

SANTO TOMÁS DE AQUINO, UN REFERENTE FILOSÓFICO MUY ACTUAL. APOORTE DESDE UN SEMINARIO DE FILOSOFÍA POLITICA

SAINT THOMAS AQUINAS, A VERY CURRENT PHILOSOPHICAL REFERENCE. CONTRIBUTION FROM A POLITICAL PHILOSOPHY SEMINAR

Daniel WANKUN VIGIL, O.P.
DOMUNI

RESUMEN: El artículo intenta mostrar la actualidad de la reflexión de Santo Tomás en relación con la materia que hoy se denomina filosofía política; materia que, en el pensamiento del Aquinate, abarca la doctrina en torno a la ley, la justicia, el bien común y los modos de gobierno. Esta actualidad, según se indica el estudio, pasa por la recepción de la doctrina tomista en el siglo XVI por parte de la Escuela de Salamanca, para, desde aquí, confrontarse con problemáticas sociales y políticas contemporáneas, tal como las suscitadas en relación con el estado de derecho, tras el 11 de septiembre de 2001.

PALABRAS CLAVE: Justicia, Bien común, Ley, Gobierno en Tomás de Aquino, Escuela de Salamanca, Francisco de Vitoria, Estado de derecho tras 11 de septiembre.

ABSTRACT: The article attempts to show the topicality of St. Thomas's reflections in relation to the subject that today is called political philosophy; a subject that, in Aquinas's thought, encompasses the doctrine on law, justice, the common good and modes of government. This topicality, as the study indicates, passes through the reception of Thomistic doctrine in the 16th century by the School of Salamanca, and, from there, confronts contemporary social and political problems, such as those raised in relation to the rule of law, after 11 September 2001.

KEYWORDS: Justice, Common Good, Law, Government in Thomas Aquinas, School of Salamanca, Francisco de Vitoria, Rule of Law after 11 September.

INTRODUCCIÓN

Desde hace algunos años dicto un Seminario sobre La filosofía política en clave dominicana, siglos XIII y XVI, en la Facultad de Teología de San Esteban de Salamanca, España. En él, partiendo de los escritos de Santo Tomás acerca de lo que hoy llamamos filosofía política –de un modo más preciso, la doctrina sobre la ley y la justicia, el bien común y los modos de gobierno–, su recepción en el siglo XVI por la Escuela de Salamanca –aunque se tienden puentes a unos años más cercanos al viaje de Colón a las Américas– y su confrontación con problemáticas contemporáneas que se ven iluminadas por los aportes de los autores de estas épocas. Por tanto, siglos XIII, XVI y XXI en sincronía por la reflexión filosófica sobre la *polis*, sobre el gobierno teniendo como sustento el aporte de Aquinate.¹

¹ Para la consideración del aporte desde la filosofía de parte de Santo Tomás, en español tenemos: TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas*, I y II Filosofía (I y II) Antonio Osuna Fernández-Largo (coord.), BAC, Madrid 2003; Pedro Jesús LASANTA, *Diccionario Teológico y Doctrinal de Santo Tomás de Aquino*, Horizonte, Logroño S/F; Jo-

Estos “saltos” en el tiempo se dan de la mano con los “saltos” culturales que implica una docencia que inicialmente fue presencial, pero que la pandemia del Covid 19 generó que se estableciera la modalidad a distancia, *on line*, que se mantiene, al menos para este Seminario/asignatura. He contado con grupos diversos, entre 6 u 8 alumnos, procedentes de España, Perú, Bolivia, Colombia, República Dominicana, Vietman, Birmania, Venezuela, Argentina, México, Chile, aportando cada uno una reflexión muy interesante puesto que los regímenes de gobierno, las condiciones sociales, las preocupaciones políticas eran muy variadas, yendo desde una Monarquía constitucional, repúblicas democráticas, hasta dictaduras *de facto* o en régimen democrático con cuestionamientos internacionales, y con inestabilidad política en muchas de ellas.

El Seminario se abre con una consideración acerca del lugar de nuestra reflexión: la filosofía política, aquella parte de la filosofía práctica, la POLÍTICA, que tiene en la deliberación, la praxis de gobierno, la práctica de las virtudes morales su centro de reflexión y análisis, pero que enlaza igualmente como la dimensión política de la fe. Nos servimos para ese cometido de un artículo de Francisco Martínez, acerca de la Dimensión política de la fe, desde la explicación e interpretación de lo que se conoce como el Sermón de Montesino, famoso por poner desde el casi inicio de la presencia Dominicana en el Nuevo Mundo, esto es, en consecuencia, la presencia de la Iglesia católica en América, un grito de alarma en favor de la JUSTICIA, ante la deshumanización de los nativos de aquellas tierras por la explotación de las riquezas naturales, principalmente oro y plata. La pregunta “¿Acaso no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales?”, pregunta desprovista de cualquier connotación religiosa inicial, sino más bien en línea de reflexión general sobre el SER HUMANO, antropología fi-

soph RASSAM, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid 1980; Abelardo NOVATO (dir.), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy, especialmente*, v. I, *El hombre en cuerpo y alma*, Edicep, Valencia S/F.

losófica como base o sustento del actuar ético-político. Ciertamente es que, a continuación, también se reforzará el compromiso del mandamiento del amor, dado por Jesús “¿No estáis obligados a amarlos como a vosotros mismos?”. El discurso no fue otra cosa que el pregón u homilía correspondiente al primer domingo de adviento, en la ciudad de La Española, lo que es hoy la República Dominicana, en el año 1511.

Y es aquí donde SANTO TOMÁS sienta las bases para la articulación de todo el Seminario. La consideración de la ley, de la justicia, de los modos de gobierno fuente de la reflexión y principios que aplicarán los frailes en La Española, en Salamanca y en Valladolid unos 300 años después. Los textos del santo, vistos en su materialidad y brevedad permiten el ágil flujo de comentarios entre los participantes, donde el nuevo contexto, el del siglo XXI, ocasiona un nuevo salto, de la visión medieval a un postmodernismo o mundo líquido como lo simboliza Zigmunt Bauman. Tarea de ningún modo novedosa, de hecho nos servimos del trabajo de autores como Mauricio Beauchot que relaciona el aporte de Santo Tomás en *Del gobierno de los príncipes* con reflexiones de autores de corrientes de filosofía política contemporáneas como los comunitaristas, o John Rawls y Amarty Sen. La reflexión, sin embargo, no sólo se queda en teorías políticas, sino que enlaza con las experiencias propias y ajenas de los modos concretos en los que se aplican estos principios en nuestros respectivos contextos vitales, tanto sociológicos como también en el orden eclesial, cuando éste es el caso.

1.- LA NATURALEZA SOCIAL/POLÍTICA DEL HOMBRE EN SANTO TOMÁS

Voy a servirme de un aporte muy significativo de uno de los alumnos participantes en el Seminario, fray Juan María Andrada, de Argentina, acerca del dominio y dominio político, para favorecer la comprensión y el influjo de la Doctrina de Santo Tomás en este campo de la reflexión. El tema en cuestión es pro-

fundizar en la naturaleza social/política del hombre, que es una aproximación original del Aquinate.

Hemos leído durante nuestro curso que para Santo Tomás “el Estado no es una necesidad que surge del pecado original o de los pecados humanos, sino que es el despliegue de la esencial social del hombre”.²

Para realizar esta investigación proponemos dos cosas. En primer lugar determinar la *ratio* del concepto *dominio*. Y, en segundo lugar, observar el modo en que Santo Tomás de Aquino justifica a partir de la naturaleza humana la existencia del dominio en el estado de justicia original. Tal fundamentación de la naturaleza del dominio le permitirá afirmar que este no es consecuencia del pecado sino algo inherente a la naturaleza humana.

Como fuentes de trabajo nos valdremos de dos obras fundamentales del Aquinate, el comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo y la *Suma de teología*. A su vez, trataremos de ir viendo los matices de este tema en autores como Hobbes, Locke, Weber, etc.

En efecto, este trabajo podría enmarcarse en la disputa acerca de la naturaleza del dominio. Dos posiciones litigan aquí: quienes afirman que esta procede de la naturaleza humana y quienes señalan que el dominio es algo ajeno a la naturaleza del hombre.

² Rubén DRI, *La filosofía política clásica. De la antigüedad al Renacimiento*, Clacso, Buenos Aires 1999, 119. La misma idea encontramos en Mauricio BEUCHOT, “Santo Tomás de Aquino: del gobierno de los príncipes”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 12 (2005) 103.

1.1.- Naturaleza y participación del dominio

Formalmente dominar es “*praecipere de agendis*”.³ Esta capacidad de preceptuar se encuentra de modo eminente en Dios y de modo participado en las criaturas intelectuales (ángeles y hombres).⁴ En este sentido, el dominio en Dios es absoluto⁵ en virtud de su poder creador.⁶

Al observar la naturaleza del dominio hay que notar que en el concepto de dominio está implicada la idea de providencia por cuanto dominar implica “*ratio ordinis rerum in finem*”.⁷ En efecto, ya sea que consideremos la razón de dominio en Dios o que la consideremos en las criaturas intelectuales, ésta siempre implica providencia. Sin embargo, encontrándose el dominio de modo eminente en Dios hay que decir que también en Él se encuentra en modo eminente el plan de gobierno de las cosas, de ordenación de lo creado hacia un fin, que llamamos providencia.

