

## INTERPRETACIÓN DEL PODER EN VITORIA Y SUÁREZ



SERGIO RAÚL CASTAÑO

LA INTERPRETACIÓN DEL PODER  
EN VITORIA Y SUÁREZ

Cuadernos de Pensamiento Español

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

**Juan Cruz Cruz**

DIRECTOR

**M<sup>a</sup> Idoya Zorroza**

SECRETARIA

ISSN: 1696-0637

Depósito Legal: NA-372-2011

Pamplona

Nº 43: Sergio Raúl Castaño,  
*La interpretación del poder en Vitoria y Suárez*  
2011

© Sergio Raúl Castaño

**SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.**

31080 Pamplona. Tfn.: 948 42 56 00. Fax: 948 42 56 36

GRAPHYCEMS. Pol. Ind. San Miguel, 31132 Villatuerta. Navarra

## ÍNDICE

Plan de la obra.....	9
CAPÍTULO 1: LA NATURALEZA DEL PODER POLÍTICO	
I. Potestad política y comunidad perfecta en Francisco de Vitoria.....	11
1. Introducción.....	11
2. Valor de la política en Vitoria. La potestad política: naturaleza y función .....	12
3. Necesidad e inderogabilidad de la función directiva de la potestad política .....	15
4. Comunidad política y guerra justa.....	17
a) <i>Ius ad bellum</i> y comunidad perfecta.....	17
b) La potestad política como parte del todo comunitario .....	18
5. Corolarios en el orden internacional: la potestad política y la estructura no integrada de la sociedad internacional .....	19
II. La <i>potestas</i> política como <i>superiorem non recognoscens</i> en el plano temporal. La cuestión en Vitoria y en su entorno doctrinal y epocal inmediato .....	21
1. Vitoria y la potestad política como <i>superiorem non recognoscens</i> ....	21
a) La comunidad política y su potestad suprema.....	21
b) ¿La república y su príncipe tienen superior en lo temporal? .....	22
2. La noción de perfección comunitaria como clave de la supremacía temporal de la potestad política. Presencia del principio en Cayetano y en Suárez.....	25
a) La comunidad política y su autoridad perfecta en Cayetano.....	25
b) Suárez.....	27
3. Algunas breves consideraciones conclusivas .....	29
a) La vinculación formal de la tesis de la suprema potestas de los escolásticos con el pensamiento de Bodino.....	29
b) La noción de ‘ <i>superiorem non recognoscens</i> ’ y su legítima reconducción a los principios aristotélicos .....	30

c) La concepción vitoriana de <i>societas perfecta</i> y su filiación tomista .....	31
d) La noción de ‘ <i>societas perfecta</i> ’ (y de ‘ <i>potestas perfecta</i> ’) como análoga en Cayetano y Suárez .....	33
 CAPÍTULO 2: LA LEGITIMIDAD DEL PODER POLÍTICO	
I. Los principios de legitimidad política en la tradición aristotélica.	
Estudio de las fuentes de la segunda escolástica .....	35
1. Los principios de legitimidad en Aristóteles. Breve presentación del tema .....	35
2. La recepción de la doctrina por la escolástica cristiana. El ejemplo de Tomás de Aquino: enraizamiento en los fundamentos y aparición a propósito de la tiranía .....	37
3. La naturaleza de la autoridad social y política y los principios de legitimidad: el tema en las <i>Sentencias</i> .....	38
a) Naturaleza y valor de la autoridad .....	38
b) Débito de obediencia y formas de ilegitimidad .....	40
4. Obediencia y desobediencia en la <i>Suma Teológica</i> .....	43
a) La obligatoriedad de la obediencia .....	43
b) Obediencia y justicia .....	44
c) La sedición y los bienes que conculca .....	45
5. Gobierno tiránico y gobierno legítimo en <i>De regno</i> .....	46
a) La tiranía de ejercicio .....	46
b) <i>Pactum</i> y amistad social .....	47
6. La legitimidad política en el Aquinate: a manera de síntesis .....	49
a) El bien común como eje de la legitimidad .....	49
b) La constitución como principio de orden y rectitud. Realismo de lo concreto y valor de la tradición .....	49
II. Los principios de legitimidad en Suárez: su recepción y reelaboración de la doctrina de la tradición aristotélica .....	53
1. El marco de los principios aristotélicos: politicidad natural y “natural resultancia” de la potestad de jurisdicción; el valor del poder político y su esencial legitimidad .....	53
2. Las formas de tiranía como formas de ilegitimidad del poder .....	54
a) La presencia del nombre ‘ <i>legitimus</i> ’ .....	54
b) Las formas de tiranía .....	55

