se da entre iguales (2-2:122:1c).”<sup>25</sup>

Así, en este esbozo de interpretación, los preceptos de la ley divina antigua, que resumen la ley natural y están expresados en los preceptos del decálogo mosaico, pueden ser reconstruidos

---

<sup>25</sup> “Praecepta Decalogi sunt prima praecepta legis, et quibus statim ratio naturalis assentit sicut manifestissimis. Manifestissime autem ratio debiti, quae requiritur ad praeceptum, apparet in iustitia, quae est ad alterum, quia in his quae spectant ad seipsum, videtur primo aspectui quod homo sit sui dominus, et quod liceat ei facere quodlibet; sed in his quae sunt ad alterum, manifeste apparet quod homo est alteri obligatus ad reddendum ei quod debet. Et ideo praecepta Decalogi oportuit ad iustitiam pertinere. Unde tria prima praecepta sunt de actibus religionis, quae est potissima pars iustitiae; quartum autem praeceptum est de actu pietatis, quae est pars iustitiae secunda; alia vero sex dantur de actibus iustitiae communiter dictae, quae inter aequales attenditur.”

como *deberes de justicia* (valga la redundancia), con la ventaja de que evidentemente expresan la “obligatoriedad” (se basan en vínculos, *ligamina*, presupuestas entre los sujetos), y la razón de *debitum*, deuda; y en cuanto se refieren a otros agentes humanos son evidentemente materia de las leyes humanas, que adquieren ciertamente su “necesidad” del indispensable carácter coercitivo con que la proveen la comunidad o sus autoridades.

En efecto, de la ley humana en particular Tomás advierte:

“Como consta por lo ya dicho (q.63 a.1; q.94 a.3), el hombre tiene por naturaleza una cierta disposición para la virtud; pero la perfección de esta virtud no la puede alcanzar sino merced a la disciplina. Es lo que pasa con las necesidades primarias, tales como las del alimento y el vestido, a las que el hombre ha de subvenir con su personal industria. Pues aunque la naturaleza le dotó para ello de los primeros medios, que son la razón y las manos, no le dio el trabajo ya hecho, como a los demás animales, bien surtidos por naturaleza de abrigo y comida. Ahora bien, no es fácil que cada uno de los individuos humanos se baste a sí mismo para imponerse aquella disciplina. Porque la perfección de la virtud consiste ante todo en retraer al hombre de los placeres indebidos, a los que se siente más inclinado, particularmente en la edad juvenil en que la disciplina es también más eficaz. “De ahí que esta disciplina conducente a la virtud ha de serle impuesta al hombre por los demás”. Pero con cierta diferencia. Porque para los jóvenes que, por su buena disposición, por la costumbre adquirida o, sobre todo, por un don divino, son inclinados a las obras de virtud, basta la disciplina paterna, que

se ejerce mediante admoniciones. “Mas como hay también individuos rebeldes y propensos al vicio, a los que no es fácil persuadir con palabras, a éstos era necesario retraerlos del mal mediante la fuerza y el miedo”, para que así, desistiendo, cuando menos, de cometer sus desmanes, dejaran en paz a los demás, y ellos mismos, acostumbrándose a esto, acabaran haciendo voluntariamente lo que antes hacían por miedo al castigo, llegando así a hacerse virtuosos. Ahora bien, *esta disciplina que obliga mediante el temor a la pena, es la disciplina de la ley*. Luego era necesario para la paz y la virtud de los hombres que se instituyeran leyes (1-2:95:1c).”<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> “Sicut ex supradictis patet, homini naturaliter inest quaedam aptitudo ad virtutem; sed ipsa virtutis perfectio necesse est quod homini adveniat per aliquam disciplinam. Sicut etiam videmus quod per aliquam industriam subvenitur homini in suis necessitatibus, puta in cibo et vestitu, quorum initia quaedam habet a natura, scilicet rationem et manus, non autem ipsum complementum, sicut cetera animalia, quibus natura dedit sufficienter tegumentum et cibum. Ad hanc autem disciplinam non de facili invenitur homo sibi sufficiens. Quia perfectio virtutis praecipue consistit in retrahendo hominem ab indebitis delectationibus, ad quas praecipue homines sunt proni, et maxime iuvenes, circa quos efficacior est disciplina. Et ideo oportet quod huiusmodi disciplinam, per quam ad virtutem perveniatur, homines ab alio sortiantur. Et quidem quantum ad illos iuvenes qui sunt proni ad actus virtutum, ex bona dispositione naturae, vel consuetudine, vel magis divino munere, sufficit disciplina paterna, quae est per monitiones. Sed quia inveniuntur quidam protervi et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt; necessarium fuit ut per vim et metum cohiberentur a malo, ut saltem sic male facere desistentes, et aliis quietam vitam redderent, et ipsi tandem per huiusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur quod voluntarie facerent

Por ello, el *derecho natural* (o mejor, *los derechos naturales*), protegido por los preceptos de justicia, sería ratificado por las *leyes humanas*. Siendo el primero evidente por las relaciones de justicia derivados de las relaciones entre personas, y siendo las segundas una creación de la comunidad o sus ministros para la garantía del primero, reforzado con la coacción de la amenaza del castigo. En este intento de reconstrucción, todos (las relaciones entre personas humanas, los bienes debidos entre ellos, y el carácter coactivo de sus leyes) están en el mismo nivel de evidencia, dada la naturaleza de las relaciones sociales y su orden al bien común, y no parecen necesitar demasiados “fundamentos metafísicos” para hacerse valer. Según esto, no es tarea de las leyes humanas (el “derecho positivo”) hacer cumplir *toda* la ley natural; sólo salvaguardar los *derechos naturales*. En efecto:

“Los preceptos de la ley se ordenan al bien común, según se dijo atrás; por tanto, es preciso que los preceptos de la ley se diferencien según los diversos modos de comunidad. [...] Ahora bien, el modo de comunidad al que se ordena la ley humana es distinto de aquel al que se ordena la ley divina. La ley humana se ordena a regir la comunidad de los hombres entre sí. Pero los hombres se relacionan unos con otros por los actos exteriores con que unos con otros se comunican, y esta comunicación pertenece a la justicia, que propiamente es directiva de la sociedad humana. Por esto, la ley humana no impone preceptos sino de actos de justicia; y si alguna cosa manda de las otras virtudes, no es sino

---

quae prius metu implebant, et sic fierent virtuosí. Huiusmodi autem disciplina cogens metu poenae, est disciplina legum. Unde necessarium fuit ad pacem hominum et virtutem, ut leges ponerentur.”

considerándola bajo la razón de justicia, como dice el Filósofo en V *Nicomaquea*. [...] (1-2:100:2).<sup>27</sup>

Esta cualificación determina buena parte de la consideración de la ley humana (el “derecho positivo” de buena parte de la literatura contemporánea), pues indica claramente que la ley humana está limitada intrínsecamente a legislar sobre la materia de la justicia entre los seres humanos. Basta entonces, para la determinación de la legislación humana o civil la preservación del *jus*, no toda la *lex*, natural.

Por eso, en el *Comentario a la Ética*, Tomás anota:

“Las leyes versan sobre todas las cosas, en tanto pueda demostrarse que se refieren a algo útil para la comunidad. Tal como sucede en las comunidades políticas rectas en las cuales se tiende al bien común. O a algo que sea útil para los mejores, es decir, para los ciudadanos sobresalientes de la ciudad, por medio de los cuales ésta es gobernada, quienes también son llamados principales. O se

---

<sup>27</sup> “Cum praecepta legis ordinantur ad bonum commune, sicut supra habitum est, necesse est quod praecepta legis diversificentur secundum diversos modos communitatum, unde et Philosophus, in sua Politica, docet quod alias leges oportet statuere in civitate quae regitur rege, et alias in ea quae regitur per populum, vel per aliquos potentes de civitate. Est autem alius modus communitatis ad quam ordinatur lex humana, et ad quam ordinatur lex divina. 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. Et ideo lex humana non proponit praecepta nisi de actibus iustitiae; et si praecipiat actus aliarum virtutum, hoc non est nisi in quantum assumunt rationem iustitiae; ut patet per Philosophum, in V Ethic.”

tiende a algo útil para los que predominan, como acontece en aquellas comunidades gobernadas por reyes o tiranos. Pues siempre en las leyes que deben estatuirse se busca lo que es útil a la parte principal en la ciudad (*In V Eth*, lc. 2, n. 902).<sup>28</sup>

Por consiguiente, prosigue el *Comentario*, se prescriben por ley humana cosas como no huir de la batalla, sobre la valentía, o no cometer adulterio, sobre la templanza, porque en ellas se considera el bien común, y pueden entonces caer en la jurisdicción civil, aunque su materia pertenece a otras virtudes. La ley humana no ordena, prohíbe o permite actos de otras virtudes sino en cuanto los actos se relacionan con el bien común, y se vuelven materia de la justicia, y caen dentro del dominio de la legislación humana.

Esto daría sentido a la cita de Cicerón que hace Tomás de Aquino en su tratado sobre la ley: primero es la justicia natural, cristalizada en costumbres, y luego en las leyes humanas que las ratifican o perfeccionan.

## Referencias

Tomás de Aquino. *Comentario de la Ética a Nicómaco*. 2 vols. Ana María Mallea, (trad.), (CIAFIC, 1983).

Tomás de Aquino. *Suma de teología*. 5 vols., (Madrid: BAC, 1994).

---

<sup>28</sup> “Leges de omnibus loquuntur, secundum quod potest conici quod pertineat ad aliquid utile vel toti communitati, sicut est in rectis politiis, in quibus intenditur bonum commune. Vel ad aliquid quod sit utile optimis, idest aliquibus maioribus de civitate, per quos civitas regitur, qui et optimates dicuntur. Vel ad aliquid utile dominis, sicut contingit in politiis quae reguntur regibus vel tyrannis. Semper enim in legibus ferendis attenditur id quod est utile ei quod est principale in civitate.”

Tomás de Aquino. *Corpus thomisticum*. <http://www.corpusthomisticum.org/> (2000).

Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, Antonio Gómez Robledo (trad.), (México: UNAM, 1983).

Finnis, John. *Natural Law and Natural Rights*, (Oxford & New York: Clarendon Press, 2011).

Lisska, Anthony J. *Aquinas's Theory of Natural Law*, (New York: Oxford University Press, 1996).

Lisska, Anthony J. "Natural Law and the Roman Catholic Tradition", *The American Journal of Economics and Sociology* 71, (2012), pp. 745-786.

Maritain, Jacques. *Los derechos humanos y la ley natural*. (Buenos Aires: La Pléyade, 1972).

Olgiati, Francesco. *La riduzione del concetto filosofico di diritto al concetto di giustizia*. (Milano: Giuffrè, 1932).

Reilly, Jr., James P. "Saint Thomas on Law". *Etienne Gilson Series*, 12. (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990).



# IDENTIDAD Y DIFERENCIA EN EL TRATADO *DE ECCLESIASTICA POTESTATE* DE EGIDIO ROMANO

Francisco Bertelloni  
(Universidad de Buenos Aires)

## 1. Introducción

A partir de la segunda mitad del siglo XIII el mundo intelectual latino conoció un sensible incremento de tratados políticos, todos ellos apoyados en rigurosas argumentaciones filosóficas. Este inédito fenómeno fue consecuencia de la utilización de textos clásicos latinos y, sobre todo, de la reciente recepción universitaria de textos griegos. Con estos nuevos textos las *ideas* políticas comenzaron a fundamentarse en conceptos precisos y a desarrollarse como sólidas teorías. De ese modo, lo que hasta ese momento fueron simples ideas políticas, comienzan a perder la fisonomía de argumentaciones generales o simplemente descriptivas y adquieren un carácter fuertemente sistemático y demostrativo, transformándose en los nuevos tratados de *filosofía* política. La historiografía los llamó “escritos eclesiológico-políticos”. Y la historiografía alemana canonizó la expresión “eklesiologisch-politische Schriften”.

El teólogo y filósofo agustino Egidio Romano es autor de dos de esos nuevos escritos. El primero es el *De regimine principum*<sup>1</sup>, escrito *hacia* 1277/79 y dedicado al rey francés Felipe IV. Allí Egidio describe el gobierno del rey [*regimen regale*] con conceptos sobre todo aristotélicos. Pero en 1302, ahora en conflicto con la

---

<sup>1</sup> Aegidius Romanus, *De regimine principum*, Hieronimus Samaritanus (ed.) (Roma: 1607) (reprint Aalen: 1967).

política galicanista del rey francés Felipe el Hermoso, Egidio dedica al Papado un nuevo tratado, el muy célebre *De ecclesiastica potestate*. Allí se aparta del modelo filosófico aristotélico para apoyarse sobre un modelo neoplatónico que le permite defender con facilidad las posiciones eclesiástico-papales más radicales sostenidas durante el conflicto entre el rey y el clero francés<sup>2</sup>.

Dos tesis de este tratado resultan paradójales y, en apariencia, hasta contradictorias: (1) puesto que la *potestas regalis* proviene de la *potestas spiritualis* papal, pues es instituida por ella y por ella puede ser anulada, la *potestas regalis* es idéntica con la *potestas spiritualis*; (2) puesto que la *potestas regalis* ha sido instituida por la *potestas spiritualis* papal para cumplir funciones que no son realizadas directamente por la *potestas spiritualis* papal, la *potestas regalis* es diferente de la *potestas spiritualis* papal. Ello parece sugerir que la *potestas regalis* es idéntica con la *potestas spiritualis* papal y, al mismo tiempo diferente de ella. Esa paradoja –*potestas* idéntica y *potestas* diferente– facilita la emergencia del binomio identidad-diferencia, también en la argumentación filosófico-política medieval. Analizaré ese binomio haciendo un breve examen del contenido de las dos tesis mencionadas y su mutua relación.

## 2. El problema del *De ecclesiastica potestate*

Egidio construye su tratado como conjunto de proposiciones filosóficas derivadas a partir de un principio primero e indemostrable. Ese principio indemostrable del tratado, es decir el principio *a quo* que opera como proposición axiomática, es el pasaje

---

<sup>2</sup> Para los hechos históricos concernientes a ese conflicto me permito remitir a mi trabajo “Sobre las fuentes de la bula *Unam Sanctam*. Bonifacio VIII y el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano”: *Pensiero Politico Medievale II* (2005), pp. 89/122.

de Mateo, 16, 19 (“*Tu es Petrus [...] Quodcumque ligaveris [...] quodcumque solveris [...] etc.*”). Egidio interpreta el pasaje como una afirmación con evidencia suficiente para mostrar la concesión por parte de Cristo a Pedro de una *potestas clavium* equivalente a un poder pleno, la *plenitudo potestatis*. Por ello el Papa tiene *potestas in spiritualibus et in temporalibus*. Esa *potestas* equivale a una jurisdicción total que hace del papa una suerte de *absoluto ontológico*, pero en la tierra. El papa juzga todo y no es juzgado por nadie, es decir, es un *a legibus solutus*: “[...] summus pontifex est tante potentie, quod est ille spiritualis homo, qui iudicat omnia et ipse a nemine iudicatur”<sup>3</sup>.

Una vez introducido ese principio inicial, que Egidio considera como punto de partida del tratado, se desliza hacia su contenido. Presenta ese contenido como desarrollo de una serie de proposiciones que son expresión de relaciones entre ese absoluto ontológico y entidades ontológicamente menores. En lo fundamental –me limito aquí a solo a sintetizar los pasos más relevantes del extenso tratado– Egidio concibe ese desarrollo articulado sobre todo en dos momentos: primero, como programa explicativo y justificatorio de porqué, aunque el papa concentra todo el poder, existe, además, el poder temporal; segundo, como despliegue de las relaciones entre la *plenitudo potestatis* papal y los poderes políticos menores.

### **3. ¿Porqué existen poderes menores si el poder mayor concentra todo el poder?**

En lo que concierne a la explicación de porqué, si el poder papal existe y es pleno, existen, además, otros poderes, el lector se

---

<sup>3</sup> Cito página de la edición de Richard Scholz, *Aegidius Romanus. De ecclesiastica potestate* [en lo sucesivo DEP], (Leipzig: 1929), (reprint Aalen: 1961); aquí, DEP, 6.

pregunta: ¿cuál es el objetivo de un tratado que, ya en su comienzo, parece satisfecho con la invocación del pasaje Mateo 16,19 que ofrece toda una respuesta –si bien teológica– a la pregunta por la relación entre los poderes?

Aunque, sin duda, ese pasaje ofrece toda la respuesta, la ofrece con un discurso que Egidio quiere explicar con otro discurso. Su propósito no parece residir en la búsqueda de una demostración de la existencia y plenitud del poder papal, sino que Egidio quiere avanzar hasta *mostrar*, es decir hacer ostensible con argumentos racionales, el contenido conceptual y filosófico de ese pleno poder. El tratado, pues, se propone superar el primer momento teológico que afirma que el pleno poder papal existe como un absoluto ontológico, para deslizarse luego hacia un momento filosófico que resulta de esa afirmación teológica y que se presenta como un complejo tejido de relaciones que permite comprender racionalmente el pasaje de Mateo referido a la *plenitudo potestatis papal*.

Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que, en última instancia, ese conjunto de proposiciones filosóficas acerca del poder pleno nada esencial agrega a nuestro conocimiento acerca de él. Pues esas afirmaciones solo mostrarán ese poder pleno *de otro modo*. En otros términos, la filosofía no contribuirá a que nuestro conocimiento del poder papal se vea esencialmente alterado o de alguna manera incrementado, sino que solo se alterará nuestro modo de conocerlo.

#### **4. El papel de las mediaciones y sus vínculos con la *reductio***

Para promover ese nuevo tipo de conocimiento Egidio recurre a los instrumentos teóricos que le ofrece el neoplatonismo cristianizado del pseudo-Dionisio. Con ayuda del pseudo-Dionisio sostiene, primero, que en toda la realidad, es decir, universalmente,

lo superior reduce lo inferior según la estructura metafísica de la mediación: “Nam secundum Dionysium in De Angelica Ierarchia lex divinitatis est infima in suprema per media reducere. Hoc ergo requirit ordo universi, ut infima in suprema per media reducere”<sup>4</sup>. A favor de la existencia de esa mediación argumenta que si la *reductio* de lo inferior por lo superior tuviera lugar de modo tal que cada nivel ontológico de la realidad dependiera de lo superior directamente, y no a través de intermediarios (*per media*), no existiría orden en el universo: “Si enim eque immediate infima reducerentur in suprema, sicut et media, non esset universum recte ordinatur”<sup>5</sup>.

Egidio transfiere luego la universalidad de esa *reductio per media* al ámbito de la política, es decir a la relación entre los dos poderes (“adaptemus hoc ad propositum”<sup>6</sup>), y sostiene que también la espada temporal está ordenada a la espiritual mediante intermediarios en todo respecto, es decir en lo espiritual y también en lo temporal: “Nam si solum spiritualiter reges et principes subessent ecclesie, non esset gladius sub gladio, non essent temporalia sub spiritualibus, non esset ordo in potestatibus, non reducerentur infima in suprema per media”<sup>7</sup>.

La extensión de la relación universal de mediación hacia el orden político-ecclesiológico ofrece a Egidio una muy buena oportunidad para advertir acerca del alcance y de la vigencia de la *reductio*. Porque, agrega, a pesar de la existencia de mediaciones, éstas de ninguna manera disminuyen la intensidad y la fuerza de la *reductio*, ya que aunque la *reductio* tenga lugar *mediate*, ella continuará definiéndose como una *reductio*, es decir como una total dependencia ontológico-causal y como una subordinación

---

<sup>4</sup> DEP, 12.

<sup>5</sup> DEP, 12.

<sup>6</sup> DEP, 152.

<sup>7</sup> DEP, 13. El destacado es mío.

absoluta del poder temporal respecto del espiritual, aunque, obviamente, siempre a través de mediaciones: “Gladius ergo temporalis tamquam inferior reducendus est per spiritualem tamquam per superiorem, et unus ordinandus est sub alio tamquam inferior sub superiori”<sup>8</sup>. Por ello la relación de mediación nunca logrará alterar la radicalidad del vínculo causal de la *reductio*.

### 5. ¿Porqué existe la espada temporal?

Sobre la base de una relación entre poderes estructurada en torno de esas dos ideas –*reductio* o total subordinación de lo inferior a lo superior y carácter mediatizado de esa *reductio*– Egidio introduce una muy interesante objeción con el objetivo de mostrar que, a pesar de estar totalmente reducida a la espada espiritual, con todo, en la economía de la realidad la espada temporal cumple una función. Por ello, su existencia está plenamente justificada como momento ontológico de esa realidad. La importancia de esta objeción reside en el hecho de que todo el núcleo conceptual del tratado se resuelve en la respuesta a ella. Formulada en términos aún prepolíticos y rigurosamente filosóficos, la objeción puede ser formulada así: ¿porqué existe lo menor si toda la realidad se concentra ya de antemano en una instancia ontológica mayor? Y formulada ahora en términos políticos, la objeción es la siguiente: si según Mateo 16, 19 el poder papal se extiende *ad omnia* y, por ello, la espada temporal se reduce –aunque *per media*– a la plena potencia de la espada espiritual, ¿no es entonces suficiente solo la espada espiritual, transformándose por ello la espada temporal en una *potestas* superflua?: “quia cum potestas spiritualis extendat se ad omnia et iudicet omnia, non solum animas, sed etiam corpora et res exteriores, videtur, quod unus solus gladius sufficiat”<sup>9</sup>. En

---

<sup>8</sup> DEP, 13.

<sup>9</sup> DEP, 112.

otros términos: ¿acaso la radicalidad y la fuerza de la *reductio* no anula el vínculo de *mediación* entre los dos términos de la relación entre poderes mostrando que, en rigor, la existencia del *gladius* o *potestas temporalis*, separada del poder espiritual, carece de justificación en el orden político pues es totalmente absorbida por la potencia causal de la *potestas spiritualis*?

El *De ecclesiastica potestate* sugiere dos tesis que, aunque Egidio no formula explícitamente, pueden colegirse con facilidad de la lectura del tratado. Esas tesis intentan mostrar que la espada temporal no es superflua. Cada una de esas tesis presenta una situación diferente respecto de la situación presentada por la otra, pero esa diferencia no concierne a la esencia de cada una de esas situaciones, es decir, la diferencia entre ambas situaciones no es ontológica, sino solo modal. En otros términos, las dos tesis son expresivas de una situación ontológicamente idéntica respecto de la otra, pero modalmente diferente. Pues cada tesis expresa el modo como cada una de las dos espadas opera en cada una de dos diferentes situaciones diferentes. Por ello, al mismo tiempo que las dos tesis expresan ontológicamente lo mismo, ellas expresan una modalidad diferente de eso mismo. Las dos tesis son expresión de situaciones ontológicamente idénticas, pero modalmente diferentes.

La primera tesis se refiere a la *esencia* del poder. Ella sostiene que el poder de la espada espiritual es pleno, puede todo y se extiende *ad omnia*.

La segunda tesis se refiere al *modo de ejercicio* del poder. Ella sostiene que aunque el poder de la espada espiritual es pleno, la existencia de la *potestas temporalis* no es superflua, sino que se justifica porque ha sido instituída por la espada espiritual solo para *facilitar* la plena dedicación de la *potestas spiritualis* al gobierno de las mejores cosas (*magna nobilia*). Esta segunda tesis, que es *funcional* a la primera, no afecta el contenido *esencial* de la

primera tesis. Pues si la espada espiritual pudiera hacer con la temporal algo que no podría hacer sin ella, existiría en lo inferior un poder del que carecería lo superior: “quia aliqua potestas potest esse in inferioribus que non est in superioribus”<sup>10</sup>. Y ello no solo disminuiría el pleno poder de la espada espiritual, sino que además contradiría el punto de partida del tratado que Egidio considera como su axioma: a la espada espiritual fue confiado todo el poder: “quia utrumque gladium habet ecclesia et utramque potestatem, sibi que simul terreni et celestis iura imperii sunt commissa [...]”<sup>11</sup>.

De allí que la segunda tesis, que dice que la espada temporal existe y es instituida solo para que, operando mediante ella, la *potestas spiritualis* pueda dedicarse *decens*, es decir, convenientemente, al gobierno de las mejores cosas<sup>12</sup>, sea absolutamente compatible con la primera tesis y funcional con ella cuando ésta sostiene que la espada espiritual puede causar, sin la espada temporal, los mismos efectos que esa misma espada espiritual puede causar usando –o con la mediación– de la espada temporal, es decir, operando siempre con su plena *potestas*, pero de otro modo. Y de allí que la segunda tesis no agregue nada ontológicamente nuevo a la primera tesis, pues esa segunda tesis solo se refiere a un *modo* posible y solo accidental del uso de la plena *potestas* de la espada espiritual.

## 6. El ejercicio simultáneo de ambas espadas

La compatibilidad de ambas tesis permite, pues, afirmar que la esencia del poder es la misma cuando el poder espiritual es ejercido *immediate* (primera tesis) y cuando es ejercido *mediate* (segunda tesis), pues la conveniencia del ejercicio de la espada espiritual

---

<sup>10</sup> DEP, 135.

<sup>11</sup> DEP, 135.

<sup>12</sup> “[...] non est decens quod habeat eam [es decir, execucionem materialis gladii] immediatam” (DEP, 135).

a través de la mediación de la espada temporal no disminuye la esencia del poder de la espada espiritual. Así se crea un espacio para el ejercicio simultáneo de ambas espadas. Este espacio pone de manifiesto una situación ostensiblemente beneficiosa para mejorar el *modo* de ejercicio del poder, pero que no afecta, es decir, no mejora, ni disminuye, ni aumenta la *esencia* del poder. Hechas esas aclaraciones, la vigencia del ejercicio simultáneo de ambas espadas puede formularse ahora mediante dos nuevas proposiciones:

(a) todo lo que la espada espiritual puede con la espada temporal lo puede también sin ésta; esta proposición presenta una situación esencial y ontológicamente irrevocable. Esta situación reproduce la naturaleza ontológica de la espada espiritual. Aún actuando por medio de la espada temporal, la espada espiritual nunca sufre alteración de su poder pleno;

(b) la existencia de la espada temporal como *potestas* no superflua se justifica en el hecho de que, en situaciones de normalidad, la espada temporal puede hacer de modo más conveniente –aunque nunca *esencialmente* diferente– lo que la espada espiritual puede hacer *directamente*; esta proposición presenta una situación *accidental* concerniente al *modo* de ejercicio del poder, sobre cuya esencia e inalterabilidad se expide la proposición (a).

Por lo demás, debe tenerse en cuenta, en primer lugar, que la situación expuesta por la proposición (b) es ontológicamente tautológica respecto de la proposición (a), es decir ella constituye una evidente reiteración de la situación ontológica contemplada en la proposición (a); y en segundo lugar, que esa reiteración se limita a expresar esa misma situación, pero solo de modo diferente. Por ello la proposición (b) no solo es compatible y no contradictoria con la situación expuesta por la proposición (a), sino que puede considerarse como *extensiva* de la proposición (a), pues ella no agrega ningún conocimiento nuevo, sino que se limita

a desplegar conocimiento ya adquirido. La compatibilidad entre ambas proposiciones de ninguna manera implica la *necesidad* del contenido de (b), sino sólo su *conveniencia*, es decir, la conveniencia del modo accidental del ejercicio del poder por parte de la espada espiritual mediante la temporal. En síntesis, mientras que nunca puede neutralizarse ni alterarse lo descrito por la proposición (a), pues ella es ontológicamente necesaria, en cambio sí puede neutralizarse lo que describe la proposición (b) sin que ello modifique lo descrito por la proposición (a), pues la proposición (b) no es ontológicamente necesaria.

### 7. Tipología del caso de excepción

El contenido de la proposición (a) nos permite llegar a una definición de la tipología de la espada espiritual como una suerte de absoluto que, en ningún caso, puede padecer alteración. Además, parece claro que, a la base de esa *plena potestas*, descansa un modelo ontológico que se corresponde con su carácter absoluto. Ese absoluto puede ser tipificado aún mejor a la luz del modelo causal que Egidio utiliza para construirlo como absoluto. Ya he mostrado más arriba que Egidio utiliza un modelo causal que toma del neoplatonismo del pseudo-Dionisio, y que lo hace para poner de manifiesto que la realidad presenta una estructura de *reductio*, pero mediatizada. Según esa estructura, los poderes inferiores dependen, por participación mediatizada, de los superiores, y se reducen a ellos siempre a través de intermediarios. Pero aunque la mediación no disminuye la *reductio*, ese modelo de participación mediatizada parece no ser suficiente para explicar qué sucede cuando los miembros intermedios de la pirámide eclesiástica son reducidos por el poder papal *immediate* porque no cumplen con la realización de las funciones para las cuales fueron instituidos. En este caso la *reductio* asume una radicalidad que hace que los

intermediarios caduquen *ipso facto* en sus funciones y que éstas sean reasumidas por la espada espiritual. Es precisamente en esta situación cuando mejor y más claramente irrumpe la naturaleza de la plena *potestas* de la espada espiritual como poder absoluto. Esta situación es denominada por Egidio *casus imminens*, es decir, una suerte de situación excepcional respecto de la situación de normalidad en la que la *potestas* papal actúa mediante intermediarios.

Pero cuando irrumpe el *casus imminens* el pseudo-Dionisio ya no basta para explicar qué sucede cuando el orden mediatizado y jerárquico entra en crisis, es decir cuando algunos o todos los momentos que están entre la cima y la base de la pirámide no cumplen la función para la cual fueron instituidos y desaparecen porque son neutralizados por el poder pleno, reasumidos por él. En este caso todo el poder vuelve a ser ejercido *immediate* por ese poder pleno.

El primer modelo teórico utilizado por Egidio para hacer ostensible la *plenitudo potestatis* como momento de manifestación de la totalidad del poder papal es el milagro. Egidio introduce una analogía entre teología y política, es decir, entre el obrar de Dios en la realidad mediante el milagro y, el obrar de la *plenitudo potestatis* papal en el *casus imminens*. Aunque normalmente Dios permite que las causas segundas obren según sus propias leyes, es decir, según el orden de las leyes naturales, sin embargo la expresión paradigmática del poder de Dios no es su obrar mediante esas leyes de la naturaleza, sino mediante el milagro, pues en el milagro se manifiesta la plena omnipotencia divina, ya que el milagro equivale al obrar de Dios sin intermediarios, es decir, *directe*. Análogamente, también el papa, en situaciones de normalidad, gobierna la Iglesia mediante las instituciones que él ha instituido, pero puesto que tiene un poder absoluto, puede gobernarla directamente sin tener en cuenta esas instituciones intermedias:

“Posset enim [summus pontifex] providere cuicumque ecclesie sine electione capituli, quod faciendo ageret non secundum leges comunes inditas, sed secundum plenitudinem potestatis”<sup>13</sup>. Por ello el Papa puede suspender las instituciones y prescindir de ellas, pues en él está concentrado el poder de todos los agentes de la Iglesia: “[...] summus pontifex [...] secundum has leges debet ecclesiam gubernare [...] Ex causa tamen rationabili potest preter istas comunes leges sine aliis agentibus agere, quia posse omnium agencium reservatur in ipso, ut sit in ipso omne posse omnium agencium in ecclesia et ut ex hoc dicatur, quod in eo potestatis residet plenitudo”<sup>14</sup>. Esa suspensión o acción inmediata tiene lugar cuando irrumpe el *casus imminens*.

Pero existe, además, otro modelo teórico que Egidio parecer haber usado para pensar el *casus imminens* como eclosión del poder absoluto del papa. Se trata del modelo expuesto en el *Liber de Causis*, cuyo autor anónimo sostiene la permanencia de la acción de la causa primera sobre lo causado como una causación aún más eficiente (*plus est influens super causatum*) cuando caduca la acción intermedia de la causa segunda:

“Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda. Cum ergo removet causa universalis secunda virtutem suam a re, causa universalis prima non aufert virtutem suam ab ea. Quod est quia causa universalis prima agit in causatum causae secundae, antequam agat in ipsum causa universalis secunda quae sequitur ipsam. Cum ergo agit causa secunda, quae sequitur, causatum, non excusat ipsius actio a causa prima quae est supra ipsam. Et quando

---

<sup>13</sup> DEP, 191.

<sup>14</sup> DEP 192.

separatur causa secunda a causato, quod sequitur ipsam, non separatur ab eo prima quae est supra ipsam, quoniam est causa ei.”<sup>15</sup>

En este caso nos encontramos con un modelo causal que expresa toda la radicalidad de la acción de la causa primera sobre los miembros inferiores de la *Ecclesia*. Mediante este modelo puede ponerse de manifiesto una totalidad irreprochable —la *plenitudo potestatis* papal— en la que alcanza su máxima expresión el fundamento del orden político. Tanto con la analogía con el milagro como con el modelo ofrecido por el *Liber de Causis* la teología política de Egidio alcanza su máxima expresión.

### **8. El *casus imminens* y el status ontológico del poder temporal**

En el *casus imminens* la acción causal de la *potestas spiritualis* sobre los miembros inferiores de la *Ecclesia* se manifiesta con tal intensidad que mueve a preguntar acerca de su alcance ontológico, es decir, acerca de si la acción de la *plenitudo potestatis* ejercida por el poder espiritual tiene como consecuencia una neutralización/anulación de la entidad del poder temporal, o si éste conserva su entidad a pesar de ser reducido y neutralizado como poder.

Al respecto debe señalarse que, por una parte, en numerosos pasajes Egidio sostiene que los dos poderes son poderes diferentes: “hii duo gladii semper fuerunt et sunt res diferentes”<sup>16</sup>. Esta

---

<sup>15</sup> Adriaan Pattin, “Liber de causis. Édition établie à l’aide de 90 manuscrits avec introduction et notes”, en *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966), pp. 90-203, aquí, cap. 1.

<sup>16</sup> DEP 25. También : “[...] dicemus quod, sicut sunt res differentes corpus et anima, cibus corporales et spiritualis, sic sunt res differentes gladius materialis et spiritualis” (DEP 24); “[...] quia sicut anima est res

afirmación sugiere que Egidio piensa en dos poderes caracterizados por la alteridad ontológica de cada uno respecto del otro.

Pero por la otra, el *casus imminens* constituye un momento del sistema egidiano en el que el poder temporal es totalmente reasumido por el poder espiritual. En este caso la relación ontológico-causal que resulta de esa reasunción es expresada por Egidio afirmando que el mejor modo de existencia del poder temporal tiene lugar cuando el poder temporal está en su causa, es decir, cuando está en el poder espiritual. En esta situación, curiosamente, aunque el poder temporal desaparece, esa desaparición contribuye a su perfección, pues en su causa, es decir, en el poder espiritual, el poder temporal se presenta como más excelente que cuando es ejercido por el papa a través de la mediación de los príncipes terrenos: “[...] ecclesia et summus pontifex excellentiori et perfectiori modo habet gladium materiale, quam habeant reges et terreni principes”<sup>17</sup>. Así, aunque no lo dice de modo explícito, Egidio sugiere que la mejor situación del poder temporal se verifica cuando este poder está en el poder espiritual, porque en esa situación está *como en su causa*. En ese segundo caso la relación entre ambos poderes roza la identidad. Precisamente, la relación de dependencia ontológico-causal del poder temporal respecto del espiritual, equivalente a la situación de identidad entre ambos poderes, expresada por la formulación “*excellentior et perfectior modus*”, parece ser la condición de posibilidad ontológica y el fundamento último de la irrupción *inmediata* de la *plenitudo potestatis* papal en el momento del *casus imminens*. En otros términos, la formulación “*excellentior et perfectior modus*” sugiere que la neutralización de toda la entidad ontológica separada del poder temporal puede producirse en virtud de la identidad del poder temporal con el espiritual.

---

distincta a corpore et converso, sic gladius materialis est distinctus a spirituali et converso” (DEP 23).

<sup>17</sup> DEP 28.

## 9. La relación entre los dos modelos causales

El alcance ontológico de la doctrina egidiana de la *plenitudo potestatis* que se pone de manifiesto en la situación de *casus imminens* y que da lugar a la posibilidad de la identidad entre ambos poderes puede ser aferrado cuando esa doctrina es analizada a la luz de la presencia, dentro del mismo sistema egidiano, de los dos vínculos ontológicos diferentes ya mencionados, cada uno de los cuales proviene de dos fuentes filosóficas diferentes, con consecuencias también diferentes, pero que Egidio interpreta como compatibles entre sí en virtud de la superioridad y preminencia de uno de los dos vínculos sobre el otro.

En efecto, por una parte Egidio toma del pseudo-Dionisio el vínculo ontológico de la *reductio* mediata que permite la existencia de intermediarios dentro de la jerarquía de poderes. Por la otra toma de la teología del milagro la tesis que sostiene que la causa primera puede operar en la realidad, sin causas segundas, más de lo que puede con causas segundas. Y además parece tomar de la 5ª proposición del *Liber de Causis* el vínculo ontológico de la *reductio* inmediata según la cual la causa primera puede, sin causa segunda, todo lo que puede con ella, y lo puede aún mejor (“plus est influens super causatum”)<sup>18</sup>. Sobre esa base establece entre ambos vínculos, es decir, entre el vínculo con intermediarios y el vínculo sin intermediarios, una relación que privilegia, de modo absoluto, la *reductio* inmediata sobre la mediata, es decir, privilegia los modelos causales presentes en el modelo causal de la teología del milagro y en el *Liber de Causis* sobre el modelo causal del pseudo-Dionisio. Mientras que la *reductio* mediatizada del pseudo-Dionisio es expresiva de situaciones de normalidad dentro de la Iglesia, la *reductio* inmediata expuesta en la teología

---

<sup>18</sup> V. supra nota 13.

del milagro y en el *Liber de Causis* es expresiva de situaciones excepcionales dentro de esa misma Iglesia.

En virtud del privilegio que Egidio otorga a la *reductio* inmediata sobre la mediata el núcleo de su teoría política parece afirmar que, considerada en términos absolutos, la situación causal que tiene lugar cuando se produce el *casus imminens* es tanto más expresiva de la causalidad del poder papal que la situación causal que tiene lugar cuando el papado ejerce su poder a través de intermediarios. Pues en el *casus imminens* el papado irrumpe como *toda la causa del poder temporal* y su intensidad como causa se radicaliza mucho más que cuando opera mediante intermediarios.

Ese modelo de relación causal entre los poderes presenta tres características:

(1) la situación ontológicamente óptima del efecto tiene lugar cuando el efecto preexiste *en su causa*; en este caso parece verificarse una identidad entre ambos poderes;

(2) la preexistencia del efecto en la causa sugiere que el efecto es contenido ontológicamente por la causa; esta contención potencia y agudiza una fuerte relación ontológico-causal entre ambos, pues la presencia de los entes en su causa es una *relación ontológica originaria* entre la causa y el efecto y por ello anterior al momento en el que la causa actúa como causa y el efecto es producido por ella como efecto;

(3) la realidad “efectual” está constituida por un conjunto de relaciones institucionales, jerárquicas y verticales entre causas y efectos; en la rica trama de estas relaciones cada instancia justifica su existencia en virtud de su dependencia respecto de causas anteriores; esa dependencia tiene lugar mediante un vínculo o relación causal –la participación– de carácter descendente que permite que las causas segundas actúen causalmente gracias a la virtud causal de la causa primera, siempre más potente que las causas segundas y siempre presente en toda la cadena de causas

desplegada desde la causa primera hacia abajo. Esas relaciones jerárquicas y verticales “efectuales” son, en el tratado egidiano, el aparato institucional eclesiástico.

Sobre esta base puede entenderse que la acción causal del papa sobre los poderes inferiores produce, siempre, efectos absolutamente positivos, pues su modo de actuar es solidario y se corresponde con la constitución ontológica de la realidad, de modo tal que los efectos de la institución papal de *potestates* inferiores no hace más que explicitar una situación ontológica propia de toda la realidad. Así, el poder político se despliega de modo descendente desde la unidad del poder papal –que es origen ontológico del orden político temporal– hacia la multiplicidad de los poderes menores.

### **10. Los problemas metafísicos irresueltos en la teoría política del *De ecclesiastica potestate***

El sistema filosófico-político egidiano ofrece un problema metafísico de muy difícil solución que puede subdividirse en dos subproblemas.

El primero es si existe una diferencia ontológica real entre el poder espiritual –la causa– y el poder temporal –su efecto–, es decir, decir, si ambos poderes son realmente diferentes o si son idénticos.

El segundo es si la existencia del poder temporal implica una novedad ontológica respecto del poder espiritual, o si ese poder temporal simplemente reitera una realidad ontológica ya preexistente “en su causa” en el poder espiritual. En otros términos, la insistencia egidiana en la previa existencia del efecto en la causa y en la fuerte dependencia ontológica de los efectos respecto de las causas debilita la autonomía ontológica de los poderes inferiores cuyo status ontológico es puesto en peligro por los dos axiomas de

este sistema: que los efectos existen virtualmente en la causa antes de transitar a su condición efectual, y que esa existencia virtual constituye el mejor estado de la realidad.

La identidad del efecto y la causa permite concluir los siguientes problemas:

1. El status ontológico de los efectos afecta la posibilidad de que esos efectos presenten un carácter novedoso respecto de la causa.

2. La institución del poder temporal por parte del papado no hace más que explicitar un orden ontológico previo, ya precontenido en la situación originaria de presencia de los efectos en su causa,

3. Esa explicitación representa *un orden político solidario con la estructura metafísica del mundo*, pues esa explicitación reproduce, pero a otro nivel –es decir, el de los efectos– la misma relación de dependencia ontológica del efecto respecto de la causa que tiene lugar antes del despliegue de los efectos.

Se trata, en síntesis, de un sistema que insiste en distinguir causa y efecto, no contribuye a percibir la distinción real entre causa y efecto. Esta indistinción reside, sobre todo, en el poder operativo-causal del *casus imminens* que acentúa la identidad entre ambos en perjuicio de la diferencia.

## 11. Egidio Romano y Tomás de Aquino

El pensamiento político de Egidio se entiende comparándolo con las ideas de Tomás de Aquino. Hacia 1272 Tomás escribió un breve texto, el *De regno*<sup>19</sup>, en el que se expide acerca de las relaciones entre reino y sacerdocio. Allí toma como punto de

---

<sup>19</sup> Hyacinthe-F. Dondaine, *De Regno ad regem Cypri*, in: *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, (Roma: Editori di San Tommaso, 1979).

partida un *factum* de la experiencia, la existencia del poder real; luego constata la insuficiencia de ese poder para conducir al hombre a su último fin, su fin sobrenatural, y concluye que aunque ese poder real menor existe, debe existir *además* un poder mayor –el poder sacerdotal– con poder causal suficiente para llevar al hombre a su fin sobrenatural. Si el poder sacerdotal no existiera, el fin sobrenatural humano no se realizaría, y ello implicaría que el hombre tiene una naturaleza que no se cumple, lo que es imposible. Tomás, pues, toma como punto de partida la existencia del poder real menor, y a partir de ese *factum* demuestra que es necesario que exista un poder sacerdotal mayor. Podría decirse que opera aristotélicamente, es decir, avanza desde lo ontológicamente más conocido hacia lo ontológicamente menos conocido<sup>20</sup>.

En cambio Egidio invierte totalmente el procedimiento de Tomás. Egidio parte de la existencia de la plena *potestas* papal, es decir, lo menos conocido para nosotros y mayor en sí, y trata de mostrar, con ayuda de modelos causales neoplatónicos, que el contenido conceptual del *totum posse* de esa plena *potestas* se manifiesta de dos maneras en relación con el poder temporal.