Ahora bien, aunque Dios retiene para sí el plan de gobierno (orden providencial) sin embargo deja la ejecución de ese plan a

³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 108, a. 5, ad. 3. (En adelante *S.Th.*, I, q., a., co., ad.) Cf. *S.Th.*, I, q.112, a.4, co.

⁴ Cf. *S.Th.*, I, q. 108, a. 5, ad. 2.

⁵ Cf. *S.Th.*, I, q. 108, a. 5, ad. 2.

⁶ Cf. *S.Th.*, II-I, q. 81, a. 1, ad. 3. A Dios le corresponde el dominio, es decir, el gobierno, sobre todo lo creado. Pero no todo lo creado lo gobierna de modo semejante. En efecto, los seres inteligentes: “non solum sunt directa, sed et se ipsa dirigentia secundum proprias actiones in debitum finem”. En cambio, los privados de inteligencia: “in suum finem non dirigunt, sed ab alio diriguntur.” TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, III, cap. 1, n. 5. (En adelante *Cont. Gent.*).

⁷ *S.Th.*, q. 22, a. 1, co. “Tua autem, Pater, providentia gubernat” Sap. XIV, 3. Cf. *S.Th.*, I, q. 22, a. 1, ad. 2; I, q.103, a.4, sc.; TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 5, a. 1, sc. 7. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Sententias*, I, dist. 39, q. 2, a. 1, arg. 3. (En adelante *Super Sent.*).

las causas segundas.⁸ En este sentido, los ángeles participan de esta potestad de modo más eminente que los hombres.⁹ En efecto, estas criaturas puramente espirituales participan en mayor grado de la ejecución providencial del gobierno divino respecto de los que menos participan de esta capacidad de ejecución.¹⁰ Así, por ejemplo, entre las mismas jerarquías angélicas unas se encuentran por encima de otras de acuerdo al grado de ejecución del plan de gobierno divino.¹¹

Pero los hombres, también participan del dominio divino. Ciertamente que a Dios, analogante principal, le corresponde el pleno y principal dominio sobre toda y cualquier creatura. En cambio, al hombre no le corresponde ni en modo pleno ni principal, sino solo según cierta semejanza respecto del dominio divino. Y en virtud de esta participación, el hombre no ejerce dominio respecto de toda y cualquier creatura, como Dios, sino respecto de algunos hombres o sobre algunas criaturas.¹²

⁸ Cf. *Cont. Gent.*, III, cap. 77, n. 4. Cf. *Cont. Gent.*, III, cap. 77, n. 1.

⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De ebdomadibus*, lib. 2. “Quaecumque creatura exequitur divinae providentiae ordinem, hoc habet in quantum *participat aliquid de virtute primi providentis* (...). Nam, cum ad providentiam requiratur et dispositio ordinis, quae fit per cognoscitivam virtutem, et executio, quae fit per operativam, creaturae rationale sutramque virtutem *participant*...” *Cont. Gent.*, III, cap. 78, n. 2.

¹⁰ Cf. *Cont. Gent.*, III, cap. 78, n. 2. Cf. *Cont. Gent.*, cap. 79, n. 4.

¹¹ Cf. *Cont. Gent.*, III, cap. 80, n. 10.

¹² Cf. *S.Th.*, II-II, q. 103, a. 3, co. Cf. *Cont. Gent.*, III, cap. 119, n. 10. Sobre el origen divino de toda potestad ver: TOMÁS DE AQUINO, *In omnes S. Pauli apostoli epístolas comentaria, Ad Romanos*, cap. XIII, nn. 3-4. Respecto de la participación del hombre en el dominio divino, a partir de las nociones de *ente, movimiento y finalidad* ver: Marcello A. PUERUIESU, *Philosophia moralis et sociales, ad mentem Angelicis Doctoris S. Thomae Aquinatis*, El Monte Carmelo, Burgos 1913, Disp. III, q. 2, a. 5, §2.

1.2.- El dominio de un hombre sobre otro en el estado de justicia original

Ahora bien, si el dominio del hombre implica potestad sobre algún hombre o sobre alguna creatura, la pregunta a considerar es si existía el dominio de un hombre sobre otro en el estado de justicia original; o, antes bien, el dominio de un hombre sobre otro es propio del estado posterior a la culpa original. Este tema es desarrollado por santo Tomás principalmente en: *Sent.*, II, dist. 44, q.1, a.3 y en I q.96., a.4. Además, hay una breve aproximación del mismo tema en: *De regno*, lib. 2 cap. 9, pero que, sin embargo, no abordaremos aquí.¹³

A.- La consideración del dominio en el estado de justicia original en el comentario a las Sentencias

En el comentario a las *Sentencias de Pedro Lombardo* Santo Tomás de Aquino considera si en el estado de naturaleza íntegra había prelación o dominio de un hombre sobre otro hombre.¹⁴ En

¹³ Preferimos no considerar dicha referencia al tema ya que dicho capítulo del *De regno* pertenece a la redacción de Tolomeo de Lucca. Ver: cd. Alfred O`RAHILLY, en *Irish Eccles. Rec.* XXXI 406. Visto en: TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas*, BAC, Madrid 2003, 956.

¹⁴ Cf. *Super. Sent.*, II, dist., 44, q. 1, a. 3. Con esta cuestión queda señalada la posición que asumió el agustinismo político. Para esta corriente “la existencia efectiva del orden político deberá obedecer a razones contingentes, desligadas de la actualización de potencialidades humanas. Es decir, obedecerá al presente estado histórico del hombre: *v.gr.*, al pecado”. Sergio Raúl CASTAÑO, *Lecturas críticas sobre el poder político*, Unam-Instituto de Investigaciones Jurídicas, México 2012, 30. Cf. Louis LACHANCE, *Humanismo político. Individuo y estado en Tomás de Aquino*, Eunsa, Navarra 2001, 256. Cf. Domingo María BASSO, *Dos lecciones sobre la autoridad*, Unsta, Buenos Aires 1994, 46ss. El mismo principio señalado que señala el origen del gobierno político en el pecado original lo encontramos, entre otros autores, en Francisco Suárez: “Principatum humanum non esse congenitum cum natura, non vero es-

dicho artículo, observamos que dos de las objeciones planteadas provienen de la autoridad de san Agustín. En ellas vamos a centrarnos.

La primera señala que el hombre en el estado de justicia original sólo fue constituido dominador de los irracionales y únicamente después del pecado de origen quedó constituido con dominio sobre otro hombre.¹⁵ La segunda objeción, sin hacer referencia a un lugar en concreto de la obra de Agustín, afirma que el dominio implica servidumbre y que la servidumbre fue introducida por el pecado. Por lo tanto, antes del pecado de origen no había ni dominio ni prelación de un hombre sobre otro.¹⁶

El cuerpo del artículo resuelve las dificultades a la luz de la teoría política aristotélica considerando la valoración de la organización política en cuanto tal. En efecto, se distinguen y se valoran dos modos de *prelación*: uno que busca el bien de los presididos y otro que busca el bien de quien preside.¹⁷ Este último, no era posible en el estado de naturaleza íntegra, sino solo respecto de aquellas cosas que se ordenan para el fin del hombre,

se contra naturam. Sentit vero ibi Augustinus, dominium unius hominis in alium non esse ex institutione prima naturae, sed occasione peccati”. Francisco SUÁREZ, *De legibus*, lib. III, cap. 1, n. 11.

¹⁵ *Super Sent.*, II, lib. 2, dist. 44, q. 1, a. 3, arg. 2. Ampliamos el texto de Agustín citado: “hoc naturalis ordo praescribit; ita Deus hominem condidit. Nam, Dominetur, inquit, piscium maris, et volatilium caeli, et omnium repentium quae repunt super terram. Rationalem factum ad imaginero suam noluit nisi irrationabilibus dominari: non hominem homini, sed hominem pecori.” SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, lib. XIX, cap. XV. En adelante: *De civ. Dei*.

¹⁶ Cf. *Super Sent.*, II, lib. 2, dist. 44, q. 1, a. 3, arg. 3.

¹⁷ Señala Santo Tomás que la realeza y la tiranía son monárquicas, pero son formas de dominio distintas: el tirano, mira su propio interés, el rey, en cambio, el de los gobernados. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In decem libros Ethicorum Aristoteleis ad Nicomachum*, lib. VIII, 1160b nn. 1-4. En adelante: *In Eth.*

como lo son las criaturas irracionales. Por eso el dominio de un hombre sobre otro, para la propia utilidad, no era posible en el estado de justicia original, sino solo *post lapsum*.¹⁸

Sin embargo, en el estado de justicia original, sí era posible una prelación de un hombre respecto de otro mirando al bien del presidido. Pero este dominio, en tal estado, no se da en cuanto a todos los usos que se encuentran dentro del dominio *post lapsum*. En efecto, el dominio en el estado posterior al pecado original, señala Santo Tomás, implica por lo menos cuatro funciones:

1. para dirigir a los súbditos en aquellas cosas que deben ser hechas (*in his quae agenda sunt*),
2. para suplir los defectos,
3. para defender al pueblo del asedio de los reyes;
4. y además para corregir las costumbres de los hombres, ya sea castigando a los malos o induciendo por medio de la coacción al acto de la virtud.¹⁹

De todos estos usos del dominio, en el estado prelapsario solamente el primero de ellos podía darse: la dirección de los súbditos en aquellas cosas que deben ser hechas.²⁰

¹⁸ Cf. *Super Sent.*, II, dist., 44, q. 1, a. 3, co.