3. Semántica de la legitimidad. La legitimidad <i>per se</i> de la potestad .....	57
4. Los principios de legitimidad. Legitimidad de origen, justos títulos del poder y consenso comunitario .....	59
5. Discusión conclusiva. Titularidad comunitaria del poder y legitimidad de origen en Suárez .....	62
a) La cuestión suscitada por la radicación del poder en el pueblo.....	62
b) La cuestión suscitada por la impostación de la causalidad de la voluntad .....	66

### CAPÍTULO 3: PODER POLÍTICO Y ORDEN INTERNACIONAL

I. La politicidad natural aristotélica como fundamento del orden internacional en Suárez.....	69
1. La tesis de politicidad natural ante el nacimiento de la modernidad ..	69
a) La circunstancia histórica .....	69
b) El fundamento teórico en el aristotelismo clásico.....	70
c) La virtualidad de los principios aristotélicos en el plano jurídico internacional .....	72
2. El contexto doctrinal de Suárez. Politicidad natural y rechazo del Estado mundial en la escolástica española del Siglo de Oro: Juan de Mariana y Domingo de Soto.....	73
a) Mariana y el sentido de la vida política.....	73
b) Soto y la jurisdicción política universal .....	74
3. La comunidad política como fundamento del orden internacional en Francisco Suárez.....	79
a) Planteamiento de la cuestión .....	80
b) La necesidad de la comunidad política .....	81
c) La naturalidad de la potestad política .....	82
d) La prelación ontológica de la sociedad política sobre la potestad de jurisdicción .....	85
e) La independencia de la comunidad política como piedra basal del orden internacional .....	86
f) Conclusión: la tradición aristotélica en la fundación jurídica del orden internacional moderno.....	88
II. La doctrina de la guerra justa en Vitoria .....	88
1. Objeto de este epígrafe .....	88
2. Los principios y los presupuestos .....	89

3. La doctrina de la guerra .....	90
a) La justicia de la guerra como objeto de los saberes práctico-normativos. Breve recapitulación .....	90
b) ‘Ius ad bellum’ y ‘ius in bello’ .....	91
c) Las condiciones de la guerra justa .....	92
d) El tema de la causa justa .....	94
e) El príncipe como juez de los crímenes de la comunidad culpable .....	95
f) Las consecuencias de los principios .....	97
4. Modulación, matices y distinciones: la ponderación vitoriana de la realidad de la guerra .....	102
a) Los contornos de la guerra justa. Algunas precisiones.....	102
b) La guerra justa por ambas partes. El problema y sus matices.....	104
c) Las consecuencias de la distinción vitoriana .....	105
5. Conclusiones y prospectiva .....	109



## PLAN DE LA OBRA

El objeto de este libro es la teoría del poder político en Francisco de Vitoria y en Francisco Suárez, dentro del contexto doctrinal de la segunda escolástica (principalmente Soto, Mariana, Cayetano, Bellarmino), y con especial referencia a la continuidad filosófica de esos autores con la tradición aristotélica antigua y medieval (el Estagirita y el Aquinate)<sup>1</sup>.

La obra se subdivide en tres capítulos, de acuerdo con un plan sistemático en el que se abordan tres de los temas fundamentales de la realidad del poder político en la perspectiva de Vitoria y de Suárez.