En casos de normalidad Egidio acentúa la multiplicidad de los poderes porque el poder temporal se diferencia del poder papal en términos funcionales, pues cumple una función en la economía

---

<sup>20</sup> Más detalles sobre las diferencias entre los modelos filosófico-causales que Egidio y Tomás utilizan en sus textos políticos he desarrollado en “Filosofía y teoría política en la edad media. Modelos causales en las teorías políticas de Tomás de Aquino y Egidio Romano”, *Anales de estudios clásicos y medievales I* (2004), pp. 61/90 y en “Anwendung von Kausalitätstheorien im politischen Denken von Thomas von Aquin und Aegidius Romanus”: *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters. Political Thought in the Age of Scholasticism: Essays in Honour of Juergen Miethke (Studies in Medieval and Reformation Thought)*, (Leiden: Brill, 2004), pp. 85/108.

de su sistema y no parece ser un poder vano ni superfluo. En este caso Egidio acentúa la diferencia y, con ello, la multiplicidad de poderes.

En cambio en casos de excepción el poder temporal es totalmente reducido por el poder espiritual y, por ello, parece identificarse con el poder papal en términos esenciales. En este caso Egidio acentúa la identidad y, con ello, la unidad de un único poder.

\* \* \*

En síntesis: ¿identidad o diferencia? ¿unidad o multiplicidad de poderes? Mientras que en situaciones de normalidad el poder temporal aparece como distinto del espiritual en cuanto a su funcionalidad, en situaciones de excepción o de crisis –*casus imminens*– el poder temporal aparece como idéntico al poder espiritual en cuanto a su esencia, pues la capacidad que tiene el poder espiritual en cada situación de crisis para neutralizar el poder temporal e instituir uno nuevo parece constituir una clara señal del privilegio egidiano del modelo de la identidad.

### **Bibliografía**

Aegidius Romanus. *De regimine principum*, Hieronimus Samaritanus (ed.), (Roma: 1607), (reprint Aalen: 1967).

—. *De ecclesiastica potestate*, Richard Scholz (ed.), (Leipzig: 1929), (reprint Aalen: 1961).

Bertelloni, Francisco. “Filosofía y teoría política en la edad media. Modelos causales en las teorías políticas de Tomás de Aquino y Egidio Romano”, *Anales de estudios clásicos y medievales I* (2004), pp. 61/90.

—. “Anwendung von Kausalitätstheorien im politischen Denken von Thomas von Aquin und Aegidius Romanus”,

*Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters. Political Thought in the Age of Scholasticism: Essays in Honour of Juergen Miethke* (Studies in Medieval and Reformation Thought), (Leiden: Brill, 2004), pp. 85/108.

—. “Sobre las fuentes de la bula *Unam Sanctam*. Bonifacio VIII y el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano”, *Pensiero Politico Medievale II*, (2005), pp. 89-122.

Dondaine, Hyacinthe-F. *De Regno ad regem Cypri*, in: *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, (Roma: Editori di San Tommaso, 1979).

Pattin, Adriaan. “Liber de causis. Édition établie à l’aide de 90 manuscrits avec introduction et notes”, *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966), pp. 90-203.

Tomás de Aquino. *De Regno ad regem Cypri* (ed. de Hyacinthe-F. Dondaine), en: *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, (Roma: Editori di San Tommaso, 1979).



# UNIDAD Y PLURALIDAD EN EL PENSAR RENACENTISTA Y MEDIEVAL EN TORNO A LA OBLIGACIÓN MORAL DE PAGAR LOS TRIBUTOS

Juan Eduardo Leonetti

(Universidad Católica Argentina)

## 1. Una aproximación bíblica al tema

La obligación moral de pagar los tributos, no sólo los que tienen a Dios como destinatario, sino también los que se le deben al Príncipe para asegurar su propio sustento y el bienestar y seguridad de la comunidad, tiene para nosotros una raíz teológica que emana de la Biblia, abarcando en consecuencia, como veremos, a las vertientes católica, protestante, y hebrea.

Centraremos el eje de nuestro estudio en el pensamiento de los escolásticos españoles del Siglo de Oro, con referencias que entendemos imprescindibles a textos bíblicos del Nuevo y Antiguo Testamento, así como a una breve noticia acerca de la Reforma Protestante encabezada por Martín Lutero.

Abelardo del Vigo Gutiérrez dice que “El deber moral de tributar al fisco, [...] es, entre las cuestiones tratadas, la que probablemente mayor unanimidad reviste entre los padres de la Reforma y los teólogos de la España Renacentista”<sup>1</sup>.

Me apresuro en señalar que el autor mencionado habla de “mayor unanimidad” y no de esta última a secas, dando a entender

---

<sup>1</sup> Abelardo del Vigo Gutiérrez, *Economía y Ética en el Siglo XVI, Estudio comparativo entre los padres de la Reforma y la Teología española* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), 2006), p. 683.

que alguna disidencia había, y que nosotros encontramos en la doctrina de las llamadas leyes meramente penales, o sea aquélla que surgida en la baja Edad Media sostuvo que solamente obligarían en conciencia las leyes civiles que previeran una pena impuesta por la autoridad competente para cuando se haya hecho caso omiso de lo que ellas mandan (en nuestro caso el impuesto a ingresar a la autoridad civil).

De lo que no cabe inferir disenso es en la obligatoriedad moral (en conciencia) respecto del impuesto intimado. Volveremos sobre este punto más adelante al abordar el muy rico pensamiento tributario de Francisco Suárez.

Este sentido de unidad en el pensamiento cristiano de la época renacentista que señala del Vigo Gutiérrez, encuentra su principal fundamento en los pasajes de los Evangelios referentes al tema. Lucas (Lc 20, 20-26), Marcos (Mc 12, 13-17), y Mateo (Mt 22, 15-22), son contestes en mencionar aquello de “dadle al César lo que es del César”, destacándose en el último de los citados, el célebre pasaje del encuentro en Cafarnaúm con los recaudadores de la contribución religiosa<sup>2</sup>.

Es decir que tanto el tributo al poder temporal, como el que se le debía pagar al culto, reconocen en el mensaje expreso de Jesús la obligatoriedad de su cumplimiento.

Lo mismo puede leerse en la Carta a los Romanos, donde Pablo advierte que toda autoridad proviene de Dios, y que por ello hay que obedecerla, pues quienes la ejercen son servidores de Él para hacer justicia, y por lo tanto deberá dársele a cada cual lo que se le debe<sup>3</sup>.

Es cierto que todo esto no surge de improviso en la vida del Pueblo de Dios, y que son varios los pasajes veterotestamentarios

---

<sup>2</sup> Mateo, 17, 24-27.

<sup>3</sup> Romanos, 13, 1-7.

referidos a los tributos, tales como los que encontramos en el Libro del Éxodo: 30, 11-16; en Números: 18, 21-32; en el Levítico: 27, 1-32; y en el Deuteronomio: 14, 2-29, entre otros, siendo que en todos ellos aparece como consustancial la vinculación del tributo con lo religioso, y lo inexorable del cumplimiento de la obligación tributaria (diezmo).

Por la advertencia que encierra nos detendremos en el Libro del Deuteronomio (14,22), donde refiriéndose a la ley del diezmo está escrito: “Indefectiblemente diezmarás todo el producto del grano que rindiere tu campo cada año”.

Cabe analizar en esta breve introducción, si a partir de ese mandato inexcusable de Yahvé, hubo lugar en Israel para la separación del tributo a Dios y del impuesto a la autoridad que en su nombre conducía a sus doce tribus.

La respuesta surge de los textos de los propios profetas. Leemos en el Libro I de Samuel:

“Así será el proceder del rey que reinará sobre ustedes: tomará a sus hijos, los pondrá a su servicio en sus carros y entre su gente de a caballo [...] De sus rebaños tomará el diezmo, y ustedes mismos vendrán a ser sus siervos. Ese día clamarán por causa de su rey a quien escogieron para ustedes, pero Yahvé ya no les responderá en ese día.”<sup>4</sup>

Es decir que fue en Israel, y antes de que llegaran las milicias romanas, cuando comenzó la apropiación del tributo debido a Dios, por parte de quienes pretendían ejercer en su nombre el poder temporal tomando como propio lo que no les pertenecía.

Contra esto se alzarán las voces de los Profetas las que pueden resumirse en aquél pasaje de Isaías, que dice “¡Ay de los que decretan estatutos inicuos, y de los que constantemente escriben

---

<sup>4</sup> Samuel I, 8, 11-18.

decisiones injustas; para privar de justicia a los necesitados, para robar de sus derechos a los pobres de mi pueblo, para hacer de las viudas su botín, y despojar a los huérfanos!”<sup>5</sup>.

Y en esta de Amós que es concluyente: “Ellos aborrecieron al reprensor en la puerta de la ciudad, y al que hablaba lo recto abominaron [...] Porque yo sé de vuestras muchas rebeliones, y de vuestros grandes pecados; sé que afligís al justo, y recibís cohecho, y en los tribunales hacéis perder su causa a los pobres”<sup>6</sup>. Estos apropiadores del impuesto destinado a Dios que obviamente no representan a todo el pueblo elegido, fueron los que aborrecieron y abominaron hasta su muerte en la cruz a su Hijo, el que en la plenitud de los tiempos, siendo el gran exento, pagó por todos y concretó la voluntad del Padre, cumpliendo lo ordenado en el Libro del Deuteronomio 4, 1-2, y ratificado por Él en el Sermón de la Montaña (Mateo 5, 17-20); por eso decíamos, hace ya algo más de veinte años, que en esa suprema lección para la salvación del hombre que fue la vida de Jesús encontramos también en lo tributario, la señal de su enseñanza<sup>7</sup>.

## **2. Pagar lo que se debe, pero estrictamente lo que se debe**

Ya desde el título de esta comunicación advertimos la opinión casi unánime en el pensar de los teólogos de la España Renacentista, en cuanto a la obligatoriedad del deber moral de abonar los impuestos, basados todos en el claro mandato evangélico al que acabamos de mencionar junto a sus antecedentes bíblicos, en el acápite anterior.

---

<sup>5</sup> Isaías, 10, 1-2.

<sup>6</sup> Amós, 5, 10-12.

<sup>7</sup> Manuel Castiñeira Basalo y Juan Eduardo Leonetti, “Las enseñanzas tributarias del Señor Jesús”, *Periódico Económico Tributario*, Año III, N° 82, Buenos Aires, 31 de marzo de 1995.

Sin embargo, sin discutir la obligatoriedad del cumplimiento del pago del tributo a la autoridad real, hubo entre los escolásticos españoles—los menos—que consideraron, como ya lo adelantáramos, la naturaleza jurídica de algunas de las leyes tributarias como meramente penales, y por lo tanto no obligatorias en conciencia, al menos hasta que no le sean reclamadas al súbdito, como lo afirmaba Ángel de Clavasio, y aun Martín de Azpilcueta, en relación a determinados tributos, en la prolija reseña que Suárez hace en el Capítulo XIII del Libro V del *De Legibus*<sup>8</sup>, con el que comienza su estudio acerca de las leyes tributarias, preguntándose precisamente “*si las leyes por las que se imponen tributos son puramente penales*”.

Da cuenta allí Suárez de la polémica que algunos de los pensadores como los nombrados en el párrafo anterior, haciéndose eco de una doctrina desconocida hasta la baja Edad Media, introducen en el Siglo de Oro la idea de la obligatoriedad moral (en conciencia) de las leyes tributarias sólo para el caso de haber sido intimado el impuesto a título de pena, lo cual, luego de un riguroso análisis, es desestimado por el Doctor Eximio.

Debe notarse que en ningún momento, aun los disidentes, niegan la obligatoriedad en conciencia del tributo debido al Príncipe, sino que solamente requieren que para que ello tenga lugar, el impuesto debió haber sido intimado bajo alguna penalidad.

Donde no quedan resquicios para el disenso entre los teólogos católicos radica en la justicia del tributo; éste, para ser justo, debe ordenarse a las cuatro causas de la filosofía clásica: eficiente en cuanto a la legitimidad de la autoridad que lo impone; formal en lo que hace a la proporcionalidad que debe observarse; material, en

---

<sup>8</sup> Francisco Suárez, *De Legibus*, V, XIII, 5, edición crítica bilingüe por C. Baciero, A. M. Barrero, J. M. García Añoveros y J. M. Soto (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010), pp. 267/283.

cuanto debe recaer sólo sobre las cosas que resulten alcanzadas; y final, ya que en todos los casos debe tender al bien común<sup>9</sup>.

Aquí debe reconocerse sin más la doctrina que expone Santo Tomás refiriéndose a la ley humana, citando expresamente a San Agustín, cuando dice que de no observarse estos requisitos tal ley no obligaría en conciencia<sup>10</sup>.

Así entonces, cuando la ley que impone un tributo sea sancionada fuera de la competencia que ostenta quien la impone; o no observara la proporcionalidad que debe guardar respecto de la capacidad contributiva de los obligados a soportarla; o bien pretendiera gravar bienes o actos que escapan a su objeto; o, sin más ni más, cuando no se ordenare al bien común sino al interés particular de alguno o de algunos con detrimento del bienestar general, esas pretendidas leyes pueden ser desobedecidas en conciencia, pero desechando el escándalo, el que podría provocar un mal mayor que procura evitarse para el caso de tener que oponerse activamente a su cumplimiento.

Nadie está obligado a pagar más de lo que la ley tributaria quiere que pague; por eso, recordábamos recién, que Pablo dice que debe pagarse lo que se debe, y no menos ni más que eso: “Pagad a todos lo que debéis: al que tributo, tributo; al que impuesto, impuesto; al que respeto, respeto; al que honra, honra”<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Juan Eduardo Leonetti, “Tomás de Vio y una cuestión moral en torno a la causa material de algunos tributos en *De Legibus* de Francisco Suárez”, Comunicación para las IX Jornadas Internacionales *De Iustitia et Iure* (Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, agosto de 2014).

<sup>10</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q.96, a 4, ad.

<sup>11</sup> Romanos, 13, 7.

### 3. La ominosa presión tributaria como factor de unión del pensamiento cristiano en el plano de la ética fiscal

Así como la conciencia de la obligatoriedad del tributo justo hace a la unidad del pensamiento cristiano del Renacimiento, puede decirse que –aunque con reservas– lo mismo ocurre respecto de la justificación de la reacción generada por la presión impositiva.

Señala con acierto del Vigo Gutiérrez en su obra citada, que a Carlos V, y a sus sucesores, les faltó “una justa y equitativa distribución de las cargas tributarias entre los distintos reinos y estamentos sociales”<sup>12</sup>. Atendiendo a esta situación injusta, dirá en 1626 el canónigo compostelano Pedro Fernández Navarrete que sobre las espaldas de los más débiles “se cortan siempre las cavilosas plumas de los escribanos, se afilan las espadas de los soldados, y se encaminan las perjudiciales quimeras de los arbitristas”<sup>13</sup>.

Debe destacarse hoy la vigencia de los conceptos de Fernández Navarrete, expresados cuando la Escuela de Salamanca ya había dado lo mejor de sí, y comenzaba a surgir, en medio de la exangüe economía castellana, la doctrina de los ‘arbitristas’, a quienes el Diccionario de la Real Academia Española define en una única acepción como “Persona que inventa planes o proyectos disparatados, para aliviar la Hacienda pública o remediar males políticos”.

---

<sup>12</sup> Abelardo del Vigo Gutiérrez, *Economía y Ética en el Siglo XVI*, p. 683.

<sup>13</sup> Pedro Fernández Navarrete, *Conservación de monarquías y discursos políticos, sobre la gran consulta que el Consejo de Castilla hizo en 1619 al Señor Rey Don Felipe Tercero*, publicada en 1626 y citada por del Vigo Gutiérrez, en su *Economía y Ética en el Siglo XVI* a la que nos venimos refiriendo.

La ominosa presión tributaria, que gravaba en forma desigual a los estamentos de la otrora floreciente Castilla, cuando los metales americanos creaban la ilusión de una riqueza sin fin, se agudizó cuando la moneda circulante tuvo que desprenderse del respaldo de los metales preciosos por efectos de la necesidad incontrolada de circulante, acudiendo al cobre (vellón), encubriendo así una verdadera angaria resultante del envilecimiento del valor de la moneda por la acción del propio Estado, situación analizada por el teólogo e historiador jesuita Juan de Mariana (1536-1624).

A comienzos del siglo XVI, cuando España aún florecía a la luz del oro y la plata que bajaban de los navíos castellanos, Martín Lutero, en su obra *A la nobleza cristiana de la nación alemana*, escrita en 1520, anatemizaba dentro del pensamiento protestante la presión tributaria que agobiaba por entonces a su país, exigiendo la abolición de gravámenes, y propiciando la rebelión popular la que, una vez estallada en 1525, y derrotada a sangre y fuego, lo tuvo luego como a uno de sus más encarnizados detractores<sup>14</sup>.

#### 4. Una aparente digresión literaria

En el mismo año de 1619, en que el Consejo de Castilla consultó al Rey Felipe III acerca de la situación imperante en la economía castellana, consulta que iba a dar lugar a la obra de Fernández Navarrete ya mencionada, se editaba en la España del Siglo de Oro una obra a la que me resulta muy difícil de adjetivar sin desmedro; me refiero a una de las cumbres del teatro universal, *Fuenteovejuna* de Lope de Vega.

---

<sup>14</sup> Martín Lutero, *Contra las bandas ladronas y asesinas de los campesinos* (1525), en *Escritos políticos*, (Madrid: Tecnos, 2008, 3ª edición). Cf. Bernardino Montejano, *Curso de Derecho Natural*, (Buenos Aires: Editorial Abeledo Perrot, 1978), pp.163/167.

Hay en el primer acto cuatro versos fundamentales para nuestro análisis “/De quesos y otras cosas no excusadas/No quiero daros cuenta: justo pecho/De voluntades que tenéis ganadas;/Y a vos y a vuestra casa, buen provecho./”<sup>15</sup>.

La alusión al *justo pecho*, al impuesto justo, que destacan los versos transcritos, nos habla del verdadero problema de Fuente Obejuna que así se llama aún hoy el pueblo cordobés expoliado por el Comendador en beneficio propio y contra los intereses de los Reyes Católicos a quienes defraudaba.

El levantamiento popular en que la trama se centra, además de tener por causa explícita la honra de una doncella mancillada como lo relata Lope, pensamos que en el plano real de los hechos fue la presión tributaria que agobiaba a los habitantes de la aldea lo que los llevó a sublevarse contra la autoridad del Comendador el 23 de abril de 1476.

El autor le dio un tinte sentimental y romántico, sin duda dramáticamente más atractivo que una mera rebelión contra los altos impuestos que esquilaban a la comunidad, dejando para el asombro de sus múltiples connotaciones la paronimia que vincula al nombre de la aldea con la causa material del tributo que gravaba la tenencia del ganado ovino, la que junto a la explotación de la miel –de ahí lo de “obejuna” por deformación de “abejuna”– constituía el centro de la economía del lugar.

Es de suponer que no se le escapó al exquisito espíritu de Lope la analogía, o mejor dicho, la concordancia semántica oral, entre “pécora” (res lanar) y “pecunia” (dinero o moneda).

---

<sup>15</sup> Félix Lope de Vega y Carpio, *Fuenteovejuna* (Buenos Aires: Losada, 1966), p. 26; Cf. Celia Digon y Juan Eduardo Leonetti, “Virtudes políticas y tributación en algunas expresiones literarias del Siglo de Oro Español”, en *Ius et Virtus en el Siglo de Oro*, Laura E. Corso de Estrada y M. Idoya Zorroza (eds.), (Pamplona: EUNSA, junio 2011), p. 181.

Conserva la obra los hechos centrales del relato histórico, la muerte del Comendador de la aldea a manos de la turba, y la conteste declaración de todos los habitantes a la pregunta del Juez “¿Quién fue?...” respondiendo todos los personajes interrogados que había sido “Fuenteovejuna”, la responsable colectiva de la ejecución [“Fuente Ovejuna” en la edición de 1619].

### **5. La pluralidad del pensamiento de los teólogos escolásticos respecto de las exenciones tributarias**

Sin embargo, esta univocidad frente a la obligatoriedad moral respecto del tributo justo, que lleva al extremo de que pueda admitirse hasta el tiranicidio, no se compadece con su contracara, que es la del alcance de las exenciones que afecten al impuesto, donde la pluralidad del pensamiento medieval y renacentista queda lejos de ser concordante.

Es decir que hay coincidencias en la obligatoriedad del cumplimiento tributario si la ley que impone la gabela se ordena al valor justicia, pero hay marcadas diferencias en lo relativo a las exenciones impositivas.

Lo cierto es que habrá tantas exenciones como intereses susceptibles de ser tenidos en cuenta, los cuales, lejos de pensarse fuera de los límites del bien común, pretenden ordenarse, con mayor o menor acierto, a los postulados de éste.

Dentro de la doctrina judeo-cristiana sobre los tributos prima, como vimos, la presencia del principio de generalidad, que postula que todos los integrantes de la comunidad deben contribuir al sostenimiento del orden social que posibilita su desarrollo como personas, principio que debe estar presente, junto a los de justicia, igualdad, equidad, solidaridad y seguridad, invariablemente sostenidos por la Cátedra de Roma; siendo para nosotros claro que esa generalidad tiene su fundamento trascendente para el mundo

cristiano en aquel pasaje evangélico de Mateo 17, 24-27 tantas veces citado<sup>16</sup>.

Esto no quiere decir que todos los habitantes estén obligados en igual medida a pagar impuestos, ya que deberá atenderse ante todo a su capacidad contributiva. Este principio, que parece tan obvio, no ha sido aceptado sin cortapisas a lo largo de la historia de las ideas, aun entre los teólogos católicos de los siglos XVI y XVII como lo analizaremos seguidamente, dando lugar a excepciones que en definitiva van a actuar como “contraimpuesto”, o sea como ajuste de la medida general, a la manera de la epikeia aristotélica, que –como sabemos– intenta corregir a la generalidad de la ley atendiendo al caso concreto, donde aquélla pueda no compadecerse con la justicia, dada precisamente la multiplicidad de casos sobre los que rige<sup>17</sup>.

Es decir que atendiendo objetivamente a las cosas que conforman la causa material del impuesto donde se produce el hecho imponible, puede ocurrir que en ciertos casos, y dadas determinadas condiciones, convenga al bien común no gravar a un grupo de personas, que se dedican a tal o cual actividad, o que exploten ciertos bienes de interés para el todo social.

Estos supuestos pueden hacer nacer la norma exentiva, la que debe ser sancionada observando el mismo rigor, o mayor aún, que la que impone el tributo en forma general, el cual en tal caso no percutiría sobre los beneficiarios alcanzados por la exención; o bien serán las cosas, normalmente incididas por el impuesto, las

---

<sup>16</sup> Cf. Gladys V. Vidal, “La resistencia fiscal – Pierre Poujade”, en *El Derecho, Revista de Jurisprudencia y Doctrina (Tributario)* (Buenos Aires: UCA, 2004).

<sup>17</sup> Cf. Tomás de Aquino, *La justicia, Comentarios al Libro V de la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Benito R. Raffo Magnasco (trad. y notas) (Buenos Aires: Cursos de Cultura Católica, 1946), p. 237.

que, por su utilización para fines determinados que hagan a la consecución del bien común, justifiquen el que no tributen.

Lo mismo sucederá con el trabajo personal atendiendo a las actividades en las que la comunidad pueda tener interés en promover a través de la exención tributaria.

Esta situación no debe confundirse con la dispensa tributaria, que como bien dice Lamas es un “acto jurisdiccional del gobernante” que exime del cumplimiento de una ley a un ciudadano, o a un grupo de ellos, quienes si bien resultan obligados por ella a pagar un gravamen, razones de justicia que atienden a ciertas circunstancias especiales (infortunadas agregamos nosotros a guisa de ejemplo) que los afecten, justifican que sean dispensados -y no exentos- del pago del impuesto<sup>18</sup>.

La exención nace de la ley que la sanciona; la dispensa de un acto jurisdiccional del gobernante.

Todo esto puede generar de por sí un debate aún mayor que el de la imposición de un tributo, si las exenciones, y aun las dispensas, se generalizan sin medida, ya que podría llegarse a la desnaturalización del principio de generalidad sostén del sistema tributario. Debe reiterarse una vez más la enseñanza de Jesús en Cafarnaúm, receptada en el tantas veces citado Mateo 17, 24-27, pasaje que nos recuerda la ocasión de haber sido Pedro requerido por los recaudadores para que pagaran el tributo al templo, ante quienes no duda en decir que sí que lo pagan, para aclarar las cosas en la intimidad cuando Jesús le pregunta al apóstol “¿De quiénes cobran tributos o censos los reyes, de sus hijos o de los extraños?”, a lo que Pedro respondió “De los extraños”. Ante ello Cristo dijo

---

<sup>18</sup> Félix Adolfo Lamas (h.), “El tributo, lo justo distributivo y la dispensa como liberalidad en la doctrina de Suárez”, en *Justicia y Liberalidad, antecedentes medievales y proyecciones en el Siglo de Oro*, Laura Corso de Estrada y María Idoya Zorroza (eds.), (Pamplona: EUNSA, 2012), pp, 255-263.

“Luego los hijos están libres. Mas para no escandalizarlos, vete al mar, echa el anzuelo, y al primer pez que suba sácalo, ábrele la boca y encontrarás en ella un estater, tómallo, y paga por mí y por ti”.

Citando este celeberrimo texto santo, Francisco de Vitoria dicta en 1532 su *Relección de la potestad de la Iglesia*, donde, en la Cuestión VII, se pregunta si los clérigos están exentos de la potestad civil, y afirma que sí, que hay “multitud de lugares del derecho” donde ello consta, pero advierte de inmediato que “no todas las exenciones clericales proceden del derecho divino”<sup>19</sup>.

Refiriéndose a la exención tributaria, afirma que no satisfacen para fundar tal exención en el derecho divino, dos textos bíblicos, uno del Nuevo y otro del Antiguo Testamento, que pasa a analizar, comenzando por el pasaje recién transcrito del Evangelio según san Mateo.

Afirma Vitoria que algunos deducían que Cristo quería indicar que había un linaje de hombres que no estaban sometidos a los príncipes, sino que eran libres; y que estos eran precisamente los eclesiásticos –tal como lo eran Jesús y sus apóstoles– y de allí la exención reclamada.

Analiza el ilustre dominico esta pretensión remontándose a Santo Tomás y a San Buenaventura que enseñaron que hablaba el Señor de sí y de sus discípulos, que no eran de condición servil

---

<sup>19</sup> Francisco de Vitoria, *Relección de la potestad de la Iglesia* (1532), en <http://www.unav.es/pensamientoclasico/autoresyobras/Vitoria.html>, página preparada por Bárbara Díaz y M<sup>a</sup> Idoya Zorroza, pp. 89/90. Para acceder a esta página de la Universidad de Navarra: [http://www.unav.edu/departamento/pensamiento-clasico/francisco\\_de\\_vitoria](http://www.unav.edu/departamento/pensamiento-clasico/francisco_de_vitoria)

Dentro, buscar PUBLICACIONES DEL PROYECTO DE PENSAMIENTO CLÁSICO ESPAÑOL

Punto 2. Relección de la potestad de la Iglesia (1532) PDF Fecha de consulta 23 de abril de 2018.

ni tenían cosas temporales de las cuales fuesen obligados a pagar tributos a los señores, coligiendo Vitoria que tal vez Cristo quiso tener como exentos solamente a aquellos que no tenían bienes materiales, advirtiendo que los eclesiásticos —en su mayoría— los poseían, y por lo tanto no les cabía la exención.

Advierte también que Santo Tomás señala que Cristo quiso indicar que no estaba obligado a pagar censo alguno, por ser Rey de Reyes y Señor de los que dominan. Con singular agudeza conceptual se refiere al censo que se pagaba en señal de subordinación como contribución personal igualitaria, sin importar los bienes que cada uno tuviera; y respecto de ello Cristo no debía pagarlo por no estar subordinado a autoridad alguna.

A mayor abundamiento, anotamos nosotros desde el análisis de la tributación, surge del pasaje citado una prevención explícita por parte del Señor respecto del efecto de la generalización de las exenciones. Nótese que aun sabiéndose exento por ser el Hijo de Dios, lo mandó a Pedro —de ocupación pescador— a ejercer su oficio y pagar el impuesto con el producto de su trabajo, una vez concretada la pesca, a fin de no escandalizar a la gente, o sea, para evitar que alguien obrara o pensara mal por culpa de ellos. El pez que extrajera del agua traerá la moneda con la que se oblará el impuesto.

Subsume así el texto la distinción entre los tributos que, como el censo, están referidos a las personas en cuanto tales, de aquellos que hacen hincapié en los bienes o en el trabajo personal, con la figura del responsable sustituto, ya que Pedro es señalado por Cristo como tal, al indicarle que pague “por ti y por mí”, cumpliendo de esta manera con la gabela, pero sin aparecer Él, que era el Exento por antonomasia, resignando su condición ante los recaudadores, sabiendo además que en la cruz iba a pagar por todos.

Aborda luego Vitoria la segunda cita bíblica que por entonces se traía a colación en defensa de la exención de los clérigos,

advirtiendo que cuando el Salmo 104, 15 dice “No toquéis a mis ungidos” algunos quieren deducir que al estar verdaderamente los sacerdotes ungidos por el Señor, no sería lícito tocarlos, ni juzgarlos de manera alguna, pero ve en ello un sentido alegórico no aplicable a las exenciones impositivas.

Recuerda para fundamentar su posición aquel pasaje ya citado de san Pablo en Romanos 13, donde se ordena pagar tributos sin hacer mención e exclusión alguna en favor de los clérigos, extrayendo de ese liminar precepto general que la pretendida exención no es de derecho divino, “y así es temerario poner exención donde el canon de la Escritura no la pone, y está expresado con claridad en ella”, recordándonos otra vez el principio liminar de interpretación restrictiva de las exenciones tributarias.

Concluye Vitoria su análisis con estas palabras: “Consiguientemente, juzgo yo como del todo cierto, que los clérigos no están exentos de los tributos por el derecho divino. Confirmase ello, porque gozan de la comodidad; luego deben sufrir la carga”<sup>20</sup>.

Podríamos seguir abundando en disidencias en torno a las exenciones, analizando con Domingo de Soto el tema de la acepción de personas, y apreciar si la exención a los nobles, que era de práctica observar, afecta a este principio, el que para el sabio dominico se basaba en los servicios que los antepasados habían tributado a la nación, o bien en que ellos mismos la servían con las armas cuando era necesario<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Cf. Celia Digon y Juan Eduardo Leonetti, “Las exenciones a la obligación de soportar la carga tributaria en el pensamiento de Francisco de Vitoria”, en *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*, Juan Cruz Cruz (ed.) (Pamplona: EUNSA, 2008), pp. 183-190.

<sup>21</sup> Domingo de Soto, *De Iustitia et Iure*, artículo VII, Cuestión VI del Libro III, P. Marcelino González Ordóñez. O.P (trad.), tomo segundo, (Madrid: 1968), pp. 275 a 277.

Respecto de la alcabala, que gravaba las compraventas, sí cree injusta su aplicación cuando pretende aplicarse sobre las cosas que hacen “al uso propio”, porque en tales cosas no existe fin de lucro. “Que los compradores, que compran para vender de nuevo, paguen una cuota... es ciertamente conforme con la razón...; pero que quien vende una casa, u otra cosa cualquiera para atender a su necesidad, pague tributo, parece que la ley citada y la razón protestan”<sup>22</sup>.

En consonancia con esto último se había expresado el Cardenal Cayetano (Tomás de Vío) algo antes que de Soto, acerca de la injusticia de las gabelas que se imponen a los productos adquiridos para uso propio, opinión esta refutada nada menos que por Francisco Suárez S.J: mucho tiempo después en su *De Legibus*.

Bajo el inequívoco acápite de “Opinión contraria del autor”, se opone Suárez a estas posiciones porque no es injusto imponer un tributo –dice– a productos que se transportan, se venden o se compran para uso privado, trayendo la opinión –entre varios otros– de Juan de Medina, Martín de Azpilcueta y Luis de Molina<sup>23</sup>.

Sin embargo no deja de citar Suárez a los autores que opinan como Cayetano, como es el caso de Martín de Ledesma, quien condena la no existencia de exenciones a la vulgarmente llamada *sisá*, un tributo similar a la alcabala, que se cobraba en Lusitania, y que era solventado tanto por los que compraban como los que vendían productos para hacer frente a sus necesidades.

---

<sup>22</sup> Cf. Celia Digon y Juan Eduardo Leonetti, “Domingo de Soto y la acepción de personas”, Comunicación para la I Jornada Internacional de Iustitia et Iure, publicada en *El Derecho, Revista de Jurisprudencia y Doctrina (Tributario)*, (Buenos Aires: UCA, 2006).

<sup>23</sup> Francisco Suárez, *De Legibus*, V, c. XVI, p. 321.

## 6. Conclusión

Este encuentro de opiniones disímiles respecto de las exenciones tributarias no hace más que converger, a mí entender, en el reconocimiento de una unidad conceptual en el pensar de la época renacentista de la España del Siglo de Oro, la que gira siempre en torno al imperio de la justicia en el campo tributario y en la obligatoriedad en conciencia para pagar los tributos.

La nota que introduce la doctrina de las leyes meramente penales, o sea –repetimos– la que sostiene que para obligar en conciencia un tributo su pago debe ser intimado bajo amenaza de pena por parte del gobernante, no soslaya la nota de justicia que siempre debe estar presente en el impuesto reclamado, es decir la necesidad de que éste se ordene al bien común de la población, respetando la legitimidad de origen, y la proporcionalidad en la carga, atendiendo a la capacidad contributiva de los obligados al pago.

Esa “legitimidad de origen” debe surgir del orden jurídico que determinará, en todos los casos, quién será el que pueda dictar la norma imponiendo el tributo, ya sea el Rey o el Parlamento, o la autoridad designada por la Carta Magna de cada nación, el que una vez creada, y suficientemente conocida por todos, será sin más, al menos para nosotros, moralmente obligatoria en conciencia.

Una autoridad contemporánea en materia de moral tributaria como lo es el Padre Gonzalo Higuera Udías S.J., heredero de la mejor tradición escolástica, en su indispensable *Ética Fiscal* nos dice, sintetizando el pensamiento de los moralistas católicos del Siglo de Oro español, “que la obligación de satisfacer los impuestos no puede quedar reducida a una sola obligación penal. Liga directamente a la conciencia. La unanimidad resulta

llamativa, sobre todo al encontrar en ella a los grandes autores de esta época...”<sup>24</sup>

Vemos que el R.P. Higuera, que no desconoce que persistían voces disidentes heredadas de las provenientes del bajo medioevo en lo que hace a la obligación moral de cumplir la ley tributaria sólo en cuanto se intima su incumplimiento bajo apercibimiento de aplicar una pena, utiliza –como ya lo vimos en del Vigo Gutiérrez– una acepción amplia del concepto de “unanimidad” para referirse a la formidable tarea de resistencia para sostener y terminar imponiendo –podría decirse en forma casi unívoca dentro del pensamiento clásico– la obligación moral del cumplimiento de las leyes tributarias.

Queremos llamar la atención, ya sobre el final de nuestro trabajo, que esta posición ética no implica que no existan para estos moralistas diferencias en la interpretación y el alcance de las exenciones tributarias, sobre las que pesa también el mandato moral en conciencia de no abusar de ellas.

El acto de gravar por ley debe ser medido y ordenado al bien común, pero mucho más aún debe serlo cuando la norma establece exenciones que pongan a resguardo del impuesto a un cúmulo de situaciones que aparezcan como susceptibles de ser gravadas y que sin embargo son liberadas de ello por la ley tributaria. La norma eximente debe ser interpretada restrictivamente, con los mismos parámetros de la imposición, pues por ese camino se puede llegar a la desnaturalización del impuesto.

La misma medida ha de requerírsele al gobernante a la hora de otorgar dispensas para atender situaciones que pueden afectar permanente, o circunstancialmente, la capacidad contributiva de uno o de varios contribuyentes. En todo caso tal dispensa será un

---

<sup>24</sup> Gonzalo Higuera Udías, *Ética Fiscal*, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1982), p.12.

acto jurisdiccional del que no cabrá abusar so pena de desvirtuar el principio de obligación moral que toda imposición justa conlleva.

Concluimos entonces con que aquello de la unidad en el pensar de los moralistas católicos del Medioevo y del Renacimiento acerca de la obligatoriedad en conciencia del cumplimiento de la ley tributaria es de una “unanimitad relativa”, si se nos permite utilizar este oxímoron que imbrica con la pluralidad de posiciones que observamos en los mismos pensadores respecto de los mandatos eximentes, que en el fondo representan las dos caras de una misma moneda.

### **Bibliografía**

- Castiñeira Basalo, Manuel y Leonetti, Juan Eduardo. “Las enseñanzas tributarias del Señor Jesús”, *Periódico Económico Tributario*, Año III, N° 82, Buenos Aires, 31 de marzo de 1995.
- Digon, Celia y Leonetti, Juan Eduardo. “Domingo de Soto y la acepción de personas”, Comunicación para la I Jornada Internacional de Iustitia et Iure, UCA, Buenos Aires, 2006, publicada en *El Derecho, Revista de Jurisprudencia y Doctrina (Tributario)*, (Buenos Aires: UCA, 2006).
- . “Las exenciones a la obligación de soportar la carga tributaria en el pensamiento de Francisco de Vitoria”, en *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*, Juan Cruz Cruz (ed.), (Pamplona: EUNSA, 2008).
- . “Virtudes políticas y tributación en algunas expresiones literarias del Siglo de Oro Español”, en *Ius et Virtus en el Siglo de Oro*, Laura E. Corso de Estrada y M. Idoya Zorroza (eds.), (Pamplona: EUNSA, junio 2011).
- Fernández Navarrete, Pedro. *Conservación de monarquías y discursos políticos, sobre la gran consulta que el Consejo de Castilla hizo en 1619 al Señor Rey Don Felipe Tercero*,

- publicada en 1626 y citada por del Vigo Gutiérrez, en su *Economía y Ética en el Siglo XVI*.
- Higuera Udías, Gonzalo. *Ética Fiscal*, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1982).
- La Santa Biblia*. (Madrid s/d: Ediciones Paulinas, XV edición).
- Lamas, Félix Adolfo (h.). “El tributo, lo justo distributivo y la dispensa como liberalidad en la doctrina de Suárez”, en *Justicia y Liberalidad, antecedentes medievales y proyecciones en el Siglo de Oro*, Laura Corso de Estrada y María Idoya Zorroza (eds.), (Pamplona: EUNSA, 2012).
- Leonetti, Juan Eduardo. “El impuesto inconsulto y el bastardeo de la moneda en el pensamiento de Juan de Mariana S.J.”, en *El Derecho, Revista de Jurisprudencia y Doctrina (Tributario)*, (Buenos Aires: U.C.A., 2010).
- . “Tomás de Vío y una cuestión moral en torno a la causa material de algunos tributos en De Legibus de Francisco Suárez”, *Comunicación para las IX Jornadas Internacionales De Iustitia et Iure*, (Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, agosto de 2014).
- Lope de Vega y Carpio, Félix. *Fuenteovejuna*, Pedro Henríquez Ureña (Intr. y ed.), Biblioteca Clásica y Contemporánea, (Buenos Aires: Losada S.A., 1966).
- Lutero, Martín. “Contra las bandas ladronas y asesinas de los campesinos” (1525), en *Escritos políticos*, (Madrid: Tecnos, 2008, 3ª edición).
- Mariana, Juan de. *De moneta mutatione en su Tractatus septem* (1609).
- Montejano, Bernardino. *Curso de Derecho Natural*, (Buenos Aires: Abeledo Perrot, 1978).
- Soto, Domingo de. *De Iustitia et Iure, artículo VII, Cuestión VI del Libro III*, P. Marcelino González Ordóñez O.P, (trad.), (Madrid, 1968).

- Suárez, Francisco. *De Legibus*, C. Baciero, A. M. Barrero, J. M. García Añoveros y J. M. Soto (eds.), (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010).
- Tomás de Aquino. *La justicia, Comentarios al Libro V de la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Benito R. Raffo Magnasco (trad. y notas), (Buenos Aires: Cursos de Cultura Católica, 1946).
- . *Suma Teológica*, comisión de P. P. Dominicos, presidida por Francisco Barbado Viejo, O. P. (trad. y notas), (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), 1966).
- Vidal, Gladys V. “La resistencia fiscal – Pierre Poujade”, en *El Derecho, Revista de Jurisprudencia y Doctrina (Tributario)*, (Buenos Aires: UCA, 2004).
- Vigo Gutiérrez, Abelardo del. *Cambistas, mercaderes y banqueros en el Siglo de Oro español*, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), 1997).
- . *Economía y Ética en el Siglo XVI (Estudio comparativo entre los padres de la Reforma y la Teología española)*, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.), 2006).
- Vitoria, Francisco de. *Relección de la potestad de la Iglesia (1532)*, en página de la Universidad de Navarra, preparada por las Dras. María Idoya Zorroza y Bárbara Díaz, Departamento de Pensamiento Clásico Español. Pamplona. España.  
[http://www.unav.edu/departamento/pensamiento-clasico/francisco\\_de\\_vitoria](http://www.unav.edu/departamento/pensamiento-clasico/francisco_de_vitoria)



# LA TESIS DE VITORIA SOBRE EL ORIGEN DEL PODER POLÍTICO<sup>1</sup>

Sergio Raúl Castaño  
Investigador del CONICET  
Profesor titular de Teoría del Estado (UNSTA)  
Director del Centro de Estudios Políticos – UNSTA

## I. La posición de Vitoria en *De potestate civil*

### 1. Introducción

En relación con la cuestión del origen del poder político resulta relevante ante todo señalar que la “*teoría de la traslación*” fue la tesis dominante en el seno de la escolástica aristotélica católica hasta bien entrado el s. XIX. Efectivamente, fuera de las refutaciones de algunos autores como el conde de Vareilles-

---

<sup>1</sup> El presente artículo consiste en la síntesis de un estudio inédito más amplio de nuestra autoría sobre la traslación en la Escolástica, así como sobre la respectiva posición de Vitoria y su interpretación por Suárez y por la crítica contemporánea, titulado “Die These der zweiten Scholastik über den Ursprung der politischen Gewalt und die Position Vitorias. Darstellung und Begründung”, aceptado en *Philosophie und Theologie*, Frankfurt (del que no existe versión en castellano). Hemos abordado asimismo en general el tema del origen del poder en la Escolástica en “Un hito en la historia del pensamiento político: la refutación neoescolástica de la tesis del pueblo como sujeto originario del poder”, *Derecho Público Iberoamericano*, n° 3 (octubre 2013), pp. 117-152.

Sommières<sup>2</sup> y Taparelli<sup>3</sup>, esa tesis recién quedó puesta en tela de juicio de modo sistemático en el campo de la Escolástica por Theodor Meyer y Louis Billot, en 1900 y 1907, respectivamente<sup>4</sup>.

Nuestra hipótesis reza como sigue: *en Francisco de Vitoria se constata un alejamiento respecto del modo de entender el origen inmediato del poder político, que lo distingue tanto frente al ambiente doctrinal de su época cuanto frente a la escolástica aristotélica de los siglos subsiguientes.*

## 2. *Locus quaestionis* en la obra de Vitoria

Es un hecho que aparece en Vitoria- en el transcurso del tratamiento del origen del poder en el caso de la monarquía- la afirmación formal de que la comunidad *no traslada su potestad* al gobernante; antes bien, para él la comunidad “non potestatem, sed propriam auctoritatem in regem transfert”<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Vgl. P. Conde de Vareilles-Sommières, *Les principes fondamentaux du droit* (Paris: Cotillon- Guillaumin, 1889).