¹⁹ Cf. *Super Sent.*, II, dist., 44, q. 1, a. 3, co.

²⁰ Ahora bien, llegados a este punto surge una pregunta. Y es la siguiente: si el gobernante impera sobre *his quae agenda sunt*: en el estado de justicia original ¿Cuáles son las cosas que deben ser hechas y ser preceptuadas por el gobernante? Joseph Gredt señala que en el estado de naturaleza pura la *civitas* era *simpliciter* la sociedad suprema. Y por lo tanto, por ejemplo, le competía a ella el cuidado de la beatitud imperfecta de esta vida, por la cual el hombre alcanza la beatitud natural en vistas a la vida futura. En este sentido, a la sociedad civil también le correspondía, entonces, el cuidado de la religión y el culto público divino, pues el hombre, siendo animal social, practicaba el culto a Dios no privadamente, sino pública y socialmente. Cf. Iosephus

Dicho esto, señalada la única función que tenía el gobierno de un hombre sobre otro en el estado de justicia original, el Aquinate desarrollará más profundamente el tema en su obra de madurez, en la *Suma de Teología*. Aquí, en las *Sentencias*, solamente señala que el origen del gobierno está en la desigualdad existente entre los hombres en el estado de justicia original. Pues algunos hombres, a diferencia de otros, fueron dotados una mayor sabiduría y luz de inteligencia.²¹

Respecto de las objeciones presentadas por la autoridad de san Agustín, y sostenidas más tarde por el agustinismo político, las resuelve Tomás afirmando que la autoridad de Agustín habla haciendo referencia al segundo modo de prelación: al dominio despótico.²²

B.- La consideración del dominio en el estado de justicia original en la Suma de Teología

Al abordar el tema en la *Suma de Teología* la posición teórica asumida en el libro de las *Sentencias* se mantiene. Sin embargo, el modo de justificar la existencia natural del dominio de un hombre sobre otro hombre en el estado de justicia original varía respecto de la obra de la juventud. Observamos que también se modifica el uso conceptual. Tomás, ahora en la *Suma*, prefiere hablar de *dominio* y no de *praelatio*. Sin embargo, ambos conceptos responden a una misma *ratio*.²³

En efecto, el tema del gobierno en el estado pre-lapsario es abordado embrionariamente por primera vez en I, q.92, a.1, ad.2

GREDT, *Elementa philosophiae aristotélico-thomisticae*, Herder & Co, Friburgi 1937, Pars. II, cap. 3, §. 1045.

²¹ Cf. *Super Sent.*, II, dist. 44, q. 1, a. 3, co.

²² Cf. *Super Sent.*, II, dist. 44, q. 1, a. 3, ad. 2 – ad. 3.

²³ Cf. *Cont. Gent.*, III, cap. 64, n. 11; *Super Sent.*, IV, dist. 47, q. 1, a. 2 qc. 4, ad. 1.

donde se distinguen dos tipos sujeción: una servil introducida *post peccatum*, otra *oeconomica vel civil* que existía *ante peccatum*.²⁴ Ya en I, q.96, art.4 se aborda el tema de un modo más profundo. En él nos detenemos ahora.

El artículo en cuestión de las tres objeciones que presenta al dominio en el estado de justicia original, dos de ellas pertenecen a la autoridad de San Agustín. Observamos que respecto de lo elaborado en las Sentencias, aquí en la Suma la dificultad de la existencia o no de un gobierno en el estado de justicia original se resuelve no apelando a la autoridad de Aristóteles sino yendo hacia el fundamento último de la realidad política: la naturaleza humana.²⁵ En este sentido se introducen en la Suma dos categorías axiales del pensamiento político realista: la naturaleza social del hombre y el bien común. Veamos el desarrollo de esta idea.

Por la autoridad de Aristóteles comienza señalándose que el hombre libre es *causa sui*, en cambio el siervo se ordena *ad alium*.²⁶ Ahora bien, si en el estado de justicia original existió un

²⁴ Cf. *S.Th.*, I, q. 92, a. 1, ad. 2.

²⁵ Cf. L. LACHANCE, *Humanismo político...*, 253-257. Este abordaje, germinalmente, está presente en las *Sentencias*.

²⁶ Cf. *S.Th.*, I, q. 96, a. 4, co. Cf. *Super Sent.*, II, dist.44, q. 1, a. 3, ad. 1. "Liber est qui sui causa est; servus autem per contrarium intelligendus est qui alterius causa est, et non sui. Sumus autem causa eorum quae ad nos pertinent per voluntatem: unde illud dicitur aliquis facere libere quod spontanea voluntate facit; illud autem serviliter ad quod faciendum sibi voluntas deest: facit autem illud coactus ab alio violentia vel metu; et ideo cum tristitia, quia omne coactum est contra voluntatem et triste". *Super Sent.*, III, dist. 34, q. 2, a. 2, qc. 1, co. Autores que tienen una concepción negativa del dominio político, prefieren definir la libertad del hombre como indiferencia, es decir: "la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere". THOMAS HOBBS, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fce, Buenos Aires 2007, part. I, cap. XIV, p. 106. Cf.

gobierno este solo podía ser un gobierno sobre hombres libres. En el cual quien domina dirige al súbdito hacia el propio bien del súbdito. En efecto, en dicho estado, era imposible un gobierno servil ordenado a la utilidad del gobernante en detrimento del gobernado.²⁷

Hay que observar que para Tomás el fundamento antropológico del dominio de un hombre sobre otro hombre se apoya en tres aspectos: primero en la naturaleza social del hombre, luego en su ordenación al bien común y, en tercer lugar, la disparidad existente entre estos.²⁸ Veamos cada uno.

1. La naturaleza social/política del hombre. En efecto, para Santo Tomás el hombre es por naturaleza un ser social.²⁹ En efecto, la vida humana en cualquier estado que se encuentre no es posible sin una organización política. El hombre naturalmente es un animal social, por consiguiente, en el estado de inocencia original se vivía socialmente.³⁰

John LOCKE, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Universidad Nacional de Quilmes-Prometeo, Buenos Aires 2005, cap. II, §. 4.

²⁷ Cf. I q. 96, art. 4, co.

²⁸ Creemos que este es el parecer de Galán y Gutiérrez al decir: “y esta naturaleza humana exige una autoridad o gestor encargado de procurar el bien común, y consiente y reclama, a la vez, que los hombres esclarecidos y destacados por su virtud y su saber se pongan a la cabeza y al servicio de sus semejantes, dirigiéndolos”. Eustaquio GALÁN Y GUTIÉRREZ, “La filosofía política de Santo Tomás de Aquino”, *Revista de Derecho Privado*, Madrid 1945, 9. Otros autores que rechazan el fundamento antropológico del orden político, prefieren hablar de un origen contractual del mismo: Cf. Thomas HOBBS, *Leviatán o la materia...*, part. II, cap. XVI, p. 141; Cf. John LOCKE, *Segundo tratado sobre...*, cap. VIII, §. 95.

²⁹ “Homo naturaliter est animal civile”, *In Eth.*, L. I, lect. IX, n. 112.

³⁰ Cf. *S.Th.* I, q. 96, art. 4, co. Sobre la naturaleza política del hombre: *De regno*, lib. I, cap. 1; *Sententia Libri Politicorum*, lib. I, lect.1-2;

2. La ordenación al bien común. La vida en comunidad responde a una finalidad: tender al bien común.³¹ Y, precisamente de la tendencia y búsqueda de este bien supraindividual, que se denomina común, de donde surge la necesidad de la prelación. Pues, cuando muchos se ordenan a uno, para alcanzarlo, siempre hay uno como principal y dirigente.³²

3. La disparidad o preminencia de unos hombres sobre otros. Ya había dicho Tomás en el comentario a las *Sentencias* que algunos hombres tienen mayor don de sabiduría y luz intelectual que otros.³³ Pues si los que destacan por ciencia y justicia no pusieran al servicio de los demás sus propias capacidades habría desorden.³⁴ Santo Tomás se apoya para afirmar esta verdad en la autoridad de la Sagrada Escritura que enseña que “el don que cada uno ha recibido póngalo al servicio de los otros” (1Ped 3,10) y en la autoridad de Agustín que señala que los justos no mandan por el deseo de mandar, sino por el deber que tienen de aconsejar.³⁵

De la investigación se desprenden los siguientes puntos:

lib. III, lect. 5; *In Eth.*, lib. I, lect. 1; lib. VIII, lect. 12; *De Veritate.*, q. XII, art. 3; *Cont. Gent.*, III, cap. 85, 117, 125, 128, 130, 134; *S.Th.*, I-II, q. 95 art. 5; II-II, q. 109, art. 3; II-II q. 129, art. 6.