En primer lugar, se determina la naturaleza de esa potestad y su definitiva supremacía dentro del plexo del orden social (cap. 1). Luego, desde la fuente aristotélica se dilucidan la cuestión de los principios de legitimidad del poder político y los problemas en ella encerrados, como la resistencia a la tiranía, el valor de la tradición y la función del consenso (cap. 2). Por último, se tratan dos aspectos axiales del orden internacional: su fundamentación en las comunidades políticas –i. e., dotadas de un poder supremo– exigidas por el derecho natural; y el derecho de la guerra que asiste a esas comunidades independientes (cap. 3).

---

<sup>1</sup> El presente estudio ha nacido gracias al estímulo y la oportunidad académica que constituyen las Jornadas Internacionales *De iustitia et iure*, organizadas desde 2006 en Buenos Aires por la Línea Especial de Pensamiento clásico español de la Universidad de Navarra y la Facultad de Derecho de la Universidad Católica Argentina. La totalidad de este trabajo ha sido elaborada con ocasión de las Jornadas celebradas en Buenos Aires en los años 2006, 2007, 2008 y 2009. Por tal razón deseo expresar mi sincero y vivo agradecimiento al Prof. Juan Cruz Cruz por su generosidad y aliento; como, asimismo, el constante apoyo de la Prof. Laura Corso de Estrada y la ayuda de la Prof. M<sup>a</sup> Idoya Zorroza.



# CAPÍTULO 1

## LA NATURALEZA DEL PODER POLÍTICO

### I. POTESTAD POLÍTICA Y COMUNIDAD PERFECTA EN FRANCISCO DE VITORIA

#### 1. Introducción

Nos proponemos en este epígrafe repasar la concepción de la potestad política en Vitoria, sobre la base, en lo fundamental, de la exégesis de la obra misma del fundador del derecho internacional público<sup>2</sup>.

En el contexto de la reafirmación vitoriana de la politicidad natural, se puntualiza la argumentación racional con que el fundador del derecho internacional público demuestra la necesidad inderogable de la potestad de régimen para la existencia misma del Estado, comunidad autosuficiente por la participación del bien común político y, por ende, perfecta en el plano temporal. Por otra parte, y al hilo de tal demostración, se señalan las notas esenciales que perfilan la naturaleza y la función primariamente directiva del poder político.

Finalmente se discuten algunas cuestiones relevantes de la doctrina vitoriana de la guerra que tocan, además, problemas críticos de la *praxis* política y jurídica contemporáneas, tales como el sentido de la supremacía temporal de la potestad política, la responsabilidad colectiva, el valor de la libre determinación de su régimen por cada comunidad, el Estado mundial, etc.<sup>3</sup>. Completaremos el

---

<sup>2</sup> Quien así lo proclamó entre los primeros fue un célebre internacionalista norteamericano, John Brown Scott, en varias obras de principios del siglo pasado, la principal de las cuales apareció en castellano en 1928 como *El origen español del derecho internacional moderno* (versión inglesa: *The Spanish origin of international law*, Oxford University Press, Oxford, 1934). Pero ya antes otros estudiosos contemporáneos habían sostenido idéntica tesis respecto de Vitoria como fundador del derecho internacional público (cfr. C. Schmitt, *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del Jus Publicum Europaeum*, trad. D. Schilling, C.E.C., Madrid, 1979, pp. 120 ss.).

<sup>3</sup> Sobre la vigencia actual del reconocimiento de la “igualdad soberana” y del papel de los Estados como sujetos primarios del derecho internacional público (principios de raigambre vitoriana de la concepción vitoriana del orden internacional), cfr. J. Pastor Ridruejo, *Curso de Derecho Internacional Público y Organizaciones Internacionales*, Tecnos, Madrid, 2001, pp. 277

bosquejo de estas cuestiones con la perspectiva que de la comunidad perfecta y su potestad de régimen nos ofrece el tema de la guerra justa, respaldándonos en la tesis del maestro Emilio Komar<sup>4</sup>.