<sup>3</sup> Vgl. Luigi Taparelli D’Azeglio, *Saggio teoretico di diritto naturale* (Palermo: Stamperia d’Antonio Muratori, 1840-1843).

<sup>4</sup> Theodor Meyer, *Institutiones juris naturalis, seu Philophae Moralis Universae secundum principia S. Thomae Aquinatis* (Freiburg i. B.: Herder, 1900); Louis Billot, *Tractatus De Ecclesia Christi, sive continuatio theologiae de Verbo Incarnato*, 2<sup>a</sup>. Ed. (Roma: Giachetti, 1909).

<sup>5</sup> Francisco de Vitoria, *De potestate civili*, & 8. –destacado nuestro-: „[q]uamvis enim [rex] a Republica constituatur (creat namque Republica regem) *non potestatem sed propriam auctoritatem in regem transfert*, nec sunt duae potestates, una regia, altera communitatis. Atque ideo sicut potestatem Reipublicae a Deo et jure naturali constitutam esse dicimus, idem prorsus de regia potestate dicamus necesse est (...) Errare ergo videntur auctores concedentes Reipublicae potestatem esse de jure divino, non autem regiam potestatem” (según la edición de Luis

¿Cómo se debe, pues, comprender tal afirmación, que niega la traslación de la potestad política por parte de la comunidad? Intentemos dilucidar la proposición del maestro de Salamanca en su contexto concreto.

En los párrafos 7 y 8 de *De potestate civili* Vitoria defiende el origen natural y divino del poder monárquico. Con ello respondía a ideas que circulaban en su tiempo, según las cuales debía ser rechazado el origen divino de la potestad de los reyes (*reges, duces, principes*), y su poder considerado tiránico: sólo las repúblicas (*respublicae* en sentido estricto, como forma de gobierno) –se argüía– podían ser vistas como legítimas. Vitoria se opone a tal idea. La legitimación del ejercicio del poder monárquico, para nuestro autor, estriba en que la comunidad (*respublicae* en sentido lato) ha confiado al príncipe el cometido de conducirla, de tal suerte que también en el caso de las monarquías el derecho de imperio reconoce un origen divino.

En estos párrafos desarrolla Vitoria la argumentación que pone de manifiesto los diversos „estratos“ del fundamento del poder político (i. e., divino, natural, positivo) y explica el sentido preciso y auténtico del *dictum* paulino de *Romanos*, „*Omnis potestas a Deo est*“: se trata de la secuencia ontológica y práctica asumida por la entera Escolástica, sobre la cual se erige la fundamentación tanto del ser cuanto de la justificación del poder de la comunidad política<sup>6</sup>.

---

A. Getino, (ed.), *Relecciones teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria* (Madrid: La Rafa, 1934); la obra fue elaborada en 1528).

<sup>6</sup> Hemos tratado este tema en *Interpretación del poder en Vitoria y Suárez*, (Pamplona: EUNSA, 2011), pp. 79-88 y en “Souveräne Staatsgewalt nach der Lehre Hermann Hellers und potestas superiorem non recognoscens bei Vitoria und Suárez im Vergleich”, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Bd. 100, Heft 1 (2014), pp. 77-85.

En efecto, como todo poder de régimen ejercido en la comunidad política, la *potestas regis* debe ser referida en primer término al derecho natural y, por ende, a la creación por Dios de la naturaleza humana. La comunidad en tanto tal constituye la causa material de la *potestas*, en tanto la *respublica* tiene la obligación y el derecho de conducirse a sí misma a su propio fin, a saber el bien común<sup>7</sup>. Antes de que hayan sido dictadas las normas positivas mediante cuyas determinaciones uno de los miembros de la comunidad recibe la investidura del poder, no existe titular del poder alguno, ungido por Dios o por la naturaleza, en el seno de la comunidad. Se concluye así que la potestad reside *jure naturali et jure divino* en el todo comunitario mismo. Sin embargo, dado que la *respublica* (como conjunto de ciudadanos: *multitudo*) no puede ejercer (*exerceri*) su propio poder, luego debe encomendar (*commendari*) su potestad a uno o a varios de sus miembros. En ese mismo sentido, Vitoria enfatizará en los desarrollos siguientes que la *respublica* ha instituido (*constituere*) al príncipe; y que ella sólo ha de comisionar (*commitere*) a un príncipe justo con la potestad de régimen, de modo de que ésta sea ejercida y empleada rectamente (*ut juste exercent et utatur potestate*)<sup>8</sup>. En cualquier caso se trata de una y la misma potestad, a saber la de la comunidad, que es ejercida por su titular (*„potestas, quae eadem est, quae*

---

<sup>7</sup> Tal la definición del poder político por el autor: „Potestas publica est facultas, autoritas, sive jus gubernandi rempublicam civilem” (*De potestate civili*, 10). Sobre el bien común político como fundamento tanto de la completitud de la república cuanto de la superioridad de su potestad cfr. *De potestate civili*, 5 und 7. Asimismo, constituye un principio de la tradición aristotélica, a la que Vitoria pertenece, que la primera y esencial función del poder político consiste en la dirección: „nam ad regem in quantum rex pertinet regere, gubernare et dirigere regnum” (*In II-IIae.*, q. 47, art. 10).

<sup>8</sup> *De pot. civili*, 12.

*reipublicae*<sup>9</sup>). En ello reside la razón por la cual la *respublica* no ostenta superioridad alguna frente al monarca. Por el contrario, el príncipe está por encima de la comunidad; y de allí que, tras su investidura, se halle facultado para gobernar a la comunidad –y precisamente por eso, asimismo, no es dable apelar a la comunidad contra el rey–<sup>9</sup>.

En tiempos de Vitoria la monarquía era la forma de régimen no exclusiva, pero sí la más frecuente. Hay entonces un indudable interés para Vitoria en investigar su justificación. Justamente en ese lugar aparece la ya mencionada discrepancia con la Escuela y con la doctrina dominante en esa época (y en los siglos sucesivos): según el maestro burgalés la república *traslada al príncipe no su potestad sino su propia autoridad*<sup>10</sup>. Y el autor agrega enseguida: no existen, pues, dos *potestates*, a saber una de la comunidad y otra del rey. Por el contrario sólo hay uno y el mismo poder, es decir el de la comunidad política, la cual no pierde su poder –aunque éste sea ejercido por el rey–. De acuerdo con la posición de Vitoria ambas potestades (si es que se las plantea hipotéticamente como distintas) „*eadem potestas sunt*“, en la medida en que el poder real no consiste sino en el ejercicio del poder de la comunidad. De hecho se trata de un caso concreto en el que se verifica el principio general según el cual la *potestas* reside en la comunidad.

A partir de esos presupuestos extrae Vitoria su conclusión: tanto la potestad de la comunidad (i.e., el poder correspondiente a la *respublica* en tanto tal) cuanto la potestad del príncipe se fundan

---

<sup>9</sup> *De pot. civili*, 14: „*rex est non solum supra singulos, sed etiam supra totam rempublicam; id est, etiam supra omnes simul*”; vide también 21.

<sup>10</sup> Ha de remarcarse que Vitoria, aun cuando utiliza a veces ambos términos indistintamente, sitúa lo propio de la *potestas* (*formaliter loquendo*) en *De potestate ecclesiastica* I (III, 5), como contradistinta de la *authoritas*, en el uso y el ejercicio.

en el derecho natural y divino. La última afirmación expresa sin duda la intención de la argumentación de Vitoria en este paso. En efecto, el poder monárquico no proviene sólo de la comunidad, sino que, a través de la comunidad, deriva también de Dios y del derecho natural. Así pues, la tesis impugnada por Vitoria consiste en sostener que el poder del rey sería meramente *jure positivo*, mientras que el poder de la comunidad sería *jure naturali et divino*. En realidad, la comunidad *no enajena* la potestad (*nota bene*: el *uso* de la potestad) sino que determina quién o quiénes han de ejercerlo. De tal suerte, la potestad ejercida por el príncipe será siempre la misma, la única, potestad comunitaria, la cual es de derecho natural y divino, a su vez concretada por el derecho positivo. Ahora bien, en lo que a nuestra cuestión concierne lo que debe ser remarcado es que, de resultados de todo ello y en contexto de su argumentación, Vitoria niega *formaliter* que la comunidad traslade su poder. Si esto es así, cabe dilucidar cuál es el papel de la *respublica* en el origen inmediato de la potestad política<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> La edición de Lyon, al cuidado de Boyer, de 1577, trae la lección: “non *aliam* potestatem, sed *propriam* auctoritatem in regem transfert” (cf. Carlo Giacon, *La seconda scolastica*, (Milán: Bocca, 1944), p. 178; subrayado nuestro). Como se echa de ver, esta versión sería pasible de ser interpretada como una coincidencia con la posición dominante. Ahora bien, esa primera edición de Vitoria es “la de más faltas”, aclara Getino, quien trae el texto del & 8 por nosotros adoptado (*Relecciones teológicas*, p. XVII). Nótese que esa lección del texto también llevó a un notable crítico de la segunda escolástica, Peter Tischleder, a una opción interpretativa que también alinea a Vitoria con la tesis de la traslación del poder (cf. Peter Tischleder, *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin und seiner Schule* (Münster: Volksvereins-Verlag, 1923), pp. 125 ss. La última edición aparecida del texto vitoriano, si bien contiene una leve variante, confirma plenamente nuestra posición: „Respublica enim in regem non potestatem, sed *propriam* auctoritatem transfert“ (cfr. Jesús Cordero Pando, *Relectio De*

Sostenemos por nuestra parte que la facultad de la comunidad radica en determinar la norma de la investidura. Esta norma es la que concede su título a quien ha de ejercer el poder supremo. Luego la comunidad sería la que legitima el acceso al gobierno de acuerdo con una autorización positiva, constitucional, consensuada. La comunidad provee al príncipe, así, de una legitimación „por el origen“, en tanto ella ni *traslada* ni *traspasa* el poder en tanto tal, sino que solamente *autoriza* o *determina* al titular. Reiterando la idea en otros términos, la sociedad “autorizaría” (“*authoritatem transfert*”) constituyendo la norma de la investidura; norma que, a su vez, otorga el título a la potestad suprema, *pero no “trasladaría” ni “comunicaría” el ejercicio de la potestad misma, sino que sólo designaría al titular.*

### 3. ¿Una contradicción en la misma obra?

En el párrafo & 14, acudiendo a los principios de derecho natural que le son propios, Vitoria plantea el problema de la legitimidad de una monarquía que integrase a todos los pueblos cristianos. Nuestro interés no apunta aquí a la idea misma de tal monarquía cristiana universal, sino a las categorías terminológicas y conceptuales que Vitoria utiliza en ese caso para el tratamiento de la específica cuestión del origen inmediato del poder político.

Como se afirmará en *De indis*, la mayoría en una república tiene el derecho de instituir (*constituere*) un rey; también en el caso de los cristianos podría la mayoría de los fieles fundar (*creare*) una monarquía a la que deberían prestar obediencia todos los príncipes cristianos. Por otro lado propone Vitoria la idea de una comisión como forma de la institución del poder. Así, la república puede

---

*potestate civili. Estudios sobre su filosofía política*, Madrid, CSIC, 2008, p. 34).

comisionar (*mandare*) su potestad a un individuo (es decir, a un príncipe). Finalmente, Vitoria llama asimismo elección (*eligere*) al proceso constitucional de la institución del poder. Ahora bien, debe ser en especial resaltado que precisamente en este párrafo, es decir en el mismo contexto teórico de la tesis en la que se toma distancia de la traslación de la potestad política, Vitoria utiliza la expresión „dar la potestad (*dare potestatem*)“ respecto de la acción de la comunidad al instituir el poder. Se plantea entonces la cuestión de si tales expresiones –y en particular la última, a saber „dar la potestad [al príncipe]“– se oponen a dicha tesis sobre el origen del poder, tal como ésta aparece en el párrafo & 8.

En primer lugar debemos considerar los conceptos de *institución* y de *elección*. A ninguno de ambos es dable imputarles una vinculación esencial con la traslación de la potestad en tanto tal, en la medida en que ni la institución constitucional de un régimen o de un gobierno ni tampoco la elección de un titular afectan el específico problema de la traslación. De hecho, la institución de un gobierno se identifica con el *consenso* tácito o explícito de la comunidad; como el propio Vitoria lo afirma, cada república adopta libremente un determinado orden del poder („*accipere politiam, quam voluerit*“)<sup>12</sup>. En lo tocante al concepto de elección, se trata del *nombramiento* de quien ejercerá el poder en la república.

Dejando fuera, entonces, las categorías de institución y de elección, se cae en la cuenta de que, por el contrario, aquéllas de comisión y de fundación o creación sí podrían guardar una cierta vinculación semántica con la idea de una traslación del poder, negada por Vitoria. Sin embargo, en cualquier caso, debe repararse en que ambos conceptos (expresando „*mandare*“ con „*committere*“) fueron utilizados en los mismos trechos en los que la traslación del poder había sido puesta en tela de juicio: „*Quamvis enim*

---

<sup>12</sup> *De pot. civili*, 14 in fine.

a republica constituatur (*creat* namque respublica regem) non potestatem sed propriam auctoritatem in regem transfert“ (§ 8); „tenetur enim respublica non *committere* hanc potestatem nisi ei, qui juste exerceat et utatur potestate“ (§ 12). Por ello no sería lícito, a la hora de interpretar el sentido de „comisionar“, así como el de „crear (el poder político)“, afirmar a esos conceptos como contradictorios con la fórmula vitoriana referida a la traslación del poder. Antes al contrario, y por la misma razón, el sentido dado por Vitoria a ambos conceptos debe ser conciliado con su posición sobre el origen inmediato del poder y, por ende, con su alejamiento de la doctrina dominante en la Escuela.

Pero la expresión „dar el poder“ sí parece ofrecer dificultades, en principio, para ser compatibilizada con la tesis de Vitoria sobre la traslación. Ahora bien, este problema hermenéutico puede ser abordado por dos vías. Por un lado, y como se verifica respecto de los otros conceptos que venimos interpretando, la expresión que nos ocupa también se halla en el contexto de las consecuencias de los párrafos & 7 y & 8, allí donde Vitoria establece su matizada distinción entre traslación de la *potestas* y de la *auctoritas*. Por otro lado, debe sostenerse que cuando la comunidad, en la que reside la potestad por derecho natural, determina positivamente una investidura, ella está, por así decir, de alguna manera *dando* el poder a quien es puesto en su función de gobernante. De manera que el titular así investido puede ejercer el poder gracias a la designación que ha recibido de la comunidad –sin que por ello la determinación de su titularidad deba ser concebida como una *delegación* (de un poder ya ejercido por el delegante)–.

Finalmente, y ya como principio general, se impone tomar la fórmula (tesis formal) de Vitoria –que debe ser considerada como un distanciamiento de la doctrina de la traslación dominante, y con la cual el maestro de Salamanca determina el preciso modo en que cabe hablar de traslación del poder al príncipe– como

clave de interpretación de las expresiones con las que Vitoria, en la misma *De potestate civili*, se refieran al origen inmediato del poder político.

## **II. Una aproximación a la cuestión del origen y de la traslación del poder en otras obras de Vitoria. El problema en *In II-IIae.*, en *De potestate ecclesiastica* y en *De indis***

La respuesta a la pregunta de si Vitoria en *De potestate civili* & 8 y ss. preconiza un alejamiento de la posición canónica de la Escolástica, a la que se debe responder afirmativamente, no salda por entero la tarea de solucionar el problema del lugar de Vitoria respecto de la tesis axial y controvertida que nos ocupa. Aun cuando nuestro autor haya confrontado con la posición aceptada por la Escuela en la obra específicamente dedicada al tema del poder político, con todo queda abierta la cuestión de si la distancia crítica de Vitoria manifestada en esa obra constituye una doctrina permanente y clara o si ella, en el conjunto de la obra del autor, experimenta modulaciones, evolución o contradicciones.

### **1. *In II-IIae.* de la *Summa Theologiae* de S. Tomás**

#### **a. Introducción**

El tratamiento de este tema en Vitoria, en particular la formulación terminológica empleada respecto del origen del poder político –fuera del pasaje clave de *De potestate civili*– guarda correspondencia, en general, con expresiones usuales de la Escuela, algunas de las cuales ya hemos visto. Comencemos

con algunos pasos del *Comentario* a la *Suma*, que ejemplifican esa cierta coincidencia<sup>13</sup>.

Ante todo queda de manifiesto en esa obra el papel activo de la comunidad, que, de modo tácito o explícito, a través de una elección o del consenso inveterado, crea el título del poder. En ese sentido, en las cuestiones sobre la prudencia, cuando se plantea la pregunta por la específica virtud que debe perfeccionar al príncipe, la respuesta de Vitoria consiste en afirmar que la *elección* del gobernante debe recaer sobre un hombre bueno, como individuo y como ciudadano<sup>14</sup>.

### **b. La traslación del poder**

Como ya se ha dicho, la terminología que se halla en nuestro autor para referirse al específico problema del origen del poder no discrepa apreciablemente de la que era corriente en su tiempo. Esa terminología usual, de hecho, es la empleada en los *Comentarios*. Ahora bien, de ese acervo compartido debe excluirse la locución „trasladar la potestad“, la cual –por lo menos en *De potestate civili*, *De potestate ecclesiasticae*, *De indis* y los *Comentarios a la II-IIae*- nunca se registra en Vitoria.

Vitoria, primeramente, señala que el poder con el cual se comisiona al príncipe no es sino el de la misma república<sup>15</sup>. Asimismo, plantea la tesis de que la potestad viene de la república:

---

<sup>13</sup> Se utiliza la edición de Vicente Beltrán de Heredia, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás* (Biblioteca de Teólogos Españoles), (Salamanca, 1932), t. II. La obra fue elaborada ca. 1534/7.

<sup>14</sup> „(...) quando volumus eligere principem, debemus eligere bonum virum privatum [...]” (q. 47, art. 11, N. 5).

<sup>15</sup> „(...) cum omnem potestatem quam habeat rex habeat respública”, reza el presupuesto de una objeción que Vitoria no sólo no rechaza sino que acepta (q. 50, art. 1).

*potestas est a republica*<sup>16</sup>. Se debe resaltar aquí que la preposición „a“ posee varios significados en latín, entre los cuales los de medio, causa, origen y agente (en pasiva)<sup>17</sup>. Todos esos significados podrían ser referidos al ámbito nocional de la teoría de la traslación, aunque admitirían también insertarse en otra concepción de la institución del poder comunitario. En efecto, aun no compartiendo la teoría dominante sería lícito expresar que la comunidad es la *causa (materialis)* de la potestad, sin cuya existencia no sería necesaria ni posible potestad alguna. En el mismo sentido, pero considerado desde otra perspectiva, la comunidad es el *origen* del poder; finalmente, es a través de la comunidad, asimismo, como el poder (que en ella reside) es encomendado a alguien; o es por ella que se designa a un titular de la potestad (*medio y agente*).

Parejas consideraciones podría suscitar el uso de la expresión „[*potestas*] *dependet a republica*“, por cuanto esa dependencia de la comunidad no significa necesariamente que la potestad sea trasladada al gobernante. Efectivamente, tanto una (propia) donación de la potestad por parte de la comunidad cuanto una designación del titular –en este último caso sin prejuzgar una auténtica traslación– *dependen* de la república.

No obstante, cuando enseguida Vitoria mismo aclara el sentido de la posición sostenida en este párrafo, pareciera que estuviera recostándose en el ámbito conceptual de la teoría de la traslación: el poder del gobernante („*magistratus civiles et rectores et principes*“), que depende de la república, es dado (*dedit*) o concedido (*concessit*) por la propia república. En este contexto afirma también Vitoria que la *potestas* de los príncipes no es mayor al poder que les ha dado la comunidad. A partir de allí

---

<sup>16</sup> Cf. q. 40, art. 1, N. 3: q. 104, art. 6, N 2: (ad hoc locum, ex codice P. Joannis Solano).

<sup>17</sup> Cf. Alfred Ernout y François Thomas, *Syntaxe Latine*, (Paris: Klincksieck, 1972), pp. 79-122.

se siguen dos consecuencias. Por un lado, el deber de obediencia de la república no va más allá de los límites constitucionales de la institución del régimen (*sicut respublica [potestatem] instituit*). Por otro, según idéntico principio, esos deberes de la comunidad sólo deben atenerse a las normas, en tanto el establecimiento de la potestad o bien se determina a través del ordenamiento que incumbe la república o bien se instituye por comisión<sup>18</sup>. Es necesario acotar aquí que estos corolarios sobre el débito moral y jurídico de la obediencia al poder se basan en el principio de la concesión de la potestad por parte la comunidad y, en consecuencia, en la estructura constitucional de esa concesión, que regula la concreta forma y límites de las relaciones de subordinación<sup>19</sup>. Se echa de ver en todo ello una formulación o presentación del problema que difiere de la que aparece en *De potestate civili*.

Sea como fuere, sostenemos que la interpretación de esta diferencia puede y debe ser reconducida a *De potestate civili* & 8, como clave hermenéutica de la respectiva posición de Vitoria. En efecto, nótese que incluso estos pasajes, emparentados nocional y terminológicamente con la doctrina dominante, sin embargo no resultan contradictorios con la precisa impugnación de una *traslación de la potestad* de manos de la comunidad, como también se ha mostrado a propósito de otros pasos de la misma *De*

---

<sup>18</sup> Cf. q. 104, art. 5.

<sup>19</sup> En ese sentido —y al contrario de los acentos registrados en de *De potestate civili*— mientras que la potestad paterna viene del derecho natural, por el contrario el poder político depende de la comunidad, según aparece en el codex Solano, incluido en la ed. cit. Debe señalarse que esta argumentación del autor no apunta al último fundamento y al valor, sino a la inmediata fundación (como positiva institución) del poder político, cuyo titular no es señalado por el derecho natural, sino que lo es por medio de la designación comunitaria, mientras que el padre de familia resulta determinado por la naturaleza misma (cf. q. 104, art. 5).

*potestate civili* (cfr. *supra* en I., 3). Pues tal rechazo, sobre la base de la concepción de la naturaleza del poder en Vitoria, apunta a una pretendida traslación de una potestad *ya previamente ejercida por la comunidad* (cfr. *infra*, III, *in fine*).

## 2. *De potestate ecclesiastica*

### a. La doctrina canónica

En esta obra se hallan varios *loci* en los que se trata acerca del origen del poder político, en especial echando mano de la comparación con el poder eclesiástico y papal. Va de suyo que las apariciones del tema son más numerosas que las del *Comentario a la II-IIae.*, toda vez que esta *Relectio* está consagrada al tema de la potestad de una sociedad perfecta (la Iglesia), cuya específica noción como *suprema potestas* –más allá de los datos de la Revelación– es elaborada desde un punto de vista filosófico, analógicamente, por medio de la investigación sobre la naturaleza del poder político.

Pasemos, pues, al análisis de los *loci* correspondientes a de *De potestate ecclesiastica*<sup>20</sup>.

Vitoria sostiene el fundamento último, teológico, de la potestad política, a partir de San Pablo (*Omnis potestas a Deo est: Rom.*, 13)<sup>21</sup>. Por lo demás, se constata en esta obra la ya conocida formulación terminológica de la Escuela. Así, el pueblo tiene el derecho de instituir (*constituere*) un príncipe o un gobierno<sup>22</sup>. También en el contexto de la afirmación de la potestad indirecta de la Iglesia sobre el plano secular se confirma la facultad que

---

<sup>20</sup> La obra fue elaborada en 1532.

<sup>21</sup> Cfr. *Relectio I De pot. Ecc.* III, 3, 2.

<sup>22</sup> Cfr. *Relectio I De pot. Ecc.*, I, 11; III, 3, 4; *Relectio II De pot. Ecc.*, II, 18.

compete al pueblo como unidad política, la de elegir (*eligere*) a su príncipe<sup>23</sup>. En la misma línea se hallan las expresiones canónicas referidas al origen de la potestad, que reside en la comunidad: „*potestas principum secularium est a communitate et republica*“<sup>24</sup>. La *societas perfecta* puede encomendar esa potestad a quien elija: *eam mandare, et committere*<sup>25</sup>; así como tiene el derecho de decidir constitucionalmente el concreto modo de su forma de régimen<sup>26</sup>.

### **b. Institución sin traslación del poder**

La búsqueda en *De potestate ecclesiastica* de precisiones concernientes a la cuestión del origen y de la titularidad del poder político permite dar con tres argumentos, cuyos ecos resonarán en el bagaje de objeciones del iusnaturalismo aristotélico contemporáneo en el transcurso de la discusión suscitada por el problema de la traslación del poder<sup>27</sup>.

Para abonar la tesis de que el poder eclesiástico (i.e., el del papa y los obispos) no reside ni *primo* ni *per se* en la Iglesia como cuerpo social (como, en contraposición, el poder político sí reside en la comunidad perfecta), Vitoria afirma en primer lugar que en una comunidad en la que la mayoría de sus miembros son inhábiles (*non sunt capaces*) para ejercer el poder, no sería lícito presuponer que la potestad reside en el conjunto de tales miembros. Y ello es lo que se verifica precisamente en el seno de la Iglesia, en la que niños „y muchos otros“ miembros carecen de la capacidad para la potestad jerárquica. De acuerdo con nuestra interpretación de la expresión

---

<sup>23</sup> Cfr. *Relectio I De pot. Ecc.*, III, 3, 13.

<sup>24</sup> *Relectio I De pot. Ecc.*, III, 4, 3; vide también 7 und *Relectio II De pot. Ecc.*, I, 4.

<sup>25</sup> Cfr. *Relectio II De pot. Ecc.*, I, 2.

<sup>26</sup> Cfr. *Relectio II De pot. Ecc.*, I, 4.

<sup>27</sup> Cfr. *Relectio II De pot. Ecc.*, I, 4.

vitoriana se trataría aquí de un defecto no sólo en el plano de la capacidad jurídica sino asimismo en el de la mera aptitud humana para desempeñar la responsabilidad del poder eclesiástico –dos defectos que comprometen tanto la legitimidad de la investidura cuanto la mera posibilidad fáctica del ejercicio del poder–. A partir del contexto de la argumentación la posición del autor puede ser aclarada como sigue: así como en la familia la potestad no reside inmediatamente en el grupo como un todo, sino en el padre<sup>28</sup>, así en la diócesis el poder reside en el obispo. Por el contrario, en la comunidad política la potestad reside inmediatamente en el todo, cuyos miembros son recíprocamente „iguales“ frente a la potestad política („*aequaliter se habent ad illam*“). En otros términos –séanos permitido interpretar la argumentación a partir de sus fundamentos radicales– ni la naturaleza ni la ley de Dios han señalado a un individuo o a un grupo como titular del poder político. La misma objeción (cabría agregar por fuera de la exégesis de Vitoria mismo) se podría aducir en el caso de la comunidad política, en tanto muchos miembros de la república no pueden participar en la vida política –y, sobre todo, prácticamente, sólo una minoría puede ejercer el poder–.

En segundo lugar, resulta pertinente traer a colación la comparación de Vitoria entre la elección del papa y la de los príncipes seculares, tanto a causa de la cercanía de esos desarrollos con los argumentos de los futuros impugnadores de la teoría de la traslación como asimismo por su significación para la concepción del origen del poder en la escolástica aristotélica<sup>29</sup>. Vitoria destaca ante todo que el papa es elegido por los cardenales no „en nombre de la Iglesia“ sino merced a una legislación positiva, vigente y dictada por el pontífice mismo (por lo menos, por quien ha antecedido

---

<sup>28</sup> Cfr. *Relectio* II *De pot. Ecc.*, I, 4.

<sup>29</sup> Cfr. *Relectio* II *De pot. ecc.*, I, 6.

en esa función al cónclave en ese momento en sesiones). La tesis encierra el rechazo de una facultad representativa de la Iglesia, en cabeza de los cardenales reunidos en el cónclave. Pues en realidad éstos, como cualquier elector de la autoridad suprema de la Iglesia, con su señalamiento de una determinada persona sólo crean la necesaria *condición* para la institución del poder, tras la cual tiene lugar la traslación de la potestad papal por parte de Dios hacia esa persona.

La razón de ello estriba en que, por un lado, como se ha dicho, la potestad eclesiástica no surge de la Iglesia como comunidad humana, pues esa potestad reconoce origen sobrenatural y parejos efectos sobrenaturales; y, por otro lado –y allí se halla la específica razón por la que los cardenales no ostentan representación comunitaria alguna–, porque su facultad pende de la autoridad de la Iglesia, en la medida en que ellos tienen solamente una competencia como electores en base a una comisión, ya previamente en vigor, para la designación del papa. En síntesis: los electores del papa no ejercen una representación, sino que son comisionados por una autorización papal de carácter constitucional.

Aun cuando se aceptara la tesis de que los electores actúan como auténticos representantes de la Iglesia, tampoco así podrían ellos, agrega Vitoria, trasladar la potestad eclesiástica al papa, al igual que ni los electores del emperador ni los de un abad trasladan el respectivo poder. Pues en el caso del emperador los electores tienen, sí, una autoridad, pero se no trata de la misma dignidad para la que eligen –una situación, agrega Vitoria, „bien conocida en el Derecho“–. Y en el caso del abad, los frailes no tienen más autoridad *que el derecho a elegir como superior a uno de entre ellos*<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> „[N]on oportet ut electores habeant auctoritatem ad quam eligunt, sicut patet de electionibus Imperatoris: imo electores Abbatum

En referencia a lo anterior debe ser remarcado que el segundo ejemplo posee una relevancia substantiva para la problemática que nos ocupa. Efectivamente, el emperador del Sacro Imperio Romano Germánico era elegido por los príncipes electores, es decir por príncipes de distintos reinos, que nombraban al emperador como autoridad suprema de lo que sería en las categorías del derecho público moderno una *unión de Estados*. Debe señalarse que esos príncipes, estrictamente, no pertenecen a una misma comunidad política, ni antes ni después de la elección. Luego, no nos las tenemos entonces aquí con un caso concreto en el que se cumpla la institución de un régimen por parte de los miembros de una comunidad. Ahora bien, en lo que hace al ejemplo de los monjes, es dable observar que ellos sí pertenecen al mismo claustro (o sea, comunidad). Sin embargo, sostiene Vitoria, no trasladan el poder al abad. De donde se sigue que, con ello, *Vitoria ha puesto a consideración por lo menos un caso en el que los miembros que representan a la comunidad, aunque nombran a un superior; sin embargo no llevan a cabo traslación alguna*. Y la razón no estriba en que en el claustro no reside *jure naturali et divino* una potestad, como sí ocurre en el caso de la república; porque, como hemos visto *supra* (I., 2), en este último caso tampoco se verifica una traslación de potestad.

En tercer lugar, si bien Vitoria preconiza que la prelación indirecta del poder eclesiástico sobre el plano secular no implica una delegación del papa en el príncipe —pues nadie „puede dar lo que no tiene“ y el papa no dispone de ningún derecho político propio y específico sobre la república, en la medida en que el papa no es un señor político—<sup>31</sup>, no obstante, en el caso de la unción sacra, nuestro autor considera legítima la institución de un príncipe por

---

nullam habent auctoritatem vel dignitatem, sed habent auctoritatem et potestatem applicandi dignitatem illi” (*Relectio II De pot. ecc.*, I, 6).

<sup>31</sup> *Relectio I De pot. Ecc.*, III, 3, 3.

el papa. Así pues, en este caso en particular el pontífice no actúa como el titular de una potestad política que delega alguna de las competencias que corresponden a su función, sino como autoridad (espiritual) que, a través de una consagración religiosa, sanciona (como servidor de Dios) el título de la potestad secular.

### 3. *De indis*

En esta obra, tan axial para el desarrollo del derecho internacional, pueden hallarse pocos lugares referidos al origen del poder político<sup>32</sup>.

En lo concerniente al problema de la relación entre comunidad y gobierno, en general, es dable enumerar algunas discusiones que ni confirman ni cuestionan la posición dominante en la Escuela. Así, por ejemplo, la afirmación según la cual la mayoría en una república, en razón de las dificultades que provoca la obtención de la unanimidad, tiene el derecho de elegir a un príncipe para toda la comunidad (*possent eligere principem*). Gracias a ese derecho le es lícito a la mayoría de los miembros instituir un señor para sí (*constituere dominum*)<sup>33</sup>, el cual, en consecuencia, obra en nombre de la comunidad y de su autoridad (*ergo gerit vicem et auctoritatem illius*)<sup>34</sup>. Como ya se ha dicho a propósito de otras obras, en ese plano terminológico y nocional no se zanja la específica cuestión de la asunción o rechazo por parte de Vitoria de la teoría de la traslación al uso, en la medida en que, por un lado, la elección de la autoridad no se identifica con una traslación de poder; y, por otro, el príncipe es, en cualquier caso, el representante de la comunidad: o sea el que obra en lugar de ésta –sin que por ello,

---

<sup>32</sup> *De indis* I y II fueron elaborados en 1539.

<sup>33</sup> *De indis* I, II, 16.

<sup>34</sup> *De indis* II, 6. Para la „ley de la mayoría” en Vitoria vide *De pot. civ.*, 14.

no obstante, deba presuponerse necesariamente una traslación de poder—.

Ya en otro orden, la refutación vitoriana de un dominio político por parte de la potestad eclesiástica resulta de substantivo interés doctrinal para su concepción de la *potestas respublicae* y, consecuentemente, para una investigación dirigida al origen del poder político, toda vez que en ese tiempo estaba vigente la posición que consideraba a la potestad papal no sólo como la más alta autoridad espiritual sino asimismo como poder secular sobre el orbe entero, a la cual le correspondía legítimamente efectuar una traslación de poder (*dare potestatem*) al príncipe —de hecho, a la manera de una delegación de arriba hacia abajo—<sup>35</sup>. A pesar de dicho interés doctrinal, no es indispensable aquí explicar los fundamentos de Vitoria para rechazar la superioridad política del papa —en lo cual viene a coincidir con otros insignes representantes de la Escolástica—<sup>36</sup>, desde el momento en que nuestra aproximación en la presente investigación sólo se propone dirimir la relación

---

<sup>35</sup> Ha de repararse en que aquí se da una doble oposición con los principios fundamentales de Vitoria sobre la institución del poder. Ante todo, una delegación por parte de un plano ajeno al político contraría la naturaleza originaria de la *potestas* de la *respublica*, cuyas obligaciones deben ser cumplidas mediante la acción de un órgano propio. Asimismo, en la misma línea, a diferencia de la potestad eclesiástica, el poder político viene de la república (o al menos reside en ella); en cualquier caso el (por así decir) movimiento del poder tiene lugar desde abajo hacia arriba.

<sup>36</sup> Cf. la tesis de *De indis* I, II, 4: „Dato quod Summus Pontificex haberet [n.b: sed non habet] talem potestatem secularem in toto orbe, non posset eam dare principibus secularibus”.

que se opera entre la sociedad perfecta y el titular de la suprema potestad en el plano natural de la vida política<sup>37</sup>.

En función de ese objetivo puede quedar postergado el desarrollo de dos temas significativos, también tratados por Vitoria en esta obra. En primer lugar el derecho que plausiblemente inviste al papa –en el ámbito de la cristiandad, merced a su *potestas indirecta* sobre el plano secular– de, en una sociedad cuyos miembros, tras su conversión, pudieran pedir un régimen cristiano, deponer (*aufferre*) al gobernante en ejercicio del poder y de introducir (propiamente, „dar, *dare*“) en ella un príncipe creyente<sup>38</sup>. En segundo lugar el derecho que inviste a un príncipe victorioso en una guerra justa –sea por inadmisibles crueldades cometidas por los vencidos, sea debido a indudables riesgos para la paz en el futuro– de asumir el poder de la comunidad vencida (*retinere principatum*) o de destituir (*deponere*) al gobernante e instituir otro régimen (*ponere et constituere*)<sup>39</sup>.

Como conclusión de 2) y 3): Vitoria reconoce varios (y no irrelevantes) modos legítimos de elección o institución de un poder social, en los cuales no tiene lugar una traslación de poder a sus titulares.

---

<sup>37</sup> Sobre la *societas perfecta*, en la que la *suprema potestas* se halla esencialmente ínsita, vide *De indis* II, 7: „perfectum id est quod totum. Dicitur enim imperfectum, cui aliquid deest; et e contrario perfectum, cui nihil deest. Est ergo perfecta respublica aut comunitas, quae est per se totum; id est, quae non est alterius respublicae pars, sed quae habet proprias leges, proprium consilium et proprios magistratus (...)”.

<sup>38</sup> *De indis* I, III, 14.: „dare illis principem christianum et auferre alios dominos infideles”; vide *Relectio I De pot. Ecc.*, III, 3, 13.

<sup>39</sup> *De indis* II, 58 y 59.

### III. La cuestión en los intérpretes contemporáneos

Este problema que nos ocupa y sobre todo la respuesta de Vitoria a la cuestión del origen inmediato del poder —que para nosotros difiere de la doctrina dominante en la Escolástica de su tiempo y en los siglos posteriores— ha recibido tratamiento dispar por parte de los críticos. Y ante todo debería decirse que su afirmación formal y expresa negando una traslación del poder no ha sido en general advertida por los especialistas. Haremos a continuación, por razones de espacio, un brevísimo reporte de los posicionamientos más significativos sobre de *De pot. civ. & 8* y su problemática.

Daniel Deckers<sup>40</sup>, coincidiendo con el editor francés de la obra de Vitoria, Maurice Barbier<sup>41</sup>, interpreta el trecho mencionado como la afirmación por Vitoria de que no existen dos potestades distintas, a saber la de la comunidad y la del príncipe, sino que la que éste ejerce es la misma que reside en aquélla. Por otra parte, el sentido del texto se explicaría a partir de una defensa por el autor de la forma de gobierno monárquica, ante críticas contemporáneas de sesgo democratista. Pero lo fundamental es que para Deckers la formulación de Vitoria reconduciría su posición a la de un partidario de la colación directa del poder desde Dios al príncipe. Con la primera proposición del crítico se debe coincidir; la segunda puede ilustrar acerca de la motivación de Vitoria para su planteo, pero obviamente no afecta la cuestión de fondo, que se resuelve en el plano de los principios. En cuanto a la tercera, la asignación

---

<sup>40</sup> Cf. Daniel Deckers, *Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria* (1483-1546), Universitätsverlag Freiburg i. Schw, (Freiburg: Herder), pp. 295-296.

<sup>41</sup> Maurice Barbier (ed.), *Vitoria: Lecons sur le pouvoir politique*, (Paris: Vrin, 1980), p. 52.

a Vitoria de la idea de una colación directa por Dios (tesis ya sostenida por Suárez<sup>42</sup>), sólo cabe la impugnación, pues contradice la doctrina de Vitoria a lo largo de toda su obra.

En el otro extremo del arco interpretativo de este texto (y de la cuestión en general en Vitoria) encontramos a los autores que identifican la posición del maestro salmantino con la *herrschende Meinung* de la Escolástica, es decir que le atribuyen haber sostenido la traslación del poder político desde la comunidad al príncipe. Aquí, junto con Giacon y antes Tischleder (vide *supra* I., 2.), encontramos contemporáneamente a Norbert Campagna<sup>43</sup>.

Finalmente no podemos dejar de mencionar a un autor que, a nuestro juicio, ha hecho justicia a la originalidad vitoriana. En una línea de alguna manera iniciada por J.- T. Delos<sup>44</sup>, Emil Naszaly advierte que la comunidad no traslada su poder sino que *designa* a quien ha de ejercerlo en su nombre<sup>45</sup>. Más recientemente, Héctor

---

<sup>42</sup> Cf. *De Legibus*, III, III. Luciano Pereña, et al. (eds.) (Madrid: CSIC, 1975 y ss). Por su parte, para Balmes la teoría de la designación, en sí misma, conlleva una colación directa del poder por Dios al gobernante –tal como efectivamente se verifica en la designación del pontífice– (cf. Jaime Balmes, *El protestantismo comparado con el catolicismo*, (Buenos Aires: Emecé, 1945), cap. LI).

<sup>43</sup> Cf. Norbert Campagna, *Francisco de Vitoria: Leben und Werk. Zur Kompetenz der Theologie in politischen und juristischen Fragen*, (Münster: Lit, 2010), pp. 95-104.

<sup>44</sup> J.-T. Delos, *La société internationale et les principes du droit public*, (Paris: Pédone, 1950), (1a. ed.1929), 210-214.

<sup>45</sup> Cf. Emil Naszaly, *El Estado según Francisco de Vitoria*, I. Menéndez-Reigada (trad.) (Madrid: Cultura Hispánica, 1948), pp. 235-256, esp. 241-245. Se trata de la tesis doctoral del religioso húngaro, defendida en 1937 en Roma.

Hernández también ha cuestionado la presencia de una traslación de potestad en la obra de Vitoria<sup>46</sup>.

#### IV. Síntesis y conclusión

##### **La doctrina de Vitoria: un alejamiento de la tesis de la traslación *del poder***

a) Ante todo aparece como indisputable que Vitoria, en la única aparición del término „*transfere*“ en relación con el origen del poder político, registrada a su vez en la obra específicamente dedicada al poder político, toma distancia de una traslación del *poder*; se trata en este caso de una afirmación formal y categórica, que se halla precisamente en dicho *locus*, consagrado al punto bajo análisis.

b) Entre los términos y locuciones cuyo uso comparece en Vitoria y que podrían dar pábulo a la idea de una contradicción con su toma de distancia respecto de la traslación del poder se debe sin duda señalar en especial a „*dare [potestatem]*“. Ya hemos intentado demostrar la compatibilidad de ésta y otras expresiones con la tesis formal de *De pot. civ. & 8* (ver *supra*, I., 3.). Respecto de la locución que constituye el obstáculo conceptual más ostensible, i. e., „*dare potestatem*“ debe tenerse en cuenta –como hemos visto *supra* II., 3.– que el papa, quien no ejerce potestad política alguna, tendría el derecho de dar un príncipe cristiano a una comunidad creyente. Eso significa que existe una instancia capaz de instituir un poder en el ámbito político, sin que tal instancia haya ostentado previamente la titularidad del máximo poder secular. A partir de ello puede extraerse la conclusión de que la

---

<sup>46</sup> Cfr. Héctor H. Hernández, *Vitoria y el origen de la soberanía*, (Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1994).

legítima facultad para decidir el nombramiento de un gobernante no implica necesariamente la posesión originaria de ese poder – para cuyo ejercicio se designa un titular–. En síntesis: la expresión *dare potestatem* no significa en Vitoria ni delegación ni traslación de un poder previamente ejercido.

c) Por lo demás, la afirmación de Vitoria según la cual no existen dos instancias de poder, i. e. la del príncipe y la de la comunidad, encierra un implícito rechazo de la tesis acogida por algunos representantes de la Escuela sobre la existencia de una „*potestas in habitu*“ permanente, que reside en el seno de la comunidad –inclusive tras la designación del príncipe–. Por el contrario, de acuerdo con Vitoria la única potestad verdadera es la que ejerce el príncipe. Con ello queda puesta en tela de juicio la futura respectiva tesis de Martín de Azpilcueta y de Luis de Molina, quienes proveen sendos ejemplos de tal posición<sup>47</sup>.