³¹ Cf. *S.Th.*, I, q. 96, art. 4, co.

³² *S.Th.*, I, q. 96, art. 4, co.

³³ Cf. *Super Sent.*, II, dist. 44, q. 1, a. 3, co. Respecto de otras diferencias existentes entre los hombres en el estado de justicia original en lo que hace a la inteligencia, a la voluntad y el cuerpo: I, q. 96, art. 3 co.

³⁴ Cf. *Cont. Gent.*, III, cap. 81, n. 5.

³⁵ Cf. *De Civ.*, lib. XIX, cap. XIV. Cf. I q. 96 art. 4 co.

En primer lugar, el concepto de dominio no es un vocablo en sí negativo, como se entiende en la filosofía política moderna.³⁶ Antes bien, para la filosofía realista el dominio solo implica preceptuar aquellas cosas que deben ser hechas.

En segundo lugar, el hombre como criatura intelectual participa del dominio divino. En efecto, a Dios el dominio le corresponde de modo pleno en cambio al hombre le corresponde de algún modo, participado y sobre ciertas realidades

Tercero, Santo Tomás de Aquino fundamenta la existencia del dominio en el estado de justicia original de dos modos:

- a. Principalmente, en la *Summa Theologiae* atendiendo a la naturaleza del hombre:
 - i. Naturaleza social,
 - ii. En vistas al bien común,
 - iii. Ordenada por un principal.
- b. Secundariamente, en el *Comentario a las Sentencias* observando el *modo de dominio*:
 - i. Político,
 - ii. Despótico.

Finalicemos diciendo, siguiendo a Rubén Dri, que para Santo Tomás el Estado, o mejor dicho, el ordenamiento político, no nace del pecado original sino que es el despliegue de la naturaleza social del hombre,³⁷ con lo que se sintetiza, resume y compendia el pensamiento político del Angélico doctor.

³⁶ “Por *dominación* debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas”. Max WEBER, *Conceptos sociológicos fundamentales*, Alianza Editorial, Madrid 2006, 43.

³⁷ Cf. R. DRI, *La filosofía política clásica...*, 119. Cf. M. BEUCHOT, “Santo Tomás de Aquino...” 103.

2.- FRANCISCO DE VITORIA, RECEPCIÓN DE SANTO TOMÁS EN LA ESCUELA DE SALAMANCA

Como ejemplo de la recepción de Santo Tomás en el siglo XVI, por parte de la Escuela de Salamanca, después de los viajes de Colón y el proceso de evangelización en el Nuevo Mundo, tenemos a Francisco de Vitoria, y de modo concreto su relectio *Sobre la potestad civil*, y de ésta el número 21 donde se desarrolla el saber si las leyes civiles obligan a los legisladores, con una argumentación acerca del Bien Común, que es el aporte del Aquinate, que será el más apreciado para esta Escuela.

Investígase, finalmente, si las leyes civiles obligan a los legisladores y principalmente a los reyes. A algunos les parece que no, porque están sobre toda la república, y nadie puede ser obligado sino por un superior. Esto no obstante, más probable parece que las leyes también les obliguen. Se prueba, en primer término, porque un legislador que no cumpliese sus propias leyes haría injuria a la república y a los restantes ciudadanos, siendo él parte de la república y no participando en las cargas de ella, conforme a su persona, cualidad y dignidad.

Mas como esta obligación es indirecta, se prueba de otro modo. La misma fuerza tienen las leyes dadas por el rey que si fuesen dadas por toda la república, como se ha dicho antes. Pero las leyes dadas por la república obligan a todos. Luego, aunque estén dadas por el rey, obligan al mismo rey.

Se confirma esta prueba. En el principado aristocrático los senadoconsultos obligan a los mismos senadores, sus autores, y en el régimen popular los plebiscitos obligan al pueblo. Luego del mismo modo las leyes reales obligan a los reyes, y así, aunque pende de su voluntad el dar las leyes, no pende de ella el que obliguen o dejen de obligar. Ocurre aquí lo que en los pactos: pacta uno libremente, pero se obliga al pacto.

De todo lo dicho se infiere un corolario: *que el derecho de gentes no sólo tiene fuerza por el pacto y convenio de los hombres, sino que tiene verdadera fuerza de ley. Y es que el orbe todo, que en cierta manera forma una república, tiene poder de dar leyes justas y a todos convenientes, como son las del derecho de gentes. De donde se desprende que pecan mortalmente los que violan los derechos de gentes, ya en paz, ya en guerra, en los asuntos graves, como en la*

inviolabilidad de los legados. Y ninguna nación puede darse por no obligada ante el derecho de gentes, porque está dado por la autoridad de todo el orbe.³⁸

La figura de Francisco de Vitoria en el ámbito de lo político es hoy reconocida internacionalmente. Su doctrina es estudiada profundamente y ha servido de inspiración para la construcción de lo que contemporáneamente llamamos los Derechos Humanos.³⁹ Su doctrina cubre una amplia gama de aspectos concernientes al poder, tanto civil como eclesiástico; y sus conceptualizaciones sobre el valor de la persona humana.

El presente trabajo desarrollará las consideraciones concernientes a los límites del poder civil expuestos en la *Relectio De Potestate civili* de Francisco de Vitoria, especialmente en el número 21 citado anteriormente. Como afirma Marcelino Ocaña “no hay motivos para considerar al Maestro Vitoria como un pensador fosilizado de ideas arcaicas, sino más bien como un auténtico representante de la filosofía del compromiso, valedera para su tiempo y para el nuestro”.⁴⁰ Pensar, por tanto, nuestra realidad política

³⁸ Utilizaré para las referencias a la obra de Francisco de Vitoria la versión de Teófilo URDÁNOZ, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, BAC, Madrid 1960. En concreto *Sobre la Potestad Civil*, las pp. 108-148 (introducción), 149-195 (Texto bilingüe). También consulto la obra de Luis G. ALONSO GETINO, *Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, Vol. II, Madrid 1934, 169-210 (texto bilingüe), y solo como contraste la traducción inglesa en James BROWN SCOTT, *The Spanish Origin of International Law. Francisco de Vitoria and his law of nations*, Oxford 1932, lxxi-xcii (*Concerning Civil Power*), traducción de Gwladys L. Williams, y la francesa en FRANCISCO DE VITORIA, *Leçon sur le pouvoir politique*, Vrin, Paris 1980, 33-77, traducción de Maurice Barbier.

³⁹ Cf. Ramón HERNÁNDEZ, “Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas, primeros teorizantes de los Derechos Humanos”, *Archivo Dominicano* IV (1983) 199-266.

⁴⁰ Marcelino OCAÑA, “Actualidad de un filósofo del siglo XVI: Francisco de Vitoria”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 11

actual con una visión humanista como la de Vitoria, nos permitirá criterios y principios acerca de la forma en que se debe actuar en política internacional, en referencia al uso del poder.

Comenzaré haciendo algunas aclaraciones terminológicas en referencia a los conceptos utilizados por Vitoria para desarrollar su tesis sobre las limitaciones del poder, tales como poder y ley; luego, expondré más ampliamente las propias limitaciones del gobernante, centrándome en la idea de la obligatoriedad de las leyes y en el concepto de derecho de gentes –*ius gentium*–.

2.1.- Algunos conceptos básicos

Para comprender los alcances de la doctrina de Vitoria es necesario aclararnos acerca de los conceptos que utiliza. Vamos a centrarnos en dos: poder y ley.

2.1.1.- Poder

El término latino utilizado por Vitoria es *potestas*. Vitoria no da en ninguna parte del *De potestate civili* una definición de *potestas*. Sí lo hace en la *Relección primera De la potestad de la Iglesia*.⁴¹

Vitoria comienza preguntándose qué se entiende por la palabra *potestad*. Lo primero que hace será señalar su diferencia con la palabra *potencia*. La diferencia de ésta, siguiendo a Santo Tomás, afirmando que la potestad, además de potencia para la operación, comprende una cierta *preeminencia y autoridad*. Santo Tomás había hablado de una preeminencia en su Libro de Sen-

(1994) 203. En este artículo se considera la actualidad de la temática de Vitoria, mostrando que los temas tratados por él hace quinientos años siguen siendo preocupación actual, tanto a un nivel local-nacional como internacional.