## 2. Valor de la política en Vitoria. La potestad política: naturaleza y función

Vitoria asume plenamente la afirmación aristotélica sobre la politicidad natural<sup>5</sup>. Esta tesis cobra sentido cabal a partir de la recta inteligencia de la significación perfectiva de la vida política para el hombre. Vitoria, en esa línea, anticipa el *dictum* de Roberto Bellarmino, según quien si no existiese la *polis*, el hombre se quedaría sin dar lo mejor de sí, porque no podría ser justo<sup>6</sup>. Dice, en efecto, nuestro autor que la voluntad quedaría manca sin la vida social y política, ya que no tendría ocasión de practicar la justicia y la amistad. Con respaldo en el Estagirita, Cicerón y San Agustín, Vitoria sostiene la necesidad de la política, necesidad fundada en la colaboración y la mutua ayuda que los hombres pueden prestarse entre sí, en orden a su perfección integral. Para tal fin la sociedad doméstica resulta insuficiente; sólo la comunidad política (*societas civilis*) es auto-suficiente. El valor de la política, pues, radica más en la donación comunicativa y en la excelencia *per se* del bien perseguido que en la utilidad y en el remedio de la debilidad<sup>7</sup>. Privar a alguien de su condición de ciudadano, concluye Vito-

---

y 287; y A. Cassese, *International Law in a Divided World*, Oxford University Press, Oxford, 1994, p. 129.

<sup>4</sup> Cfr. M. Komar, *Il concetto della guerra giusta ed il suo sviluppo negli scolastici del cinquecento, pro manuscripto*, tesis de laurea que, bajo la dirección de Alessandro Passerín d'Entrèves, fue presentada ante la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad de Turín en el año académico de 1942-1943. Agradecemos calurosamente a la Doctora Paola Novaria, Directora del Archivo Histórico de la Universidad de Turín, su gentileza y buena disposición para ayudarnos a hallar la tesis y facilitarnos una copia de su texto original.

<sup>5</sup> De hecho, los autores canónicamente reconocidos como precursores o fundadores del derecho internacional público fueron aristotélicos cabales: es el caso no sólo del dominico Francisco de Vitoria (c. 1480-1546), sino también el del jesuita Francisco Suárez (1548-1617) y el del jurista calvinista Hugo Grocio (1583-1645).

<sup>6</sup> R. Bellarmino, *De laicis, sive saecularibus*, III, c. 1 (*Opera Omnia*, ed. Fèvre, París, 1870, t. III).

<sup>7</sup> F. de Vitoria, *De potestate civili*, 4. Las fechas de composición (no de edición) de las obras de Vitoria que se citan en este trabajo son: *De potestate civili*, 1528; *De potestate ecclesiastica*, 1532; *De potestate papae et concilii*, 1534; *De indis I y II*, 1539; *De matrimonio*, 1539; cfr. M. Solana, *Historia de la Filosofía Española. Siglo XVI*, Asociación para el Progreso de las Ciencias,

ria, es negarle una exigencia señalada por el derecho natural. El hombre es ciudadano (miembro de una república) por naturaleza<sup>8</sup>.

Esa comunidad exigida por la naturaleza<sup>9</sup>, autosuficiente por la participación de un bien común que perfecciona todas las potencias del hombre (ergo, a todo el hombre –en el plano mundanal<sup>10</sup>–), no podría existir sin la función directiva de la potestad política.