El pleno sentido de la concepción vitoriana no sólo de la investidura del poder político sino, más radicalmente, del rango de propio que éste ostenta y aun de la naturaleza específica de la *societas perfecta* puede ser aclarado recurriendo al texto inmediatamente subsiguiente a la tesis de *De pot. civ. & 8*. Allí se plantea la oposición entre la comunidad política y una hermandad religiosa. En ese paso es dable hallar la impugnación por Vitoria de que el poder político surja exclusivamente de la comunidad perfecta, como de hecho ocurre en el caso del claustro. El texto de Vitoria conlleva, en esa línea, una excepcional consecuencia y toma de posición, que se erige como una suerte de refutación

---

<sup>47</sup> Para esta cuestión en Martín de Azpilcueta y Luis de Molina cf. Juan Cruz Cruz, “Dialéctica ontológica del poder político”, en M<sup>a</sup> Idoya Zorroza, (ed.): *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley*, (Pamplona: EUNSA, 2009), pp. 16-17; y Eustaquio Galán y Gutiérrez, *Ius Naturae*, (Madrid: Rivadeneyra, 1961), pp. 470-476.

*avant la lettre* de la tesis de Suárez sobre la democracia (originaria) en tanto forma de régimen *jure naturali non praecipiente sed concedente*<sup>48</sup>. Vamos pues a una breve presentación y explicación de tal refutación antedatada de la posición suarista<sup>49</sup>.

De acuerdo con Vitoria la diferencia entre una *societas perfecta* (*naturalis*) y un grupo como el claustro, cuyos miembros eligen un abad, radica en que en el primer caso el poder reside en la comunidad por mandato de la ley divina y de la ley natural; mientras que en el segundo los hermanos eligen por libre decisión una autoridad positivamente fundada, establecida mediante mero contrato –puesto que, en efecto, en ese caso la entera estructura de poder pende del arbitrio de la hermandad–. La última situación manifiesta un modo de coordinación originaria, a partir del cual surge toda otra forma comunitaria (como estructura de poder). Mas esa relación original, horizontal, constituye ya una forma social, en la cual los miembros no se encuentran obligados a mutar su primitiva igualdad. En línea con los fundamentos vitorianos del orden social, el poder proviene en ese caso solamente de la comunidad (*rectius*: de los hombres): „illa [vgr. potestate] quidem esset ab hominibus“. Por el contrario en la república no ocurre lo propio: „Non ita vero est“, dado que el poder, que reside en la república en tanto tal *jure divino et naturali*, es el mismo poder que el príncipe ejerce legítimamente. A propósito de esto deber señalarse que esta impugnación de Vitoria no apunta a la determinación positiva de las formas de régimen, sino al

---

<sup>48</sup> Para una evaluación de la idea de Suárez remitimos a nuestros “La teoría de la traslación en Suárez, entre tradición y ruptura”, en *Scripta Mediaevalia*, vol. 8/2 (2015); y “¿Traslada el pueblo su poder al gobernante, tal como sostiene la teoría de Suárez?”, in *Studium* 22/40 (2017), *Suárez en perspectiva* –con contribuciones de J. P. Coujou, R. Fastiggi, V. M. Salas, G. Burlando, P. Font–, pp. 27-54.

<sup>49</sup> Cf. *De potestate civili*, 8 in fine.

fundamento puramente voluntario de la existencia de cualquier estructura de poder –fuera de la la coordinación primitiva de los miembros de la sociedad–. En síntesis: Vitoria impugna la posición que equipara a la república con una reunión humana en la que no reside subordinación alguna. Antes bien, en su perspectiva tal concepción de la sociedad política constituye un fundamento del que se sigue necesariamente que toda institución de una forma de poder ha de ser considerada como una mera decisión contractual que aleja de la libertad (¿natural?) primitiva. Lo cual, para Vitoria, es falso.

En el parágrafo I., 2., habíamos afirmado que la comunidad, a tenor de *De pot. civ.* 8, legitima el acceso al gobierno de acuerdo con una autorización positiva, constitucional, consensuada: la comunidad provee al príncipe de una legitimación por el origen; de tal suerte, la comunidad ni *traslada* ni *comunica* el poder en tanto tal, sino que sólo autoriza y designa un titular. Pues bien, tras el análisis de sus obras principales, ésta puede ser afirmada como la tesis propia de Francisco de Vitoria.

## **V. La conclusión desde la perspectiva de los principios aristotélicos**

Para apoyar la presente interpretación, que apunta específicamente al problema de la fórmula de la traslación del poder, resulta legítimo aducir –siendo Vitoria un ilustre representante de la tradición del Estagirita– un argumento teórico que se origina

en la filosofía aristotélica<sup>50</sup>. La *potestas* es una función, que ha de ser ejercida y empleada<sup>51</sup>.

Pero la comunidad, como causa material de la potestad, es decir, considerada *formaliter* y *praecisive* sin la actualidad que le provee la forma, no puede ejercer potestad alguna, puesto que, en tanto mera potencia, es incapaz de actuar. Sólo un ente, en la medida en que se halla en acto, puede obrar como agente y en consecuencia ser auténtico sujeto de operaciones en el ámbito de la praxis. Luego, como causa material, la comunidad tampoco puede *trasladar*, en sentido estricto, el *ejercicio* de una *función directiva de gobierno*. Así, la designación, sea como fuere que tenga lugar, invertiría el rango ontológico de una última preparación de la materia para la recepción de la forma del poder (actualmente ejercido). En conclusión, la divergencia vitoriana respecto de una traslación del poder por parte de la comunidad –que debe ser reconocida en su peculiaridad y originalidad dentro de la Escuela y de su época– se fundamenta no en un plano fáctico, histórico o contingente, sino en uno principal.

---

<sup>50</sup> Al respecto Dieter Janssen, „Die Theorie des gerechten Krieges im Denken des Francisco de Vitoria“, en Frank Grunert y Kurt Seelman (eds.), *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur spanischen Spätscholastik*, (Tübingen: Niemeyer, 2001), pp. 217-218; Antonio Truyol y Serra, „Vitoria et la tradition scolastique“, en Yves Charles Zarka (ed.): *Aspects de la pensée médiévale dans la pensée politique moderne*, (Paris: P.U.F., 1999), p. 73; Peter Haggemacher, „La place de Vitoria parmi les fondateurs du droit international“, in AAVV, *Actualité de la pensée juridique de Francisco de Vitoria*, (Bruselas: Bruylant, 1988), p. 49.

<sup>51</sup> Cf. *De pot. civili*, 12.

## Bibliografía

- Balmes Jaime. *El protestantismo comparado con el catolicismo*, (Buenos Aires: Emecé, 1945).
- Barbier, Maurice (ed.), Vitoria: *Lecons sur le pouvoir politique*, (París: Vrin, 1980).
- Beltrán de Heredia, Vicente: *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás* (Biblioteca de Teólogos Españoles), t. II. La obra fue elaborada ca. 1534/7. (Salamanca, 1932).
- Billot, Louis. *Tractatus De Ecclesia Christi, sive continuatio theologiae de Verbo Incarnato*, 2ª. Ed. (Roma: Giachetti, 1909).
- Campagna, Norbert. *Francisco de Vitoria: Leben und Werk. Zur Kompetenz der Theologie in politischen und juristischen Fragen*, (Münster: Lit, 2010).
- Castaño, S. R. “Un hito en la historia del pensamiento político: la refutación neoescolástica de la tesis del pueblo como sujeto originario del poder”, *Derecho Público Iberoamericano*, n° 3 (octubre 2013), pp. 117-152.
- . *Interpretación del poder en Vitoria y Suárez*, (Pamplona: EUNSA, 2011).
- . “Souveräne Staatsgewalt nach der Lehre Hermann Hellers und potestas superiorem non recognoscens bei Vitoria und Suárez im Vergleich”, en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Bd. 100, Heft 1 (2014), pp. 77-85.
- . “La teoría de la traslación en Suárez, entre tradición y ruptura”, in *Scripta Mediaevalia*, vol. 8/2 (2015).
- . “¿Traslada el pueblo su poder al gobernante, tal como sostiene la teoría de Suárez?”, en *Studium* 22/40 (2017): *Suárez en perspectiva*, pp. 27-54.

- Cruz, Juan, “Dialéctica ontológica del poder político”, en Zorroza, M<sup>a</sup> Idoya (ed.) *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley*, (Pamplona: EUNSA, 2009).
- Deckers, Daniel. *Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483-1546)*, Universitätsverlag Freiburg i. Schw, (Freiburg: Herder).
- Delos, J-T. *La société internationale et les principes du droit public*, (Paris: Pédone, 1950 (1a. ed.1929)).
- Ernout, Alfred y Thomas, François. *Syntaxe Latine*, (Paris: Klincksieck, 1972).
- Galán y Gutiérrez, Eustaquio. *Ius Naturae*, (Madrid: Rivadeneyra, 1961), pp. 470-476.
- Giacon, Carlo. *La seconda scolastica*, (Milán: Bocca, 1944).
- Haggenmacher, Peter, “La place de Vitoria parmi les fondateurs du droit international”, en AAVV, *Actualité de la pensée juridique de Francisco de Vitoria*, (Bruselas: Bruylant, 1988).
- Hernández, Héctor H. *Vitoria y el origen de la soberanía*, (Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1994).
- Janssen, Dieter. „Die Theorie des gerechten Krieges im Denken des Francisco de Vitoria“, en Grunert, Frank y Seelman, Kurt (eds.), *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur spanischen Spätscholastik*, (Tübingen: Niemeyer, 2001).
- Meyer, Theodor. *Institutiones juris naturalis, seu Philophae Moralis Universae secundum principia S. Thomae Aquinatis*, (Freiburg i. B.: Herder, 1900).
- Naszaly, Emil. *El Estado según Francisco de Vitoria*, I. Menéndez-Reigada (trad.), (Madrid: Cultura Hispánica, 1948).
- Taparelli D’Azeglio, Luigi. *Saggio teoretico di diritto naturale*, (Palermo: Stamperia d’Antonio Muratori, 1840-1843).

- Tischleder, Peter. *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin und seiner Schule*, (Münster: Volksvereins-Verlag, 1923).
- Truyol y Serra, Antonio. “Vitoria et la tradition scolastique“, en Zarka, Yves Charles (ed.): *Aspects de la pensée médiévale dans la pensée politique moderne*, (Paris: P.U.F., 1999).
- Vareilles-Sommieres, P. Conde de, *Les principes fondamentaux du droit*, (Paris: Cotillon- Guillaumin, 1889).
- Vitoria, Francisco de. *De potestate civili*, Getino, Luis A., ed.: *Relecciones teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, (Madrid: La Rrafa, 1934); la obra fue elaborada en 1528.
- . *De Legibus*, III, III. Luciano Pereña et al. (eds.), (Madrid: CSIC, 1975 y ss).
- Widow, Juan A., “La democracia en Sto. Tomás”, en *Philosophica*, 1 (1978).



## HOBBS Y LA CONSTRUCCIÓN RACIONAL DEL ESTADO: EL PASAJE DE LA MULTIPLICIDAD A LA UNIDAD

María L. Lukac de Stier  
(CONICET-Universidad Católica Argentina)

“Una multitud de hombres es convertida en *una* única persona, cuando es representada por un hombre o una persona: de tal modo que la conversión ha sido hecha con el consentimiento de cada individuo de esa multitud en particular. Pues es la unidad del representante, no la unidad del representado, lo que hace a la persona una”.

Thomas Hobbes, *Leviathan* (E.W.III, p.151)<sup>1</sup>

El objetivo del presente trabajo es demostrar que Hobbes reconoce una sola posibilidad para superar el “estado de naturaleza”. Ésta se concreta mediante una construcción racional del Estado, que surge como una *persona artificial*, identificada con el soberano o Leviatán, a través del pacto que realiza una multitud de individuos, que, en el mismo momento del pacto, se convierten en pueblo. El concepto político de poder que domina la doctrina

---

<sup>1</sup> Todas las citas de Hobbes están referidas a la edición Molesworth, *The English Works of Thomas Hobbes (E.W.)* y *Opera Philosophica Latina (O.L.)*, (Londres: Scientia Verlag, 1839- 1845),(2º ed., 1966). Las traducciones en el cuerpo del texto, para una lectura más accesible, son de mi autoría.

hobbesiana muestra la importancia que el filósofo inglés atribuye a la reducción de lo múltiple a lo uno.

### 1. Superación del “estado de naturaleza”

Para Hobbes el problema político consiste en encontrar el modo adecuado de construir el Estado. Para el filósofo inglés tanto la ciencia como la filosofía son conocimientos de lo generable. Conocemos algo en la medida en que conocemos su génesis, y lo que mejor conocemos es aquello que nosotros construimos. Por esto mismo, y para ser consecuente con el método resolutivo-compositivo que propone como el método adecuado para toda ciencia, Hobbes procede a la disolución en partes elementales de aquello que queremos conocer, en este caso el cuerpo político o Estado, para descubrir su ley genética por composición<sup>2</sup> a partir de sus elementos. Así llega a la *minima pars naturalis*<sup>2</sup>, que es el hombre como individuo caracterizado por un “estado de naturaleza”. Para saber cómo construir el Estado era necesario disolverlo, conocer en su condición más despojada los elementos que lo componen: los hombres aislados entre sí, constituyendo una multitud. Una vez conocida la naturaleza de los mismos, edificar el Estado, ya que para Hobbes el hombre considerado como una partícula básica del compuesto político no cambia su naturaleza cuando surge el Estado. La naturaleza humana es la misma dentro y fuera del él.

A su vez, el estado de naturaleza es una hipótesis lógica, una condición hipotética obtenida mediante una abstracción lógica extraída del comportamiento de los hombres en la sociedad civilizada. Es la descripción a la que se llega luego de imaginarse

---

<sup>2</sup> Cf. Martin Bertman, “El ciudadano de Hobbes como ‘minima naturalis’”, *Ethos*, 1985 (12-13), p.223-229.

que el mundo social ha sido destruido. El concepto de naturaleza hobbesiano implica eliminar todo lo social, en cuanto constructo artificial para descubrir lo que constituye el patrimonio natural del hombre. El estado de naturaleza es la situación humana anterior a toda sociedad. La anterioridad de la que hablamos no es cronológica ni histórica, es una anterioridad en la naturaleza, no en el tiempo<sup>3</sup>. Ese estado de naturaleza es un estado de continua inseguridad y temor que hace a la vida del hombre “solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta”<sup>4</sup>. Por lo que el hombre, movido por las pasiones y ayudado por el cálculo de la razón llega al *pacto de unión*, en búsqueda de un poder común que le asegure la paz y la preservación de su vida. En el estado de naturaleza los hombres son una multitud, una colección de individuos particulares. Precisamente el problema de Hobbes consiste en construir una sociedad a partir de esa colección de individuos que, en el estado de naturaleza, consideran que tienen derecho a todo. Reducir la multiplicidad a una unidad consiste, para Hobbes, en la creación de una persona, en este caso una persona artificial. La sociedad humana, en la doctrina hobbesiana, no es natural como la de otros vivientes irracionales, a saber, abejas u hormigas<sup>5</sup>. Está construida artificialmente por los hombres. Para tal construcción es necesario el conocimiento de las leyes naturales, pero no es suficiente. Inclusive, la suposición de que todos los hombres tienen buena voluntad no sería suficiente para constituir una sociedad. Una unidad limitada, basada en el consentimiento universal de una acción particular, no convierte a una multitud en un cuerpo político. Es muy claro y contundente el párrafo del *The Elements of Law*: “Cuando la voluntad de muchos concurre en una y la

---

<sup>3</sup> Cf. Alfredo Cruz Prados, *La sociedad como artificio* (Pamplona: EUNSA, 1986), p.241.

<sup>4</sup> *Leviathan*, E.W.III,p.113.

<sup>5</sup> Cf. *Leviathan*, E.W. III, pp.156-157.

misma acción o efecto, este concurso de las voluntades es llamado consenso o consentimiento; por el cual no debemos entender una única voluntad a partir de muchos hombres, pues cada hombre tiene su voluntad, sino muchas voluntades ordenadas a producir un único efecto”<sup>6</sup>. Queda claro que aquí cada individuo de la multitud mantiene su derecho a juzgar y decidir sobre la acción. Concretamente, que cada cual consienta sólo implica que cada cual retiene su derecho a cambiar su voluntad en el futuro. No se ha operado aún la transformación de lo múltiple en lo uno. No se ha pasado de la multitud al cuerpo político, y mientras esto no suceda no puede superarse el estado de naturaleza. La única forma para que esto se logre es que todos los hombres renuncien a sus derechos, sometan sus voluntades y sus juicios a un poder común que por el terror dirija sus acciones al beneficio común. Esta renuncia y traslación de derechos, así como la sumisión, crean una nueva situación legal: crean el cuerpo político o Estado con derecho a promulgar leyes y hacerlas cumplir, generando una obligación ineludible en cada uno de los súbditos. Claramente lo expresa Hobbes en el cap. XVII del *Leviathan*: “Hecho esto, la multitud así unida en una persona es denominada Estado, en latín *Civitas*. Esta es la creación del gran Leviathan”<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> *The Elements of Law*, I,12,7, F. Tönnies (ed.) (Nueva York: Barnes& Noble, 1969), p.63.

<sup>7</sup> *Leviathan*, E.W. III, p.158.

## 2. Persona y personificación

Si bien tanto en *Elements of Law*<sup>8</sup> como en *De Cive*<sup>9</sup> aparece el término persona usado en sentido político, recién en el *Leviathan* Hobbes, propiamente, expone una doctrina de la persona dando su definición, distinguiendo entre persona natural y persona artificial, remontándose al uso que del término dieron los latinos y los griegos. El cap. XVI del *Leviathan* se inicia con la definición de persona: “Una persona es aquel cuyas palabras o acciones son consideradas o bien como propias, o bien como representando las palabras o acciones de otro hombre, o de cualquier otra entidad, al cual aquellas le son atribuidas verdaderamente o en forma ficticia”<sup>10</sup>.

Al examinar la definición, inmediatamente se observa que no se trata de una noción metafísica de persona, sino de una noción jurídica, inspirada en el derecho romano, orientada al uso

---

<sup>8</sup> *The Elements of Law*, II,I,1: Hobbes recapitula todo lo expuesto en la I parte. Refiriéndose al cap.19 sostiene que examinó: “*how a multitude of persons natural are united by covenants into one person civil, or body politic*”. Estrictamente en *Elements* I,19,8 no hace distinción entre persona natural y persona civil: “*This union so made, is that which men call now-a-days a Body politic or civil society; and the Greeks call it polis, that is to say, a city; which may be defined to be a multitude of men, united as one person by a common power, for their common peace, defence, and benefit*”.

<sup>9</sup> *De Cive*, E.W.II, p.69: “*A city therefore, is one person, whose will, by the compact of many men, is to be received for the will of them all; so as he may use all the power and faculties of each particular person to the maintenance of peace, and for common defence*”; p.130: “*In the ninth article of the fifth chapter, a city is defined to be one person made out of many men, whose will by their own contracts is to be esteemed as the wills of them all*”...

<sup>10</sup> *Leviathan*, E.W.III, p.147.

político que Hobbes necesita para su teoría de la representación. Inmediatamente el filósofo inglés pasa a distinguir entre persona natural y persona artificial: “Cuando las palabras o acciones son consideradas como propias, entonces se la llama *persona natural*; y cuando ellas son consideradas como representando las palabras y acciones de otro, entonces se la llama *persona ficticia o artificial*”<sup>11</sup>. Así, la noción de persona designa la relación jurídica entre un individuo y sus acciones o palabras.

Relacionando la noción de persona con su sentido etimológico latino, y el equivalente griego, que hacen referencia a la máscara usada por los personajes en la escena teatral, Hobbes pone como equivalentes a la persona y al actor. Personificar es actuar o representar sea a sí mismo, sea a otro<sup>12</sup>. La representación, tal como lo señala F. Tricaud en su traducción francesa del *Leviathan*, se extrae del doble aspecto que reviste el uso del verbo *to act*, que significa a la vez actuar y representar un rol o papel. El actor representa un personaje en el escenario, el hombre que actúa representa su propia vida cotidiana. Hobbes sugiere, claramente, que todo acto es un acto de representación. La persona natural actúa en su nombre y representa su propio rol, la persona artificial actúa en nombre de otro y representa el rol de otro. Por lo tanto, la noción de representación no se restringe solamente al caso de la persona artificial, sino que puede atribuirse también a la persona natural.

Refiriéndose a la persona artificial, Hobbes sostiene que sus palabras y acciones son propiedad de aquél a quien represente. Así la persona artificial es el actor [*actor*], y el propietario de las acciones y palabras el autor [*author*]. Del modo como el derecho

---

<sup>11</sup> *Leviathan*, E.W. III, p.147.

<sup>12</sup> Cf. *Leviathan*, E.W. III, p.148: “So that a person, is the same that an actor is, both on the stage and in common conversation; and to personate, is to act or represent himself, or another”.

de posesión es llamado *dominio*, el derecho de realizar alguna acción es llamado *autoridad* [*authority*]<sup>13</sup>. De tal manera que cuando se dice de algo *done by authority* significa que está hecho con licencia de aquél a quien le pertenece ese derecho de actuar. Por comparación al *dominium* como derecho de posesión sobre las cosas, la *autoridad* aparece como derecho vinculado a las personas.

Volviendo a la relación actor-autor, Hobbes sostiene expresamente que los convenios o contratos celebrados por el actor obligan al autor, del mismo modo como si él mismo los hubiera celebrado. La díada *actor-autor* es equivalente a la de *representante- representado*. El representante es el actor y el representado el autor.

Para Hobbes no todo lo representado o personificado puede ser autor. Sólo puede serlo aquél que es capaz de acciones o comportamientos resultantes de una deliberación. Por esto enumera muchas cosas que pueden ser representadas como una iglesia, un hospital, niños, locos, ídolos, y ninguno de ellos puede ser autor<sup>14</sup>. Podemos preguntarnos ¿de dónde le viene la autoridad a esos actores o representantes? Hobbes contesta que de los guardianes o tutores en el caso de los locos y de los niños. Pero en todos los casos, en última instancia, ninguna de estas cosas o criaturas puede ser representada o personificada antes que haya un estado civil, pues antes de éste no hay dominio alguno sobre cosas o personas.

---

<sup>13</sup> *Leviathan*, E.W. III, p.148: “Of persons artificial, some have their words and actions owned by those whom they represent. And then the person is the actor; and he that owneth his words and actions is the AUTHOR: in which case the actor acteth by authority”.

<sup>14</sup> Cf. *Leviathan*, E.W. III, p.149-150: “Things inanimate cannot be authors, nor therefore give authority to their actors; yet the actors may have authority to procure their maintenance, given them by those that are owners, or governors of those things. And therefore, such things cannot be personated before there be some state of civil government”.

Hemos sostenido, desde el principio, que el problema metodológico-político básico para Hobbes es reducir la multiplicidad a la unidad, transformar lo múltiple en lo uno, es decir, pasar de la multitud al cuerpo político para superar el estado de naturaleza. La solución hobbesiana pasa por la doctrina de la persona, íntimamente vinculada a la doctrina de la representación. En el *De Cive*, Hobbes profundiza con más detalle la diferencia entre multitud y pueblo en varios y diversos capítulos. Como correctamente analiza Rosler en su trabajo introductorio a su traducción del *De Cive*, “si bien gramaticalmente multitud puede ser un sujeto de oraciones que predicen ciertas actividades de la misma, de ahí no se sigue que la multitud sea capaz de ser una persona, como sí lo son los individuos que la componen<sup>15</sup> . Transcribo el texto del *De Cive*: “la multitud no puede prometer, pactar, adquirir derechos, transferir derechos, hacer, tener y poseer, etc., sino individual o separadamente, de modo que existan tantas promesas, pactos, derechos y acciones como hombres”<sup>16</sup> . Del texto se concluye que mientras los individuos son personas naturales, la multitud requiere de un pacto para convertirse en pueblo y así obtener estatuto de persona. Hobbes es claro: “antes de la institución del Estado no existía pueblo, dado que no era persona alguna sino multitud de personas individuales”<sup>17</sup> . Por lo tanto, con anterioridad al pacto y al Estado “no habrá acción (si todos o muchos estuvieran de acuerdo), sino tantas acciones como hombres”<sup>18</sup> . Hobbes va aún más lejos sosteniendo que el pueblo como comunidad de ciudadanos sólo puede operar mediante el soberano. De ahí que el pueblo sea o bien “una multitud de

---

<sup>15</sup> Th. Hobbes, *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, traducción y prólogo de Andrés Rosler, Hydra, Buenos Aires, 2010, p.54.

<sup>16</sup> Th. Hobbes, *Elementos filosóficos*, cap. VI, 1, p.184.

<sup>17</sup> Th. Hobbes, *Elementos filosóficos*, cap. VII, 7, p.205.

<sup>18</sup> Th. Hobbes, *Elementos filosóficos*, cap. VI, 1, p.183.

ciudadanos que son gobernados” y que, por lo tanto, es incapaz de operar por sí misma, o bien “una persona civil, a saber, el Estado mismo que gobierna”<sup>19</sup>. Siguiendo el análisis de Rosler<sup>20</sup> podemos decir que Hobbes ilustra su intención de identificar al pueblo con el soberano al sostener en el mismo párrafo que el “pueblo reina en todo Estado e incluso impera en las monarquías, ya que quiere a través de la voluntad de un hombre” y que “el rey es el pueblo”<sup>21</sup>. Con respecto a este mismo capítulo XII del *De Cive*, Astorga destaca la afirmación de Hobbes referida a aquellos que no distinguen entre *pueblo* y *multitud*, ya que con esa actitud inducen a la sedición<sup>22</sup>, puesto que se refieren a un gran número de hombres como *pueblo* que se rebela contra el rey, o contra el Estado, lo que es imposible porque sería rebelarse contra sí mismos<sup>23</sup>.

El tema también es elaborado por Hobbes en el *Leviathan*. A propósito, entonces, reiteramos ahora el párrafo de *Leviathan* XVI, tomado como epígrafe de esta comunicación: “Una multitud de hombres es convertida en una única persona, cuando es representada por un hombre o una persona: de tal modo que la conversión ha sido hecha con el consentimiento de cada individuo de esa multitud en particular. Pues es la unidad del representante, no la unidad del representado, lo que hace a la persona una. Y es el representante el que asume la persona como persona única; la unidad en la multitud no puede ser entendida de otra forma”<sup>24</sup>.

Este texto, si bien complejo, es fundamental, ya que contiene la clave de la transformación de una multitud en una persona

---

<sup>19</sup> Th. Hobbes, *Elementos filosóficos*, cap.XIII, 3, p.256.

<sup>20</sup> Th. Hobbes, *Elementos filosóficos*, Prólogo, p.54.

<sup>21</sup> Th. Hobbes, *Elementos filosóficos*, cap.XII, 8, p.250.

<sup>22</sup> Cfr. *De Cive*, *E.W.*, II, p.158.

<sup>23</sup> Omar Astorga, “Hobbes’s concept of multitude”, *Hobbes Studies*, 2011 (XXIV: 1), p.6.

<sup>24</sup> *Leviathan*, *E.W.* III, p.151.

jurídica única. Analizaremos, a continuación, como lo interpretan especialistas contemporáneos. A partir de este texto François Tricaud sostiene que el término persona remite a cinco significados distintos: 1) el ser humano (“representado por un solo hombre o una sola persona”); 2) la identidad individual (apoyándose en el mismo fragmento que 1); 3) la corporación (“una multitud de hombres se convierte en una sola persona”); 4) el derecho de actuar en nombre de otro (“el representante es el que asume la persona”); 5) el hombre o la asamblea habilitada para actuar en nombre de la república (“la unidad del representante”)<sup>25</sup>.

Yves-Charles Zarka, por su parte, refiriéndose al mismo fragmento destaca la dificultad que supone la polisemia de la noción de persona, que él reduce a tres significados: 1) la multitud de hombres representados (“Una multitud de hombres son hechos Una Persona”); 2) el representante (“cuando ellos son representados por un hombre o una persona”); 3) la relación entre el representante y el representado, ya que el representante asume la persona (“Y es el representante el que asume la persona, y solo una persona”). A estos tres sentidos, Zarka les agrega un cuarto, que en su opinión pasa, generalmente, desapercibido, y que puede contener la solución a la ambigüedad que encierra esta noción hobbesiana de persona. En este cuarto sentido la persona no significa ni específicamente el representante, ni específicamente el representado, sino la unidad del ser jurídico que constituyen los dos (“Porque es la unidad del representante, no la unidad del representado lo que hace a la persona una”)<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Françoise Tricaud, “An Investigation Concerning the Usage of the Words ‘Person’ and ‘Persona’ in the Political Treatises of Hobbes”, artículo citado en “Le vocabulaire de la personne”, *Hobbes et son vocabulaire*, compilado por Yves Charles Zarka, (Paris: Vrin, 1992).

<sup>26</sup> Cfr. Y.C. Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, (Paris: Vrin, 1987), p.343.

En términos similares se expresa L. Jaume proponiendo que la persona artificial se considera no una propiedad ontológica sustancial, ni una atribución subjetiva, sino un proceso o movimiento con un status de designación nominalista, una relación entre el representante y el representado que es designada y reconocida como tal, por la que los individuos reconocen como suyos los actos del soberano<sup>27</sup>. En síntesis, la persona artificial es un *constructum* en movimiento<sup>28</sup>.

Ahora bien, la multitud naturalmente no es algo uno sino muchos individuos, de modo tal que todo aquello que haga o diga el representante tiene muchos autores: cada uno de los que le ha delegado su autoridad particular. Cada uno también será dueño de todas las acciones del representante, en el caso que le hayan otorgado una autoridad sin límite. En caso de haberlo limitado en la representación, la responsabilidad de cada uno de los autores se extiende hasta el punto en el que han comisionado a su representante. Lo importante es no confundir al individuo físico con la persona jurídica.

### 3. Transferencia de derechos, autorización y representación

Corresponde ahora analizar la mecánica utilizada por Hobbes para lograr la institución de la persona artificial civil. Podemos decir que hay una evolución en el pensamiento hobbesiano al respecto. En sus primeras obras políticas *Elements of Law* y *De Cive* la mecánica propuesta es la de la transferencia de derechos

---

<sup>27</sup> Cfr. Lucienne Jaume, *Hobbes et L'État représentatif moderne*, (Paris: PUF, 1986).

<sup>28</sup> Lucienne Jaume, *Hobbes et L'État représentatif moderne*, p. 89: “*Cette articulation unité- alterité, c'est l'essence même de la représentation, de la personne artificielle; essence qui se réalise dans son mouvement*”.

que permite remediar la imposibilidad de la transferencia de hecho del poder. Así se lee en *Elements*: “En todas las ciudades o cuerpos políticos no subordinados, sino independientes, ese hombre uno o consejo uno, al cual los miembros particulares han otorgado el poder común, es llamado su soberano, y su poder el poder soberano; el cual consiste en el poder y la fuerza que cada uno de los miembros le han transferido a él mediante el pacto o convenio. Y porque es realmente imposible para cualquier hombre transferir su propia fuerza a otro, o para otro recibirla, debe entenderse que transferir el poder y la fuerza de un hombre no es más que deponer o renunciar a su propio derecho de resistirse a aquél a quien se le ha transferido”<sup>29</sup>.

En términos muy similares, se expresa Hobbes, en el *De Cive*: “En cada ciudad, ese hombre o consejo, a cuya voluntad cada hombre particular ha sometido su propia voluntad tal como ha sido declarado, se dice que tiene el poder supremo, o mando principal, o dominio. Este poder y derecho de mando consiste en esto, que cada ciudadano haya transferido toda su fuerza y poder a ese hombre o consejo; lo cual no es otra cosa que haber depuesto

---

<sup>29</sup> *Elements of Law* I, 19,10, ed. citada,p.104: “*In all cities or bodies politic not subordinate, but independent, that one man or one council, to whom the particular members have given the common power, is called their SOVEREIGN, and his power the sovereign power; which consisteth in the power and the strength that every of the members have transferred to him from themselves, by covenant. And because it is impossible for any man really to transfer his own strength to another, or for that other to receive it; it is to be understood: that to transfer a man's power and strength, is no more but to lay by or relinquish his own right of resisting him to whom he so transferreth it*”.

su derecho de resistencia, porque ningún hombre puede transferir su poder de un modo natural”<sup>30</sup>.

En ambos textos aparece, claramente, la imposibilidad de transferir materialmente la fuerza y el poder de un hombre a otro. La solución propuesta por Hobbes es la transferencia de derechos, que, a su vez, se reduce a renunciar al derecho de resistencia. El resultado de la transferencia, tal como aparece en *Elements of Law* y *De Cive* es el de una sustitución: se sustituye la multitud de voluntades de individuos particulares por la voluntad de un sólo hombre o asamblea. Además, en ambos casos se trata la renuncia al derecho que uno tiene sobre sí mismo como si fuera renunciar al derecho sobre una cosa. Esto trae una serie de dificultades, que agudamente ha visto Zarka en uno de sus libros<sup>31</sup>, quien las enumera del siguiente modo:

1. Se produce una incompatibilidad entre el derecho de resistencia inalienable del individuo y los derechos ligados a la soberanía. De este modo surge un conflicto entre lo privado y lo público.

---

<sup>30</sup> E.W. II, p.70: “*In every city, that man or council, to whose will each particular man hath subjected his will so as hath been declared, is said to have the supreme power, or chief command, or dominion. Which power and right of commanding, consists in this, that each citizen hath conveyed all his strength and power to that man or council, which to have done, because no man can transfer his power in a natural manner, is nothing else than to have parted with his right of resisting*”.

<sup>31</sup> Yves Charles Zarka, *Philosophie et politique à l'âge classique*, (Paris: PUF, 1998), cap.VI: “La république selon Hobbes: la volonté politique publique”.

2. Renunciar al derecho de resistencia no permite fundar una obediencia activa. De un compromiso de no-resistencia no se puede deducir un compromiso positivo de obediencia<sup>32</sup>.

3. Así concebida, la convención social es una convención de enajenación, (Zarka usa el término alienación). Esto implica una alteridad entre la voluntad del soberano y la de los súbditos. Es decir, la voluntad del soberano sigue siendo una voluntad privada. En virtud del acto de sumisión de los individuos la voluntad del soberano adquiere la condición de voluntad política única, pues no es una voluntad política pública.

Las falencias de la teoría jurídico-política expuesta en *Elements of Law y De Cive* son corregidas por Hobbes y subsanadas en la nueva propuesta del *Leviathan*. En esta obra cumbre de su pensamiento político, el filósofo inglés reformula enteramente la teoría del pacto social a partir de la introducción de dos conceptos básicos: la *autorización* y la *representación*. Si bien el tema de la representación ya está planteado en el cap. XVI del *Leviathan*, la incorporación del concepto de autorización aparece propiamente en el cap. XVII “De las causas, generación y definición de un Estado”. Analicemos el texto en el que aparece por primera vez el término *autorización*: “Yo autorizo y entrego mi derecho a gobernarme a mí mismo, a este hombre, o a esta asamblea de hombres bajo esta condición, que tú le entregues tu derecho y autorices sus acciones de la misma manera. Hecho esto, la multitud así unida en una persona es denominada Estado/República, en latín *civitas*. Esto es la generación del gran Leviathan, o mejor, para hablar con

---

<sup>32</sup> Cfr. Yves Charles Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, (Paris: PUF, 1995), p.206: En referencia a este mismo tema, Zarka ejemplifica afirmando que no es lo mismo decir: “Yo te doy el derecho de ordenarme no importa que”, que decir: “Yo haré todo lo que tú ordenes”.

más reverencia, de ese dios mortal, al cual debemos bajo el Dios inmortal nuestra paz y defensa. Pues por esta autoridad, otorgada a él por cada hombre particular en el Estado, él tiene el uso de tanto poder y fuerza que le fueron conferidos, que por el terror está capacitado para realizar la voluntad de todos ellos, para obtener la paz interior y la ayuda mutua contra los enemigos externos”<sup>33</sup>.

Como puede observarse en el texto no aparece el sustantivo autorización, sino el verbo conjugado autorizar, que dentro del contexto significa entregarle a otro la propia representatividad, entregar al otro mi propia persona, darle el derecho de representarme, o entregarle a otro mi propia autoridad.

Lo que sin duda surge de la cita es que se trata de una traslación de derechos. No es una mera renuncia, ni una transferencia. Porque en la autorización yo habilito a la persona para que actúe en mi lugar y haga uso de *mi* derecho. Pues aunque el derecho de naturaleza es ilimitado, la autorización le confiere al actor un derecho que no poseía previamente. El derecho de un hombre es distinto del derecho de otro hombre; de ahí que el derecho de naturaleza no permite que un hombre actúe en lugar de otro, es decir, que realice acciones que le pertenecen a otro. Pues bien, la autorización es la que posibilita que un hombre actúe por otro. El

---

<sup>33</sup> E.W. III, p.158: “I authorize and give up my right of governing myself, to this man, or to this assembly of men on this condition, that thou give up thy right to him, and authorize all his actions in like manner. This done, the multitude so united in one person, is called a COMMONWEALTH, in Latin CIVITAS. This is the generation of that great LEVIATHAN, or rather, to speak more reverently, of that mortal god, to which we owe under the immortal God our peace and defence. For by this authority, given him by every particular man in the commonwealth, he hath the use of so much power and strength conferred on him, that by terror thereof, he is enabled to perform the wills of them all, to peace at home, and mutual aid against their enemies abroad”

derecho de un hombre se convierte así en el derecho de otro, en el sentido que el que actúa, desde ahora llamado *actor*; lo hace en uso pleno de los derechos de otro, desde ahora llamado *autor*.

Podemos concluir definiendo la autorización como el procedimiento por el cual un hombre otorga el uso de una parte de su derecho a otro hombre para que lo represente.

Para algunos estudiosos de Hobbes, como David Gauthier, David Johnston e Yves Charles Zarka, el concepto de autorización es el concepto básico de la teoría hobbesiana madura<sup>34</sup>. Coincido con el análisis que hace Zarka de la teoría de la representación cuando afirma que ésta modifica en varias cuestiones fundamentales la doctrina expuesta en sus dos primeras obras políticas<sup>35</sup>. Enumero a continuación estas modificaciones:

1. La teoría de la representación permite pensar la constitución de un derecho sobre la persona y las acciones que difiera de la transferencia de derechos sobre las cosas. En el cap.XVI del *Leviathan* Hobbes subraya, claramente, el paralelismo entre la doctrina de la representación/autorización y el de la transferencia de derecho sobre las cosas. Reproduzco unas líneas del párrafo en cuestión: “Pues aquél que hablando de bienes y posesiones es llamado *propietario*, y en latín *dominus*, en griego *κόπος*, hablando de acciones es llamado *autor*. Y así como el derecho de

---

<sup>34</sup> Cf. David Gauthier, *The Logic of Leviathan*, (Oxford: Oxford Clarendon Press, 1969); David Johnston, *The Rhetoric of Leviathan-Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, (Princeton: Princeton University Press, 1986); Yves Charles Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, (Paris: PUF, 1995).

<sup>35</sup> Cf. Yves Charles Zarka, *Philosophie et politique à l'âge classique*, (Paris: PUF, 1998), p.129- 130.

posesión es llamado *dominio*, así el derecho de realizar una acción es llamado *autoridad*<sup>36</sup>.

2. A partir de esta innovación la relación entre las personas ya no puede ser pensada en términos de propiedad.

3. La teoría de la representación reemplaza la enajenación, que hemos visto como propia de la doctrina desarrollada en *Elements of Law* y *De Cive*, por la autorización en el *Leviathan*, que permite pensar al mismo tiempo la institución de la voluntad política y la retención de los derechos naturales de los individuos. En términos de Pitkin, los derechos son compartidos. El soberano ejerce el derecho de sus súbditos y éstos no pierden nada al compartir sus derechos. Esto también le garantiza a Hobbes que los súbditos no reclamen la restitución de derechos<sup>37</sup>.

4. La teoría de la representación permite la asociación de dos características de la voluntad política: ser única y pública. La voluntad del soberano es así la voluntad de todos: cada súbdito es el autor de las acciones del soberano. Esto se inscribe en la idea misma de república.

5. A partir de la teoría de la representación los derechos políticos son concebidos como resultados de la convención social y no como la persistencia de derechos naturales que el soberano

---

<sup>36</sup> E.W. III, p.148: “For that which in speaking of goods and possessions, is called an owner, and in Latin dominus, in Greek κόπιος, speaking of actions, is called author. And as the right of possession is called dominion; so the right of doing an action is called authority”.

<sup>37</sup> Cfr. Hanna Pitkin, “Hobbes’s concept of Representation- Part II”, *Thomas Hobbes Critical Assessments*, Vol.III, Preston King (ed.), (London: Routledge, 1992), p.480.

tiene como individuo en el estado de guerra. Los derechos de la soberanía son derechos públicos fundados en el principio de la autorización.

En definitiva, para Zarka “esta invención de la forma moderna de la voluntad política pública es fundamental, porque ella emancipa la teoría del poder de la teoría de la propiedad, y el derecho público del derecho privado”<sup>38</sup>.

Para concluir, podemos afirmar que, si bien en torno a la representación, a la fórmula de la autorización y a la doctrina de la persona ficticia se han formulado muchas y diversas críticas, es intelectualmente honesto valorar la doctrina hobbesiana de la persona como una fórmula de legitimación del poder soberano, que hasta entonces sólo se apoyaba en la mera fuerza. La doctrina de la persona artificial constituye una auténtica doctrina de la representación que da fundamento jurídico a la autoridad política, y, con él, una garantía mayor que la derivada de la simple mecánica del poder.

### **Bibliografía**

- Astorga, Omar. “Hobbes’s concept of multitude”, *Hobbes Studies*, 2011 (XXIV: 1).
- Bertman, Martin. “El ciudadano de Hobbes como ‘minima naturalis’”, *Ethos*, 1985 (12-13), p.223-229.
- Cruz Prados, Alfredo. *La sociedad como artificio*, (Pamplona: EUNSA, 1986).
- Gauthier, David. *The Logic of Leviathan*, (Oxford, Oxford Clarendon Press, 1969).

---

<sup>38</sup> Yves Charles Zarka, *Philosophie et politique à l’âge classique*, (Paris: PUF, 1998), p.134.

- Hobbes, Thomas. *The English Works of Thomas Hobbes (E.W.) y Opera Philosophica Latina (O.L.)*, (Londres: Scientia Verlag, 1839- 1845), (2º ed., 1966).
- . *The Elements of Law*. F. Tönnies, (ed.) (Nueva York: Barnes & Noble, 1969).
- . *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, Andrés Rosler (trad. y prol.), (Buenos Aires: Hydra, 2010).
- Jaume, Lucienne. *Hobbes et L'État représentatif moderne*, (Paris: PUF, 1986).
- Johnston, David. *The Rhetoric of Leviathan-Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, (Princeton: Princeton University Press, 1986).
- Pitkin, Hanna. "Hobbes's concept of Representation-Part II", *Thomas Hobbes Critical Assessments*, Vol.III, Preston King (ed.), (London: Routledge, 1992).
- Tricaud, Françoise. "An Investigation Concerning the Usage of the Words 'Person' and 'Persona' in the Political Treatises of Hobbes", artículo citado en "Le vocabulaire de la personne", *Hobbes et son vocabulaire*, Yves Charles Zarka, (comp.) (Paris: Vrin, 1992).
- Zarka, Yves Charles. *Philosophie et politique à l'âge classique*, (Paris: PUF, 1998).
- . *La décision métaphysique de Hobbes*, (Paris: Vrin, 1987).
- . *Philosophie et politique à l'âge classique*, (Paris: PUF, Paris, 1998), cap.VI: "La république selon Hobbes: la volonté politique publique".
- . *Hobbes et la pensée politique moderne*, (Paris: PUF, 1995).