⁴¹ *De potestate Ecclesiae prior*, q. 1. En T. URDÁNOZ, *Obras de Francisco de Vitoria...*

tencias: “Potestas proprie nominat potentiam activam cum aliqua praeeminentia”.⁴²

Aquí Vitoria enlaza dos ideas: la de fuerza y la de autoridad. La potestad es el conjunto de estos dos elementos. Debe contener una dosis de fuerza, pero es esencialmente autoridad o poder moral de dirigir a otros. Vitoria condensa esta idea de *potestad* en la de *auctoritas*, ya que en la idea misma de autoridad van implicados una serie de aspectos que se han expresado acerca de la potestad, como son la fuerza o poder de acción, al menos espiritual, y la superioridad o mando sobre otros. Por esta razón, desde esta elección sobre el poder civil y las siguientes, Vitoria usa indistintamente los términos *potestas* y *auctoritas* como si fueran sinónimos, bien sea de forma separada, o utilizando ambos para darle mayor fuerza.⁴³

T. Urdanoz comentando la definición de *potestad*, afirma:

El poder político se impone a los hombres, no tanto por la fuerza coactiva con que va respaldado, sino por la fuerza motivadora y espiritual que sobre sus conciencias ejercen las normas jurídicas encarnadas en el mandato del gobernante.⁴⁴

Y aquí enlazamos con la definición que él da del poder civil: “Potestas publica est facultas, auctoritas sive ius gubernandi rempublicam civilem”.⁴⁵

El poder civil, afirma Vitoria en su definición, es el derecho de gobernar. Este derecho se podría denominar *dominio*, significan-

⁴² Sent. 4, distinctio 24, q. 1 a. 1 q1a.2 ad 3. [“Potestad significa una potencia activa con cierta preeminencia”].

⁴³ Cf. T. URDÁNOZ, *Obras de Francisco de Vitoria...*, 123.

⁴⁴ T. URDÁNOZ, *Obras de Francisco de Vitoria...*, 203.

⁴⁵ “El poder público es la facultad, autoridad o derecho de gobernar la república civil”, *Sobre la potestad civil*, n° 10.

do todas las formas de superioridad o derechos sobre algo. Este *dominium auctoritatis* se distingue de toda propiedad o derecho perfecto sobre cosas. Es más bien un dominio imperfecto sobre las personas para su gobierno en orden al bien común.⁴⁶ Esto lo señala Vitoria en *Sobre la potestad civil*, n° 5:

Así como el cuerpo del hombre no se puede conservar en su integridad si no hubiera alguna fuerza ordenadora (*vix ordinatrix*) que compusiese todos los miembros, los unos en provecho de los otros y, sobre todo, en provecho del hombre entero, así ocurriría en la ciudad si cada uno estuviese solícito de sus propias utilidades y todos descuidasen el bien público.

Pero ¿cuáles son esos vínculos que se establecen entre los distintos miembros y esa *vix ordinatrix*, o cuál es la forma en que se lleva a cabo este ordenamiento de la sociedad? Para ello hace falta aproximarnos a otro concepto, el de ley.

“Lex aeterna primo et principaliter ordinat hominem ad finem” dice Santo Tomás,⁴⁷ y en esa misma línea las leyes civiles cumplen también su labor de ordenar al hombre hacia su fin. La ley civil “mira a hacer buenos ciudadanos en orden a lograr la felicidad natural de la república”.⁴⁸ La ley civil difiere de la divina, en que esta última es dada sólo por Dios, solo Él puede quitarla o abrogarla; mientras que la ley del hombre, puede ser anulada por él mismo. También se diferencian en que para que sea justa la ley divina, basta la voluntad del legislador, haciéndola obligatoria; en el caso de la ley humana, para que sea justa y por tanto obligatoria, no basta sólo con la voluntad del legislador, sino que

⁴⁶ Cf. T. URDÁNOZ, *Obras de Francisco de Vitoria...*, p. 124.

⁴⁷ *Suma de Teología*, I-II q.71 a. 6 ad.3

⁴⁸ Comentario de Vitoria a la I-II de Santo Tomás. Concretamente a la q. 92 a. 1, citado por Emilio NASZALYI, *El Estado según Francisco de Vitoria*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid 1948, 187.

hace falta que sea útil a la república y acompasada a las demás (*moderata cum ceteris*).⁴⁹

2.1.2.- Ley

En esta contraposición se puede señalar dos fines independientes: el político y el sobrenatural. El primero refiere a la felicidad terrena de la república, mientras que el segundo lo sitúan en la vida eterna. Habría, por tanto, dos sociedades diversas. Esta diferenciación, sin embargo, no lleva a una oposición de estas dos. Como señala Mariano Fazio: “Vitoria identifica el fin de la sociedad política con una cierta felicidad natural: es una felicidad imperfecta y se ordena a una más alta felicidad, aquella que coincide con el fin último del hombre”.⁵⁰

Vitoria establece un paralelismo entre ley natural, ley divina y ley humana a la hora de determinar cuándo éstas obligan venial o mortalmente. Afirma que en ninguna de ellas se determina siempre qué preceptos obligan de esta u otra forma. La misma regla a aplicar es mirar la materia misma del precepto. Así, en la ley natural y divina se estima mortal todo aquello que va en contra del honor de Dios y la caridad del prójimo; y venial lo que es disconforme a la razón y a la ley, pero que no va en contra del honor de Dios ni contra la caridad del prójimo.⁵¹

Con las leyes humanas ocurre por tanto lo mismo. Si en ellas se manda algo que contribuye en gran manera a la paz de los ciudadanos, al incremento del bien público, a la honestidad de las costumbres, su transgresión constituiría un pecado mortal. Por el contrario, si lo que se manda no es tan necesario, sino que

⁴⁹ *Sobre la potestad civil*, nº 16.

⁵⁰ Mariano FAZIO, *Francisco de Vitoria. Cristianismo y modernidad*, Ciudad Argentina, Buenos Aires 1998, 50.

⁵¹ *Sobre la potestad civil*, nº 19.

es una cuestión secundaria, su trasgresión significará una culpa venial.⁵²

Existe el tema de fondo de las relaciones entre política y moral. Vitoria se encuentra frente a dos posturas principalmente: aquellos que afirman que las leyes humanas no obligan en conciencia, sino simplemente de una manera penal (Wiclef, Lutero, Henri de Gand y Jacques Almain) y aquellos para los que las leyes humanas, civiles o eclesiásticas, obligan en conciencia, pero que no obligan bajo pena de falta mortal, sólo venial (Durand de Saint Pourçain y Jean Gerson).⁵³

Ahora será necesario afrontar la pregunta de si las leyes obligan a todos, incluidos aquellos que la han hecho y los que detentan el poder civil, es decir, los gobernantes.

2.2.- *La obligación de las leyes*

Vitoria se pregunta en el n° 21 de *Sobre la potestad civil*, si las leyes rigen también para los legisladores y especialmente para los reyes, es decir, para aquellos en los que recae la autoridad de gobernar, los que tienen el poder civil. La pregunta surge con la finalidad de establecer el estatuto de los gobernantes, pues en la época de Vitoria existían varias posturas, una de ellas era aquella que pensaba y defendía que el gobernante tenía un poder total, y por tanto las leyes no le afectaban a él.⁵⁴ Abordar esta

⁵² *Sobre la potestad civil*, n° 19.

⁵³ Introducción de Maurice Barbier a la *Leçon sur le pouvoir politique...*, 26.

⁵⁴ Estas distintas posturas aludidas no podrán desarrollarse, para no apartarnos del objetivo de este trabajo, pero cabe señalar que se ve involucrada también la relación que con el papado se establezca, y así estimar las subordinaciones respectivas. Vitoria se mantendrá alejado de las posturas que den un poder absoluto bien al gobernante civil, bien al Papa. Para una visión certera del posicionamiento de Vitoria y sus parecidos y diferencias con la postura conciliarista, además del análisis

pregunta nos señalará, por otro lado, si la obligatoriedad de las leyes recae sobre todas las personas, y en caso afirmativo, descubrir cuál es la causa de que esto sea así.

2.2.1.- Obligatoriedad de las leyes para los legisladores y gobernantes

Vitoria afirma que las leyes obligan a los legisladores mismos, incluso en un régimen monárquico. Y esto porque ellos forman parte de la república. No hay por tanto discriminación en el cumplimiento de las leyes. Aunque Vitoria hará una distinción más adelante cuando comente la *prima secundae* de la *Summa Theologiae*, cuando precise que el legislador está sometido a sus leyes, *quoad vim directivam* (porque está obligado a observar las leyes y peca si no lo hace), pero no *quoad vim coactivam* (pues no puede ser penado si no observa las leyes).⁵⁵

Urdanoz señala que la idea de una *auctoritas* absoluta, o poder autócrata, personalista, del monarca o delegado de la comunidad, queda ciertamente excluida por la afirmación vitoriana de que “toda la potestad del príncipe depende de la república” y que los príncipes “no tienen mayor autoridad que la que les ha concedido la república”.⁵⁶

Vitoria rechaza cualquier tipo de monarquía absolutista.⁵⁷ De hecho, las monarquías de su tiempo están marcadas por fuertes

de sus fuentes, puede verse el artículo de Katherine Elliot VAN LIERE, “Vitoria, Cajetan and the Conciliarists”, *Journal of the History of Ideas*, Octubre 58 (1997) 597-616.

⁵⁵ *Comentario a la Suma* (I-II, q. 96, a. 4 § 1, 4-5).

⁵⁶ T. URDÁNOZ, *Obras de Francisco de Vitoria...*, 142. Las citas de Vitoria corresponden a comentarios a la *Suma de Teología*.