Vitoria investigará la naturaleza de la potestad a partir de su fin. Todas las cosas que existen por un fin deben definirse a partir de él, dice, siguiendo un principio axial del Estagirita<sup>11</sup>. Ante todo, debe distinguirse entre potestad y la mera potencia, entendida como facultad o capacidad de operaciones; o, más en general, capacidad para realizar ciertas acciones. La voluntad o los sentidos, por ejemplo, no son potestades, sino capacidades para la operación. En cambio, la potestad comprende cierta preeminencia y autoridad, que implica y exige la sujeción de alguien a los dictados del investido de tal potestad<sup>12</sup>. Así pues, dado que se trata de una capacidad, unida, además, a la preeminencia autoritativa, cabe caracterizar *prima facie* a la potestad como una función, función que, según se ha visto, presupone a la sociedad política, como realidad a ella subyacente (causa material, la categorizará Vitoria<sup>13</sup>). Y las funciones, precisamente, se definen por su fin. De allí que las potestades civil y eclesiástica se distinguan por sus diversos fines. El criterio para la determinación de los casos en que pueda la Iglesia intervenir en los asuntos temporales pende de que la materia sobre la que pretenda ejercer su potestad tenga incumbencia respecto de la

---

Madrid, 1940, t. III, pp. 49-66. Esas obras se consultan en la edición de L. A. Getino, *Relecciones Teológicas del maestro Fray Francisco de Vitoria*, La Raza, Madrid, 1934).

<sup>8</sup> F. de Vitoria, *De indis* I, 5.

<sup>9</sup> Respecto del anclaje de la doctrina política de Vitoria en el derecho natural entendido en la perspectiva de Aristóteles y de Santo Tomás cfr. V. Carro, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1944, t. I., pp. 308 y ss.; A. Guy, *Esquisse des progrès de la spéculation philosophique et théologique à Salamanque au cours du XVIème siècle*, Vrin, París, 1943, pp. 25-28.

<sup>10</sup> Salvando, claro está, el hecho de que la sociedad política no es la Iglesia, y, por tanto, no se propone formalmente el fin común sobrenatural y trascendente (Dios mismo, como fin objetivo). Con todo, la causa final y principalísima de la sociedad civil es una utilidad a la que cabría mejor llamar enorme necesidad, y que sólo los dioses desdeñan, dice Vitoria con su gracejo y soltura habituales en *De potestate civili*, 5.

<sup>11</sup> F. de Vitoria, *De matrimonio*, 2; “no solo entre los seres naturales, sino en todas las cosas humanas se debe considerar la necesidad a partir del fin, en tanto es la primera y principal de todas las causas”, afirma también en *De potestate civili*, 2.

<sup>12</sup> F. de Vitoria, *De potestate ecclesiastica*, I, 1 y 2.

<sup>13</sup> F. de Vitoria, *De potestate civili*, 7.

conservación del fin espiritual. En caso contrario, resulta ilícita la ingerencia eclesiástica en asuntos políticos<sup>14</sup>.

En ambos casos, la función específica de la potestad consiste en la dirección de las respectivas sociedades hacia el bien común que las convoca, a partir del establecimiento y la tutela de un orden de las conductas<sup>15</sup>. Así pues, este orden finalista, emanado del acto propio del gobierno político, consiste en una tarea *directiva* de las conductas, que se identifica con el imperio de la razón. Damos aquí con un tema de relevante importancia en la milenaria doctrina aristotélica del mando: gobernar es, ante todo, dirigir, pues la dirección constituye el núcleo esencial de la actividad de la potestad, un núcleo que persistiría aun en estado de naturaleza íntegra<sup>16</sup>. Esta nota específica del gobierno se confirma en Vitoria a partir de varias tesis convergentes referidas a la racionalidad del mando político. En primer lugar, la potestad de régimen exige ciencia, y no sólo en el caso de la eclesiástica, sino también en el de la política. Las leyes que debe conocer quien gobierna son las reglas que conducen la acción de los gobernados<sup>17</sup>. Por otro lado, las decisiones del gobernante deben ordenarse al bien de toda la comunidad y no a su conveniencia particular, toda vez que el mando sobre hombres libres exige la dirección de la comunidad a un bien participable por ésta. Tal afirmación de Vitoria viene respaldada por la autoridad de Aristóteles, quien distinguía el mando de una comunidad (política, o familiar) de la utilización de siervos. Esta cuestión se halla estrechamente unida a la distinción entre imperio político y mando despótico; aquél, precisamente, comporta la racionalidad (por lo menos, incoada o potencial) de los que obedecen. En suma, participabilidad del fin implica racionalidad del mando<sup>18</sup>. Por último, y como consecuencia de todo lo anterior, la llamada *vis directiva* de la ley jurídica obliga al mismo rey que la promulgó, ya que éste es parte de la república<sup>19</sup>. Ahora bien, nótese que el príncipe no se hallaría bajo el imperio de la ley si la naturaleza de la función de gobierno no consistiese en la dirección ordenadora