## ¿ES POSIBLE ESCAPAR DEL ETNOCENTRISMO? EL CASO DE LA DISCUSIÓN FILOSÓFICA EN TORNO A LA CONQUISTA DE AMÉRICA\*

Joaquín García Huidobro  
(Universidad de Los Andes, Chile)

Al llegar al Nuevo Mundo los españoles se encontraron con una tierra muy diferente de la que conocían: el clima era distinto, había animales que nunca habían visto, como los guanacos y las llamas de los Andes, mientras que no encontraban otros que sí eran parte de su vida diaria en Europa, como la vaca. Aunque en América no se conocía algo tan simple como la rueda, Tenochtitlán y otras ciudades se podían comparar, en pie de igualdad, a las mejores ciudades europeas. No había escritura, salvo el caso peculiar de los mayas, pero en muchos lugares existían avanzados sistemas de correo o comunicación. Unos indios vestían ropas muy sofisticadas, mientras que otros andaban desnudos. Todo eso marcaba fuertes contrastes con lo que habían visto durante toda su vida en España. Las sorpresas para los recién llegados eran constantes. Sin embargo, lo más chocante de todo para los españoles fue la existencia, en varias culturas, de los sacrificios humanos y también, en otras, de la antropofagia<sup>1</sup>. Estas diferencias causaron un explicable rechazo en los conquistadores y los misioneros que los acompañaban, que los llevaron a pensar que los cultos precolombinos estaban, en

---

\* El autor agradece el apoyo de Fondecyt (proyecto n. 1150561) y del Center for Ethics & Culture de la Universidad de Notre Dame.

<sup>1</sup> Juan de Solórzano Pereira, *Politica indiana*, vol. I, 3 vols., Biblioteca Castro (Madrid: Fundacion Jose Antonio de Castro, 1996) I, cap. 9.

realidad, dirigidos a los demonios. La consecuencia necesaria de esta convicción fue el proceso de extirpación de idolatrías<sup>2</sup>.

El repudio de los españoles a ciertas prácticas precolombinas no constituye un hecho novedoso. Más bien, la aversión que los representantes de una cultura experimentan por las prácticas vigentes en otra es una constante en la historia humana. Se trata de una “autocomplacencia cultural”<sup>3</sup>, que lleva a proclamar *a priori* la superioridad de las pautas culturales del propio grupo. Ya Heródoto daba cuenta de esta actitud en su relato acerca del recíproco horror que producía a los calatias y griegos, bajo el rey Darío, la costumbre de comer o enterrar a sus ancestros, que mantenían unos y otros<sup>4</sup>. Jonathan Swift se ríe de ella cuando narra un episodio de los viajes de Gulliver. Sucede que en el país de los enanos había una guerra entre los imperios de Lilliput y Blefuscu. La razón de la misma era ciertamente singular, porque el sabio profeta Lustrog había dicho: “Que todo creyente verdadero quiebre los huevos por el extremo conveniente”, lo que los liliputienses interpretaban en el sentido de que había que quebrarlos por el extremo más angosto<sup>5</sup>, mientras que los otros decía que lo adecuado era el más ancho. Ambos coincidían, sin embargo, en pensar que los enemigos estaban mal porque no hacían las cosas al modo en que las hacemos en casa. Es decir, daban una solución etnocéntrica al problema de la diversidad de prácticas y modos de vida: “Al erigir sus propias soluciones

---

<sup>2</sup> Cf. Macarena Cordero Fernández, *Institucionalizar y desarraigar: las visitas de idolatrías en la diócesis de Lima, siglo XVII*, 1ª ed. (Lima; Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva- Agüero; Universidad Adolfo Ibáñez, 2016).

<sup>3</sup> Jesús Mosterín, “Etnocentrismo, relativismo y racionalidad”, *Arbor* 124, nº 487 (1986), p. 10.

<sup>4</sup> Heródoto, *Historia. 2: Libros III-IV*, trad. Carlos Schrader, 1ª ed., 1ª reimp, Biblioteca clásica Gredos 21 (Madrid: Gredos, 1986), 87 III 38.

<sup>5</sup> Jonathan Swift, *Gulliver's Travels, vol. I* (London: Jones & Co, 1826), p. 48-50.

culturales en estándares o patrones con que juzgar las culturas ajenas, no es de extrañar que estas resultasen minusvaloradas o incluso ridiculizadas”<sup>6</sup>.

En la misma línea, uno podría pensar que el fundamento último de la reprobación de los españoles a las prácticas de algunos indios se debió simplemente a la constatación de que esas conductas no correspondían a las propias costumbres. Es decir, podría ser una aversión ingenua, una manifestación más del etnocentrismo europeo, del que existen tantos ejemplos en la historia. Pero también es posible que su rechazo haya estado filosóficamente justificado, es decir, que existan razones no etnocéntricas que permitan juzgar las prácticas humanas. En las páginas que siguen trataré de responder a esta cuestión. Comenzaré mostrando la diferencia entre sociedades cerradas y abiertas, según una famosa distinción de Popper, que lleva a plantearse la cuestión de si existe un criterio de juicio que permita discernir el valor de las prácticas sociales de las diversas culturas (I); luego mostraré cómo se da este problema con ocasión de la conquista española y el trato justo a los indios (II), para hablar después de los criterios mismos que pretendieron legitimar esa conquista (III) y, en especial, de la idea de reciprocidad, señalada por Vitoria como un criterio de juicio de valor supracultural (IV). Cierran el trabajo unas conclusiones (V). La tesis fundamental que se quiere ilustrar es que, aunque no se emplee entonces la palabra “etnocentrismo”, la discusión en torno a la práctica de la conquista y su legitimación muestra un empeño muy singular por dar argumentos que no estén afectados por ese vicio, pero que tampoco caigan en su extremo opuesto, el relativismo.

---

<sup>6</sup> Mosterín, “Etnocentrismo, relatividad y racionalidad”, p. 10.

## I. El problema de la evaluación

En *La sociedad abierta y sus enemigos*, Karl Popper realiza una célebre distinción entre sociedades cerradas y abiertas<sup>7</sup>. Una de las características de las primeras es que, por estar recluidas sobre sí mismas, no tienen una adecuada diferenciación entre las distintas normas de conducta. Así, las reglas de trato social estarían al mismo nivel de las normas morales. Ambas se fundan en ciertas tradiciones, es decir, en lo que siempre se ha hecho, y por eso en esas sociedades no se distingue adecuadamente entre las infracciones a unas y otras normas. Las sociedades abiertas, en cambio, son capaces de distinguir entre unas y otras reglas de conducta. El paso de uno a otro tipo de sociedad depende de la posibilidad de contrastar las propias costumbres con aquellas que se mantienen en otros pueblos, lo que supone su conocimiento. Los viajes permiten realizar ese contraste, aunque también las relaciones fronterizas y los conflictos bélicos.

Los españoles estaban acostumbrados a la confrontación con sistemas culturales distintos al propio, en especial debido a los siglos de guerra contra el Islam. Pero el descubrimiento de América tuvo un significado tan diferente que provocó una reflexión filosófica de gran envergadura. Uno de los puntos de conflicto entre los españoles y las otras culturas con las que combatieron o se confrontaron estuvo dado por ciertas prácticas que a los primeros les parecían inaceptables, como es el caso de la poligamia vigente en la España musulmana, que fue prohibida en los territorios reconquistados y en toda la Península después de la expulsión de los moros. Otro tanto sucedió con los sacrificios humanos y el canibalismo de ciertos pueblos americanos, que también fueron objeto de prohibición. Desde el punto de vista de ciertas filosofías

---

<sup>7</sup> Karl R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Eduardo Loedel (trad.) (Barcelona [etc.]: Paidós, 1982), cap. 5.

multiculturalistas actuales, esas proscripciones forzadas no serían más que una imposición que no estaría racionalmente justificada, atendida la inconmensurabilidad de las diferentes culturas, que impide hacer un juicio moral negativo de valor universal respecto de ciertas prácticas vigentes en otras sociedades, particularmente si son pretéritas.

En efecto, la circunstancia de que nuestras sociedades occidentales hayan sido o sean más fuertes desde el punto de vista bélico o económico que las otras, no constituye una razón suficiente como para otorgar una justificación moral a su modo de actuar en desmedro de las prácticas de otras culturas. Se trata simplemente de un hecho, del que no cabe extraer consecuencias morales.

Sin embargo, la alternativa al etnocentrismo no es, necesariamente, el relativismo cultural, que a lo más puede aceptar que las normas morales valen solo dentro del grupo social en que tiene lugar el consenso que las hace posibles y les otorga legitimidad. Así, los autores de la Escuela de Salamanca acometieron la búsqueda de un criterio que permitiera ir más allá del consenso vigente en la propia sociedad a la hora de fundamentar la moral, incluidos en ella los criterios que deben regir las relaciones entre pueblos que hasta ese momento han permanecido extraños entre sí. Siguiendo a Platón, Aristóteles y Tomás, ellos pretendieron encontrarlo en la naturaleza, una instancia que sí es común a todos los hombres. Aquí resulta muy relevante la distinción platónica entre cosas que son malas porque están prohibidas y cosas que están prohibidas porque son malas<sup>8</sup>, y también el célebre pasaje del libro V de la *Ética a Nicómaco* donde Aristóteles muestra las dos formas de justicia que cabe encontrar en la *pólis*: lo justo natural y lo justo por ley (o acuerdo humano)<sup>9</sup>. A ese material doctrinal

---

<sup>8</sup> Cf. *Eutifrón* 10 a.

<sup>9</sup> Cf. *EN* V 7, 1134b18-1135a5.

sumaron la rica elaboración doctrinal de la Escolástica acerca de la ley natural.

Obviamente, esta respuesta constituye apenas un punto de partida, porque todavía queda pendiente el delicado problema de determinar qué comportamientos son naturales y cuáles son contrarios a la naturaleza. De hecho, el propio Aristóteles justificó la naturalidad de ciertas formas de esclavitud, lo que no parece coherente con la índole libre de todos los seres humanos. Pero lo relevante aquí no es la cuestión de la determinación concreta de la justicia o injusticia de una práctica social, sino la idea de que existe una instancia que permite mediar entre los diversos sistemas culturales. Esta idea se desplegó a lo largo de toda la tradición filosófica, como puede verse, por ejemplo, en Cicerón, Isidoro de Sevilla, Alberto Magno y Tomás de Aquino, tuvo una fortísima presencia en la filosofía práctica española de los siglos XVI y XVII, concretamente en la mencionada Escuela de Salamanca, y también desempeñó un papel muy relevante en la conquista de América.

## II. Un criterio que exige la reciprocidad

En su contacto con las prácticas de los indios, los españoles buscaron criterios que les permitieran juzgar sobre ellas. Estos los encontraron, en primer lugar, en los libros sagrados de la tradición judeocristiana, que se presentan con un valor potencialmente universal, pues apuntan al destino último de todas las personas, que todos están llamados a compartir. Pero también acudieron a esa vieja tradición de la ley natural, ya mencionada, que vale para cualquier ser racional, entre los que cabía contar a los indios<sup>10</sup>. De

---

<sup>10</sup> Como indicaba Pablo III en la Bula *Sublimis Deus*, “dichos Indios, y todas las gentes que en el futuro llegasen al conocimiento de los cristianos, aunque vivan fuera de la fe cristiana, pueden usar, poseer y gozar libre y lícitamente de su libertad y del dominio de sus propiedades, que no

hecho, existe una conexión entre ambas instancias, pues las propias Escrituras cristianas aluden a una ley moral que está grabada en los corazones de todos los hombres<sup>11</sup> y les prestan orientación acerca de cómo conducir sus vidas. Sobre esta base, los españoles juzgan negativamente algunas prácticas como los sacrificios humanos, la poligamia y la antropofagia. Así, por ejemplo, Solórzano Pereira recoge una convicción generalizada en los españoles cuando dice que en ellos

“se hallaron muchos y muy arraigados vicios contra la ley divina y la natural, como eran la idolatría que en todas partes usaban con horrendos, numerosos y cruentos sacrificios a sus ídolos, ya de los otros indios que tenían por sus contrarios, ya de sus mismos naturales y aun de sus hijos y mujeres, a los cuales también se comían en muchas partes, engordándolos primero para esto y usándolos después en sus barbacoas.”<sup>12</sup>

Sin embargo, estas conductas reprobables, aunque difundidas, mantienen un carácter excepcional, pues en muchos aspectos los indios sí se dejan guiar por la recta razón. Como dice Bartolomé de Las Casas, en el Nuevo Mundo “existen reinos ilustres, grandes masas de hombres que viven conforme a un régimen político y social, grandes ciudades, reyes, jueces y leyes; personas que hacen uso del comercio, la compra, la venta, el alquiler y demás contratos

---

deben ser reducidos a servidumbre y que todo lo que se hubiese hecho de otro modo es nulo y sin valor, [asimismo declaramos] que dichos indios y demás gentes deben ser invitados a abrazar la fe de Cristo a través de la predicación de la Palabra de Dios y con el ejemplo de una vida buena, no obstante nada en contrario”.

<sup>11</sup> Cf. *Rom.* 2, 14-15.

<sup>12</sup> Solórzano Pereira, *PI* I cap. 9.

propios del derecho de gentes”<sup>13</sup>. Todas esas prácticas dan cuenta de su racionalidad y muestran que la justicia no es ajena a su conducta.

Atendido este grado de civilidad que se observaba en muchos pueblos americanos, y una vez corregidos los errores en su comportamiento, la Corona no tuvo inconvenientes a la hora de aceptar que los indios continúen rigiéndose por sus costumbres tradicionales, mientras no sean contrarias a esa ley. Así, por ejemplo, “al establecerse en Chile en 1580 pueblos de indios, se les dio una organización de policía, y expresamente se permitió juzgar de acuerdo a sus usos y costumbres que no fuesen contrarios al derecho natural”<sup>14</sup>. De este modo, se reconoce un campo de legítima diversidad, y se acepta pacíficamente que en ese terreno los indios mantengan prácticas que, aunque difieren de las peninsulares, no por eso son ilegítimas. Así, la Recopilación de Indias, de 1680 señala que:

“ordenamos y mandamos que las leyes y buenas costumbres que antiguamente tenían los indios para su buen gobierno y policía y sus usos y costumbres observadas y guardadas después que son cristianos y que no se encuentran con nuestra Sagrada Religión ni con las leyes de este libro y las que han hecho y ordenado de nuevo se guarden y ejecuten [...]” (2, 1, 4).

Se ve, entonces, que el modo de vida de los españoles no constituye el criterio último utilizado por ellos para juzgar otras

---

<sup>13</sup> Bartolomé De las Casas, “Apología”, en *Obras Completas*, vol. 9 (Madrid: Alianza Editorial, 1988), p. 10.

<sup>14</sup> Antonio Dougnac Rodríguez, *Manual de Historia del Derecho Indiano*, Instituto de Investigaciones Jurídicas 47 (México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994), p. 261.

culturas, sino que hay otras instancias (la ley divina y la natural) y permiten la subsistencia de ciertas prácticas diversas pero también legítimas que son más radicales.

Lo mismo vale para las autoridades de los indios, pues la Corona mantuvo en sus puestos a los caciques (“curacas”) tradicionales, mientras estos aceptaran su autoridad. La idea de que las autoridades paganas son verdaderas autoridades encuentra su fundamento doctrinal en la enseñanza misma de santo Tomás, que en la *Suma Teológica* se plantea la cuestión de si en el estado de inocencia existía la autoridad política (“dominio libre”) de unos hombres sobre otros y la responde de modo afirmativo:

“el dominio libre coopera al bien del sometido o del bien común. Este dominio es el que existía en el estado de inocencia por un doble motivo. 1) El primero, porque el hombre es por naturaleza animal social, y en el estado de inocencia vivieron en sociedad. Ahora bien, la vida social entre muchos no se da si no hay al frente alguien que los oriente al bien común, pues la multitud de por sí tiende a muchas cosas; y uno sólo a una. Por esto dice el Filósofo en *Politic.* que, cuando muchos se ordenan a algo único, siempre se encuentra uno que es primero y dirige. 2) El segundo, porque si un hombre tuviera mayor ciencia y justicia, surgiría el problema si no lo pusiera al servicio de los demás, según aquello de 1 *Pe* 4,10: ‘El don que cada uno ha recibido, póngalo al servicio de los otros’. Y Agustín, en XIX *De Civ. Dei*, dice: ‘Los justos no mandan por el deseo de mandar, sino por el deber de aconsejar. Así es el orden natural y así creó Dios al hombre’” (*S. Th.* I, 96, 4c).

Esto significa que los gobernantes no deben su existencia al pecado, sino que la naturaleza misma exige esas relaciones de subordinación y coordinación, de modo que el poder político es anterior al eclesiástico y no necesita de él o de la ayuda de la gracia para existir. Lo mismo vale para la propiedad, que es un derecho que corresponde a la naturaleza, de manera que los habitantes de América gozan de él incluso aunque se sostenga que están privados de la gracia divina. Por tanto, resulta fácil concluir que las autoridades de los indios mantienen su legitimidad. En esa línea argumentaron Las Casas, Vitoria y otros autores.

La invocación a la ley natural como criterio de juicio de las conductas humanas, no resulta importante solo porque permita excluir o mantener ciertas prácticas de los indios. En efecto, si existe una justicia natural que posee un valor universal (tiene fuerza en todas partes, independientemente de lo que piensen los hombres, dice Aristóteles<sup>15</sup>), sus exigencias no valen solo para los indios y sus prácticas irracionales, como los sacrificios humanos y la antropofagia, sino también constituye un patrón que permite evaluar las prácticas de la propia cultura, concretamente el comportamiento de los españoles en Indias. Esta equivalencia en su obligatoriedad tiene gran importancia. Por eso, no nos puede extrañar que muy pronto hayan comenzado las denuncias acerca del mal comportamiento de los españoles en el Nuevo Mundo, que no se ajustaba a esas exigencias universales de justicia.

El primer episodio de una larga serie de reproches y correcciones tuvo lugar cuando Colón volvió a España trayendo consigo algunos esclavos. Como se sabe, Isabel la Católica rechazó esta práctica y ordenó que aquellos a quienes ella consideraba sus nuevos súbditos debían ser mantenidos en libertad. Idéntica preocupación manifestó en su testamento. Así, dice la Reina:

---

<sup>15</sup> EN V 7, 1134b19-20.

“suplico al rey mi señor muy afectuosamente, y encargo y mando a la princesa, mi hija, y al príncipe, su marido, que así lo hagan y cumplan, y que esto sea su principal fin y en ello ponga mucha diligencia, y que no consientan ni den lugar a que los indios, vecinos y moradores de las Indias y Tierra Firme, ganadas y por ganar, reciban agravio alguno en sus personas ni bienes, antes al contrario que sean bien y justamente tratados, y si han recibido algún agravio que lo remedien y provean para que no se sobrepase en cosa alguna lo que en las cartas apostólicas de dicha concesión se mandaba y establecía.”<sup>16</sup>

Con todo, más allá de las buenas intenciones de la Corona, la conquista de las islas antillanas continuó adelante y con ella una multitud de actos de crueldad, hasta que en el 21 de diciembre de 1510 fray Antonio de Montesinos (c. 1475-1540) pronunció un célebre sermón que fue recogido por Las Casas, uno de sus oyentes en el capítulo 6 del libro III de su *Historia de las Indias*:

“Soy la voz de Cristo en el desierto de esta isla, y por tanto conviene que con atención...la oigáis, la cual les será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura y espantable y peligrosa que jamás no pensasteis oír...Esta voz es que todos estáis en pecado mortal y en el vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid: ¿Con que derecho y con que justicia

---

<sup>16</sup> El texto del documento en: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, *Testamento y Codicilo de la Reina Isabel la Católica. 12 de octubre y 23 de noviembre de 1504* (Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 1969), pp. 41-42 Codicilo XI 28-37.

tenéis en tan cruel y tan horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas de ellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido en sus enfermedades, que los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren y, por mejor decir, los matáis por sacar y adquirir oro cada día?...¿Estos no son seres humanos? ¿No tienen almas racionales? ¿No estáis obligados a amarlos como a vosotros mismos?...”<sup>17</sup>

Estas duras palabras no movieron, ciertamente, a la conversión, sino más bien a la furia de buena parte de su auditorio, pero dieron inicio a un proceso que condujo dos años después a la dictación de las Leyes de Burgos (27 de diciembre de 1512), las primeras de muchas destinadas a proteger a los indios. Otros siguieron el ejemplo de Montesinos, entre ellos el más famoso, Bartolomé de Las Casas. Tal como había mostrado que los indios no correspondían a la caracterización que hacía Aristóteles de los esclavos por naturaleza, sino más bien de los libres, pues reunían todas las condiciones de la existencia política, hace ver que, por el contrario, los españoles en ningún caso cumplen los requisitos para ser considerados “amos por naturaleza”, según los mismos criterios aristotélicos. Más bien, “por las obras cruelísimas que llevaron a cabo contra aquellos pueblos [americanos] han superado a todos los demás bárbaros”<sup>18</sup>. En diversas obras realiza un severo juicio del comportamiento de los españoles, incluida su muy discutida *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*

---

<sup>17</sup> Bartolomé De Las Casas, *Historia de las Indias*, André Saint-Lu (ed.), vol. 3 (Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 1986).

<sup>18</sup> De las Casas, “Apología”, p. 85.

(1552), la más conocida de las obras lascasianas. Muchos otros autores se sumaron a estos reproches y propusieron medidas para humanizar la conquista o mejorar el tratamiento de los indios, como el licenciado Francisco Falcón, en el Perú, o Luis de Valdivia, en Chile. En muchos casos, el lenguaje utilizado es teológico, pero no faltan ocasiones donde se acude al derecho natural. Así, por ejemplo, Las Casas cuestiona la justicia de una de las instituciones centrales para el asentamiento español en América, a saber, las encomiendas, Falcón rechaza la posibilidad de que los indios sean obligados a asistir a la misa dominical, y Luis de Valdivia señala que la guerra contra los indios en Chile solo puede ser legítima en la medida en que tenga un carácter defensivo. Al proceder de esta manera, estos clérigos y juristas hacen aplicable a los españoles las mismas exigencias de racionalidad que servían para juzgar las conductas de los indios, lo que muestra que han logrado escapar, al menos parcialmente, del etnocentrismo. En efecto, el criterio de juicio en estos casos, no son las propias costumbres, sino una instancia superior, que permite incluso reprobar prácticas que están muy extendidas y constituyen la base económica sobre la que se asienta la propia sociedad, como es el caso de la encomienda.

### **III. La cuestión de la justicia de la conquista**

La discusión acerca del trato justo a los aborígenes corrió en paralelo con otro debate que es todavía más significativo desde el punto de vista político, la cuestión de los justos títulos. Sabemos que el fenómeno de la conquista constituye una constante en la historia humana. Nabucodonosor, Alejandro Magno, Antíoco y los romanos fueron conquistadores, como también Atila o Gengis Khan. Así, nada tienen que extrañarnos desde un punto de vista puramente histórico el que los españoles, apenas descubiertas las tierras a las que llegaron en 1492, hayan decidido conquistarlas.

Sin embargo, en este proceso de conquista hay una característica que lo hace singular, concretamente el autocuestionamiento que la acompañó, traducido en la amplia polémica acerca de la legitimidad de esa empresa.

En efecto, como se sabe, la presencia española en América se justificó con diversas razones, particularmente por los derechos que derivaban de la ocupación de territorios que no pertenecían a nadie, y también por la donación pontificia que se llevó a cabo con las bulas *Inter cetera*, de 1493. Sin embargo, muy pronto advirtió Francisco de Vitoria, en Salamanca, que esos títulos no eran legítimos. En efecto, la ocupación supone que se trate de una cosa que no pertenece a nadie, lo que no sucedía en este caso, pues los indios eran legítimos señores de lo suyo<sup>19</sup>, y esto vale incluso en el supuesto en que se diga que, por su deficiente educación, necesitan ser regidos por otros<sup>20</sup>. Tampoco resulta suficiente la bula de donación papal, pues, para decirlo en terminología actual, ese título estaba afectado del mismo vicio de etnocentrismo, ya que el Papa tiene autoridad solo en el ámbito de la cristiandad y además no puede disponer de lo que no es suyo. Por eso Vitoria busca (y pretende haber encontrado) otros criterios de legitimidad, que se apoyen en el derecho natural y que, por tanto, no estén afectados por las mismas deficiencias, pues las exigencias de racionalidad de este derecho son válidas para todos los hombres.

La discusión filosófica sobre los justos títulos no dejó indiferentes a los gobernantes. En un primer momento, la preocupación de Carlos V fue que no se debatiera públicamente sobre la cuestión, pues podía suponer un daño a la Corona y la

---

<sup>19</sup> Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis o libertad de los indios*, ed. Luciano Pereña Vicente y José M. Pérez Prendes (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967) I, II, 10.

<sup>20</sup> Vitoria I, I, 15-16.

Iglesia<sup>21</sup>. Con todo, esto no significa que el monarca haya querido simplemente acallar cualquier cuestionamiento, pues una década después, el 16 de abril de 1550, cuando tomó efectiva conciencia de la fragilidad de los títulos esgrimidos hasta entonces para justificar la presencia española en el Nuevo Mundo, determinó no seguir adelante en la conquista hasta que no se encontraran títulos adecuados, capaces de legitimar esa acción<sup>22</sup>. Más allá del valor de los nuevos títulos que esgrimieron Vitoria y otros autores para dar una nueva justificación de la conquista<sup>23</sup>, (que permitieron continuarla sobre bases distintas de las que proponían Ginés de Sepúlveda<sup>24</sup> y otros), no se puede negar que estamos ante un hecho sin precedentes. En efecto, no hay antecedentes que sirvan de ejemplo a que el monarca más poderoso de la tierra decida, atendiendo a razones de conciencia, suspender una empresa de tal envergadura. Es necesario tener en cuenta que esas tierras americanas representaban más del 90 % del tamaño de su imperio.

El caso de una conciencia que detiene la acción de un imperio, nos muestra que los hombres no estamos encadenados por los propios intereses. Es decir, podemos reconocer la justicia de un criterio incluso allí donde seguirlo va en contra de nuestra

---

<sup>21</sup> “Carta de Carlos V al prior de San Esteban de Salamanca” (10.11.1539), en *Relectio de Indis o libertad de los indios*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1967 [edición crítica bilingüe por L. Pereña y J. M. Pérez Prendes], pp. 152-153.

<sup>22</sup> Lewis Hanke, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, Luis Rodríguez Aranda (trad.) (Madrid: Aguilar, 1959), pp. 204-6.

<sup>23</sup> Joseph Höffner, *Kolonialismus und Evangelium: Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, 2. Aufl (Trier: Paulinus, 1969), pp. 303 ss.

<sup>24</sup> Juan Ginés de Sepúlveda, *Democrates Segundo; Apologia en Favor del Libro Sobre las Justas Causas de la Guerra*, Elena Rodríguez Peregrina (ed.) (Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, 1997).

conveniencia<sup>25</sup>. Esta capacidad de desdoblamiento del ser humano no puede explicarse adecuadamente desde un punto de vista relativista. Uno podría decir, por ejemplo, que la acción de la conciencia que remuerde se explica como la consecuencia de la internalización de ciertos juicios morales que están vigentes en la sociedad. Pero en casos como este, lo que sucede es que los criterios vigentes en la sociedad, lo mismo que los precedentes que existían (concretamente el comportamiento de todos los imperios anteriores), no apuntaban en la línea del rigor, sino más bien tendían a exculpar la actividad de conquista, de modo que el proceder de esos teólogos y monarcas implica apartarse de los criterios vigentes en su sociedad. Nuevamente vemos aquí un deliberado esfuerzo por escapar de los criterios etnocéntricos a la hora de justificar el propio comportamiento en las relaciones con pueblos extraños.

#### IV. El criterio de la reciprocidad

La cuestión de los justos títulos y el recurso a la idea de una ley natural como patrón de juicio que permite evaluar no solo las prácticas sociales ajenas sino también las propias, son complementados por otro criterio que también permite desarrollar un discurso que no esté lastrado por la propia perspectiva e intereses: es el caso de la reciprocidad. Vitoria lo emplea explícitamente: puesto que los indios eran legítimos señores de sus bienes, el dominio de los españoles sobre ellos no se justifica “ni más ni menos que si ellos nos hubieran descubierto a nosotros (*non plus quam si ipsi invenissent nos*)”<sup>26</sup>. Es decir, se pone en el supuesto de la reciprocidad. No hay duda de que los españoles no aceptarían

---

<sup>25</sup> Robert Spaemann, *Zur Kritik der politischen Utopie: 10 Kapitel polit. Philosophie* (Klett, 1977), p. 183.

<sup>26</sup> Vitoria, *Relectio de Indis* I, 2, 10.

que ellos o sus bienes hubiesen sido dominados por los indios, en el caso hipotético de que ellos hubiesen llegado a Europa antes que Colón. Pero esa reacción sirve para mostrar que el título de la ocupación que están invocando no es legítimo, pues no supera la prueba de la reciprocidad.

Carl Schmitt ha destacado el carácter específicamente moderno que presenta esta idea de reciprocidad. El jurista alemán destaca la “extraordinaria imparcialidad, objetividad y neutralidad, de tal modo que la argumentación ya no muestra un carácter medieval, sino ‘moderno’”<sup>27</sup>. Efectivamente, este modo de razonar adquirió un relieve especial en la época moderna, con Kant, y aún más en nuestro tiempo, gracias a la idea rawlsiana de una posición original, donde quienes tienen que decidir sobre los criterios de justicia están afectados por un velo de ignorancia, pero en el fondo se trata de una aplicación jurídica de la muy antigua regla de oro evangélica, que manda tratar a los demás como queremos que nos traten. Para Tomás de Aquino, el autor que más influyó en Vitoria, el principio de no hacer a los demás lo que no queremos que nos hagan a nosotros es uno de los principios comunes o primeros de la ley natural, pues nadie lo ignora<sup>28</sup>.

Otro punto original en la argumentación de Vitoria, piensa Schmitt, reside en el hecho de que, en la práctica, desplaza la idea medieval de que Europa es el centro de la tierra, y pone a las diversas naciones en una situación de igualdad<sup>29</sup>. Esto constituye una gran novedad para ese tiempo. Basta, por ejemplo, con observar los mapas de la época para constatar que en ellos Europa siempre ocupa el lugar central, lo que permite realzar, por contraste, la original actitud intelectual del maestro de Salamanca.

---

<sup>27</sup> Carl Schmitt, *El nomos de la tierra. En el Derecho de Gentes del “Jus publicum europaeum”* (Buenos Aires: Struhart, 2005), p. 74.

<sup>28</sup> Cf. *In duo. praec. car.*, Proemio I.

<sup>29</sup> Schmitt, *El nomos de la tierra*, p. 93.

Especial interés tienen las reflexiones de Vitoria sobre la guerra justa contra los indios, donde se advierte un nuevo y explícito esfuerzo por situarse más allá de la propia perspectiva, es decir, revela un empeño por superar el etnocentrismo. En efecto, el dominico establece que en la deliberación acerca de las justas causas para entrar en guerra deben ser incluso admitidos los enemigos que presenten un talante razonable. Así: “Para determinar si una guerra es justa es necesario examinar con gran diligencia sus causas *y escuchar también las razones de los adversarios*, si quisieran discutir las razones razonablemente con serenidad”<sup>30</sup>.

Al proceder de esta manera, Vitoria reconoce que el enemigo puede tener razones que avalen su posición, y que, si ellas son verdaderas, entonces en algún sentido también son nuestras, porque la verdad tiene siempre un carácter universal: no hay verdades propias, toda verdad es de todos. De esta manera, el atender a aquello que el otro dice o podría decir es, para Vitoria, un momento necesario en el proceso de deliberación de aquel que no quiere quedar preso de sus propios intereses. Si esto es así, ciertamente resulta posible escapar del etnocentrismo, aunque ese empeño supondrá siempre un esfuerzo moral que no todos están en condiciones de llevar a cabo.

## V. Conclusiones

La conquista española fue un fenómeno multifacético en el que estuvieron presentes graves y reiterados abusos junto con

---

<sup>30</sup> Vitoria, *Relectio de Indis* IV.1, 21, énfasis añadido. Parecidos criterios se establecen para el caso de duda IV.1, 29 [186], donde se establece la obligación de “escuchar pacíficamente las razones de la parte contraria”. La idea de reciprocidad aparece también en el análisis del tratado tomista de la justicia, a propósito, por ejemplo, del respeto a los embajadores (cf. Comentario a la II-II, q. 57, a. 3. 3).

iniciativas y acciones de gran humanidad. Aunque estas realidades positivas estuvieron influidas por diversos factores, cabe señalar la importancia de que, desde un principio, haya habido personas que no se contentaron simplemente con aplicar en las nuevas tierras la lógica de dominador/dominado que ha caracterizado a los múltiples imperios que han existido en la historia, sino que hayan buscado algunos criterios de justicia para humanizar la empresa de la conquista y asentamiento españoles en el Nuevo Mundo. En esta labor, no se limitaron a aplicar simplemente las prácticas y criterios propios de los españoles, sino que admitieron la legitimidad de las costumbres y las autoridades de los pueblos americanos, y recurrieron a parámetros de justicia de carácter supracultural para juzgar sobre esas prácticas, concretamente a la milenaria tradición de la ley natural. A partir de ella rechazaron diversas formas de maltrato, no solo de unos indios sobre otros, sino también de los españoles sobre los habitantes del Nuevo Mundo.

Al mismo tiempo, con mayor o menor acierto, los autores de la escuela de Salamanca buscaron una justificación de la presencia española en América y no se contentaron con el simple hecho de que desde siempre los pueblos más fuertes se han impuesto sobre los más débiles. En la cuestión de los justos títulos, Francisco de Vitoria ocupó un papel muy singular, pues rechazó los títulos tradicionales que estaban afectados por lo que hoy calificaríamos como un vicio de etnocentrismo e intentó dar con otros que fueran válidos para todo individuo dotado de razón. Al mismo tiempo, invocó la categoría de la reciprocidad, que permitía juzgar el comportamiento de los españoles con los indios con la misma vara con que se mediría el de los indios sobre los españoles, en la hipotética situación de que el descubrimiento y la conquista hubiesen tenido un sentido inverso. Finalmente, su idea de que en la deliberación acerca de la guerra justa haya que dar un lugar incluso a los argumentos de los adversarios razonables constituye una prueba aún más notoria

del empeño (del que este pensador es una muestra) por huir del etnocentrismo.

### **Bibliografía**

- Cordero Fernández, Macarena. *Institucionalizar y desarraigar: las visitas de idolatrías en la diócesis de Lima, siglo XVII*, 1ª ed. (Lima; Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero; Universidad Adolfo Ibáñez, 2016).
- De las Casas, Bartolomé. “Apología”, en *Obras Completas*, Vol. 9. (Madrid: Alianza Editorial, ).
- . *Historia de las Indias*, André Saint-Lu (ed.) Vol. 3. (Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 1986).
- Dougnac Rodríguez, Antonio. *Manual de Historia del Derecho Indiano*, (Instituto de Investigaciones Jurídicas 47. México, D.F: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994).
- García-Huidobro, Joaquín. “No hay tierras sin derecho. Carl Schmitt y la reflexión de Francisco de Vitoria sobre la conquista de América”, *Revista de Ciencias Sociales*, Número especial (2012), pp. 341–56.
- Hanke, Lewis. *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, Luis Rodríguez Aranda (trad.) (Madrid: Aguilar, 1959).
- Heródoto. *Historia. 2: Libros III-IV*, Traducido por Carlos Schrader. 1ª ed., 1ª reimp. Biblioteca clásica Gredos 21. (Madrid: Gredos, 1986).
- Höffner, Joseph. *Kolonialismus und Evangelium: Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, 2. Aufl. (Trier: Paulinus, 1969).
- Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. *Testamento y Codicilo de la Reina Isabel la Católica. 12 de octubre y 23 de noviembre*

- de 1504*, (Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 1969).
- Mosterín, Jesús. “Etnocentrismo, relativismo y racionalidad”. *Arbor* 124, n<sup>o</sup> 487 (1986), pp. 9–27.
- Popper, Karl R. *La sociedad abierta y sus enemigos*, Eduardo Loedel (trad.) (Barcelona [etc.]: Paidós, 1982).
- Schmitt, Carl. *El nomos de la tierra. En el Derecho de Gentes del “Jus publicum europaeum”*, (Buenos Aires: Struhart, 2005).
- Sepúlveda, Juan Ginés de. *Demócrates Segundo; Apologia en Favor del Libro Sobre las Justas Causas de la Guerra*, Elena Rodríguez Peregrina (ed.) (Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, 1997).
- Solórzano Pereira, Juan de. *Política indiana*, Vol. I. 3 vols. Biblioteca Castro. (Madrid: Fundación Jose Antonio de Castro, 1996).
- Spaemann, Robert. *Zur Kritik der politischen Utopie: 10 Kapitel polit. Philosophie*, (Klett, 1977).
- Swift, Jonathan. *Gulliver’s Travels, vol. I*. (London: Jones & Co, 1826).
- Tomás de Aquino. “In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta expositio”, en *Opuscula Theologica*, vol. II (Rome-Taurini: Marietti, 1972).
- Vitoria, Francisco de. *Relectio de Indis o libertad de los indios*, Luciano Pereña Vicente y José M. Pérez Prendes (eds.) (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967).



# VASCO DE QUIROGA: UNA PROPUESTA MULTI-CULTURAL EN LOS PUEBLOS-HOSPITALES

Virginia Aspe Armella  
(Universidad Panamericana)

## Introducción

En el presente estudio se rastrea la propuesta de Vasco de Quiroga sobre la formación de los Pueblos-Hospitales en Michoacán y Nueva España. El artículo parte de la hipótesis de que las influencias europeas que siguió don Vasco no se adhieren exclusivamente a los criterios humanistas de las utopías del renacimiento sino que cuenta con influencias que beben de una tradición medieval del derecho. Es sabido que Silvio Zavala, especialista mexicano en Vasco de Quiroga, conectó los textos de la obra *Información en Derecho* de Vasco con la obra *Utopía* de Tomás Moro; empero la serie de Legajos jurídicos resguardados hasta el día de hoy por el obispado de Michoacán arroja luces sobre las razones y los motivos de la conformación de los Pueblos-Hospitales. El artículo da razones del contexto granadino y de motivos religiosos por los que Vasco de Quiroga siguió una tradición jurídica medieval que recuperó al derecho romano del siglo XII probando el énfasis multi-culturalista que lo inspiraba.

### Hipótesis del escrito

En esta investigación me propuse analizar las *Ordenanzas* de los pueblos hospitales de Vasco de Quiroga en relación con su propuesta de integración cultural; mi análisis señala que Vasco incluye la catequesis de la tradición cristiana medieval y criterios diversificados de su experiencia granadina que no pueden atribuirse exclusivamente al humanismo de su tiempo; en concreto, su relación política frente al tema de lo uno y lo múltiple aporta una solución de carácter multicultural propia de la España de su tiempo. Como sabemos, con Benedict Warren<sup>1</sup> se redondea la publicación de las obras de Quiroga, Warren trabajó en el Archivo General de Sevilla las fuentes originales de *Información en Derecho, Debollandis*

---

<sup>1</sup> Benedict Warren, *Reglas y Ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Santa Fe de México y de Michoacán, dispuestas por su fundador el reverendísimo y venerable don Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán* (Washington D.C.: Academic of Franciscan History, 1968). En su Testamento (clausula 12), Vasco deja dicho que “se cumplan.” Nos dice Joseph Moreno que las encontró en el Archivo de la Sala Capitular de una iglesia bajo el título *legajo 69*, allí abre Vasco diciendo que estas ordenanzas son obligatorias sólo en los pueblos de Santa Fe de México y de Michoacán pues eran los únicos en que él fundó Hospital-Iglesia y Pueblo. Los especialistas en Vasco que merecen citarse como más relevantes son: Rafael Aguayo Spencer, *Documentos* (México: UNAM, 1939). Silvio Zavala, *La filosofía política de la conquista* (México: FCE, 1947); *Sir Thomas More in New Spain: A Utopian Adventure of the Renaissance* (Londres: Canning House, 1955); *Recuerdo de Vasco de Quiroga* (México: Porrúa, 1965). Carlos Herrejón, “Vasco de Quiroga: educación y socialización indígena”, en *Vasco de Quiroga educador de adultos* (México: Colegio de Michoacán, 1984); *Los orígenes de Guayangareo-Valladolid*. (México: Colegio de Michoacán. 1991), y Pablo Arce Gargollo. *Vasco de Quiroga, Jurista con mentalidad secular* (México: Porrúa, 2007).

*Indis, Ordenanzas para los Pueblos de santa Fe, Testamento de Vasco*, algunos legajos de *Litigios*, y el *Codicilio complementario del testamento de Isabel de Castilla*, que siempre adjuntó Vasco a *Información en Derecho* junto con la *Bula inter Caetera*; pero los litigios, muy poco trabajados aún, son documentos claves en la comprensión de las *Ordenanzas* porque muestran el criterio eje de sus soluciones en derecho, así que expondré dos de ellos para probar mi hipótesis.

La causa de canonización de Vasco de Quiroga está actualmente en proceso por lo que se están dando pasos importantes para rescatar y articular una edición de sus obras completas. Desde que murió Vasco, los obispos de la Diócesis de Michoacán resguardaron sus *Litigios* tal y como él dejó indicado, pero ésta separación del *corpus quiroguiano*, fracturó en algo la interpretación que se hizo del personaje y su obra, en especial habiéndose creado en torno a él, la idea de un hombre renacentista que puso por encima de todo la dignidad de la persona humana y un proyecto utópico. Nada más lejos que cuestionar esta influencia renacentista del autor arraigada a los valores del cristianismo primitivo<sup>2</sup> y de las utopías de su tiempo ya demostradas por Silvio Zavala<sup>2</sup>, empero, si analizamos los litigios en los que estaba involucrado el jurista, estamos frente a un hombre distinto, que vive con una mentalidad en derecho, ciertamente de su tiempo, en que autores como Francisco de Vitoria y Ginés de Sepúlveda o Las Casas dirimían la circunstancia americana desde distintas interpretaciones de la justicia, pero en los litigios nos encontramos ya no con el académico que estudió cánones sino con el pragmático que busca establecer la polis y la ciudad no sólo a la manera aspiracional de la *Utopía* de Tomás Moro sino con el criterio forjado por la tensión habida entre la

---

<sup>2</sup> Silvio, Zavala, *Sir Thomas More in New Spain* (Michigan: Hispanic & Luso-Brazilian Councils, 1955).

cristianización musulmana, la inquisición y las regulaciones cisnerianas y castellanas de homologación; Vasco responde a estas tensiones asimilando cuestiones del derecho medieval además de proponer un experimento real y concreto en el que se jugó todo, fortuna, honra, amistades, relaciones políticas, e incluso, su paso por la historia de las ideas con tal de lograrlo. En él sigue un criterio multicultural, y a este quiero remitirme ahora.

La hipótesis que propongo en mi escrito es que Vasco no sólo responde al humanismo de su tiempo sino también a la tradición medieval jurídica; para ello, dividiré mi escrito en cuatro partes: en la primera daré el contexto del autor, en la segunda, mostraré algo del material que usó en su estancia de Granada y Orán, en la tercera, analizaré algunos de sus litigios para acceder a un sentido adecuado de las *Ordenanzas* en la cuarta y última parte.