⁵⁷ Vitoria, sin embargo, no sólo tiene en mente el rechazar un absolutismo monárquico, sino que trata de establecer “una especie de equilibrio entre los derechos del ciudadano, que no pueden ser sofocados por el Estado [...] y los derechos de la sociedad o conjunto de individuos, cu-

límites, cuyo traspaso supondría abuso de fuerza y tiranía. En los reinos de la Edad Media y del renacimiento cristianos el pueblo poseía unos cauces legales para defender sus libertades contra aquellas intervenciones desmedidas de los reyes. Estos “reinos cristianos” realizaban, según Vitoria, un tipo de régimen político “mixto”, que Santo Tomás considera como la *figura política óptima*.⁵⁸ Así lo expresa al final del n° 11 de *Sobre la potestad civil*: “Verum est autem quod tutissimus principatus et administratio videtur esse mixtus ex tribus, qualis videtur esse hispaniorum”⁵⁹ [“Pero es cierto que la forma más segura de principado (*tutissimus principatus*) y administración es la mixta de las tres, tal como parece ser la de los españoles”⁶⁰].

ya violación generaría un estado anárquico. Este equilibrio tiene como fundamento la libertad de los seres humanos y ésta ha de ser protegida y garantizada de igual modo en cualquier sistema político” Francisco TITOS, *La filosofía política y jurídica de Francisco de Vitoria*, Publicaciones del Monte de Piedad y Cajasur, Córdoba 1993, 103.

⁵⁸ Cf. F. TITOS, *La filosofía política y...*, 143. La referencia a Santo Tomás corresponde a la *Summa Theologiae* I-II, q. 105, a. 1.

“Talis enim est optima politia, bene commixta ex regno, inquantum unus praeest; et aristocratia, inquantum multi principantur secundum virtutem; et ex democratia, idest potestate populi, inquantum ex popularebus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum” [“Tal es la buena constitución política, en la que se juntan la monarquía –por cuanto es uno el que preside a toda la nación–, la aristocracia –porque son muchos los que participan en el ejercicio del poder–, y de la democracia, que es el poder del pueblo, por cuanto éstos que ejercen el poder pueden ser elegidos del pueblo y es el pueblo el que los elige”].

⁵⁹ Sobre los avatares de este párrafo Cf. Jesús CORDERO. “Libertad y formas de gobierno. Aportación de Francisco de Vitoria” en Luis Méndez (coord.), *Ética y Sociología. Estudios en memoria del profesor José Todolí*, Servicio de Publicaciones de la UCM-San Esteban, Salamanca 2000, 275-304, en especial 302-304.

⁶⁰ Así traduce Jesús Cordero, “Libertad y formas de gobierno...”, 298, que copia en la p. 304 una traducción surrealista de este párrafo. La versión francesa citada anteriormente trae la siguiente traducción:

Vitoria piensa que la mejor forma de gobierno es el gobierno mixto, es decir, en el que intervienen la monarquía, la aristocracia y la democracia. Esta idea es corriente en el siglo XVI –vemos que ya Santo Tomás la consideraba la mejor forma– y así lo considera por ejemplo Erasmo, Claudio de Seyssel e incluso Maquiavelo. En el siglo siguiente, será la monarquía absoluta quien triunfará.⁶¹ Vitoria no obstante hace mención a la administración española, sabe bien que en España “las centralizaciones y absorciones que caracterizan la formación del Estado moderno fueron barriendo las libertades localistas y los orgullos feudales: la mano de hierro de Carlos I de España sofoca en sangre la revuelta comunera. Villalar ocurre el 23 de abril de 1521. Vitoria todavía estaba en París”.⁶²

Aquí es donde toma profundidad la doctrina de Vitoria acerca de la naturaleza del poder civil, que no se ha explicitado aún. Para él, la potestad civil proviene de la propia naturaleza social del hombre, a la cual éste no puede renunciar, ya que está para su defensa y conservación (causa final). Esta causa final debe entenderse pues proveniente del derecho natural, y como el derecho natural tiene como autor a Dios, el poder civil proviene de Dios (causa eficiente). Sin embargo, aunque el poder civil proviene de Dios, el titular de ese poder es el pueblo, y corresponde a la co-

“Mais il est vrai que le régime ou le gouvernement le plus sûr paraît être celui qui est composé des trois, comme c’est les cas, semble-t-il, en Espagne” p. 56. “Pero es cierto que el régimen o gobierno más seguro es aquel que está compuesto de los tres, como, parece ser, es el caso en España”.

⁶¹ Cf. *Leçon sur le pouvoir politique*, 56-57, n. 92.

⁶² Faustino J. LEGÓN, “El Estado en la especulación política de Francisco de Vitoria” en Atilio Dell’Oro (et al.), *La Conquista de América y el descubrimiento del moderno derecho internacional. Estudios sobre las ideas de Francisco de Vitoria*, Guillermo Kraft, Buenos Aires 1951, 45.

munidad de ciudadanos elegir el tipo de gobierno y encomendar este poder a un gobernante.⁶³

El gobernante tiene por tanto limitaciones que surgen de su propia constitución como gobernante: el cumplir con la finalidad de la sociedad, la potestad del pueblo y Dios. Esto es, el poder se funde en el derecho divino natural, que será el fundamento para limitar el poder arbitrario, pues tiene que respetar ese derecho; el poder está circunscrito por las necesidades del bien común y los derechos de la persona, fundados también en el Derecho natural.⁶⁴

Comentando el n° 21 de *Sobre la potestad civil*, afirma Antonio Truyol:

Este texto, que aborda valientemente el problema de lo que más tarde se llamará “Estado de derecho”, cierra la puerta al absolutismo y la arbitrariedad en el gobierno real, oponiéndose, por tanto, a teorías como la del derecho divino de los reyes o del despotismo ilustrado, con su fórmula *princeps legibus solutus* est. El contexto mues-

⁶³ Cf. Juan GOTI, *Del tratado de Tordesillas a la doctrina de los derechos fundamentales en Francisco Vitoria*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1999, 286. Vitoria desarrolla estas ideas en *Sobre la potestad civil*, n° 4 y 5 (Naturaleza social del hombre y causa final), n° 6 (causa eficiente), n° 7 (causa material). Una presentación clara y analítica de las causas puede verse en M. FAZIO, *Francisco de Vitoria...*, cap. IV, 33-54.

⁶⁴ Cf. Carlos HAMILTON, *Filosofía jurídica del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, CSIC, Madrid 1948, 95. Sobre la relación entre la fundamentación con base en la naturaleza humana de los Derechos Humanos por parte de Vitoria puede verse: Enrique RIVERA, “Derechos humanos en Francisco de Vitoria: ¿naturales o personales?”, *Cuadernos Salmantinos de filosofía XX* (1993) 191-203.

tra que el postulado aquí proclamado ha de aplicarse a toda forma de gobierno.⁶⁵

Vitoria ha presentado hasta ahora la imagen del gobernante con relación a su correspondiente república. Sin embargo, esta obligatoriedad de las leyes, también puede plantearse en relación con todo el orbe, pues en cierta manera el orbe también conforma una república. Es aquí donde aparece con claridad la idea del *ius gentium*.

2.2.2.- *Ius Gentium*: Derecho para todos

Al finalizar este n° 21, Francisco de Vitoria extrae un corolario:

que el derecho de gentes no sólo tiene fuerza por el pacto y convenio de los hombres, sino que tiene verdadera fuerza de ley. Y es que el orbe todo, que en cierta manera forma una república, tiene poder de dar leyes justas y a todos convenientes, como son las del derecho de gentes. De donde se desprende que pecan mortalmente los que violan los derechos de gentes, ya en paz, ya en guerra, en los asuntos graves, como en la inviolabilidad de los legados. Y ninguna nación puede darse por no obligada ante el derecho de gentes, porque está dado por la autoridad de todo el orbe.

Encontramos ya en esta *Relección*, aunque no la desarrollará, la idea de la existencia de una cierta unidad entre las naciones, que conforman una república *sui generis*. Y en esta república rige el derecho de gentes, que obliga a todas las naciones en virtud de la autoridad de todo el orbe. Aunque Vitoria desarrollará un tiempo más tarde esta idea, en sus comentarios a la *secunda secundae* de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás (entre 1534 y 1537), y en sus relecciones *De indis* y *De iure belli*, aquí nos centraremos en los conceptos implicados en *Sobre la potestad civil*, –aunque también haremos alguna referencia a sus otros escritos–,

⁶⁵ Antonio TRUYOL, *Los principios del derecho público en Francisco de Vitoria*, Cultura hispánica, Madrid 1946, 46.

que no son pocos e interesantes aun en su formulación más esquemática, que es como aparecen allí.

La idea de una comunidad internacional no es la de un Estado sobrepuesto,⁶⁶ sino que es coextensiva con la humanidad –no simplemente con la Cristiandad–. Estaría compuesta por los diferentes Estados y sus representantes. Siendo la unión de todos los Estados, se constituiría en una fuerza más poderosa que cualquiera de ellos.⁶⁷ Beltrán de Heredia afirma que Vitoria crea un concepto de *ius inter-gentes*, diferenciándose de la acepción clásica romana indiferenciada de *ius gentium*.⁶⁸ Vitoria en su *De indis* nos da una definición de Derecho de gentes: “Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur ius gentium” [“Se llama derecho de gentes lo que la razón natural estableció entre todas las gentes”]⁶⁹ Vitoria sustituye la palabra “hombres” –proveniente del derecho romano– por la de “gentes”, dando así el

⁶⁶ Aunque también ha sido pensado así por algunos, como parece ser el caso de P. DELOS. *La société internationale et les principes de droit publique*, Pédoue, Paris 1929; J. BARTHÉLEMY, “Francisco de Vitoria” en A. Pillet, *Les fondateurs de Droit International*, V. Girard et E. Brière, Paris 1904, creándose una polémica en la primera mitad del siglo XX. Así lo presenta Mariano FAZIO, *Francisco de Vitoria...*, 99, n. 4.