---

<sup>14</sup> F. de Vitoria, *De potestate ecclesiastica* III, III. En Vitoria se encuentra explícita la doctrina tradicional católica de la potestad indirecta de la esfera espiritual sobre la temporal, ya prefigurada en Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 10, a. 10 (se utiliza la ed. "altera romana", Forzani, Roma, 1894).

<sup>15</sup> F. de Vitoria, *De potestate ecclesiastica*, I, 5 y 13.

<sup>16</sup> F. de Vitoria, *De potestate ecclesiastica*, I, 13.

<sup>17</sup> F. de Vitoria, *De potestate ecclesiastica*, I, 9.

<sup>18</sup> F. de Vitoria, *De indis II*, 12. Sobre la concepción aristotélica de imperio político cfr. S. R. Castaño, "Notas sobre la noción de mando político en Aristóteles", en *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie*, 2005 (91, Heft 2).

<sup>19</sup> F. de Vitoria, *De potestate civili*, 21. Sobre el sentido de la *vis directiva* de la ley sobre el príncipe, cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a. 5.

(racional) al fin común, sino en la coacción. En tal caso, los máximos titulares de los poderes públicos, vértices del poder coactivo, se hallarían libres de la fuerza por ellos encabezada. En síntesis, la función de mando político consiste en el imperio –racional– sobre los medios ordenados al bien común político.

### **3. Necesidad e inderogabilidad de la función directiva de la potestad política**

A la hora de determinar las razones que esgrime Vitoria para fundar la inderogabilidad o necesidad absoluta del poder para la comunidad política –habida cuenta su explícita condición de teólogo, que remonta sus argumentos hasta Dios– resulta imprescindible señalar un punto de capital importancia. La fundamentación de Vitoria es racional e inductiva, es decir, parte de las exigencias de la realidad social, aprehendida en su concreción empírica, y desde allí remonta hasta los principios. Su condición de teólogo no es óbice, pues, para la plena racionalidad (natural) de sus argumentos; Dios aparecerá, sí, pero como supremo creador de un orden que la razón puede descubrir por sí misma.

El fundamento natural por el cual existe la ciudad, esto es, la conservación y perfeccionamiento del hombre, es el mismo que da razón de la necesidad de la potestad política. Luego, la utilidad común que convoca a la comunidad política es, asimismo, la causa final de la potestad. Si cada uno obrase siguiendo su parecer individual, sin atender a una instancia que arbitrarse los medios vinculantes para la consecución del fin político, la república se disolvería, pues múltiples y dispares criterios harían imposible ordenar las conductas en aquellos asuntos de interés común. Por otra parte (establece Vitoria una analogía de proporcionalidad impropia), así como en el caso del organismo humano, también el interés del todo (v. gr., de lo común) exige una función específica que lo procure. Esta función atiende un fin distinto de los múltiples intereses particulares de los miembros, y la jerarquía de ese fin le otorga preeminencia respecto de éstos; es así como puede legítimamente ordenar las acciones y los fines de las partes del cuerpo político a la excelencia del todo<sup>20</sup>. Por todo ello, Vitoria afirma que la potestad política es de derecho natural (y, en consecuencia, tiene a Dios por autor y causa eficiente<sup>21</sup>).