### **1. Introducción y contexto de Vasco de Quiroga**

No dedicaré mucho a la vida y obras de Vasco, pero en atención al público académico de esta colección enfocado predominantemente en la edad media y renacentista europea y árabe, doy alguna información. Vasco de Quiroga nació cerca de Ávila en 1470 y murió en México en 1565. Estudió cánones y antes Artes, muy probablemente en la universidad de Salamanca. En 1513 fue enviado a Granada a trabajar bajo el mando de fray Hernán de Talavera el llamado *santo alfaquí*, Vasco es enviado allí para evangelizar y arreglar cuestiones jurídicas y de gobierno en la recién conquistada Granada por los reyes católicos en 1492. El objetivo de su primer trabajo, fue convertir a moros, judíos y cristianos alejados de la fe. El aprendizaje de las técnicas de su maestro Talavera y su experiencia con los sometidos será un motor de inspiración en sus ulteriores experiencias en América; con los musulmanes conversos aprendió que las distintas lenguas

autóctonas eran la puerta y único modo de acceder a la mentalidad ajena, que la solución multicultural era inaplazable, y que la evangelización habría de realizarse por la suave persuasión y no mediante coacción como promovía Cisneros frente a judíos y musulmanes<sup>3</sup>.

En 1526, debido al buen desempeño de Vasco en el caso de Granada, es enviado a Orán, al norte de África, recién ajustado el tratado de paz entre Pedro Godoy, Teniente y Marqués de Comares, Capitán General del Reino de Tremecén y Túnez, y el licenciado Quiroga “Juez de Residencia de Orden”<sup>4</sup>.

Allí Vasco obtuvo otra experiencia clave para América, su experiencia y relación con comerciantes judíos expulsados por los reyes Católicos, una experiencia útil para comprender a los desposeídos purépechas de Michoacán; también convivió con exiliados españoles, judíos, genoveses, napolitanos, catalanes etc., trató con migrantes musulmanes pudiendo comprender la dificultad entre la política de unidad de credo y gobierno frente a la pluralidad de religiones, lenguas, tradiciones, razas y culturas. Tenemos datos de que Vasco comenzó a planear una solución de acuerdo al derecho desde la época de Granada, solución que continuó afinando cuando fue enviado a África y que materializaría en la Nueva España y Michoacán saliendo publicadas sus *Ordenanzas de los pueblos-hospitales de Santa Fe* después de su muerte<sup>5</sup>.

En 1531 por su buen desempeño en los trabajos de África, Vasco es nombrado *Oidor* de la segunda Audiencia de México,

---

<sup>3</sup> Antonio, Sánchez Moguel, “Fray Hernando de Talavera y su intención en las negociaciones de Colón con los Reyes Católicos”, *Boletín de la Real Academia de Historia*, no. 56, (1910), pp. 154-159.

<sup>4</sup> Cfr. AGI, Consejo Real, *legajo 61, folio 510*.

<sup>5</sup> Es Juan Joseph Moreno quien las publica ya muerto Vasco. El hace la paleografía, introducción y notas de la obra que seguimos en este escrito.

la primera había contado con la presidencia de Nuño de Guzmán, quien privilegió el poder de los encomenderos aceptando la terrible explotación de indios, herrándolos como ganado para distinguirlos, reduciéndolos a esclavitud y hambre, borrando con ellos la defensa indiana que las *Leyes de Burgos* de 1512 habían logrado cuando cancelaron las leyes de encomiendas de 1503.

En 1531 Vasco llega a la Nueva España y observa el panorama desolador de los indios publicando de inmediato el *Codicilio Complementario de la reina Isabel* para promover el cambio de los acuerdos de Nuño de Guzmán. Se traslada después a Michoacán para corregir otros desmanes de Nuño de Guzmán quien había matado sin causa a Caltzonzi, Rey de los Tarascos. Vasco acompañó al hijo heredero de Caltzonzi, lo convirtió y bautizó, tal fue el claroscuro de la conquista.

El claroscuro lo convenció de la urgencia de aportar una solución de acuerdo al derecho respecto de la situación indiana. A su llegada y primera estancia en Nueva España, Vasco fundó el primer pueblo-hospital de santa Fe en las afueras de la ciudad de México en lo que todavía hoy se llama santa Fe, fórmula que anticipó su solución política: Vasco vislumbró tres posibles soluciones de acuerdo al derecho para resolver la situación entre indios y españoles: 1) mestizaje o integración conjunta, propuesta posterior de Bartolomé de las Casas, que enfatizaba la mezcla racial con aceleramiento demográfico para articular la unidad en la diversidad desde la base. 2) autonomías españolas e indias, una peculiar forma de convivencia, opción preferencial de Vasco, eco del ajuste de los tratados de España con Orán. 3) convivencia conjunta con diversidad de usos y costumbres *ad intra*, a la manera de los barrios de la España de la estancia árabe y judía. Esta solución entre lo uno y lo múltiple fue la opción del franciscano Bernardino de Sahagún.

En 1535 comienza el juicio de residencia de Vasco y otros tres oidores de la segunda Audiencia, a Vasco se le acusó específicamente de trato injusto a los indios, demeritar la hacienda del rey y tomarse o dar a otros atribuciones que no le competían. Analizaré algunos de los litigios que me parecen más destacados para que el lector conozca de primera mano en lo que estaba involucrado el jurista. No es mi interés probar su inocencia en los cargos que le imputaron, la tradición posterior a Vasco ha sido contundente en su valía, lo que me interesa en este escrito es mostrar su criterio multi-cultural argumentando de dónde proviene.

Vasco tuvo una relación sumamente conflictiva con los grupos de poder en Nueva España y Michoacán. Llegó a Nueva España como jurista licenciado en cánones, con mentalidad secular<sup>6</sup>, aún sin ser clérigo, pero la corona e iglesia consideraron oportuno que tomara la orden sacerdotal y casi inmediatamente el arzobispado de Michoacán enviándolo allí hasta sus últimos días para beneficio de los naturales y para frenar el poder y los desmanes políticos. Pero su ordenación y obispado le fraguaron muchos conflictos que reflejan la peculiar circunstancia posterior a la conquista: tuvo que definir los linderos de su diócesis lo que le acarreó pleitos con el virrey Antonio de Mendoza y con el obispo de Nueva Galicia. Además, promovió una gran catedral de la diócesis de Michoacán sintiendo el virrey Antonio de Mendoza que pretendía rivalizar con esa construcción eclipsando a la Nueva España frente a Michoacán. El lugar que Vasco eligió para levantar la catedral fue otro punto de conflicto: en las afueras de Pátzcuaro, en tierras de indios y no de españoles, dándole a algunos la sensación de que estaba privilegiando una visión autóctona de la iglesia—el proyecto fue un fracaso por lo pantanoso de las tierras— y ya muerto él, se

---

<sup>6</sup> El acertado término lo acuñó Pablo Arce Gargollo en su análisis. Cf, Pablo Arce Gargollo, *Vasco de Quiroga, Jurista con mentalidad secular*, Apéndice I.

erigió la Catedral de Michoacán en Valladolid hoy Morelia. Como jurista, Vasco hubo de enfrentarse al poder de Nuño de Guzmán y en especial a las encomiendas de Hernán Cortés y sus descendientes cancelándoles la posesión de muchos pueblos habidos sin derecho. Vasco se enfrentó también a las órdenes religiosas mendicantes, las que se habían crecido desmedidamente con los privilegios regios y papales concedidos por la extraordinaria situación que se vivía en América. Destaca sin embargo su buen entendimiento con el agustino Alonso de la Veracruz quien suplió a Vasco cuando fue convocado al Concilio de Trento, viaje frustrado lleno de vicisitudes que no logró concluir pero del que aprovechó su estancia por ocho años en España para arreglar muchas de las causas que lo movían. Cabe mencionar que, como jurista con mentalidad secular, Vasco consiguió cédulas aprobatorias de la fundación de los pueblos-hospitales, y que sus acciones las avalaba siempre con documentación en derecho. Señalaré algunos antecedentes que formaron la idea de los pueblos-hospitales de las *Ordenanzas* de Vasco para después entrar frontalmente en el análisis de dos *Litigios* y de sus *Ordenanzas*.

## **2. Algunas consideraciones de la estancia de Vasco de Quiroga en Granda y Orán**

Como se dijo al inicio, por su calidad jurídica, el licenciado Quiroga fue enviado a Granada en 1503, para trabajar bajo las órdenes del recién nombrado primer obispo de Granada una vez que obtuvieron el triunfo de los reyes católicos con la caída del último reino musulmán en 1492. El primer obispo, Hernán Talavera, muy popular entre los neo-conversos, llamado por los musulmanes “el santo alfaquí”, era hijo de una judía del arrabal de Oropesa, hecho determinante en sus simpatías por los practicantes de otras religiones, estudió teología en la universidad de Salamanca y más

tarde dio clases de moral allí. Entró a la orden de san Jerónimo y fue confesor de la reina Isabel de Castilla llegando a ser obispo en Ávila hasta que lo mandan de primer obispo a Granada tras la conquista del reino musulmán. Talavera se caracterizó por simpatizar con judíos conversos y con musulmanes. Propuso una evangelización suave y pacífica, sin coacción, se opuso a la idea que tenía la reina de llevar la Inquisición a Granada y logro que esto no se diera. Lo relevante para el impacto cultural que indirectamente tuvo en América la labor de este personaje fue que compartió con Vasco el ideario suave, multicultural, de aprendizaje de las lenguas autóctonas de los conversos y el respeto por sus tradiciones. Talavera recomendaba a los clérigos católicos de Granada el aprendizaje del árabe<sup>7</sup>. Y elaboró un texto doctrinario adecuado a la tarea que enfrentaba; se trató de catecismos que eran para adoctrinar mahométicos y para instruir a la feligresía<sup>8</sup>.

Del catecismo de Talavera, Ma de Jesús Framinán y Marcel Bataillon dan cuenta de sus aportaciones en el terreno multicultural: el recomendar a todo clérigo que aprendiese la lengua autóctona de judíos y mahométicos; la recomendación de que todos hicieran catecismos en sus lenguas como él hizo uno; promover convencer a los reyes de estos beneficios. Pero cuando Talavera se fue a Granada y deja de confesar a la reina, sube el poderío del cardenal Cisneros, su nuevo confesor. Cisneros tenía gran precaución hacia los *elches* o cristianos convertidos al islam, y las

---

<sup>7</sup> Este subtema sigue las aportaciones de Ma. De Jesús Framinán de Miguel. “Manuales para el adoctrinamiento de neo-conversos en el siglo XVI”, *Criticón* 93, (2005), pp. 25-37. El artículo nos presenta el facsímile de un folio de la *Instrucción* del arzobispo Hernando de Talavera. Cf. también el texto de Marcel Bataillon, “Un gran esfuerzo de evangelización pacífica”, (1986), p. 58.

<sup>8</sup> Cf. Ma. De Jesús, Framinán de Miguel, “Manuales para el adoctrinamiento de neo-conversos en el siglo XVI”, p. 27.

revueltas de Albaicín y Alpujarras siguieron una política durísima de imposición de conversión impuesta contándose por miles los bautizados. Por ello, Talavera deja escrito en un escueto folio una especie de “ordenanza” llamada *Instrucción*, en la que recomendaba a los conversos, olvidar toda cosa morisca de su religión, cambiar las ceremonias de bodas, de sepulturas etc., cambiar sus alimentos y atavíos, que aprendiesen a signarse, a rezar las oraciones básicas como el Ave María y el Padre Nuestro en su lengua si es que eran capaces de pudieran traducir esas oraciones, y si no, recomendaba que mudasen de lengua al castellano. Exactamente la misma tónica catequética que vendría a la Nueva España y Michoacán a principios el siglo XVI; no olvidemos que Vasco llega a América antes que escriban sus obras Las Casas, Alonso de la Veracruz y Bernardino de Sahagún, que es Vasco quien deja la muestra y el camino de la evangelización; ciertamente los franciscanos de la primera oleada han estado realizando diccionarios y catecismos como el caso del padre Olmos, pero Vasco es el primero en sistematizar la catequesis, dejar un proyecto de integración y promover el aprendizaje de las lenguas autóctonas tanto como el respeto a sus tradiciones. El mismo Bernardino de Sahagún reitera este juicio en el prólogo de la *Historia General de las cosas de la Nueva España*, cuando dice que la evangelización previa de sus cofrades falló por la falta de conocimiento de la cultura de los sometidos<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Marcel Bataillon, “Un gran esfuerzo de evangelización pacífica”, p. 60. Bataillon nos dice que el respeto que mostró Talavera hacia el arraigo por la tierra y las costumbres lo llevó a ser acusado por herejía y apostasía llevando la Inquisición a la cárcel a algunos familiares; Vasco tuvo en Nueva España un juicio de residencia en el que también se le acusará de faltas a la religión, a la moral y al beneficio de la corona, algo mucho más leve que lo que enfrentó Talavera.

Como dijimos, en 1525 Vasco de Quiroga es enviado a trabajar a Orán en el norte de África; lo nombran juez mayor y juez de residencia para dirimir los problemas jurídicos en los que se encontraban cristianos cautivos, y judíos y musulmanes expulsados de España. Los antecedentes a este problema también tienen que ver con Cisneros quien en 1505 propuso a la reina Isabel conquistar Orán y expandirse a África. Cisneros consigue el título de Capitán General de África, y al lograrlo en 1508, se liberaron 300 cautivos cristianos, pero había que litigar sobre cuestiones de posesión, economía y linderos, y para esto mandaron a Vasco<sup>10</sup>.

La expulsión de los moros y judíos de Granada tuvo muchas pérdidas y complicaciones. Aún después de la rendición y con el triunfo cristiano, se promovían cruzadas al norte de África para solventar los problemas económicos<sup>11</sup>.

La política evangelizadora de Cisneros fue contra la tolerancia de credos en España, se opuso con éxito en contra de la política que se practicaba en Granada gracias a Talavera; tras la fundación de la Inquisición castellana de 1483 y los nuevos edictos granadinos de 1502, se obligó a los judíos a salir de Granada en un lapso máximo de cuatro meses, hay datos que salieron más de 150 000 judíos, otros autores dicen que hasta 800 000, y desde 1502 se impuso a los musulmanes la conversión al cristianismo<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Cfr. Guillermo García Ureña, “Edad Aurea y ‘res pública’ en torno a las fuentes clásicas del utopismo”. *Res Publica. Revista de Historia de las ideas Políticas*, vol. 17, no. 1, (2014).

<sup>11</sup> Joseph F. O’Callaghan, *A History of Medieval Spain*, (Ithaca-London: Cornell University Press, 1975), p. 665: “The issuance of the Bul of crusade granting indulgences to those who contributed to the support of the war against Granada became more frequent; even after the fall of Granada, money was obtained for projected crusades against the muslims of north of Africa.”

<sup>12</sup> Joseph F. O’Callaghan, *A History of Medieval Spain*, p. 672.

Por eso desde 1505 la respuesta de Talavera frente a la imposición cisneriana fue elaborar obras catequéticas y de lengua árabe como respuesta a la violenta propuesta. Así surgieron obras como las de Pedro de Alcalá, *Arte para ligeramente saber la lengua árabe*, y *El vocabulista árábigo en letra castellana* obras atribuidas a Alcalá pero que se dice las realizó Talavera. Vasco llega a Orán conociendo y habiendo trabajado estos métodos catequéticos que se estructuraban así: en dos columnas o tres poniendo el castellano, el árabe y a veces el latín. Se elaboraban textos que referían a la penitencia como “la medicina del alma”, y a la confesión como el “lavatorio espiritual,” equiparándolo con el lavatorio corporal mahomético de acuerdo al análisis de Framinán<sup>13</sup> quien nos explica que además los catecismos practicaban la *aljamía* o práctica de poner el árabe en caracteres romances. Todas estas maneras las incluye la *Historia General de las cosas de la Nueva España* de Bernardino de Sahagún, el texto máximo monumental de la descripción de la tradición náhuatl en la Nueva España. Los catecismos y descripciones de las tradiciones autóctonas con motivos de evangelización elaborados en Granada y América responden a la tradición catequética medieval de legislación eclesiástica.<sup>14</sup>

### 3. Análisis de los litigios de Vasco: #232 y #203:

¿Qué lugar ocupan los litigios de Vasco de Quiroga dentro de la producción que tenemos de él?, ¿cuál es su importancia? Para resolver esta pregunta comencemos por enunciar los escritos

---

<sup>13</sup> Ma. De Jesús, Framinán de Miguel, “Manuales para el adoctrinamiento de neo-conversos en el siglo XVI”, p. 30 y ss.

<sup>14</sup> Cf. José Sánchez Herrero, “La enseñanza de la doctrina cristiana en algunas diócesis de León y Castilla durante los siglos XIV y XV”, *Archivos Leoneses*, 50-60, (1976), pp. 145-183.

de Vasco de Quiroga. Recordemos que las obras de Vasco son escasas, menciono aquí las más relevantes: la primera publicada es *Información en Derecho*, un informe que hizo al rey de España cuando lo enviaron a la Nueva España como visitador y oidor. Allí es donde Vasco relata las atrocidades cometidas a los indios por los españoles, y allí propone ya su solución cultural. Está también el texto *De Debollandis Indis*<sup>15</sup> escrito que aún levanta polémica sobre su autenticidad, el texto sostiene que si los indios se niegan a recibir la predicación evangélica y convertirse al cristianismo, la guerra es legítima; al final de su vida Vasco redactó las *Ordenanzas*, texto que describe y regula la vida de los pueblos-hospitales; desde su llegada a la Nueva España Vasco fue haciendo apuntes sobre esta propuesta, pero la mantuvo en borrador y hasta al final de su vida le dio estructura definitiva. Por último, tenemos su *Testamento*, donde pueden verse sus intenciones explícitas.

Como anticipé, los litigios sobre justicia preservados en el Archivo General de Indias y en México custodiados por el Obispo de Michoacán, están aún por editarse.

Expongo dos de ellos por la relevancia que tienen para la tesis que propuse al inicio, a saber, que la clave en Vasco está en la comprensión de la diversidad cultural: en 1536, el legajo número 232 del archivo mencionado, documenta “Los cargos hechos a los dichos licenciados –se refiere a los licenciados Salmerón y Alonso Maldonado y Francisco de Ceynos y Vasco de Quiroga, oidores que hay en esta Nueva España (designados) por su Majestad a quienes se les hacen cargos del tiempo en que han tenido la gobernación y administración y cargo de justicia.” Se les acusa de siete cosas: 1.- Por no haber tomado las cuentas aplicadas al rey. 2.- De haberse tomado atribuciones por sí solos para tratar con los indios

---

<sup>15</sup> Vasco de Quiroga, *De Debollandis Indis*, Juan Hernández Luna (ed.) (México: UNAM, 1987).

viejos sin tomar en cuenta la audiencia de México y negocios de españoles. 3.- Por no haber castigado pecados públicos en especial amancebamiento. 4.- Por haber sido sumisos y negligentes en cuanto a aumentar la hacienda de su majestad. 5.- Por no haber cobrado una deuda para su Majestad. 6.- Por haber bajado tributo a los indios al tasar a los pueblos bajando así la hacienda de su majestad. 7.- Por proveer jueces de minas sin que diesen fianzas<sup>16</sup>.

Las respuestas a los cargos vienen dadas por el licenciado Ceynos y por Vasco de Quiroga, a veces personalmente, otras por defensa de algún escribano delegado<sup>17</sup>. Me interesa señalar la argumentación de Vasco de Quiroga cuando responde a los cargos de haber tomado decisiones conjuntas con los indios principales en lugar de tomarlas con la Audiencia de México. Vasco señala que no puede uno acudir en todo a la autoridad más alta debido a tres cosas: lo impráctico del tiempo y distancia que esto toma, segundo, porque esa autoridad no está versada en el contexto y la cultura de los naturales, y tercero, porque deben tomarse las soluciones en razón del bien de los indios y de la comunidad local. Con estas razones, Quiroga muestra que no es necesaria la participación de la Audiencia, y que no es su competencia, que estaba incapacitada para entender la problemática indiana y que, de tomarse esa atribución no estaría actuado en derecho. De ahí la necesidad de escuchar a los viejos indios (una especie de audiencia autóctona) que conociese lenguas, usos y costumbres para después conjuntamente con ellos decidir en derecho.

Lo mismo señala respecto del tercer cargo que se le hace, a saber, no haber crecido la hacienda de su majestad o haber sido remiso en ello. Vasco responde que la Audiencia de México no podía ocuparse de cuestiones tan nimias como las rentas entre

---

<sup>16</sup> Vasco de Quiroga, *De Debello Indis*, fo. 2-4.

<sup>17</sup> Vasco de Quiroga, *De Debello Indis*, fo. 5-37.

indios de cosas sin valor y que si hubiese dejado tales problemas a la Audiencia ella “no pudiera entender a los indios ni los indios ser oídos a justicia cada y cuando que viniesen a pedir como en ello se requiere ..., y no pudieran ser oídos a justicia”. La recomendación de Quiroga fue entonces que el oidor “se reuniese en una posada con cuatro personas cuerdas y ancianas de experiencia de los naturales para que informasen e instruyeran de sus buenas costumbres”.

Nótese cómo el criterio quiroguiano está en adaptar la solución en derecho a la cultura del pueblo dejando fuera la interpretación de la justicia por una Audiencia extraña a las tradiciones de la comunidad. La idea que subyace al oidor es un concepto de justicia separado del dominio y la legalidad literal optando por una vía jurisprudencial que tiene en cuenta el derecho desde las convicciones de los pueblos. Para Vasco la clave está no en imponer sino en acordar con diálogo y persuasión, he ahí la vía humanista que lo enfrenta con la autoridad política y con el poder económico de los encomenderos. Dice: “y lo que se haría así con los dichos indios no se haría por sentencia ni determinación sino por concordia y conveniencia de las partes y de su consentimiento y así se hallará cuando algo en esto se hallare y no de otra manera”. Es decir, la justicia no la considera un acto impuesto entre las partes por una autoridad extrínseca sino el resultado equitativo entre la relación y la cosa dirimida. Este método “de aplicación del derecho le parece de tanta utilidad y provecho” que gracias a él los indios “deprenderán a saber la justicia y entender qué cosa es y tendrán conocimiento de lo justo e injusto”.

Aparecen en la argumentación quiroguiana dos conceptos humanistas que serán clave en las soluciones en derecho que tomaría: la concordia y la equidad como pilares de un sentido de justicia que va más allá de la legalidad y el dominio para en cambio armonizar las partes y distribuirles proporcionalmente lo que les compete. En el siglo XVI el español Luis Vives escribía

su tratado *De concordia et discordia in humano genere* (1529) dirigida a Carlos V. En dicha obra Vives propone la unidad y paz del género humano dando soluciones a las constantes guerras. Del texto se extrae esa inspiración laical que tanto Moro como Erasmo compartieron con él. Vives es una influencia indudable en los litigios de Vasco pues sus soluciones en derecho se basan en la concordia entre las comunidades.

Con este criterio diverso de justicia Quiroga refuta el tercer y cuarto cargo que le hacían, a saber, el tercero haber sido remiso y negligente al no castigar los pecados públicos en especial el de amancebamiento pues señala que las faltas privadas no son imputables legalmente. En el cuarto cargo, no haber crecido la hacienda de su majestad, sigue el mismo criterio de justicia respondiendo que se pueden hacer cargos de modo general pero que si en lo particular este no rige, por ejemplo, no haber sabido que uno no pagará tributo, no puede imputarse cargo alguno.

En el legajo 203 el litigio trata sobre el pueblo de indios denominado Santa Fe y ahí se discute que Vasco de Quiroga condonó a los indios de pagar tributo a su majestad. La acusación hecha por Gonzalo R. consiste en disminuir la hacienda de su majestad y además de tomarse Vasco una atribución y autonomía del pueblo inválida e ilegal, pues le argumenta que Vasco carece de título alguno para tomarse estas atribuciones<sup>18</sup>.

A estos cargos no responde directamente Vasco sino Francisco Ramírez escribano designado por él y lo hace jurídicamente, diciendo que los argumentos referidos son sobornos y que hacen cargos por dos veces sin validez. Es una respuesta distinta a la que Vasco había dado, en este caso, el escribano se ampara en el mandamiento y cédulas del virrey Antonio de Mendoza y con dos

---

<sup>18</sup> Vasco de Quiroga, *De Debellandis Indis*, fo. 2-3.

cartas más “en que abona, sentencia y se pronuncia a favor del dicho hospital y su fundador”.

Después el escribano mayor de la Audiencia y Cancillería Real de la Nueva España da fe de que el señor Francisco de Loaeza, oidor de su majestad, tomó residencia a los señores licenciados Salmerón y Maldonado y Quiroga en 1536 y que resultó después que se les hicieron cargos a ellos sobre lo tocante a los hospitales de Santa Fe. Se les investigó de cómo habían usado y ejercido sus oficios, y se les hizo residencia. En este litigio se ponía énfasis en si castigaron los pecados públicos y si guardaron las leyes y ordenanzas y constituciones, patrimonio real y defensa de la justicia y el derecho.

A Quiroga se le hacen 16 cargos<sup>19</sup>, entre otros, el de haber construido casas y comprado heredades para ello. Por haber presionado a los indios para llevar los materiales(adobes) para construir el edificio y se le hacen 34 preguntas. Vasco contesta que gracias al hospital de Santa Fe no sólo los indios cercanos sino aún “los chichilmecas que nunca fueron ganados ni conquistados de poco acá son venidos allí, al buen olor de la piedad cristiana que ahí han visto y oído decir a sus hijos y mujeres dejando la vida salvaje y se están ahí poblados”.

Vasco encuentra que en el Hospital Santa Fe “se curan los enfermos y se entierran los muertos de la comarca y se recogen los perdidos, desabrigados y peregrinos indios y se casan los huérfanos y se bautizan los infieles...” y dice que en sus pueblos-hospitales, concurren voluntariamente, no como antes que iban molestos y forzados; y dice, ahí se ejercitan todas las obras de misericordia espirituales y corporales. Gracias a ese buen olor-“los comarcanos descubrieron de su libre agradable voluntad” el buen olor de Cristo. Vasco habla de los cantos que llenaban de

---

<sup>19</sup> Vasco de Quiroga, *De Debellandis Indis*, fo. 4-67.

indios las misas, de los estudiantes hábiles en gramática y de cómo lo que aprendían luego lo enseñan en sus pueblos. Un punto que le parece relevante es predicar con el ejemplo.

En la serie de testigos que llamó Vasco de Quiroga en su favor destaca el testimonio de Don Francisco, indio natural del barrio de *Cuyuacán* en Michoacán, quien compara la labor previa de evangelización de los franciscanos –impositiva, con azotes y sin cantos– frente a la tarea civilizatoria y del cristianismo primitivo quiroguiano. Hay testimonios claros en que Vasco se oponía a la tarea de algunos franciscanos frente a su labor laical. Pero debe notarse que en los testimonios del *legajo 232, 203 -Ramo 3 México año 1557 del AGI*, aparece siempre como argumento de prueba y autoridad que un fraile agustino de nombre Alonso (es Alonso de la Veracruz) estuvo cerca de Vasco en la fundación de los hospitales y que fue quien insistió en que se aprendiese la lengua de los indios. La propuesta multicultural quiroguiana no parece ser un caso aislado gracias que promovía la concordia y equidad, el estudio de la gramática y las lenguas autóctonas, los cantos y los oficios tradicionales, así como la auto comprensión de una idea de justicia y derecho basada en las tradiciones de los pueblos era un plan sincronizado entre el obispo de Michoacán y el gran catedrático de la Real y Pontificia Universidad de México. Este proyecto multicultural estuvo presente en los primeros experimentos e idearios novohispanos, aunque prosperó poco debido a las imposiciones de la administración colonial. Frente a esta y al poder económico de los españoles Vasco respondía con una idea de justicia que excluía la imposición. La experiencia en Granada y más tarde en el Norte de África es una deuda que tiene Quiroga a la hora de plantear su solución cultural indiana.

#### 4. Las Ordenanzas de los pueblos-hospitales de Vasco y sus repercusiones multiculturales

Si *Información en derecho* es el marco-teórico para validar la solución en justicia de los indios, las *Ordenanzas* son las regulaciones explícitas de su solución política, su ideario social y la propuesta multicultural en relación con las autonomías indígenas. Vasco murió en Michoacán y dejó en su testamento *Ordenanzas* específicas<sup>20</sup>; en concreto son 41 *ordenanzas* de las que a continuación doy una breve síntesis.

Las *Ordenanzas* están escritas en 21 folios, en ellas Vasco regula la construcción de los edificios, las elecciones políticas, el modelo patriarcal de comunidad, los juegos, los cantos y danzas, los atavíos y manera de vestirse, la educación, los oficios, las horas de descanso, el modo de evangelización, la cura de las almas y cuerpos de los más necesitados, excluidos e indigentes. Llama la atención que la propuesta esté inserta en la agricultura, conocimiento práctico al que todos los miembros de los pueblos-hospitales, aún los niños pequeños, deben tener de oficio. En una época donde caía el medioevo y se levantaban los incipientes Estados y la burguesía no queda claro porque el autor da tanta importancia al campo y no a la ciudad; hay quienes opinan que esa es la prueba del proteccionismo y actitud de minusvalía que Vasco tenía al considerar a los indios, relegándolos a meros trabajos manuales, pero la realidad es que Vasco toma el estado en el que se encontraban los indios y a partir de allí ordena las cosas en común

---

<sup>20</sup> Ha sido Benedict Warren quien hizo la edición crítica de las *Ordenanzas de Santa Fe de Vasco de Quiroga*, Benedict Warren (introducción, paleografía y notas) (Morelia: Fimax, 1999). Cfr. también: *Testamento del obispo Vasco de Quiroga*. Benedict Warren (introducción, paleografía y notas) (Morelia: Fimax, 1997).

que para el son “el abc, la catequesis, la agricultura, y las horas de recreación”<sup>21</sup>.

En su organización busca la *autarquía* o autosuficiencia de cada comunidad, con huertos que provean alimentos, animales, y todo aquello que permita excedentes para “años estériles”, tiene implícita una antropología filosófica pues insiste en la búsqueda de “la salud del alma y del cuerpo”, distribuye roles de género y actividades que eviten el mal ocio; sin embargo, no deja espacio alguno para cuestiones científicas ni de sabiduría en su conjunto, algo que sí tenía la cultura náhuatl y purépecha. Vasco se centra en una política de reducción pacífica y civilizatoria, con una visión de largo plazo, busca que los jóvenes salgan de allí y pasen su saber a otras comunidades. Se trata de un modelo político que promueve el desarrollo humano y la justicia teniendo como base la equidad para lograr concordia entre las diferencias. Mauricio Beuchot denomina a las *Ordenanzas* “una filosofía social humanista”<sup>22</sup>.

De corte asistencialista, el proyecto podría denominarse así, pero pienso que va mucho más allá de eso: se trata de una clara propuesta política para América que propicia el tema de las autonomías intentando aportar angustiosamente y como *ultima ratio* la anhelada unidad cristiano-medieval en un mundo que presenciaba su resquebrajamiento. Influida por Tomás de Vio, el cardenal Cayetano, Vasco ubica a los indios en la tercera clasificación tomista de infieles, aquéllos no subordinados a la corona española ni de hecho ni de derecho, así que propone autonomías de pueblos en donde sólo el Alcalde Mayor es

---

<sup>21</sup> Benedict Warren, *Ordenanzas de Santa Fe de Vasco de Quiroga*, p. 221.

<sup>22</sup> En Gabriel Zaid, Mauricio Beuchot, Manuel Ceballos Ruíz, Francisco Miranda y José Luis González, *Don Vasco de Quiroga o la filosofía en busca de la justicia* (México: IMDOSOC/Instituto León XIII/Confederación UCEM A.C., 2005), pp. 15-33.

español y representa a la Audiencia; a la cúspide de ese poder esta también el ministro religioso que supervisa las celebraciones y la pastoral, pero éste, conforme avanzara el tiempo, podría ser criollo, mestizo y no queda muy claro si también indio, pero es seguro que deja abierta la puerta a esa posibilidad. Se trata de pueblos-hospitales comunales en los que no hay fin de lucro y se mantienen las tradiciones autóctonas. Un modelo patriarcal que se extendía al ámbito político pues, aunque se establecían elecciones democráticas en el pueblo, el punto de partida eran las familias subordinadas a los padres y la garantía de la educación que éstos daban. Las *Ordenanzas* regulan el número de casas y familias en cada pueblo, el tamaño del comedor y sala común, y privilegian en vivienda y modos de vida a los menesterosos, enfermos, huérfanos, indios salvajes muertos de hambre errantes por los bosques, discapacitados por guerras, en una palabra, a los excluidos. Aunque el proyecto se basa en abastecer el denominado por Aristóteles *mundo de la necesidad*, paga algunos sueldos claves e incluye la meritocracia: los individuos más laboriosos y que más aportan son premiados para fomentar la iniciativa de los miembros. Mediante actividades específicas, se propicia la salud corporal y psicológica, se regulan y promueven muchas fiestas litúrgicas y patronales poniendo en la cúspide a la Virgen María. Como castigo, el más terrible es la expulsión de la comunidad; para Quiroga, la migración y el destierro son el peor al ser humano, aquí aparece la influencia de su experiencia granadina y africana por el trato con migrantes de África para los que el peor castigo había sido la expulsión de sus tierras en razón de sus creencias. Los axiomas que regulan los principios políticos de los pueblos-hospitales son la *autarkia* o autosuficiencia y la *epikeia* o equidad aristotélicas: con ellos se garantiza proporcionalmente la igualdad poniendo especial énfasis en los más vulnerables. José Antonio

de la Torre Rangel<sup>23</sup> rastrea este principio en Vasco y sostiene que sigue a una tradición judía antigua en la que lo primero es atender a los menesterosos. Resulta muy actual e interesante saber a quiénes comprende Vasco en esta valoración: habíamos mencionado a huérfanos, viudos, ancianos, pero añade, a familias demasiado numerosas en hijos, a los individuos más frágiles por la edad, por la rareza de sus afectos, por diversa circunstancialidad, por incapacidad o torpeza en las tareas; todo un itinerario vigente, sorprendentemente el contemplado actualmente por los defensores de los derechos humanos, y de los derechos a las diferencias.

Para validar su curiosa teoría asistencias e incluyente Vasco recurre al argumento de las *Saturniales* de Luciano de Samosanta en *Información en derecho* argumentando que antes de la conquista, los indios vivían una *edad dorada*, toma del pensamiento de *La República* de Platón y del de Tomás Moro; pero más me parece a mí que lo que su obra tiene entre manos es el afán reformador de la iglesia cristiano-medieval que se desmoronaba en su tiempo arraigada a cotos de poder y canonjías, y que la utopía que intenta recuperar es la del cristianismo primitivo, las otras explícitamente tratadas pienso que le sirven de resorte para ésta que es la que intenta instaurar en América. Al respecto Carlos Herrejón Pereda<sup>24</sup> que el modelo comunitario de Vasco parte de cinco nociones: la *Utopía* de Tomás Moro, el mito de la edad dorada de Luciano, la reforma de la iglesia de su tiempo volviendo a la iglesia primitiva, un concepto de idea profetizada tomado de Joaquín de Fiore y

---

<sup>23</sup> Antonio de la Torre Rangel, *Iusnaturalismo, personalismo y filosofía de la liberación* (Madrid: Publidisa, 2015); *El Derecho que sigue naciendo del Pueblo. Movimientos sociales y pluralismo jurídico* (México: Coyoacán- Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2013).

<sup>24</sup> Carlos Herrejón Pereda, “Ideales comunitarios de Vasco de Quiroga”, en *Contribuciones desde Coatepec* 10, (2006), p. 96.

Catalina de Siena, y una iglesia jerárquica con el primado de Pedro a la cabeza.

Así que más que una utopía, las *Ordenanzas* representan la propuesta de renovación de su tiempo, la prevención frente a la ferocidad del poder. No en balde a quien cita constantemente es al canciller de la Universidad de París, Jean Charlier Gerson, conciliarista moderado de vía nominal y promotor de una teología positiva y de movimientos laicales; Gerson dirigía sus escritos a *les simples gens* buscando invertir el orden de las prioridades eclesiásticas en el sentido que atendía prioritariamente al pueblo llano. Gerson fue quien logró destrabar el problema del conciliarismo en la iglesia cuando hubo tres pontífices y había que buscar una última ratio sin conceder el poder al pleno del Concilio para recuperar la primacía de Pedro.

El argumento que encontró fue que el Sumo Pontífice no está por encima de la ley natural; que la ley natural es el axioma a partir del cual hay que partir para ulteriores argumentaciones, proclamando con esto un principio de igualdad básico entre los hombres; ciertamente la ley natural fue la aportación de san Agustín y Tomás de Aquino, pero Gerson le da un vuelco en el uso conectando ésta con el horizonte jerárquico vertical de la iglesia. El matiz, mostraba una manera de entender la igualdad organizacional más allá de la estructura jerárquico-vertical descendente en la autoridad y gobierno eclesiásticos que, como conciliarista moderado que era Gerson, defendía el primado de Pedro alejándose de autores previos como Marsilio de Padua. En esta argumentación de Gerson –nos dice el jurista de Oxford John Neville Figgis<sup>25</sup> se prueba cuánto debe el derecho moderno a la

---

<sup>25</sup> John Neville Figgis, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius. 1414-1625*(Cambridge, Cambridge University Press, 1931).

tradición medieval en su formulación de los derechos humanos. Respecto de esto nos dice Manuel Ceballos Ruíz<sup>26</sup>:

“Dos elementos que a manera de hilos conductores esclarecen el proyecto de implantación de esas sociedades: sociedades de alto grado de civilidad con alto grado de cristiandad.”<sup>27</sup>

Es en este entrelazamiento en donde aparece el verdadero rostro de Vasco de Quiroga; la validación de un proyecto multicultural que propone, *ad extra*, solución de *policía mixta*, y *ad intra*, autonomías autóctonas que preservan y protegen las tradiciones originarias. Se trata de un proyecto civilizador para adultos que tiene a la cristiandad como eje.

Reunamos los elementos claves en Vasco; hay un capital simbólico que vertió nuestro autor y que arrojan los textos: estamos frente a un hombre pragmático, un político que decide en derecho y cuyo marco teórico se fue gestando con la experiencia granadina, africana y americana. Estas experiencias, aunadas a sus estudios en cánones, le dieron la pauta práctica para poder proponer una solución política que consideraba justa. Con esto surge mi clave de lectura de Vasco de Quiroga. Se trata de un discurso contradictorio lleno de angustia y tensión. Vasco usa términos como “salvajes idólatras” e “indios maleables como la cera blanda”, menciona su “desprendimiento tanto como su ferocidad”, es el frío litigante que pone límites y fronteras a la vez que el hombre amoroso que

---

<sup>26</sup> Manuel Ceballos Ruíz, “Los Hospitales-Pueblo de Vasco de Quiroga: visión de una sociedad deseable”, en *Don Vasco de Quiroga y la filosofía en busca de la justicia*, (México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana: Fundación León XIII, IAP: Confederación USEM, 2005), p. 35-66.

<sup>27</sup> Manuel Ceballos Ruíz, “Los Hospitales- Pueblo de Vasco de Quiroga: visión de una sociedad deseable”, pp. 35-36.

observa la miseria y busca comunidades autosuficientes y criterios de equidad. La interpretación se prueba con una tensión medieval no resuelta respecto de su interpretación de la coacción para la fe: venida de san Agustín, la compulsión al bien se interpretaba de muy diversas maneras: esto le ocurre a Vasco quien presenta ambivalencias según la aproximación y enfoque, por ejemplo, en *Debellandis Indis* Vasco opta por una coacción que se aleja de la persuasión: si los indios rechazan recibir el evangelio hay que declararles la guerra<sup>28</sup>.

Pero en las *Ordenanzas*, busca preservar sus tradiciones. La inspiración, aunque incluye la *Utopía* de Moro, sigue más bien los *Hechos de los Apóstoles* y sus *Cartas*. El investigador Ceballos Ruíz ha seguido esta influencia puntualmente. Vasco reitera constantemente en sus obras “examinar todo de los indios y sólo guardar lo bueno” que viene de la *Carta a los Corintios* 10-8 y está también el pasaje de *Hebreos* 4,32: “Partían el pan en las casas y compartían el alimento con alegría y sencillez de corazón.” Ceballos Ruíz menciona también las similitudes con *Hechos*, 46 y *Efesios*, 4-28 para subrayar la importancia del trabajo manual y el “afánense trabajando en algo de provecho para poder dar al que no tiene,” pero como bien señala en título de un artículo sobre el tema “sujetos de bautismo u objetos de esclavitud”<sup>29</sup>.

Vasco era deudor de una mentalidad política expansionista habiendo siempre trabajado como funcionario público en una España conquistadora que se reordenaba<sup>30</sup> al mismo tiempo que procedía de una mentalidad medieval de reconquista. El mérito de Vasco está en que plantea las opciones de acuerdo al derecho en 1535, quince años antes que Bartolomé de las Casas, Bernardino

---

<sup>28</sup> Vasco Quiroga, *Debellandis indis*. Juan Hernández Luna (trad. y notas) (México: UNAM, 1998).

<sup>29</sup> Vasco Quiroga, *Debellandis indis*, p. 87-114.

<sup>30</sup> Vasco Quiroga, *Debellandis indis*, p. 88.

de Sahagún y Alonso de la Veracruz escribieran sus propuestas. Vasco es quien instaura el recurso de la antropología comparada que después desarrollarían mejor Las Casas y Sahagún. Es Vasco quien trae a colación los argumentos medievales de la guerra justa que posteriormente pondrían en la mesa Las Casas y Ginés de Sepúlveda. En realidad, *Información en Derecho* de 1535 había sido un Informe indirecto al Rey dirigido en carta a Bernal Díaz de Luco, el escrito tomaba como presupuesto jurídico la bula *Inter Caetera II*, retomando la tradición jurídico medieval que Cayetano retomó para los indios distinguiendo entre “bárbaros pacíficos y bárbaros feroces y salvajes” y citando *De origine iuris* 13 de Gerson tanto como a la *Política* de Aristóteles. Silvio Zavala comenta que a Vasco también lo influye para su enfoque del derecho la lectura *El villano del Danubio*, relación oportuna entre los romanos y su encuentro con algo que les parecía salvaje y oscuro pero que resultó ser sabio y civilizado, en franca analogía con la circunstancia americana<sup>31</sup>.

Como posteriormente harían Vitoria, De la Veracruz y Las Casas, Vasco retoma los argumentos canónico-medievales de la guerra justa cuando dice que la guerra contra los indios no fue declarada por autoridad legítima, que la causa por la que se declaró la guerra había sido el oro, que no hubo razón justa, y que no se agotaron previamente los medios pacíficos de solución para la guerra pues el requerimiento no era comprensible a los indios en lengua castellana. En su texto, Vasco menciona también que no

---

<sup>31</sup> Silvio Zavala, “Pensamiento y lecturas de Vasco de Quiroga”. Muestra que el tema del villano Vasco lo tomó de Luciano. En el artículo, Zavala rastrea las influencias de Guillermo Budo y san Basilio. Prueba su tesis de la influencia de la *Utopía* de Tomás Moro asegurando que Vasco la tradujo directamente al español, y recalca la importancia de la recuperación del cristianismo primitivo como valor fundamental en Vasco.

hubo proporción entre las afrentas recibidas y los castigos dados a los conquistados. Así, Vasco invalida las justas causas de guerra de los españoles.

Existe un escrito del coadjutor de Vasco, Cristóbal Cabrera que describe la pompa con la que Vasco exigía que se hicieran las fiestas litúrgicas y patronales cuando llegaban indios a resguardarse en los pueblos-hospitales: buscaba Quiroga el brillo, los cánticos, situaciones suntuosas y solemnes. La clave estaba en que “sintieran” el paso, la peregrinación de esta tierra hacia la vida celestial. Y allí les decía que las tres bestias del mal eran soberbia, codicia, y ambición. El mensaje era el de una guerra interior, la lucha entre Dios y el diablo en cada corazón. Y, mediante el relato del Villano del Danubio, Vasco equiparaba los horrores del imperio romano a los de España en América.