⁶⁷ James BROWN SCOTT, *The Spanish Origin of...*, 280.

⁶⁸ Beltrán de HEREDIA, *Francisco de Vitoria*. Labor, Barcelona 1939, 170, aunque la redacción de este capítulo X, “Doctrinas jurídicas y políticas de Vitoria” es de Román Riaza, como consta en la p. 152, n.1.

⁶⁹ T. URDÁNOZ, *Obras de Francisco de Vitoria...*, 706 correspondiente a *De indis*. Allí en las pp. 550-640 se elabora la doctrina victoriana del *ius gentium*. Un acercamiento rápido y serio lo tenemos en Ramón HERNÁNDEZ, *Derechos humanos en Francisco de Vitoria*, San Esteban, Salamanca 1984, en su cap. IV El derecho y las leyes, pp. 115-137. Otro sería Luciano PEREÑA VICENTE, “El concepto del derecho de gentes en Francisco de Vitoria”, *Revista Española de Derecho Internacional V* (1952) 603-628.

paso del derecho de los individuos al derecho internacional entre los diversos Estados.⁷⁰

La palabra *gens* implica un sentido etnológico. Según San Isidoro la define tres elementos: una multitud de hombres, que proceden de un mismo tronco, y distinta de otras gentes por características colectivas.⁷¹ Vitoria, por su parte, la entiende en el sentido de *naciones*, de *patrias*, de *repúblicas*, de *pueblos*.

Este derecho de gentes tiene, sin embargo, diverso alcance y diverso origen. Puede fundarse de modo directo sobre el derecho natural y puede fundarse también en una costumbre de carácter universal o en una ley dada de manera uniforme en todos los países o finalmente en los pactos entre las naciones. Vitoria lo expresa así:

Y ciertamente muchas cosas parecen proceder del derecho de gentes, el cual, por derivarse suficientemente del derecho natural, tiene manifiesta fuerza para dar derecho y obligar. Y dado que no siempre se derive del derecho natural, parece que basta el consentimiento de la mayor parte del orbe, sobre todo si es en favor del bien común de todos.⁷²

“Muchas cosas del derecho de gentes se han consignado por escrito en el derecho positivo, y éstas obligan como las demás leyes. Otras no se consignan por escrito”.⁷³ Para este último caso, Vitoria habla de un “consentimiento virtual”.

⁷⁰ R. HERNÁNDEZ, *Derechos humanos en Francisco...*, 129.

⁷¹ L. PEREÑA VICENTE, “El concepto del derecho de gentes...”, 621.

⁷² T. URDÁNOZ, *Obras de Francisco de Vitoria...*, correspondiente a *De indis*.

⁷³ FRANCISCO DE VITORIA, *Sentencias de doctrina internacional*, Selección y prólogo de P. Luis Getino, Barcelona 1940, 20. Citado por R. HERNÁNDEZ, *Derechos humanos en Francisco...*, 132.

Con el Derecho de Gentes, Vitoria proclama la primacía del Derecho Internacional sobre la voluntad del soberano; la obligación de recibir a los extranjeros y a no expulsarlos sin causa legítima; el deber de comerciar con los demás países; la obligación de permitir la libre navegación; la limitación al derecho de declarar la guerra; la obligación de tratar bien a sus súbditos. Por lo tanto, el concepto absoluto de soberanía tiene que admitir que por encima de él existen principios jurídicos ante los cuales debe inclinarse: son las normas del Derecho Internacional.⁷⁴

3.- APLICACIÓN: EL ESTADO DE DERECHO DESPUÉS DEL 11-S⁷⁵

Reflexionar sobre las leyes, el bien común, los gobernantes, los tipos de gobierno en Filosofía Política, debe conducir a la aplicación de estos conceptos al orden legal y de justicia de un Estado, o en circunstancias en las que se permita invocar el Derecho a los Derechos, por parte de los afectados. Me sirvo para esta aplicación del acontecimiento del ataque terrorista a las Torres del World Trade Center, o Torres gemelas.⁷⁶

⁷⁴ Isidoro RUIZ, “La soberanía del Estado en la Comunidad Internacional, según Francisco de Vitoria” en Atilio Dell’Oro (et al.), *La Conquista de América y el descubrimiento del moderno derecho internacional. Estudios sobre las ideas de Francisco de Vitoria*, Guillermo Kraft, Buenos Aires 1951, 59-60.

⁷⁵ Me refiero a los atentados del *World Trade Center* y el Pentágono, comúnmente designados como el 11-S (referencia a la fecha del once de setiembre del 2001). Los acontecimientos políticos a los que me refiero son la guerra en Afganistán, las medidas acerca de la seguridad nacional en Estados Unidos y el envío de los presos talibanes a la base militar de Guantánamo principalmente.

⁷⁶ Estas líneas recogen la aproximación en el orden del Derecho y la Justicia del pensamiento de Vitoria para nuestros tiempos, a solo unos meses después de haber ocurrido el atentado. Después de más de 20 años, hay que señalar que las bases para un juicio teniendo la tradición

3.1.- La pérdida del Estado de Derecho

Después de los atentados ocurridos el 11 de setiembre del 2001 en Nueva York, parece vivirse un clima de olvido de los Derechos fundamentales del ser humano. Promovido por un sentimiento de revancha, parece que todo es “legítimo” con tal de acabar con los grupos terroristas islámicos que pondrían en peligro “la estabilidad del mundo entero”. La respuesta de Estados Unidos no se hizo esperar: detención masiva de ciudadanos musulmanes, una rápida ley que disminuía considerablemente los requerimientos para realizar estas detenciones, y que ponían en entredicho los derechos fundamentales a la defensa en un juicio justo, la invasión a Afganistán por encontrarse presumiblemente allí el líder del grupo Al Qaeda, Osama Bin Laden. Por último, luego de bombardear este país, y tomar prisioneros a un grupo de talibanes, su traslado a Guantánamo, bajo un estatuto aún hoy indefinido y sometidos a un trato que ha merecido un rechazo desde diversas organizaciones humanitarias y de Derechos Humanos.

Como explica Jesús Díaz con relación a los presos de Guantánamo “los derrotados fueron conducidos allí, al extremo opuesto de su mundo, porque en la base naval de Guantánamo no rigen las leyes norteamericanas, ni las cubanas, evidentemente. Desde un punto de vista jurídico, Guantánamo es un no lugar, un sitio en el que los norteamericanos creyeron poder manejar este vi-

tomista, por un lado, con su aplicación a su vez del aporte de Francisco de Vitoria por el otro, siguen arrojando el mismo saldo negativo en cuanto al proceso de humanización que debería experimentar el mundo. Nuevas iniciativas derivadas en guerras como la de Ucrania y Rusia, o entre Israel y Palestina sacan nuevamente el tema de las condiciones en contra del derecho de las personas.

drioso asunto sin tener que atenerse ni siquiera a su propia legislación”.⁷⁷

La formulación justificatoria de todos estos actos ha sido “la defensa del mundo del terrorismo islámico”. Claro que hay que entender este “mundo” como lo que hoy llamamos “occidente”. La contraposición burda occidente/oriente, buenos/malos, libertad/terror pone de manifiesto ese afán por encubrir la verdad - esta vez más fácilmente, gracias a los medios de comunicación manipulados desde las esferas de poder- y encubrir una sed de venganza con un ropaje de justicia: “justicia infinita” se denominó en un primer momento la campaña emprendida contra el terrorismo emprendida por los Estados Unidos -luego fue cambiada por la de “libertad duradera”-.

Manuel Vázquez señala que “la guerra de Afganistán es una operación de limpieza policial implacable y, así como los talibanes han sido machacados a cañonazos y misilazos, tanto en los frentes de batalla como en las cárceles, la población civil ha sido, es todavía hoy, bombardeada porque no acierta a marcar suficiente distancia con los talibanes supervivientes”.⁷⁸

¿Qué podemos decir de todo esto, teniendo presente lo dicho por Vitoria?

3.2.- *El Derecho al Derecho*

“Las condiciones a las que están sometidos los presos de Al Qaeda en Guantánamo son inaceptables por una sencilla razón, porque son inhumanos” afirma Barbara Probst.⁷⁹ Y es ésta la ra-

⁷⁷ En su artículo “Guantanamo”, publicado por *El País* [España] del 01-02-2001, 14.

⁷⁸ En un artículo titulado “12 del 9 del 2001” aparecido en el diario *El País* [España], del 23-01-2002, 13.