La adscripción vitoriana de la potestad al derecho natural no viene sino a manifestar que el mando y la obediencia políticos arraigan su necesidad en la naturaleza misma de la comunidad perfecta, que no podría ordenarse a su fin (el

---

<sup>20</sup> F. de Vitoria, *De potestate civili.*, 5.

<sup>21</sup> F. de Vitoria, *De potestate civili.*, 6.

fin por la que existe) si careciese de una instancia que dirigiese las conductas de los miembros<sup>22</sup>. Por tal razón la potestad política (en sí misma considerada, y no en cuanto a las diversas formas y titulares concretos en que pueda residir) no se instaure por voluntad de los miembros de la comunidad. En efecto, habría potestad aun cuando los ciudadanos la rechazasen; y no podría abrogarse, aun cuando los ciudadanos así lo dispusiesen. Así como el hombre no puede (lícitamente) renunciar a defenderse y conservarse, así la república no puede negarse a observar leyes y a obedecer a gobernantes<sup>23</sup>. Con esto no niega Vitoria la voluntariedad del acatamiento a la autoridad, sino que afirma la necesidad absoluta que ella comporta para la existencia misma de la república: su abrogación conlleva la desaparición del cuerpo político. En la expresión de nuestro autor, no vale pacto alguno que contradiga al derecho natural.

Al respecto cabe acotar dos significativas posiciones de Vitoria. La ley y la obediencia a los poderes públicos son necesarios para la conservación del cuerpo político, como se ha dicho. Luego, aun en el caso de un tirano usurpador [*tyrannus ex defecto tituli*] los ciudadanos se hallan obligados a observar las leyes por él sancionadas que sean de suyo justas. Tales leyes no se legitiman por su origen –pues proviene de quien carece de títulos para mandar (en el caso del usurpador recientemente llegado al poder)– sino por el fin al que sirven (la incolumidad de la república) y por el consenso de la comunidad, que acata por causa de bien común<sup>24</sup>. En la misma línea, Vitoria destaca el profundo valor humano del conjunto del orden autoritativo, en tanto modo propio de organización de la convivencia<sup>25</sup>.

Así pues, la autosuficiencia de la república implica el derecho de gobernarse y administrarse a sí misma<sup>26</sup>. Este derecho, que le asiste a partir de la obligación que la ha fundado, v. gr., la de perseguir el bien común, se traduce en la posesión de la potestad de régimen sin la cual no podría dirigirse a sí misma hacia su fin. El bastarse a sí misma significa bastarse en la tarea de conducirse al bien común y, por consiguiente, en establecer su propio orden de justicia<sup>27</sup>. En Vitoria, la potestad política, como “capacidad, autoridad y derecho para gobernar la

<sup>22</sup> F. de Vitoria, *De potestate ecclesiastica*, I, IV, 2.

<sup>23</sup> F. de Vitoria, *De potestate civili*, 9 y 10.

<sup>24</sup> F. de Vitoria, *De potestate civili*, 23.

<sup>25</sup> F. de Vitoria, *De indis II*, 58.

<sup>26</sup> F. de Vitoria, *De potestate civili*, 7.

<sup>27</sup> Sobre la dimensión principalmente jurídica de la autosuficiencia vitoriana, cfr. E. Naszalyi, *El Estado según Francisco de Vitoria*, trad. I. Menéndez Reigada, Cultura Hispánica, Madrid, 1948, pp. 134 y ss.



sociedad civil”<sup>28</sup>, es *suprema* en su orden, y aparece formalmente vinculada a la realidad de la comunidad *perfecta*.

#### 4. Comunidad política y guerra justa

##### a) ‘*Ius ad bellum*’ y comunidad *perfecta*

Aunque el tema de la guerra justa será objeto de un estudio pormenorizado en el capítulo 3 de este libro resulta necesario hacer a su respecto algunas puntualizaciones a la hora de delinear la naturaleza del poder político en Vitoria.