En conclusión, parece que, aunque Vasco de Quiroga era un hombre que se movía en la esfera del humanismo renacentista tanto en el modo de escribir como en la manera de conducirse, muchas de sus argumentaciones estaban empapadas aún de una mentalidad medieval. Quiroga pertenece a la tradición canónica medieval en cuanto a sus argumentaciones sobre la guerra, y la máxima expresión de sus tensiones, es el tratado *Debellandis indis*. Quiroga también es deudor de la tradición medieval en cuanto al énfasis que pone en los más necesitados como pueblo de Dios, en esto Quiroga, aunque del clero secular, es deudor del espíritu mendicante valorando la desposesión y considerando la codicia como el peor de los vicios.

Notemos como las *Ordenanzas* mantienen la idea pre-renacentista de las comunidades agrícolas; su propuesta laboral aún está arraigada a la tierra y vislumbra un gobierno republicano en cuanto a la división de la autoridad poniendo como fin al bien común. Quiroga es un multi-culturalista que aún mantiene la convicción de los usos del derecho consuetudinario, que pisa al

poder establecido si este no es capaz de llevar a plenitud su misión. Pero Vasco no pone en la cima al poder religioso sino al derecho, y en este sentido, rebasa los criterios medievales y hereda a América una propuesta social basada en la justicia distributiva; empero, su ideal de justicia es diversificado, no cae en la homologación de la sociedad que promoverán los incipientes estados liberales del norte de Europa, sino que acepta la diversificación social practicando la equidad jurídica y privilegiando a los más necesitados. Su ideal de justicia es asistencialista. En las *Ordenanzas* no hay propiedad privada, nadie es propietario, todos son usufructuarios proporcionalmente a sus necesidades. Para lograrlo, Vasco puso todo su dinero, consciente de la necesidad urgente de su protección para los indios, de las tensiones del momento que le tocó vivir, heredando una propuesta que para bien y para mal, heredó a las generaciones indígenas posteriores.

### **Bibliografía**

- Aguayo Spencer, Rafael. *Documentos*, (México: UNAM, 1939).
- Arce Gargollo, Pablo. *Vasco de Quiroga, Jurista con mentalidad secular*. (México: Porrúa, 2007).
- Bataillon, Marcel. “Un gran esfuerzo de evangelización pacífica”, 1986.
- Ceballos Ruíz, Manuel. “Los Hospitales-Pueblo de Vasco de Quiroga: visión de una sociedad deseable”, en *Don Vasco de Quiroga y la filosofía en busca de la justicia*, (México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana: Fundación León XIII, IAP: Confederación USEM, 2005), p. 35-66.
- de la Torre Rangel, Antonio. *El Derecho que sigue naciendo del Pueblo. Movimientos sociales y pluralismo jurídico*, (México: Coyoacán- Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2013).

- . *Iusnaturalismo, personalismo y filosofía de la liberación*, (Madrid: Publidisa, 2015).
- Framinán de Miguel, Ma. De Jesús. “Manuales para el adoctrinamiento de neo- conversos en el siglo XVI”, *Criticón* 93, (2005), pp. 25-37.
- García Ureña, Guillermo. “Edad Aurea y ‘res pública’ en torno a las fuentes clásicas del utopismo”, *Res Publica. Revista de Historia de las ideas Políticas*, vol. 17, no. 1, (2014).
- Herrejón Pereda, Carlos. “Ideales comunitarios de Vasco de Quiroga”, en *Contribuciones desde Coatepec* 10, (2006).
- . “Vasco de Quiroga: educación y socialización indígena”, en *Vasco de Quiroga educador de adultos*. (México: Colegio de Michoacán, 1984);
- . *Los orígenes de Guayangareo-Valladolid*. Colegio de Michoacán. 1991).
- Neville Figgis, John. *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius. 1414-1625*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1931).
- O’Callaghan, Joseph F. *A History of Medieval Spain*, (Ithaca-London: Cornell University Press, 1975).
- Sánchez Herrero, José. “La enseñanza de la doctrina cristiana en algunas diócesis de León y Castilla durante los siglos XIV y XV”, *Archivos Leoneses*, 50-60, (1976), pp. 145-183.
- Sánchez Moguel, Antonio. “Fray Hernando de Talavera y su intención en las negociaciones de Colón con los Reyes Católicos”, *Boletín de la Real Academia de Historia*, no. 56, (1910), pp. 154-159.
- Vasco de Quiroga, *De Debollandis Indis*, Juan Hernández Luna (ed.) (México: UNAM, 1987).
- Warren, Benedict. *Reglas y Ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Santa Fe de México y de Michoacán, dispuestas por su fundador el reverendísimo y venerable don Vasco de*

- Quiroga, primer obispo de Michoacán*, (Morelia: Fimax, 1999).
- Zaid, Gabriel; Beuchot, Mauricio; Ceballos Ruíz, Manuel; Miranda, Francisco y González, José Luis. *Don Vasco de Quiroga o la filosofía en busca de la justicia*, (México: IMDOSOC/Instituto León XIII/Confederación UCEM A.C., 2005), pp. 15-33.
- Zavala, Silvio. *La filosofía política de la conquista*, (México: FCE, 1947).
- . *Recuerdo de Vasco de Quiroga*, (México: Porrúa, 1965).
- . *Sir Thomas More in New Spain: A Utopian Adventure of the Renaissance*, (Londres: Canning House, 1955).
- . *Sir Thomas More in New Spain*, (Michigan: Hispanic & Luso-Brazilian Councils, 1955).

# JUSTICIA Y DERECHO EN UN TEXTO ESCOLÁSTICO COLONIAL

Celina A. Lértora Mendoza  
(CONICET/FEPAI)

## Presentación

Mateo Mimbela SJ<sup>1</sup> dictó en la Universidad Javeriana (Bogotá) a fines del siglo XVII, un Curso de Artes y otro de Teología. Se

---

<sup>1</sup> Mateo de Mimbela nació en Fraga (Huesca) el 20 de septiembre de 1663, y ya había cursado las humanidades e iniciado los estudios de filosofía en Zaragoza, cuando el 21 de noviembre de 1677 ingresó en la Compañía de Jesús, en el noviciado de Tarragona, de donde pasó a Alcalá de Henares, para concluir su formación filosófica y teológica. Se ordenó de sacerdote en 1690 en Sevilla y poco después embarcaba para América, yendo a residir primeramente en Tunja (Colombia) y a continuación a Bogotá, para iniciar su labor docente en la cátedra de filosofía de la Universidad Javeriana, hasta 1695 en que fue enviado a las misiones del Airico y en las que estuvo probablemente dos años, pues el 4 de agosto de 1698 se hallaba de nuevo en la Universidad Javeriana, donde recibió el grado de doctor y desarrolló el ciclo de docencia teológica, en el que llegó a ocupar la Cátedra de Prima. Sin embargo, en 1702 interrumpió definitivamente su labor docente para desempeñar cargos de creciente responsabilidad en la administración de la Compañía: Secretario de Provincia, Rector de Tunja durante ocho años, Provincial de 1713 a 1716 y nuevamente Rector. En 1720 fue nombrado Procurador del Nuevo Reino de Granada ante las Cortes de Madrid y Roma, gestión que lo ocupó por tres años, hasta diciembre de 1723 en que embarcó en Cádiz nuevamente para América. Los últimos años de su vida los pasó en Bogotá, siendo elegido una vez más Provincial y Rector de la Javeriana, cargo que ocupaba a su fallecimiento el 22 de abril de 1726.

conserva en dos manuscritos solamente la primera parte de este último, un Tratado sobre Dios Uno<sup>2</sup>, cuya Disputación Novena trata la justicia divina en el marco de los atributos divinos. No obstante, dicho texto ofrece otros contenidos filosóficos y jurídicos que en su conjunto muestran el tema *de iustitia et iure* en la última etapa de la segunda escolástica, y que fue recepcionada en América de manera básicamente adecuada en relación a sus fuentes europeas.

En el primer punto de este trabajo se presentará el esquema de los atributos divinos para ubicar sistemáticamente la justicia. En el segundo se expondrá la Disputación 9 y en el tercero se aportarán algunas conclusiones preliminares.

### 1. Ubicación y estructura del texto

El curso, como su nombre lo indica, constituye el Tratado de Dios Uno que, en la tradición de la teología sistemática, aúna dos ejes temáticos y sus respectivos materiales. El primero trata la existencia y esencia de Dios y el segundo los atributos. El primer eje presenta una estructura escolástica estandarizada y los materiales originales son, en todo caso, actualizaciones de las argumentaciones medievales. El segundo eje, en cambio, presenta a lo largo de la segunda escolástica una mayor variedad, que se

---

Tomo estos datos de Gonzalo Díaz Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española, vol. V (M-N-Ñ)* (Madrid: CSIC, 1995), pp. 522-523. Los manuscritos han sido elencados por Walter B. Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America* (The Hague: M. Nijhoff, 1972), p. 60.

<sup>2</sup> Una presentación general de todo el Tratado y de su autor en mi trabajo *El Tractatus de divina essentia et attributis* de Mateo de Mimbela SJ”, *Revista Dialogando* N. 3, (2015), pp. 19-46, [www.revistadialogando.org](http://www.revistadialogando.org).

percibe en este curso, como efecto de diversas opciones teóricas para la derivación de atributos.

Esta diferencia y variedad se aprecia en nuestro caso. El esquema general de los atributos que propone Mimbela es el siguiente:

1. Atributos de la primera clase
  - 1.1. Unidad
  - 1.2. Infinitud y perfección
  - 1.3. Vida
  - 1.4. Subsistencia
2. Atributos de la segunda clase
  - 2.1. Omnipotencia (en particular)
  - 2.2. Justicia
  - 2.3. Eternidad
  - 2.4. Inmutabilidad e inmortalidad
  - 2.5. Incomprehensibilidad

Para Mimbela, entonces, hay predicados que llama “de primera clase” y son aquellos que, sea en Dios, sea en la creatura, siempre corresponden necesariamente a su esencia: ente, sustancia, espíritu, inteligencia, voluntad<sup>3</sup>; y otros que llama “de segunda clase” o predicados especiales, que se dan en Dios o fuera de Dios, pero no constituyen propiamente su definición específica, aunque por cierto se derivan de ella (por ejemplo la justicia).

En segundo lugar, Mimbela considera otra distinción de los predicados, según que ellos representen perfecciones absolutamente simples o no. Las primeras son las que de sí no indican ninguna imperfección ni distinción<sup>4</sup>. En tercer lugar distingue predicados

---

<sup>3</sup> Cf. 15v, 92/6. Se cita por folio, el número correlativo de párrafo (mío) y el propio del Ms, que se reinicia en cada disputación.

<sup>4</sup> Cf. 32v, 194/107.

que indican perfecciones absolutas (que son necesarias) y predicados que indican perfecciones relativas. Sintéticamente, para nuestro profesor, las perfecciones absolutas constituyen la esencia física de Dios<sup>5</sup> y las perfecciones absolutamente simples su esencia metafísica<sup>6</sup>.

## 2. La justicia

La exposición de Mimbela aúna dos fuentes de diferente origen y sentido: la hebrea y la greco-romana. La justicia como atributo de Dios tiene una larga historia exegética hebrea, casi siempre vinculada al castigo divino por el pecado humano, personal o colectivo (la “cólera divina”), que el cristianismo completó con la doctrina de la misericordia ofrecida por Cristo, determinando a la vez una importante modificación de aquella tradición y complejizando, en consecuencia, el tema de este atributo divino. De esta complejidad dan cuenta los textos más antiguos de los Santos Padres que se han ocupado de la exégesis cristiana de los pasos más salientes del Antiguo Testamento, buscando conciliar dos atributos divinos necesariamente infinitos como Dios mismo: la justicia y la misericordia.

La fuente greco-romana está dada a su vez, por dos aportes. Uno de ellos, la filosofía práctica aristotélica, es decir, su teoría general de la virtud y concretamente la ubicación sistemática de la justicia como una de las virtudes cardinales. El segundo aporte es el derecho romano, que retoma la teoría ética griega de la justicia en un sentido jurídico positivo como una cualidad de las acciones humanas intersubjetivas. Para los romanos el objeto de la justicia (como virtud cívica) es el derecho (natural o positivo),

---

<sup>5</sup> Cf. 20v. 120/34.

<sup>6</sup> Cf. 22, 130/44.

idea que se expande y consolida en todo el orbe del imperio y que los cristianos asumirán en su momento, generando los incipientes tratados *de iustitia et iure* (alcanzarán su máximo desarrollo sistemático durante la segunda escolástica), pero también por eso mismo, alejados de las problemáticas exegéticas derivadas de la tradición hebrea y paleocristiana.

La unión de las dos tradiciones en un único cuerpo sistemático no fue fácil y de hecho nunca logró un resultado totalmente satisfactorio. Llegados al siglo XVII, el texto de Mimbela es un exponente de estas dificultades, que se podrían sintetizar en dos principales: 1ª la necesidad de hacerse cargo de los textos bíblicos que, según una tradición secular y consensuada, sobre todo de los Santos Padres, debían ser entendidos en sentido estrictamente literal y por tanto era preciso encontrar argumentos de conciliación con respecto a los resultados de esta parte de la teología sistemática; 2ª la necesidad de establecer una clara distinción entre los conceptos teóricos (de raíz greco-romana) y su aplicación a la divinidad, con una teoría unificada y consistente para todos los atributos divinos, ya que todos ellos comienzan por expresarse en el lenguaje que aplicamos a las cosas del mundo.

\*

La Disputación 9 consta de dos partes bien diferenciadas. La primera, que comprende las secciones 1, 2 y 3, desarrolla el tema central de la justicia divina; la segunda, constituida por la sección cuarta y última, plantea la pregunta de si es posible al menos por un instante el co-dominio perfecto y luego establece algunas conclusiones sobre las diferencias entre el creador y la creatura. Esta parte, que aparece como yuxtapuesta a la anterior, implica algunas cuestiones interesantes de lógica, pero por ser *obiter dicta* en relación al tema en estudio, no será tratada.

El texto principal, entonces, se expone en las primeras tres secciones de la cuales la primera aporta el marco teórico (filosófico y jurídico), la segunda expone y fundamenta la respuesta del profesor y la tercera plantea y soluciona las objeciones

***a) El marco filosófico-jurídico***

Mimbela comienza indicando que, entre los nombres divinos, uno de los más mencionados en la Escritura, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, es la justicia<sup>7</sup>. Pero inmediatamente indica que es necesario indagar si le corresponde tener a Dios, al menos la generalmente llamada por santidad y perfección<sup>8</sup>, o si le corresponde la justicia tomada como perfección ordenada a la utilidad de otros, según lo cual se habla de justicia en Dios y de premio de Dios, o si le corresponde la justicia legal, que consiste en dictar las leyes, y retenerlas en su observancia, o la justicia en cuanto es una virtud especial, y una de las cardinales<sup>9</sup>.

Comenzando en la primera sección con la exposición de los conceptos implicados, presenta seis puntos preliminares.

---

<sup>7</sup> El propio Mimbela lo reconoce al iniciar la Disputación: “Nihil frequentius in Sacra pagina, quam Dei iustitia, AA etiam tum sacri, tum profani nulla tam crebra donant attributo Deum quam iustitia” (67v, 455).

<sup>8</sup> Por lo cual en Mateo 3 [v.15] se dice “Pues así nosotros cumplimos toda justicia”.

<sup>9</sup> “Definida por Ulpiano: constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo, o de otro modo, y conforme a las escuelas con Santo Tomás 2,2, q. 58: virtud por la cual alguien atribuye a cada uno lo suyo con constante y perpetua voluntad”, *ibíd.*

1°. Las partes o especies subjetivas y potestativas de la justicia<sup>10</sup>, y las llama “especies” porque contienen estrictamente la razón esencial de ellas (decir relación a otro). Hay virtudes que dicen relación porque indican relación a otro, pero no lo son estricta sino genéricamente, como la fidelidad y la religión. Las partes subjetivas son las especies contenidas bajo la justicia de modo que lo son rigurosamente: la conmutativa y la distributiva. Y la cuestión es si de éstas se trata cuando se habla de la justicia como atributo divino.

2°. Se explica la definición de Ulpiano (“perpetua y constante voluntad de otorgar a cada uno su derecho”) en términos aristotélicos: “perpetua y constante voluntad” hace las veces del género de la definición esencial y en ello la justicia especial o estricta conviene con toda virtud. Y “voluntad” no indica la potencia o el acto, sino el hábito. Sigue explicando que para la mayoría de los jurisconsultos “su derecho” toma el lugar de la diferencia; pero esta palabra “derecho” no indica el derecho activo consistente en la libre disposición de una cosa, sino el derecho pasivo, que es la cosa misma en relación a la cual la facultad es libre. “A cada uno” no significa personas singulares, sino en general a todas ellas indistintamente, o a un grupo en cuanto obra como personas privada. “Otorgar” se toma de dos modos: positivamente y negativamente. Se toma positivamente en cuanto por la virtud de la justicia se da a otro lo que es suyo, no en cuanto ya lo tenga; negativamente, en cuanto por prescripción de la misma virtud, no se les quite lo que tienen, que es suyo.

3°. Define el derecho como objeto de la justicia: “libre facultad de disponer acerca de la cosa o la persona, en cuanto al uso de las acciones permitidas por la ley, no impedible lícitamente por

---

<sup>10</sup> A partir de la doctrina de 2-2ae, q. 80, art. 1°, siguiendo el modelo de Vázquez.

otros”<sup>11</sup>. Explicando los términos de la definición indica que se dice “libre facultad” porque el derecho propio es natural y racional como tal. La expresión “de disponer” significa lo que obra el derecho o la autoridad, es decir obligando a que otros no se opongan con su acción. Se dice “acerca de la cosa o persona” para incluir el derecho de jurisdicción –que se refiere a las personas– y el de propiedad –que se refiere a las cosas. Con la palabra “cosa” entiende también a los siervos en cuanto son instrumentos del señor y carentes de libertad propia. La expresión “en cuanto al uso o acciones” indica que se incluye el objeto del derecho de propiedad y el de jurisdicción. Al decir “permitiéndolo las leyes” se subraya nadie puede tener derecho a infringir la ley. Y finalmente se dice “no impeditible lícitamente por otros”, para distinguir la potestad de derecho, de aquella los ladrones o la potestad de los tiranos, que se pueden y se deben impedir.

De todo esto concluye Mimbela que el derecho consiste en una cierta prelación del que tiene derecho frente al que no lo tiene, en orden a las acciones y usos sobre los cuales versa ese derecho. Para el profesor es posible demostrar que tal prelación es del concepto mismo de derecho, no sólo porque existe en el derecho de mando que tienen el señor sobre el siervo y el superior sobre el inferior, sino también porque cuando una persona tiene un derecho, eso mismo se le niega a otro u otros (por ejemplo al dueño de la casa

---

<sup>11</sup> Cf. 67v, 458/32: “Noto 3º. Ius, quod est objectum iustitiae definiri posse: *libera facultas disponendi circa rem, vel personam, quoad usus, vel actiones lege permissas, non impeditibilis licite ab aliis*. Claudit definitio ius proprietatis, et iurisdictionis. Dicitur *libera facultas*, quia ius proprium est naturale rationalis, ut talis. *Disponendi* ponitur, ad significandum quod qui iure agit, authoritative agit obligando scilicet ne aliis suae actioni adversentur. *Circa rem, vel personam* dicitur, ut comprehendatur ius iurisdictionis respicientis personas, et proprietatis respicientis res” (énfasis del original).

el derecho le permite venderla, pero no a quienes no son dueños). De allí que –concluye– a cada derecho de uno corresponde un gravamen en otro u otros. Y esto es la prelación del primero con respecto a los demás. Veremos que este concepto de prelación del derecho es importante a la hora de establecer el sentido de la expresión “justicia divina”.

4°. Define el derecho de propiedad: “Derecho directa y principalmente ordenado a la propia felicidad de cada uno” o de otro modo “Derecho que ordena a su sujeto a la propia felicidad”<sup>12</sup>; y el derecho de jurisdicción “Derecho que directa y principalmente ordena a su sujeto a la felicidad ajena”<sup>13</sup>. En ambas definiciones se pone la expresión “directa y principalmente”, porque aunque por el derecho de propiedad alguna vez resulte la felicidad ajena (por ejemplo, donaciones liberales, actos de misericordia, etc.) sin embargo tal derecho se ordena directamente a la felicidad de aquel que tiene ese derecho. Y aunque por el derecho de jurisdicción (el que los superiores poseen respecto a los inferiores) resulten beneficios propios en el sujeto que posee el derecho, el mismo principalmente favorece la felicidad de los súbditos.

5°. División de la justicia. Las clases de la justicia son: legal, remunerativa, vindicativa, conmutativa y distributiva (68v, 461/35). Legal es la que reside en el Príncipe o en la República; es la facultad de dictar leyes y exigir la observancia de ellas, teniendo como contrapartida la obligación de los súbditos de observarlas, ya que en ello se atiende al bien común. La justicia remunerativa

---

<sup>12</sup> Cf. 68v, 460/34: “Nota 4° juxta dicta, hanc posse esse definitionem iuris proprietatis: *Ius directe, et principalius ordinatum ad propriam cuiusque felicitatem*, vel aliter: *ius ordinans suum subjectum ad propriam felicitatem*” (énfasis del original).

<sup>13</sup> Ibidem: “*Ius iurisdictionis sic definiri potest: Ius directe, et principalius ordinans suum subjectum ad alienam felicitatem*” (énfasis del original).

se sigue de (y se reduce a) la legal y consiste en conferir premios en proporción a los méritos de los súbditos. La justicia legal ni es ni puede decirse justicia especial. Consta, porque no se refiere a algún derecho, sino que atiende estrictamente a la paz de la república, lo mismo que la remunerativa.

De todo esto deduce en general, que aunque pueda decirse que en Dios se dan la justicia legal y la remunerativa, de ello no se infiere que se den las otras formas que son estrictamente justicia.

La tercera clase de justicia, vindicativa o punitiva, también se reduce a la legal, y consiste en el uso de la potestad coercitiva contra los infractores legales, “para que teman el castigo los que no se guían por el amor”. Mimbela concede con certeza que esta justicia se da en Dios; pero es también cierto que no es especialmente una justicia estricta o especial. Es claro porque la justicia especial se da en relación con algo debido en concreto, y algún derecho sobre aquello en que se ejerce; pero en el uso de la justicia punitiva no se da derecho a la pena en el infractor, como que a nadie haría injuria si no fuera punido, ni en el legislador se da el débito, salvo en el sentido muy lato de ejercicio de la punición.

La justicia distributiva “es la virtud que confiere a cada uno el derecho de propiedad en parte colectivamente y en parte distributivamente”<sup>14</sup>. Para entender la definición, dice Mimbela, “nótese que esta justicia se ejerce cuando la comunidad o el Príncipe distribuye los bienes comunes de la república, sea para utilidad de la misma república, sea para el bienestar de personas privadas, en cuanto miembros de la misma comunidad”<sup>15</sup>. La materia de esta justicia son, pues, los deberes públicos, honores

---

<sup>14</sup> “Distributiva est virtus unicuique conferens ius proprietatis partim collective, et partim distributive” (69, 463/37, énfasis del original).

<sup>15</sup> *Ibidem*: “Pro definitionis captu nota, hanc iustitiam excerceri quando communitas, vel Princeps distribuit bona communia reipublicae;

y dignidades, que se confieren a los ciudadanos. Pero como en la distribución de estos bienes no sólo se atiende a la utilidad de las personas privadas, sino principalmente a la utilidad de la república, de la cual es miembro una persona privada, por tanto, se expresa en la definición: “en parte colectivamente, y en parte distributivamente”. En esta justicia, con el bien que se confiere a los ciudadanos, a la vez se confiere el derecho de jurisdicción inseparable de él.

La justicia conmutativa es la virtud de dar a cada uno su derecho adecuadamente o individualmente. Por lo cual esta justicia difiere de la distributiva, porque el derecho vinculado a la justicia conmutativa es simple o incompuesto, esto es, que se refiere directamente sólo a la persona a la cual se confiere. En cambio el derecho relacionado a la justicia distributiva es esencialmente compuesto, heterogéneo, y correlativo, es decir, ordenado no sólo a la utilidad de la persona privada en cuanto es miembro de la República y la comunidad, sino también a la utilidad de la república y la comunidad en cuyo nombre se confiere. Afinando más los términos, propone que la justicia conmutativa puede definirse así: “La virtud de dar a cada uno adecuadamente su derecho constituyendo rigurosa igualdad entre lo dado y lo recibido”<sup>16</sup>.

De estas nociones extrae tres conclusiones: 1<sup>a</sup>) que es falsa la opinión de quienes no admiten diversidad intrínseca entre la justicia distributiva y la conmutativa<sup>17</sup> porque el derecho relacionado a la distributiva en parte conviene a la persona privada y en parte a la comunidad, de tal modo que incluye la persona privada; a la inversa, el derecho relacionado a la conmutativa en

---

tum ad ipsius reipublicae utilitatem, tum ad commodum personae privatae, quatenus membrum est ipius communitatis”.

<sup>16</sup> “Commutativa erit virtus unicuique tribuens ius suum adaequate, vel seorsim” (69, 462/36).

<sup>17</sup> No desarrolla el tema y se remite a los citados por Esparza.

cuanto simple e incompuesto cede a la utilidad únicamente de la persona privada; pero estas diferencias notables hacen que estas justicias difieran esencialmente; 2<sup>a</sup>) que es falsa la opinión de que la justicia distributiva no es justicia propiamente tal<sup>18</sup>; y 3<sup>a</sup>) que vale la siguiente diferencia: la justicia conmutativa conserva la igualdad aritmética y la distributiva, la geométrica<sup>19</sup>.

6<sup>o</sup>. Una vez presentado el marco teórico y conceptual, asume que –conforme consta en la Escritura– Dios puede obligarse frente a las creaturas a otorgarles algún bien a modo de premio propiamente tal, y en este caso la prueba es el mismo texto escriturístico que debe ser tomado en sentido literal, tal como también lo han usado los Santo Padres y la definición del Concilio de Trento sobre justificación<sup>20</sup>. Este punto es uno de los pocos casos en que un tema se dirime exclusivamente por argumentos de autoridad.

---

<sup>18</sup> Menciona al Cardenal Lugo, Rebello y Suárez.

<sup>19</sup> Cf. 69v, 466/40: “Dicitur commutativa servare aequalitatem arithmetica, quatenus quod ex pacto datur, et accipitur sunt eiusdem valoris, et aestimationis. Distributiva servat aequalitatem geometricam, quatenus Respublica, in dignitatibus, quas confert, attendit ad maiora, et minora merita civium, ut recte distribuatur, vel officia collata sint aequalita, vel inaequalia meritis civium”.

<sup>20</sup> “Ratio est, quia Scriptura affirmat Deum plura conferre hominibus, et contulisse ex pacto, et praemiatione. Et haec verba in proprio sensu capienda sunt. Tum quia non est imperfectio in obligatione divina ex pacto. Tum quia ea verba praemiationis, et pacti rigore usurpantur a PP et CC ut constat ex Tridentino 6, c. 16 Justis propositam esse vitam aeternam tamquam gratiam filiis per Jesum Christum promissam, et tanquam mercedem ex ipsius Dei praemiatione bonis ipsorum operibus, et meritis reddendam fideliter” (69v, 467/41).

***b) La solución de Mimbela***

Sentados los puntos anteriores, la pregunta específica es si en Dios se da justicia en sentido estricto en sus relaciones con la creatura (y especialmente con el hombre, en cuanto a los premios prometidos, de acuerdo al sexto punto anteriormente mencionado y que es de fe).

Luego pasa a la discusión de los teólogos, optando por reproducir y hacer suyo el argumento central del Cardenal de Lugo: si Dios quedara obligado ante los hombres por justicia conmutativa, el hombre adquiriría un derecho estricto frente a Dios, pero esto es imposible. Resulta interesante (por su anacronismo) la analogía con el caso del siervo: sería como si una promesa del señor le diera al siervo un derecho contra él (algo inaceptable para el Derecho Romano).

Desde el punto de vista teológico no pueden ponerse en duda las afirmaciones precedentes, así como tampoco las diferencias entre la promesa divina y la humana, importando aquí que ésta obliga moralmente al promitente, pero no puede darse ningún caso de una obligación moral por parte de Dios. La cuestión entonces consiste en saber si este caso se inscribe en el ámbito de la justicia conmutativa y con qué condiciones. También en este punto los autores disienten en forma proporcionada<sup>21</sup>.

Mimbela se decanta por la negativa con un aparato argumentativo bastante diferente del usado en otros casos. En primer lugar apela al argumento de autoridad: Tomás de Aquino, Agustín, Bernardo y Anselmo (70, 471/45). Además hace suyo un

---

<sup>21</sup> Aceptan que es justicia conmutativa Suárez, Valencia, Granado, Hurtado, Arriega, Álvarez, Godoy y otros más que cita Muniesa, que parece ser la fuente de Mimbela. Lo niegan Vázquez, Lesio, Molina, el Cardenal de Lugo, Esparza e incluso Tomás de Aquino, una fuente decisiva (*ST I*, q. 21, art. 1).

argumento de Lugo: si Dios se obligara ante el hombre por justicia conmutativa, el hombre adquiriría un derecho estricto contra Dios; pero esto es imposible. Tener un derecho estricto contra otro es algo propio de la justicia conmutativa, porque al mismo tiempo que otorga un poder a uno, grava a otro en la misma medida. Y esto supone una igualdad básica entre los dos agentes. Pero entre Dios y el hombre no la hay, así como tampoco entre el señor y el sirvo, siendo precisamente el hombre un siervo absoluto de Dios<sup>22</sup>.

Pero a su vez nuestro profesor matiza esta respuesta, porque podría concederse a la creatura un derecho “contra” Dios, siempre que el “contra” no se entienda en el sentido de que fuera adquirido por la creatura prescindiendo de Dios, sino en el sentido de que el “contra” sólo denota que la creatura adquiere un derecho que obliga a Dios, para que en justicia le confiera lo que prometió libremente (70, 473/47).

En los párrafos que siguen Mimbela se hace cargo de una serie de objeciones y sus respectivas respuestas, cuyo denominador común es la cuestión de si, y en qué sentido, se puede compaginar la absoluta servidumbre humana y la promesa libre que de algún modo obligaría a Dios a cumplirla, supuestas las buenas acciones que en dicha promesa se contemplan. La primera dificultad de asimilación analógica es que no hay paridad entre el señor creado

---

<sup>22</sup> Cf. 70. 472/46: “Si Deus obligaretur ex iustitia commutativa homini, homo acquireret ius strictum contra Deum; sed hoc implicat, ergo. Maior patet, quia iustitia respicit pro objecto ius; ius autem eo quod faveat homini illud habenti grava talis operantes ex iustitia. Probatur minor: quia homo essentialiter est servus in omni circumstantia, debens iure servitis omnes suas actiones Deo; sed implicat servus acquirere ius contra Dominum per opera, quae Domino debentur iure servitis; ergo implicat hominen acquirere ius contra Deum. Probatur minor; quia ius illud eo quod esset servi, esset Domini; sed implicat ius Domini esse contra Deum; ergo et servus acquirere ius contra Dominum”.

y Dios en relación a las servidumbres respectivas. Un señor creado puede obligarse en justicia a entregar una cosa en premio a un siervo, porque puede abdicar en forma absoluta de su dominio sobre ella y en ese aspecto se trasciende la relación de servidumbre; pero eso no sucede con Dios (70v, 474/48). Además, observa Mimbela que cualquier promesa humana determina una obligación moral en el promitente, pero Dios no puede tener ninguna obligación moral<sup>23</sup>.

La cuestión de la justicia conmutativa entre promesa y premio por acciones cumplidas tiene una derivación teológica importante y cualquier solución debe soslayar peligros de tipo pelagiano. En efecto, la justicia conmutativa se caracteriza por la igualdad entre lo dado y lo recibido; pero si el premio prometido guardara relación de igualdad con el mérito de la creatura, sin pacto precedente, resultaría que la creatura accedería a la gloria por sus propios méritos, tesis condenada por la Iglesia. De modo que toda solución debe considerar en qué sentido la situación indicada queda modificada por la promesa y el pacto. Los adversarios de la tesis negativa sostenida por Mimbela, afirman que supuesta la promesa de otorgar la gloria puestos los méritos, Dios está obligado a concederla por justicia conmutativa, porque es un premio con pacto oneroso. Pero no es así contesta el profesor (477/51). Se dan varias razones de esta afirmación, de las cuales la más importante desde el punto de vista de la ortodoxia teológica es que sólo Dios se obliga por el pacto a conferir la gloria. La creatura, en cambio, no adquiere un derecho contra Dios; Dios sólo se impone un deber a sí mismo, pero no frente a la creatura<sup>24</sup> (ibíd.).

---

<sup>23</sup> Ibidem: “2° quia humana praemiatio affert moralem obligationem in promittente, quae sufficit ad conferendum ius servo; et ad obligantum Dominum ut ex iustitia conferam rem promissam; sed obligatio moralis repugnat Deo; ergo et obligatio iustitiae”.

<sup>24</sup> Cf. 70v-71, 477/51: “Ratio omnium est, quia ille dicitur subire onus ex pacto qui ratione pacti obligatur praestare quod independenter

De todas las argumentaciones presentadas, Mimbela extrae dos consecuencias relevantes. La primera (f. 71, 480/54) es que el premio creado difiere del divino y por tanto no pueden usarse decisivamente argumentos analógicos. La segunda (f. 71v, 481/55) es la falsedad de afirmar que Dios, por potencia ordinaria, puede obligarse en justicia a la creatura, porque no puede hacerlo por potencia absoluta, ya que significaría abdicar del título de dueño supremo de todo. Por la misma razón que en el caso anterior, no vale la comparación con el derecho del Príncipe sobre los bienes de sus súbditos.

### *c) Objeciones y respuestas*

El tratamiento de la parte positiva de la doctrina se completa con la resolución de una serie de objeciones: tres principales con instancias. Resultan significativas del tipo de problemas que podían plantearse en este caso y que no se dan en otros temas del Tratado. Es que en el caso de la justicia parece haber pruebas bíblicas importantes a favor de la tesis de la estricta justicia en las remuneraciones divinas y estas son observaciones recurrentes. Esta cuestión del sentido en que deben ser tomados algunos pasajes de la Escritura no ha sido abordada por Mimbela en forma sistemática, ya que son pocos los pasajes del Tratado en que se da el caso, y en general son marginales. Éste, en cambio, es un caso excepcional y por tanto requiere un análisis más profundizado. Como principio general (comienzo de la respuesta a la primera objeción) considera nuestro profesor que los textos evangélicos en que se habla de

---

a pacto praestare non tenetur; sed solo Deus ratione promissionis manet obligatus ad conferendam gloriam; creatura vero non acquirit ius contra Deum, cum independenter a praemiatione sint Deo debita ratione servitutis; ergo quando Deus / promittit gloriam positus meritis, solo Deus sibi onus imponit, non vero creaturae”.

algo como “debido” al hombre se refieren a –o pueden explicarse como casos de– la justicia distributiva, que pertenece a la justicia en general y no de conmutativa, que corresponde a la justicia en sentido estricto.

Veamos cómo se aplica este criterio en cada caso particular planteado por el oponente. La primera objeción invoca el texto de Mat 20, 15: Dios, como Padre de Familia, al dar a los trabajadores la paga por su labor diaria dice “toma lo que es tuyo”, lo que significa lo propio en justicia. Lo mismo sucede en varios pasos de San Pablo. Por lo cual Bernardo dice que lo esperado por Pablo como corona de justicia, es justicia de Dios y no suya. El argumento es que en estos y similares pasajes, la Sagrada Escritura debe tomarse rigurosamente, salvo que se siga algún absurdo, conforme enseñan unánimemente los Santos Padres (71v, 483/57).

Mimbela responde, como ya se dijo, que se trata de un caso de justicia distributiva; y añade que ésta implica cierta imperfección, en primer lugar porque considera a las personas como iguales (al menos bajo cierto aspecto) lo que no es aceptable en Dios; además porque la contraprestación es de la esencia de la justicia conmutativa, lo que tampoco corresponde a Dios y finalmente porque la exigencia de igualdad aritmética de la justicia conmutativa tampoco puede aplicarse a una supuesta relación conmutativa entre Dios y el hombre. Fundamenta estas consideraciones en Aristóteles<sup>25</sup> y Tomás de Aquino<sup>26</sup>, el primero en cuanto a la caracterización de la justicia conmutativa que es considerada doctrina común, y la peculiaridad de la relación Dios-hombre en Tomás de Aquino<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> 2° Eth. C. 6.

<sup>26</sup> I-IIae, cuestión 114, artículo 1°.

<sup>27</sup> “Respondeo ad rationem illam, concesso antecedenti, et consequentia, intellecta tamen de iustitia remunerativa, quae est propria iustitia generaliter dicta, non a specialiter dicta, vel commutativa, quia

Este pasaje resulta esclarecedor de las dificultades con que topaba Mimbela (y no sólo él) para conciliar la justicia divina bíblica, entendida en sentido estricto como retribución equitativa en una relación directa entre el merecimiento de una persona concreta y su premio, y la construcción teológica de los atributos divinos en el marco de una precisa concepción de la esencia de Dios y sus perfecciones. Obsérvese que pocos párrafos antes, el propio Mimbela había admitido que la justicia distributiva se diferencia de la remunerativa (68v, 461/35), conectándola con la conmutativa como dos especies de justicia en sentido propio (69, 463/37 ss) y diferenciándolas en que el derecho reconocido es proporcional en la distributiva y aritmético o igual en la conmutativa. Ahora aparece entonces un giro diferente al reconocer una forma de justicia remunerativa-distributiva en la cual lo remunerativo no puede reducirse a lo legal, porque el caso en cuestión no es general sino particular.

La misma dificultad –y análoga solución– presenta la segunda objeción: Dios está obligado a otorgar la gloria prometida al obrar bien, por justicia conmutativa porque es un premio a condición del mérito<sup>28</sup>. En este caso se involucra la teología del mérito de las

---

haec, juxta Philosophum imperfectionem importat, 1° quia considerat personas ut aequales, saltem sub aliqua ratione formali, quod Deo repugnat; 2° quia contrapassum est de ratione iustitiae commutativae, ut videre est in aliis, et Deus nihil pati potest, nec abdicare a se dominium. 3° quia aequalitas arithmetica requiritur ad hanc iustitiam, quae reperiri nequeat in Deo, cum merita hominis nullius sint utilitatis respectu Dei, sicut est respectu hominis gloria a Deo collata; inter utilia autem, et inutilis nulla reperitur aequalitas arithmetica [...].” (71v, 484/58).

<sup>28</sup> Cf. 71v-72, 485/59: “Objicies 2°. Deus tenetur tribuere gloriam promissam bene operandi; sed tenetur ex iustitia commutativa; ergo in Deo datur iustitia. Probatur minor; praemio cum pacto oneroso obligat ex iustitia commutativa; sed eiusmodi est praemio divino quando est sub

acciones, que es un tema especial en sí mismo y en el que Mimbela no entra, limitándose a asumir que Dios está obligado por fidelidad a su palabra y por justicia remunerativa a conceder la gloria, pero no por justicia conmutativa, porque no se puede admitir que haya un pacto entre iguales y oneroso para Dios<sup>29</sup>.

La instancia a esta respuesta torna un tanto espinosa la cuestión, porque de lo afirmado se concluye que lo no debido por justicia en definitiva es gratuito, pero la gloria no se otorga gratuitamente sino en función de los méritos, conforme dice San Pablo<sup>30</sup>. En su respuesta vuelve a insistir en la distinción entre justicia remunerativa y conmutativa, subsistiendo el mismo problema de que la remunerativa no había sido considerada justicia estricta.

Una segunda instancia afirma otros casos en que la respuesta anterior no se aplica: Dios dona muchas cosas gratis y sin ningún mérito antecedente; otras las dona puesta la promesa en relación a un mérito congruente; y finalmente remunera otras por méritos condignos. Por lo tanto, hay una diversidad que no existiría si no hubiera tres modos del dar divino: por pura liberalidad, y por

---

*conditione meritorum; ergo. Urgetur: quod datur ex fidelitate solo non dicitur corona iustitiae, nec merces; sed gloria quae confertur propter merita bene operanti dicitur merces, et corona iustitiae; ergo datur ex iustitia, et non ex fidelitate”.*

<sup>29</sup> Cf.72, 487/61: “Divina praemiatio non obligat ex iustitia commutativa, tum quia non est cum pacto simpliciter oneroso, nam ut dixi supra, merita sunt aliunde adaequate Deo debita ratione servitutis, et aliorum titulorum qui ex inde oriuntur. Adde, quod onus, si recte loquatur, solo est ex parte Deo, et hoc quidem non quia Deus ex iustitia commutativa tenetur conferre gloriam promissam, cum haec propter quod ex parte creaturae requiritur, exigat ex parte Dei abdicationem dominio rei collatae. Dicitur ergo praemio cum pacto oneroso ex parte Dei, quatenus Deus ob praemiationem, et fidelitatem praemiationi connexam ex non obligato fit obligatus ad tribuendam gloriam”.

<sup>30</sup> Rom 1, 16-17; 2, 5-8. 12-13, etc.

méritos congruente y condigno. Por tanto, además de la justicia remunerativa (se reconoce que no es propiamente justicia), hay en Dios justicia conmutativa. La solución de Mimbela consiste en la afirmación de que son todos casos de justicia remunerativa o gubernativa, que atiende a remunerar los méritos, para lo cual no es imperioso que se haga por estricta justicia.

Sin embargo, subsiste la objeción en cuanto a la diversidad mencionada, y Mimbela debe reconocer que la remuneración al mérito condigno se aleja más de la entrega gratuita que la remuneración al mérito congruente, pues el mérito condigno tiene equivalencia al premio y el congruente sólo proporción moral, por lo cual el mérito condigno tiene de por sí potencialidad para la recepción del premio. Pero todo lo que concede Mimbela es que el premio en consideración al mérito condigno “se aleja más” de la donación gratuita<sup>31</sup>.

En cuanto al argumento de los adversarios, procede por analogía entre la infidelidad y la injusticia; la afirmación central es que Dios puede obligarse en justicia sin conceder antecedentemente el derecho (puesto que eso es rechazado por el oponente) así como Dios puede sin infidelidad, antecedentemente a la promesa, negar

---

<sup>31</sup> Cf. 72v, 491/65: “Non tamen negari virtutem remunerativam meriti condigni magis recedere a collatione gratuita, quam virtutem remunerativam meriti congrui; nam meritum condignum habet aequalitatem cum praemio; et meritum de congruo solum quaedam moralem proportionem. Item meritum de condigno habet a se omnem vim motiva, ad collationem praemii; meritum autem de congruo non habet a se solum, sed etiam a praemiatione, et benignitate divina. Unde Ripalda bene dicit meritum condignum esse motivum adaequatum conferendi praemium, congruum vero inadaequatum. Ex eo concludit collationem praemii intuitu meriti de congruo habere admixtam liberalitatem; non vero meritum de condigno, unde collatio praemii intuitu meriti condigni magis recedit a donatione gratuita”.

la cosa (72v, 492/66). Mimbela responde que si en el supuesto del adversario Dios permaneciera sólo con la potestad antecedente, lo concede. Pero ésta no es la idea del oponente, para el cual debería permanecer la potestad consecuente, lo que precisamente no concede nuestro profesor. La disparidad consiste en que la obligación que surge de la fidelidad consiste en que, puesta la promesa, el promitente se obliga a actuar conforme a ella, y así sucede en Dios sin ninguna obligación moral, sino sólo en razón de la promesa. Pero es diferente la obligación de justicia, en que la promesa exige la abdicación del dominio (por el derecho del otro), lo que no puede suceder en el caso de Dios, pues es imposible que abdique de su dominio absoluto sobre todo<sup>32</sup>. En síntesis, Mimbela termina aseverando: “como por justicia conmutativa se confiere un derecho al prometido, como ya dije, resulta que de la obligación de la justicia divina (si se diera) se inferiría una prelación de la creatura; pero no de la obligación de sola fidelidad”<sup>33</sup>.