⁷⁹ En su artículo “Los presos de Guantánamo”, aparecido en *El País* [España], del 27-01-2002, 16.

zón que nos viene a la mente siguiendo la doctrina vitoriana elaborada en las dos secciones primeras de este trabajo: lo que está en juego es una forma de entender al ser humano.

Las leyes, el poder civil, el *ius gentium* no hacen más que explicitar aquellos recursos jurídicos necesarios para que el ser humano disfrutando de su libertad, pueda alcanzar su fin que es la felicidad. Vitoria concibe lógicamente esta aspiración referida al mundo entero, a la que todas las naciones están obligadas.

¿Cómo se disfrazaba entonces estas posturas que concebimos como contrarias al Derecho? Haciendo propaganda de que esta lucha -entiéndase guerra militar, abuso de poder, tortura o maltrato- tiene de fondo una búsqueda del bien de toda la humanidad. Pero eso no es así. ¿Traerán la guerra y la violencia un clima de paz y seguridad para todas las naciones? Vitoria en *Sobre la potestad civil* n°13 nos dice: “Siendo una república parte de todo el orbe [...] si la guerra fuese útil a una provincia y aun a una república con daño del orbe [...] pienso que por eso mismo sería injusta”. Siguiendo este mismo razonamiento, Felicísimo Martínez se muestra escéptico de los resultados de esta guerra:

No sabemos si la espiral de la violencia se va a encender y hasta dónde se va a extender. Por eso, la moral clásica, que aún era defensora de algunas guerras, ponía condiciones muy estrictas para justificarlas: que los daños no sean más abultados que los beneficios. No estamos seguros de que esta condición se vaya a cumplir en la guerra actual.⁸⁰

Sin duda, ante hechos como el de los presos de Guantánamo, las voces exigiendo al Ejecutivo estadounidense un cumplimiento de las obligaciones internacionales para con los prisioneros no se han hecho esperar. Organizaciones internacionales, gobiernos, ONGs, juristas, periodistas e intelectuales conforman este coro

⁸⁰ Felicísimo MARTÍNEZ, “¿Dónde está la justicia Infinita?”, *Cooperador Paulino* 11 (2001) 17.

en favor de la justicia. Ante esto el Gobierno de George W. Bush “no tendrá otro remedio que escucharla [la protesta] y rectificar o pagar un altísimo precio por su soberbia”.⁸¹

La humanidad, entendida como un todo, urge de muchas “luchas” para alcanzar finalmente el bien o la felicidad, pero éstas no pueden provenir de las guerras y la violencia, de la violación de los derechos de las personas. Se impone el Derecho al Derecho, y que éste no pueda ser cuestionado. Cualquier otra salida nos llevaría nuevamente a ese “estado de naturaleza” hobbesiano, donde no hay otra forma de considerar al hombre sino como “un lobo para el hombre”, pero con la desventaja -aún más- de no creer ya en los pactos o alianzas, sino simplemente en la fuerza como salida.

Vitoria nos recordaba en su concepto de *potestas*, que ésta implicaba no sólo la fuerza sino también la *auctoritas*, esa autoridad moral que no tiene quien decide erigirse como el “protector de la humanidad”, que es el gobierno estadounidense. Como bien decía, la autoridad era esa *vix ordinatrix* que procuraba el bien común. Debería ser esa búsqueda del bien común, de defender ese *ius inter gentes* la que guiara los destinos de la humanidad.

A MODO DE CONCLUSIÓN TESTIMONIAL

El planteamiento del Seminario de Filosofía en clave Dominicana, siglos XIII y XVI no sólo quiere ser una actividad académica, sino que desde las claves de los testimonios de la primera comunidad de Dominicos en La Española, en el Nuevo Mundo, proyecta su quehacer en el compromiso con el mundo, con la Iglesia y con la Orden en planos que muchas veces se superponen. Una de las experiencias significativas por parte de los estudiantes fue compartir esa dimensión política de la fe desde un

⁸¹ Jesús DÍAZ “Guantanamo”, 14.

contexto muy particular, como el régimen comunista de Vietnam.⁸²

Ahora vamos a ver la actual situación política de un país comunista en época moderna y observar qué están haciendo nuestros hermanos dominicanos en el contexto concreto, ante las injusticias sociales o ante los clamores de los pobres, en el país concreto de Vietnam. Primero hay que admitir que Vietnam es un país que ha enfrentado numerosos desafíos en cuanto al respeto y protección de los derechos humanos, bajo la dirección del Partido Comunista. A pesar de que ha habido algunos avances en las últimas décadas, siguen existiendo las violaciones de los derechos humanos en el país. La verdad es que, en la Constitución de Vietnam, se pueden encontrar y leer los derechos humanos. Un ciudadano de la República Socialista de Vietnam tiene todos los derechos humanos políticos, cívicos, económicos, culturales y sociales que se deben reconocer, respetar, proteger y garantizar en concordia con la ley y la Constitución (art. 14). Sin embargo, en realidad, siempre vemos y escuchamos de las violaciones de los derechos humanos de parte del gobierno, como el de dominio (despojando de su terreno a sus propios terrenos con la excusa del bien común), el de libertad de expresión, resistencia y de prensa (el gobierno ha impuesto restricciones significativas en estos ámbitos, y ha tomado medidas para restringir el acceso a información crítica y para perseguir a quienes critican al gobierno), el de libertad de religión (en una ocasión, el gobierno entró en una capilla, subiendo hasta el presbiterio durante la Santa Misa para pedirle al sacerdote que termine la celebración eucarística porque todavía no tenía el permiso correspondiente para celebrarla).

También, se habla de las injusticias y la pobreza que las minorías étnicas están sufriendo. A menudo, estas comunidades enfrentan la discriminación y exclusión en la sociedad vietnamita. Los nativos tienen un acceso limitado a los servicios sanitarios, educacionales y a los recursos. Son quienes toleran más la opresión de los oficiales del Partido Comunista.

En cuanto a la situación de los derechos laborales en Vietnam, muchos trabajadores tienen que laborar, en malas condiciones de traba-

⁸² El alumno es fray José Hien, dominico vietnamita, autor de los párrafos siguientes.

jo, en las fábricas y otras empresas manufactureras del país. Muchos trabajadores enfrentan largas horas de trabajo, bajos salarios y condiciones laborales peligrosas, y hay una falta de protección efectiva para los derechos laborales. En un país comunista que enfrenta muchas injusticias causadas por el Partido Comunista que no se preocupa por el bien común, sino por sus propios intereses, ¿qué están haciendo los frailes dominicos que son conocidos como luchadores comprometidos a la defensa de los pobres y vulnerables?

Ante muchas limitaciones, incluso amenazas de parte del gobierno que impide que los sacerdotes prediquen sobre las injusticias sociales o las violaciones de la ley del gobierno desde el pulpito, un grupo de los frailes ha buscado otras maneras para dedicarse al campo de la justicia y la paz. ¿Cómo defender y promover los derechos de los pobres en el actual contexto de Vietnam? ¿Cómo ayudar a los que son ignorados o excluidos por el gobierno?

En Vietnam, existen la corrupción, la pobreza, la injusticia y la opresión en cualquier lugar y contexto: educación, religión, economía, sociedad, comunicación. Sin embargo, los dominicos vietnamitas se dedican más a los pobres indígenas en los lugares misioneros. Su presencia como misioneros entre los indígenas les ha ayudado a mejorar la calidad de vida. Los han ayudado ante los opresores. Les han ayudado a los niños pobres de las familias pobres del lugar, con el alojamiento y alimentación. Además, siempre hay frailes que se van a los lugares de los enfermos abandonados por la sociedad para ayudar espiritual y materialmente. Podemos decir que se comprometen a la defensa de los derechos humanos y la promoción de la justicia social con el deseo de construir un país más justo y pacífico.

Para demostrar el compromiso de los frailes en el campo de la justicia y la paz en el contexto de un país comunista, donde los derechos de los ciudadanos que no tienen voz no son garantizados, concretamente recuerdo lo que hicieron durante la pandemia. Proporcionaban apoyo financiero y alimentario a las personas afectadas por la crisis económica. El convento y la Iglesia conventual se convirtieron en lugares donde se recibieron la donación de víveres alimentarios. Los frailes se convirtieron en “trabajadores alegres” que los desembarcaron y los repartieron entre los que llegaron a pedir apoyo. Algunos de los estudiantes manejaron camiones para llevar los alimentos a los lugares más afectados. También hay que mencionar a los frailes y hermanas que voluntariamente fueron a trabajar en

los centros sanitarios u hospitales entre los enfermos contagiados de COVID.

En resumen, el campo de los derechos humanos es donde, a lo largo de la historia de la Orden Dominicana, han existido muchas importantes aportaciones. La llamada hacia la verdad ha provocado en nosotros el compromiso a la defensa de los derechos humanos (especialmente los de los pueblos indígenas, los de las mujeres, las de los migrantes o los de los grupos vulnerables) y la lucha contra cualquier injusticia. Desde el siglo XIII con la reflexión teológica de Santo Tomás hasta el siglo XVI con las importantes aportaciones de Pedro Córdoba, Antón Montesino, Bartolomé de Las Casas, Francisco de Vitoria, hasta los tiempos modernos, los dominicos seguimos luchando por los derechos humanos previstos por la ley natural.