La última objeción es la siguiente: la justicia conmutativa no indica imperfección, luego se da en Dios. La prueba del aserto se relaciona con la teoría general de los predicados divinos que ya se ha mencionado. Dado que la justicia, sea como virtud (en las creaturas) sea como predicado derivado de la esencia (en Dios),

---

<sup>32</sup> Cf. 72v, 493/67: “Nego consequentiae. Ad explicationem distinguo minorem: maneret cum potestate antecedenti solo, concedo; antecedenti, et etiam consequenti, nego minorem, et consequentiam. Quaeres cur ad fidelitatem sufficiat Deum posse antecedenter ad promissionem rem sine infidelitate negaret, et ad dominium non sufficet quod antecedenter ad collationem iuris potuerit rem sine iniustitiae deffectu negare; sed etiam requiratur id posse posita etiam promissione”.

<sup>33</sup> Cf. 73, 495/69: “[...] Cum autem per iustitiam commutativam conferatur ius promissario, ut dixi supra, fit quod ex obligatione iustitiae divinae (si daretur) inferretur praelatio creaturae; non autem ex obligatione solius fidelitatis”.

siempre dice relación a otro, el objetante arguye que si indicara alguna imperfección, sería porque la creatura tendría aun derecho estricto contra Dios; pero esto no es imperfección por parte de Dios. Y ello porque el poder adquirido sobre el otro en la conmutación puede darse de dos modos: de un modo indica constreñimiento e indica imperfección; del otro modo, es decir, por cumplimiento espontáneo, no indica imperfección y éste sería el caso de Dios<sup>34</sup>.

Mimbela no acepta esta tesis, por un argumento estrictamente jurídico: si alguien tiene un derecho pleno y perfecto, con él invalida y destruye cualquier derecho en contrario. Por lo tanto la distinción es inútil<sup>35</sup>.

Debe observarse que en estos pasos, y especialmente en la respuesta a la última objeción, hay un constante pasaje de nivel argumentativo, transitando sin solución de continuidad de lo

---

<sup>34</sup> Cf. 73, 496/70: “Objicies ultimo: iustitia commutativa non dicit imperfectionem; ergo datur in Deo. Probatur antecedens: iustitia ut sic est constans, et perpetua volutnas, etc. Contracta vero ad commutativam, est virtus ius suum proprium cuique tribuens; sed hoc nullam dicit imperfectionem; ergo. Probatur minor: si dicerent imperfectionem esset quia creatura habere strictum ius contra Deum; sed hoc non est imperfectio ex parte Dei; ergo. Nota ut probatur minor: dupliciter contingere posse ut unus adquirat ius contra alterum, 1º altero invito, et abdicante dominium, 2º altero sponte conferente ius, et non abdicante a se domium; sed sicut 1º modus acquirendi ius contra Deum dicat imperfectionem, secundum non dicit imperfectionem, ergo”.

<sup>35</sup> Cf. 73, 497/71: “[...] Ad bipartitionem iuris dico eam esse inutilem, et a contrariis inductam, ut Deo iustitiam concedant. Ius enim unius (si plenum, et perfectum est) est destructivum iuris in quolibet alio; nam eo quod uni faveat ius, alios gravat, et praefert unum reliquis. Quod experientia iuris creati novimus, cuius notitia supposita quaerimus an in Deo detur iustitia commutativa. Hinc concludo, quod si ius primo modo explanatum a contrariis diceret imperfectionem in Deo, cum aliter explanari non posse, homini non convenire repectu Dei”.

estrictamente jurídico a lo teológico. No siempre Mimbela aplica rigurosamente el principio varias veces enunciado, de que las definiciones válidas para el ámbito creado no pueden ser aplicadas unívocamente al caso divino. Al contrario, repetidamente y en especial en la última respuesta, se hace uso de los criterios jurídicos para desechar distinciones del oponente, no en función del derecho humano sino en vistas a distinguir qué aspectos de una construcción jurídica pueden ser aplicados a Dios y con qué modificaciones. Mimbela de hecho ha usado el mismo tipo de argumento en favor de su posición, pero no siempre es coherente en concederle igual o similar modo argumentativo al contrario.

\*

**Fuentes.** La elección y uso de fuentes es similar a la del resto del Tratado. Con cita explícita se mencionan varias veces autores importantes que son fuente primaria, como Aristóteles y Tomás de Aquino. Otros maestros son citados como autoridad en casos puntuales: Agustín de Hipona, Anselmo de Canterbury, Buenaventura, Bernardo de Claraval, Durando, Duns Escoto y Buridan; también se repite la conocida definición de Ulpiano. El resto de las fuentes citadas son teólogos españoles de los siglos XVI y XVII, cuyas tesis se discuten. La gran mayoría de ellos son jesuitas: Rodrigo de Arriaga, Pedro Bernal, Martín de Esparza, Gaspar de Hurtado, Luis Lesio, Juan Cardenal de Lugo, Luis de Molina, Diego Ruiz de Montoya, Tomás Muniesa, Francisco Suárez, Gregorio de Valencia y Gabriel Vázquez. Ajenos a la Orden sólo se cita en las disputas a Pedro de Godoy, tomista y a Juan Martínez de Ripalda. A pesar de tratarse, como se ha dicho, de una disputación en la que pesa mucho el texto bíblico, sólo se mencionan concretamente el Libro de Job, el Evangelio de Mateo y las Epístolas de Pablo.

Por lo tanto, en este tema, así como en los otros, Mimbela se decanta por una enseñanza centrada en la tradición teológica de la Orden, lo que parece comprensible teniendo en cuenta que sus alumnos eran jesuitas. Los maestros medievales son usados puntualmente, con excepción de Tomás de Aquino, debido a que toda la tradición de los tratados *De Iustitia et Iure* se basa, directa o indirectamente, en la construcción tomasiana de la *Summa Theologiae*, que es tomada más bien como punto de partida que como texto central de una escuela (uso propio de los dominicos). Es evidente, además, que las construcciones teológicas de la segunda escolástica, hasta fines del siglo XVII, habían modificado mucho el esquema inicial escolástico medieval, sin mejorarlo sustancialmente, pues –como se ha intentado mostrar– las tensiones teóricas medievales continuaron irresueltas y más aún, se agravaron, lo que nuestro profesor no disimula en absoluto sino que, al contrario, lo pone permanentemente de relieve, mostrando su actitud crítica, aunque también hasta cierto punto conciliadora.

### 3. Conclusiones preliminares

En esta disputación, a diferencia de otras, hay un *mix* de teología y de la construcción teórica llamada *tractatus de iustitia et iure*, cuya formación durante el siglo XIII ya tenía sesgos problemáticos y que, con el transcurso del tiempo, se agudizaron, distorsionando el sentido original que, como construcción teológica, tuvo en uno de sus primeros sistematizadores, Tomás de Aquino<sup>36</sup>. He sostenido que desde el inicio de la escolástica hubo dificultades para

---

<sup>36</sup> Me ocupé de la historia de este corrimiento sistemático en mi artículo “El tratado *de iure* y sus migraciones sistemáticas en la escolástica (siglos XIII a XX)”, Alfredo Santiago Culleton and Roberto Ofmeister Pich (ed), *Right and Nature in the First and Second Scholasticism*, (Turnhout: Brepols, 2014): pp. 403-422; aunque se

mantener la impostación aristotélica en los temas de la justicia y el derecho, pero no sólo por cuestiones dogmáticas –como es obvio que las hubo– sino, a mi parecer, sobre todo porque los autores debieron hacerse cargo del estado teórico epocal de la cuestión, en cada uno de los momentos en que escribieron. Esta situación que se aprecia considerando las fuentes del *tractatus* en el Aquinate<sup>37</sup>, se repite en los tomistas de la segunda escolástica y, en nuestro caso concreto, en la tradición jesuita y sus disputaciones internas, de las que Mimbela se hace cargo.

El desafío de los “artistas” del siglo XIII fue compaginar los nuevos materiales del *corpus aristotelicum* (de estilo argumentativo deductivista, sobre todo en la filosofía teórica) con los materiales de la tradición teológica y canonística de cuya síntesis disponían con el *Decretum* de Graciano. Como he sostenido, esta construcción tuvo esperables falencias y tensiones internas. Es de esperarse, por tanto, que un tratado de teología sistemática, al incluir el predicado “justo” entre los atributos divinos encarándolo con recursos teóricos del *tractatus de iustitia et iure*, sume a la debilidad sistemática del mismo la dificultad de concordarlo con una teoría general de los atributos divinos. No es extraño, entonces, que esta disputación sea la más débil de toda la obra de Mimbela, y que –al mismo tiempo– refleje las dificultades de los teólogos que ha tomado como fuentes y guías en su elaboración.

A mi juicio, el problema fundamental de esta disputación no es tanto cierta endeblez del *tractatus de iustitia et iure* por las razones ya mencionadas, sino la insistencia en aplicar sus argumentaciones al tema en el ámbito del Tratado de Dios Uno. Es verdad que en todos los casos, los atributos divinos son reconocidos y aplicados a Dios a partir de una extrapolación de los predicados aplicables

---

visualiza especialmente la escuela tomista, el proceso es análogo en las otras tradiciones escolares.

<sup>37</sup> He analizado este punto en el artículo citado en nota anterior.

al mundo que directamente conocemos, el de las creaturas. Y esto a su vez determina una construcción fundante de dicha aplicación a través de la teoría de los “modos de hablar sobre Dios”, cuya tradición incluye en mayor o menor proporción los dos extremos de la *via negationis* y la *via eminentiae*. Mimbela mismo echa mano de estas construcciones en la primera parte de su curso, y en varios pasos de las disputaciones que tratan los atributos divinos. Uno podría preguntarse entonces, cuál es la diferencia y por qué la hay.

Repasando las aplicaciones de estos modos de hablar de Dios, la diferencia que se aprecia es que en los demás casos se recurre sólo al concepto (“sustancia”, “unidad”) e incluso cuando los conceptos son más complejos por su referencia empírica (“vida” por ejemplo) la extrapolación se justifica fácilmente negando a estos conceptos, aplicados a Dios, las limitaciones que tienen cuando se aplican a los seres creados y contingentes. En los demás casos no se hace uso de definiciones argumentadas en sistemas o teorías, como sucede en éste. Por lo tanto, aquí la extrapolación resulta ardua, ya que no basta extrapolar un concepto aplicando las *viae*, sino que es necesario explicitar en cada caso qué y cómo se aplica a Dios una construcción teórica compleja del mundo jurídico que, por otra parte, aúna en forma un tanto confusa, ideas del derecho romano, del feudal y del canónico. El resultado es, como puede apreciarse, muy problemático.

En vista de que el problema no logra una solución totalmente coherente, es válido preguntar por qué no aceptar, definitivamente, que entre Dios y el hombre no hay relaciones de justicia en sentido estricto, en lugar de intentar distinciones y matizaciones que parecen un mero recurso verbal. Considero que esto se debe, por una parte, a la dificultad de soslayar una larga y consolidada tradición exegética según la cual ciertos textos de la Escritura deben entenderse en sentido real y literal. Por otra, a que al tomar

literalmente “justicia” se le adosa la concepción greco-romana y todo su aparato teórico, sin reparar en que la “justicia” a la que se refieren los textos bíblicos no tiene el mismo sentido.

Una falencia notoria en los tratados teológicos de la segunda escolástica es, sin duda, la omisión de un tratamiento hermenéutico más profundo de los textos bíblicos en juego. Incluso la referencia a los Padres que, como argumento de autoridad los exime de dicho análisis, es la mayoría de las veces insuficiente y anacrónica. Casi nunca se aprecia –ni se citan Padres que sí lo hayan apreciado– que las palabras bíblicas en cuestión (como “justicia”) deben ser entendidas en el sentido hebreo y que éste, además, se deriva del contexto. Por ejemplo, en Pablo, está claro que su pensamiento no se refiere a la justicia en sentido romano y que no puede entenderse así, precisamente por su doctrina de la gracia, de la cual no se hace mención en esta disputación. Considero que el aislamiento entre exégesis y teología sistemática produce este tipo de dificultades que intentan resolverse –con más o menos éxito argumentativo– mediante el tradicional recurso escolástico de las distinciones semánticas. Aquí, lamentablemente, el resultado ha sido escaso. Tal vez la conciencia del magro rédito de estas complejas construcciones haya llevado a la crisis de la teología sistemática escolástica, ya apreciable mediados del siglo XVIII. Resulta por tanto, paradójico que un siglo después, y desde el solio pontificio, se lance el desafío de restaurar la tradición de la teología escolástica en su más prístino alcance, recayendo en similares problemas de aislamiento entre los enfoques sistemáticos y bíblicos, cuyo concurso era largamente reclamado en los tiempos más recientes del Vaticano II. Pero esa es ya otra historia.

**Bibliografía**

- Díaz Díaz, Gonzalo. *Hombres y documentos de la filosofía española, vol. V (M-N-Ñ)*, (Madrid: CSIC, 1995), pp. 522-523.
- Lértora, C. “El tratado *de iure* y sus migraciones sistemáticas en la escolástica (siglos XIII a XX)”, Alfredo Santiago Culleton and Roberto Ofmeister Pich (ed), *Right and Nature iun the First and Second Scholasticism*, (Turnhout: Brepols, 2014), pp. 403-422
- . “*Tractatus de divina essentia et attributis* de Mateo de Mimbela SJ”, *Revista Dialogando* N. 3, (2015), pp. 19-46, [www.revistadialogando.org](http://www.revistadialogando.org).
- Redmond, Walter B. *Bibliography of the Philosophy in the Iberiam Colonies of America*, (The Hague: M. Nijhoff, 1972).

# AMÉRICA: ¿RACIONALIDAD MEDIEVAL O MODERNA?

Dulce María Santiago  
(Universidad Católica Argentina)

## Introducción

El descubrimiento de América en 1492 significó la aparición de un *Mundo Nuevo*, totalmente desconocido, que no pertenecía ni al mundo cristiano, ni al judío, ni al musulmán que caracterizaron al *Viejo Mundo* ubicado en el continente europeo.

En el siglo XV se consolida la separación de España y Portugal contribuyendo a la formación de los dos grandes reinos de la península ibérica, “los dos mayores imperios del mundo.... Y los dos se proponen evangelizar y colonizar el mundo”<sup>1</sup>.

En este sentido podemos afirmar que la aparición del *Nuevo Mundo* implicó la aparición de una nueva *racionalidad práctica*: una forma nueva de pensar y de actuar conforme a una nueva visión del mundo, diferente a la del *Viejo Mundo*.

Para comprender la cosmovisión medieval señala Pablo Luis Landsberg en su ensayo *La Edad Media y nosotros*, “la visión del mundo y de la filosofía en la Edad Media, es la creencia de que el mundo es un *cosmos*, un todo ordenado con arreglo a un plan, un conjunto que se mueve tranquilamente según leyes y ordenaciones eternas, las cuales, nacidas con el primer principio de Dios, tienen

---

<sup>1</sup> J. Chozá y E. Ponce Ortiz, *Breve Historia Cultural de los Mundos Hispánicos. (La Hispanidad como encuentro de culturas)* (Madrid-Sevilla: Thémata, Plaza y Valdés, 2010).

también en Dios su referencia final,”<sup>2</sup> Es decir, se trata de una cosmovisión “teocéntrica” donde Dios es el principio y fin del universo y, también, de la vida humana, porque “Para el hombre medieval, el fin de la vida es la contemplación de Dios después de la muerte...”<sup>3</sup>

La revelación de esta novedad radical que representó *América*, en lo humano y en lo cultural, implicó una revolución en el ámbito de las ideas que aún no ha sido totalmente asumida en su total significación. Este novedoso *acontecimiento* requiere una comprensión multidisciplinaria que intenta de-velar su hondo misterio.

Con Américo Vespucio (1454-1512) se toma conciencia de haber llegado a un nuevo continente y, a partir de 1507, comienza a circular la denominación de *América* para referirse al Nuevo Mundo. En sus *Lettera* (1505) comunica a su protector italiano: “decidí abandonar el comercio y poner mi propósito en cosas más laudables y firmes, y fue que dispuse a ir a ver parte del mundo y sus maravillas...”<sup>4</sup>. Aunque rescata la bondad natural de los nativos: “ellos se confiaron –dice– y vinieron a tratar con nosotros; y hecha buena amistad con ellos, viniendo la noche nos despedimos...”. Sin embargo, reconoce que: “No supimos que esa gente tuviera ley alguna, ni se les puede llamar moros ni judíos; son peores que gentiles, porque no vimos que hicieran sacrificio ninguno y tampoco tienen casas de oración; juzgo que su vida es epicúrea”.

De las primeras *Crónicas* recogemos el primer testimonio de la nueva realidad que resulta América y la necesidad de nombrar esas nuevas realidades con nombres nuevos ya que “propulsaron

---

<sup>2</sup> Pablo Luis, Landsberg. *La Edad Media y nosotros* (Madrid: Revista de Occidente, 1925).

<sup>3</sup> Pablo Luis Landsberg, *La Edad Media y nosotros*. p. 238.

<sup>4</sup> A. Vespucio, “Lettera”. En: *Grandes relatos de viajeros*. Revista *Ñ, Clarín*, Sábado 13 de junio de 2009.

con sus escritos la creación de una cultura nueva en la que ya se vislumbraba la mezcla de elementos culturales provenientes de dos realidades diversas separadas y vinculadas por el Océano Atlántico”<sup>5</sup>.

Pero si bien las *Crónicas de Indias*, con ojos del Medioevo, describen esta “novedad” del nuevo continente en su dimensión natural y humana, la *reflexión* sobre ella fue obra de los teólogos de la Escuela de Salamanca inspirados en las noticias que recibían de estas tierras.

El *Nuevo Mundo*, entonces, no significaba sólo un sentido geográfico sino –fundamentalmente– un sentido plenamente humano, es decir, cultural. En la modernidad, los descubrimientos geográficos pusieron en evidencia la existencia de un mundo *ancho e inmenso*, es decir, con diversas culturas, con diversas maneras de pensar, de sentir y de vivir, y no reducido a Europa y Asia como hasta entonces se pensaba.

La palabra *moderno* significa lo “nuevo” frente a lo viejo, lo pasado, o la tradición; es lo opuesto de *clásico*, que se refiere a lo “permanente”, lo que no cambia y se conserva desde el pasado. En este sentido, moderno es un término relativo, depende en qué momento nos situemos para decir que algo es moderno.

Pero en relación a la historia y a la cultura, hace referencia a una época precisa y a unas características propias: la *modernidad*. En términos intelectuales, podemos decir que comienza con la filosofía de Descartes (1596-1650) cuyo punto de partida es el *cogito, ergo sum* (*pienso, luego existo*), pone las bases para un pensamiento de corte netamente *racionalista*. La *Razón* pasa a ser el denominador común de toda la modernidad, que se extiende hasta el siglo XIX. La conciencia moderna, representada

---

<sup>5</sup> J. Chozá y E. Ponce Ortiz, *Breve Historia Cultural de los Mundos Hispánicos*. p. 111

fundamentalmente por el Iluminismo del siglo XVIII representa una relación renovada con los clásicos, un progreso, inspirado por la ciencia, en el conocimiento y un infinito mejoramiento social y moral.

El fundamento de la *modernidad* puede ubicarse en los comienzos de la denominada Edad Moderna, en la que se produce la llamada *revolución copernicana*, por el descubrimiento de Copérnico y Galileo: la tierra no constituye el centro geográfico del universo, como se pensaba desde la antigüedad por los conocimientos del astrónomo Ptolomeo, sino que los nuevos instrumentos como el telescopio permiten afirmar que es el sol y no la tierra, como se había considerado hasta entonces, el centro alrededor del cual giran los planetas, entre los cuales la tierra es uno más. Este nuevo descubrimiento, científicamente demostrable, produce un cambio en la visión del mundo: del *geocentrismo* se pasa a un *heliocentrismo*. Como consecuencia de este acontecimiento, la ciencia —en este caso la física— se vuelve el modo de conocimiento más cierto: la demostración empírica se afianza sobre las verdades filosóficas, y aún teológicas, que habían prevalecido hasta entonces considerando la visión geocéntrica como subordinada y en concordancia con la visión del mundo antigua y medieval: Dios había colocado al hombre en un lugar *central* en el universo. Es el fin de la visión *teocéntrica* del mundo que dará comienzo a una *antropocéntrica*, ya que es el hombre con el poder de su conocimiento sobre el mundo el que revela sus misterios y podrá por ello comenzar a *dominarlo*.

El siglo XVII marcó definitivamente el lanzamiento y desarrollo prodigioso de las ciencias físico-matemáticas y naturales, marcando definitivamente su independencia, en cuanto a presupuestos y metodología, respecto de la filosofía y la teología. En un comienzo fueron ellas las que obligaron a la filosofía, especialmente en sus aspectos metafísicos, físico-antropológicos y

en parte ético-políticos, a tomar distancia de estos e ir reduciendo el grandioso sistema que aún con notables diferencias marcaba toda la tradición de origen aristotélico”<sup>6</sup>.

La autocomprensión de la modernidad como una “racionalidad” propia la encontramos en el “giro copernicano” que produce esta época. En este sentido, podríamos sintetizar esta categoría en las palabras de Francisco Leocata: “Cuando se hace referencia a la modernidad filosófica, no puede prescindirse del tema de la racionalidad y de la autoconciencia del sujeto humano. Y esto es válido incluso entre los autores que se han profesado como empiristas o que, como Hume, han diluido el yo en un haz de sensaciones. Pero en la explicitación de ambas instancias se halla comprometido el gran desafío de la ciencia moderna. Ésta en efecto deja su sello en el modo en que el hombre moderno concibe su racionalidad: como capacidad de conocer metódicamente las diversas dimensiones del mundo circundante y consiguientemente de alcanzar con ello, o mejor, esclarecer (traer a la luz) su misma identidad en cuanto sujeto pensante, su lugar en el mundo. No puede en efecto concebirse una racionalidad en el sentido moderno sin estas dos dimensiones. En la antigüedad y en el medievo el *lógos* o la *ratio* respectivamente, estaban por una parte relacionados con una concepción distinta de la *episteme*, y abarcaban además toda una dimensión práctica referida a la ética, a la prudencia o al arte. Aunque también para los modernos como Descartes, Leibniz, Wolff o Kant la razón tiene dimensiones que se refieren a la praxis, su diferencia respecto a la razón teórica es más marcada”<sup>7</sup>.

Sin embargo, las bases de este pensamiento “moderno” están ya presentes en La Escuela de Salamanca, al distinguir el ámbito

---

<sup>6</sup> Francisco Leocata, *Filosofía y ciencias humanas. Hacia un nuevo diálogo interdisciplinario*. (Buenos Aires: EDUCA, 2011), p. 68

<sup>7</sup> Francisco Leocata, “La racionalidad moderna y la fenomenología de Husserl”, en *Revista Sapientia*. Volumen LVIII A:D, (2003), p. 248

natural del sobrenatural, que separa dos potestades: la del monarca –poder temporal– y la del Pontífice –poder espiritual– marcando de esta manera la irrupción de la modernidad y el significativo corte con el medioevo que los mantenía unidos.

La doctrina más gravitante en estas tierras proviene de esta Escuela de Salamanca. Francisco de Vitoria (1483-1546), considerado el creador de la escuela, motivado por los escritos de Antonio de Montesinos y de Bartolomé de las Casas, dominicos como él, elabora una doctrina en la que reconoce la dignidad y la libertad de los indios y justifica el dominio de la corona española sobre los territorios descubiertos. Sus ideas influyen en la promulgación de las Leyes Nuevas (1542) y en la famosa polémica de los “justos títulos”. La Escuela de Salamanca, al distinguir el ámbito natural del sobrenatural, separa dos potestades: la del monarca –poder temporal– y la del Pontífice –poder espiritual–. Se plantea así el tema del origen del poder temporal, lo cual la lleva a considerar el de la soberanía, que llega a su máxima expresión en Francisco Suárez (1548-1617).

## **1. Los antecedentes**

A comienzos de la evangelización, en el Adviento de 1511, una homilía pronunciada por Fray Antonio de Montesinos en la ciudad de Santo Domingo, dará origen a la reflexión sobre la situación de los aborígenes después de la llegada de los españoles. Algunos párrafos serán recordados por Juan Pablo II en la visita que realizaría casi 500 años después a dicha ciudad:

**“Decid, con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre (a) aquestos indios?”**

**¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes, que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas de ellas, con muerte y estragos nunca oídos habéis consumido?**

**¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais, incurren (en enfermedades) y se os mueren, y por mejor decir, los matáis por sacar y adquirir oro cada día?**

**¿Y qué cuidado tenéis de quien los (a)doctrina y (así) conozcan a su Dios y Creador, sean bautizados, oigan Misa, guarden las fiestas y domingos.”<sup>8</sup>**

Esta denuncia se continúa con la de otro dominico, Fray Bartolomé de Las Casas en su opúsculo *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (Valencia, 1542) dirigida al príncipe Felipe para ser puesta en manos del Emperador Carlos V. En ella de Las Casas da cuenta del supuesto genocidio de 30 millones de indios entre 1502 y 1542.

## **2. Vitoria**

Anoticiado por sus antecesores, Francisco de Vitoria inicia su cuestionamiento sobre la nueva situación que ha producido el

---

<sup>8</sup> Rubén D. García, *La “primera evangelización” y sus lecturas, desafíos a la “nueva evangelización”*. (Buenos Aires: Centro Salesiano de Estudios “San Juan Bosco”, 1990), p. 36

Descubrimiento y la Conquista de este Nuevo Mundo en 1534, después de la ejecución de Atahualpa en 1533. Al referirse a la Conquista del Perú, expresa: **“no me espantan ni me embarazan las cosas que vienen a mis manos, excepto trampas de beneficios y cosas de Indias, que me hiela la sangre en el cuerpo en mentándomelas...”**

Y agrega: “En verdad, si los indios no son hombres si no monas, non sunt capaces injurieae. Pero si son hombres y prójimos, et quod ipse prae se ferunt, vasallos del Emperador, non video quomodo excusar a estos conquistadores de última impiedad y tiranía...”<sup>9</sup>.

En 1537 el papa Paulo III en la Bula *Jublimis Deus* establece que los indios “son verdaderos hombres, capaces de recibir la fe cristiana” y que “gozan de libertad y de dominio y no se pueden reducir a servidumbre”<sup>10</sup>. Estas afirmaciones servirán de fundamento para su obra *De Indiis* y *De Iure belli*, de 1538 y 1539 respectivamente, en las que considera la misma materia: la cuestión de los *Justos Títulos*.

En el preámbulo al *De Indiis*, Vitoria reconoce la necesidad de consultar en dudas de conciencia y la autoridad y el derecho legítimo de los indios antes de la Conquista. **Considera como títulos ilegítimos, entre otros, la autoridad universal del Emperador y del Papa, el derecho de descubrimiento o invención y el derecho de compulsión de indios infieles que se resisten a recibir la fe cristiana. Asimismo, la autoridad de los príncipes cristianos para reprimirlos.**

**Como títulos legítimos reconoce, entre otros, el derecho a la comunicación, la evangelización, el poder indirecto del pontífice sobre los pueblos convertidos, la intervención para abolir los sacrificios humanos...**

---

<sup>9</sup> Rubén D. García, *La “primera evangelización”* p. 37-38.

<sup>10</sup> *Obras de Francisco de Vitoria*. (Madrid: B. A. C. , 1960), p. 522.

### 3. Acosta

El jesuita José de Acosta (1540-1600) es otro de los autores de los análisis críticos en la línea de la Escuela de Salamanca que **denuncia y condena:**

- la esclavitud a que son sometidos los indios por derecho de guerra y conquista,

- *los métodos de represión y explotación, el desenfreno y salvajismo de los conquistadores. Jamás hubo tanta crueldad en invasión alguna de griegos y bárbaros.*

- el hecho de que la nación india haya recibido el Evangelio bajo coacción y fraude, porque se ha pretendido persuadir más con la espada que con la palabra,

- los abusos y excesos de los españoles...<sup>11</sup>

### 4. Suárez

Incentivado por la *Fundación Vitoria y Suárez*, con motivo de cumplirse el Cuarto Centenario de Francisco de Vitoria (1483-1546), considerado el fundador de la *Escuela de Salamanca*, y con la finalidad de investigar la influencia del pensamiento del siglo XVI en la cultura de América, el jesuita argentino Guillermo Furlong Cardiff publica una obra sobre el tema titulada *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*<sup>12</sup>, donde critica duramente casi todos los trabajos anteriores sobre el tema, especialmente aquellos que tienen un balance del período colonial descalificatorio, por considerar a la época de escaso fruto intelectual

---

<sup>11</sup> *Obras de Francisco de Vitoria*, pp. 39-42.

<sup>12</sup> Guillermo Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*. (Buenos Aires: Kraft, 1946).

ya que las ideas estaban sujetas al saber teológico. Esos trabajos suelen atribuir esta situación de retraso en que se encontraba España frente al resto de Europa, que ya se había introducido en la *modernidad*, a diferencia de la nación ibérica todavía anclada en el medioevo. En tal sentido, el filósofo Alejandro Korn se refiere a este período pre-independiente en su obra *Influencias filosóficas en la evolución nacional* en el capítulo I titulado como “La Escolástica”. Allí sostiene que “La Nación bajo cuyos auspicios se realizó la empresa de Colón y a la que cupo en suerte señorear y colonizar gran parte del nuevo continente, no era, sin embargo, el representante más avanzado de aquella evolución final de la Edad Media” y agrega: “Si sus navegantes y exploradores contribuyeron, y no en pequeña escala, a satisfacer la ‘cupiditas rerum novarum’, tan intensa de la época, en el dominio de las ideas el pueblo español se reveló poco inclinado a las novedades”<sup>13</sup>.

Frente a esta visión común en los autores mencionados, Furlong intenta demostrar, valiéndose de sus estudios de archivos y documentos de la época, que el pensamiento de la segunda escolástica, que prevaleció en España en el siglo XVI, no fue en absoluto un pensamiento retrasado, ya que la *ciencia nova*, de Newton, era enseñada acá como lo era en Europa por un jesuita llamado Falkner quien había sido discípulo del propio Newton. Asimismo sostenía Furlong que tanto los autores como las ideas eran enseñados simultáneamente en el Viejo y en el Nuevo Mundo. Destaca especialmente la gran repercusión que tuvo el pensamiento de Francisco Suárez –particularmente su *doctrina de la soberanía popular* en los movimientos de independencia de esta parte de América, particularmente en los próceres de Mayo.

---

<sup>13</sup> A. Korn. *Obras Completas* (Buenos Aires: Editorial Claridad, 1949), p. 45.

Furlong estudia, en la obra citada, el período comprendido entre 1536 y 1810, al que denomina *tiempos hispánicos*, con lo cual pretende revalorizar su aporte a nuestra cultura a partir del Centenario. En ella, Furlong intenta demostrar la fragilidad de la tesis de Korn y de los autores contemporáneos sobre el valor del período que denomina ‘tiempos hispánicos’: “Lejos de ponerse a estudiar los códices, tesis y conclusiones, existentes en archivos y bibliotecas, han preferido fantasear sobre la base de que no pudo haber en aquellos tiempos coloniales, ni filósofos, ni filosofía. Alejandro Korn tuvo la audacia de escribir una lucubración que intituló “La Escolástica”, pero todas sus páginas, no sólo evidencian que el autor ignoraba lo que era la Escolástica, sino que ponen en claro que no tenía de la misma ni la más remota idea. Confundió Escolástica con Catolicismo, y Catolicismo con esclavitud”<sup>14</sup>.

El tono de la obra lleva a decir a Gregorio Weinberg cuando la comenta <sup>15</sup>, que a pesar de ser un *aporte documental de consulta imprescindible*, sus conclusiones no pueden ser compartidas por todos. Juzga Weinberg que el autor pone el acento en negar la influencia del pensamiento francés del siglo XVIII –especialmente el de Rousseau– y en afirmar enfáticamente la presencia del pensamiento de Francisco Suárez en los movimientos de independencia.

Por su parte, Furlong justifica su tesis señalando que los próceres de mayo, particularmente los más conservadores y los que habían estudiado con los jesuitas, tomaron de Francisco Suárez, llamado el “Doctor Eximio”, el argumento de la Independencia, porque se basaban en la doctrina de la soberanía popular.

---

<sup>14</sup> G. Furlong. *Nacimiento y desarrollo*, p. 18.

<sup>15</sup> En *Imago Mundi. Revista de historia de la cultura*. N° 2 (1953), pp. 114-116.

Esta doctrina manifiesta la enseñanza de la Escuela de Salamanca que distinguiendo el poder natural o civil –representado por el monarca– del poder sobrenatural –representado por el Papa– pone límites a ambos poderes. Ni el monarca tiene un poder absoluto sobre los súbditos, ni tampoco el Pontífice tiene un poder temporal. Mientras que la corona inglesa sostenía la teoría del *poder real por designio divino*, es decir, que el poder del monarca provenía directamente de Dios y por tanto era absoluto, Francisco Suárez escribe una obra en la cual afirma que como los hombres nacen libres pueden desobedecer e incluso deponer a un gobernante injusto. La *soberanía* la tiene el *pueblo*, es decir, la comunidad. El gobernante tiene autoridad porque el pueblo le concede libremente su consentimiento, por lo tanto su poder es limitado, no absoluto.

Esta afirmación le valió a Francisco Suárez que sus obras fuesen quemadas en Inglaterra por orden del monarca Jacobo I. Sobre el alcance de esta teoría volveremos al referirnos a la Revolución de Mayo.

Más allá de lo que puede ser objeto de debate, hay que rescatar la importancia que tuvo la enseñanza y la labor de los jesuitas en este período. La *Compañía de Jesús*, fundada por San Ignacio de Loyola en 1540, llegó a América en 1549, y a las tierras argentinas en 1585. Sin duda lo que más se destaca de su acción en este Nuevo Mundo es la tarea apostólica de las Reducciones, que todavía hoy son objeto de investigación y suscitan un enorme interés tanto desde el punto de vista arquitectónico como cultural por la importante labor de promoción humana y de evangelización que realizaron con los aborígenes y en lo cual no han podido ser imitados. Pero además de esta magna tarea, también desarrollaron una labor inigualable desde el punto de vista educativo. Hay que recordar que fundaron colegios donde se formarían generaciones de argentinos célebres: El primero fue la escuela primaria de la *Inmaculada* en Santa Fe que se remonta a 1610; el colegio *San*

*Ignacio* en la ciudad de Buenos Aires abre sus puertas en 1623, será luego el colegio *San Carlos* y finalmente el *Nacional de Buenos Aires*. El de *Montserrat* en la ciudad de Córdoba, fundado en 1687, es considerado el instituto secundario más antiguo de nuestro país.

Por eso suele considerarse que la fundación de la *Universidad de Córdoba* en 1613, por los jesuitas, la primera universidad que hubo en nuestro suelo. Fue el inicio espiritual de esta etapa, el comienzo de una vida intelectual en nuestra tierra. La expulsión de esa orden religiosa de España y de sus colonias en 1767, por orden del rey Borbón Carlos III, significó una decadencia de la cultura, tanto por su retiro de la enseñanza de las universidades y colegios que había fundado, como por el abandono de las misiones con los pueblos aborígenes. Mientras que en aquellas fueron reemplazados por la orden de los franciscanos, en las misiones no tuvieron reemplazo

## 5. Los tiempos hispánicos

Más allá de todas estas consideraciones, lo importante del trabajo del P. Furlong es que ha sido el primero en estudiar sistemáticamente en Argentina este sustrato inicial de nuestra identidad y distinguir sus momentos, sus autores, y las ideas que lo caracterizaron. Ya entonces, encontramos una diversidad de vertientes intelectuales que configuran el período considerado en una unidad con multiplicidad. Por eso distingue los tres períodos:

1. *Predominio escolástico*: Desde 1536 hasta 1773. Furlong estima que en este período se enseña la filosofía medieval, que procede de España, y no la moderna o ilustrada, que es de origen francés: “No existió una filosofía típicamente española, se dice, sin caer en la cuenta que ese entraña un elogio: su filosofía fue

la universal<sup>16</sup>. Y, por el contrario “Las ideas francesas que se tradujeron al castellano fueron pocas y su circulación casi nula.”<sup>17</sup>

2. *Influencia cartesiana*: Se extiende entre 1773 y 1810 y se caracteriza por la presencia de los franciscanos en la Universidad de Córdoba ya expulsados los jesuitas en 1767.

3. *Eclecticismo*: A partir de 1790 se da un repunte de la escolástica y alterna con el enciclopedismo.

Otros autores como los de la obra colectiva *Argentina: de la Conquista a la Independencia*<sup>18</sup>, también dividen la época en períodos que se corresponden con la racionalidad presente en ellos. Así distinguen:

1. *Expansión española* en el siglo XVI
2. *Época colonial* de 1600 hasta 1750
3. *Etapa Ilustrada* desde 1750 a 1806.

También la obra de Luis Farré y Celina Lértora Mendoza *La Filosofía en la Argentina*<sup>19</sup> establece una clasificación en etapas de esa época con el mismo fundamento:

1. Desde la fundación de la Universidad de Córdoba hasta la expulsión de los jesuitas que se caracteriza por el escolasticismo suarista (jesuitas), tomista (dominicos) y escotistas (franciscanos).

---

<sup>16</sup> Guillermo Furlong, *Nacimiento y desarrollo*. p. 36.

<sup>17</sup> Guillermo Furlong, *Nacimiento y desarrollo*. p. 48.

<sup>18</sup> Assadourian; G. Beato, y J. C. Chiamonte. *Argentina: de la Conquista a la Independencia* (Buenos Aires: Hyspamérica, 1986).

<sup>19</sup> Luis Farré y Célina Lértora Mendoza, *La filosofía en la Argentina* (Buenos Aires: Docencia, 1981).

2. Desde la expulsión de los jesuitas (1767) hasta 1808. Se caracteriza por el eclecticismo y la influencia cartesiana. También influye la filosofía de la Ilustración: Condillac, Rousseau y Montesquieu.

3. Desde comienzos del siglo XIX hasta la Independencia. En este períodos se diferencia;

a. Buenos Aires: En el colegio Carolingio se enseña renacimiento escolástico (Zavaleta, Medrano, Gómez).

b. Córdoba: Se produce una innovación con el plan de estudios del Deán Funes (1808-1815).

Solemos considerar que nuestro origen americano tuvo su comienzo con los movimientos revolucionarios que se dieron casi simultáneamente en todo el sub continente y a partir de los cuales surgen las naciones. En nuestro caso, ese origen se establece en la Revolución de Mayo de 1810. El período anterior a esa fecha resulta genéricamente ignorado, por lo menos desde el punto de vista de sus ideas. Incluso acostumbramos a decir de manera despectiva: “...de la época de la colonia...” como si fuese una prehistoria de la cual lo único que hemos heredado son algunas construcciones llamadas de estilo colonial o algunas obras de arte –casi siempre de tipo religioso– que también denominamos “arte colonial”.

En nuestro imaginario colectivo esa época constituye un período casi indigno en el que, por ser una *colonia*, y –además– española no se nos permitía siquiera pensar. Esto fue así porque después de nuestra independencia, una vez llegados a nuestra mayoría de edad, como solía decir el historiador Vicente Fidel López, todo el período anterior, es decir la época colonial, cae intencionalmente en el olvido, como una manera de superar ese pasado de sometimiento e ingresar lo más rápidamente posible en

una nueva era de la historia de nuestro pueblo. Por eso los estudios sobre ese pasado recién llegarían en el siglo XX, una vez que haya surgido el interés por conocer la historia de nuestras propias ideas. Esta recapitulación suele comenzar a partir de 1810, dejando para el período anterior un lugar poco significativo para la formación de nuestra identidad. Por eso los trabajos historiográficos sobre la mencionada época fueron casi minúsculos. Pero en el deseo de reconstruir nuestro pasado intelectual aparece también la intención de quitar el velo de una época poco considerada.

Los primeros autores que se refieren a esta época pre-independiente lo hacen con algún descuido y generalidad, de manera que –todavía influidos por el sentimiento anti-hispánico característico del siglo XIX– valoran más bien negativa el período en cuanto a la importancia de las ideas imperantes entonces. Se asocia casi siempre el período con la *Escolástica*, a ésta con lo *hispánico*, y lo *hispánico* con *atraso*.

### **Conclusión**

Por lo dicho, puede considerarse a este período calificado como “colonial” o “hispánico” como un momento clave en la reflexión de nuestra identidad ya que los temas que se plantean y la respuestas que se brindaron constituyen un intento de llevar a cabo una visión crítica sobre esta realidad que es el Nuevo Mundo, es decir, América.

También podemos apreciar que durante todo el período hispánico o pre-independiente el pensamiento no fue uniforme: Tanto las ideas consideradas “medievales”, las procedentes de la escolástica –aún la tardía–, como las “modernas” de origen francés (desde Descartes hasta la Ilustración) no sólo se sucedieron sino que también convivieron en este suelo y configuraron una cultura con una racionalidad con rasgos propios. Si bien las ideas

provenían del Viejo Mundo fueron interpretadas o aplicadas de modo peculiar, acorde a nuestra realidad. Por eso, en la unidad que representa toda esta época hay una pluralidad que posibilitó una posterior nacionalidad con elementos modernos pero substrato medieval.

De esta manera resulta muy arriesgado formular un juicio de valor respecto de la *modernidad* del Nuevo Mundo.

### **Bibliografía**

- Assadourian, G. Beato y J. C. Chiaramonte. *Argentina: de la Conquista a la Independencia*, (Buenos Aires:Hyspamérica, 1986).
- Choza, J. y Ponce Ortiz, E. *Breve Historia Cultural de los Mundos Hispánicos. (La Hispanidad como encuentro de culturas)*, (Madrid-Sevilla: Thémata, Plaza y Valdés, 2010).
- Farré, Luis y Lértora Mendoza, Celina. *La filosofía en la Argentina*, (Buenos Aires: Docencia, 1981).
- Furlong, Guillermo. *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, (Buenos Aires: Kraft, 1946).
- García, Rubén D. *La “primera evangelización” y sus lecturas, desafíos a la “nueva evangelización”*, (Buenos Aires: Centro Salesiano de Estudios “San Juan Bosco”, 1990).
- Imago Mundi. Revista de historia de la cultura*, N° 2 (1953).
- Korn, Alejandro. *Obras Completas*, (Buenos Aires: Editorial Claridad, 1949).
- Landsberg, Pablo Luis. *La Edad Media y nosotros*, (Madrid: Revista de Occidente, 1925).
- Leocata, Francisco. “La racionalidad moderna y la fenomenología de Hüsserl”, En Revista *Sapientia* Volumen LVIII A:D, (2003).
- . *Las ideas filosóficas en Argentina*, Tomo I y II. (Buenos Aires: Centro Salesiano de Estudios, 1992).

—. *Los caminos de la filosofía en la Argentina*, (Buenos Aires: CESBA, 2004).

*Obras de Francisco de Vitoria*. (Madrid: B. A. C., 1960).

Vespucio, Américo. “Lettera”. En: *Grandes relatos de viajeros*.  
*Revista Ñ, Clarín*, Sábado 13 de junio de 2009.