Existe una intrínseca relación entre autarquía, independencia y *ius ad bellum*. En efecto, el derecho a la guerra sólo le asiste a la comunidad perfecta, en la que reside la *autodeterminación* política y jurídica<sup>29</sup>. Precisamente, es sobre la perfección de la sociedad política donde Vitoria funda la facultad [*authoritas*] de la potestad suprema para declarar y sostener guerras. Esta *ultima ratio* tiene su más radical principio de justificación en la necesidad de preservar, ante un peligro cierto y grave, la existencia misma de la comunidad política y la incolumidad de su fin: “como afirma Aristóteles en el libro III de la *Política*, la república debe ser autárquica [*sibi sufficiens*]; ahora bien, no podría conservar suficientemente el bien público y la condición de república si no fuese capaz de vengar la injusticia y amedrentar a los enemigos”<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> F. de Vitoria, *De potestate civili*, 10.

<sup>29</sup> Sobre el monopolio de la fuerza y el derecho a la guerra como expresión de la facultad de autodeterminación de la comunidad política en Vitoria cfr. O. Araújo, *Las doctrinas internacionalistas de Francisco de Vitoria*, Universidad de la República, Montevideo, 1948, pp. 122 y ss.

<sup>30</sup> Cfr. F. de Vitoria, *De indis II*, 5. Roberto Bellarmino afirmaría contemporáneamente a Vitoria que el derecho a declarar la guerra sólo compete a aquellos príncipes (y pueblos) que no reconocen superior en lo temporal, y no a los que dependen de otra autoridad, “pues quienes se subordinan a otros no son por sí cabezas de una república, sino más bien miembros”; cfr. *De laicis*, III, c. 15 (*Opera Omnia*, t. III). Recuérdese, al respecto, la posición de Carl Schmitt sobre la relevancia que inviste el *ius belli* para la existencia de una comunidad política. Schmitt sostiene que un pueblo sólo puede renunciar a su *ius belli* a condición de integrarse homogéneamente en otra unidad política (cfr. *Verfassungslehre*, Duncker und Humblot, Berlin, 1993, p. 365).

Sólo la autoridad competente posee en concreto los títulos como para declarar y conducir la guerra, sostiene Vitoria con Santo Tomás<sup>31</sup>. Es el príncipe legítimamente designado, quien personifica al Estado y lo representa (en el sentido de la denominada representación “*por el poder*”) el que se halla facultado para hacer la guerra y así proteger el derecho de la comunidad a la paz y a su integridad<sup>32</sup>.

*b) La potestad política como parte del todo comunitario*

El tema de la responsabilidad colectiva en la guerra echa luz sobre la naturaleza de la potestad política y del régimen político-jurídico en general. En efecto, la república es un cuerpo (“místico”, o sea, una unidad de orden), del que su gobierno es parte constitutiva; las potestad política supone a la totalidad social, de la que es órgano de dirección. De allí que la república, en una guerra, pueda lícitamente sufrir represalias a causa de las faltas de sus gobernantes. La responsabilidad colectiva se funda en que la autoridad política es, por asentimiento explícito o tácito, instituida por la república. La injusticia cometida por el régimen puede, por ello, imputarse al todo que representa<sup>33</sup>.

Otro texto, citado *supra*, pone de manifiesto la peraltada valiosidad humana de que se halla investido el régimen político. La razón de este presupuesto vitoriano debe buscarse seguramente en los principios mismos del realismo aristotélico. Según éste, en efecto, el concreto régimen político se configura de acuerdo con el talante idiosincrático peculiar de cada comunidad histórica, y en él se

---

<sup>31</sup> Cfr. F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 40, a. 1. Sobre el derecho de la guerra en Santo Tomás puede consultarse la síntesis de Y. de la Brière, *El derecho de la guerra justa*, trad. L. Islas García, Jus, México, 1944, pp. 43-49.

<sup>32</sup> F. de Vitoria, *De indis II*, 6. Sin perjuicio de todo lo afirmado aquí sobre la vinculación principal entre el *ius ad bellum* y la autoridad suprema de la comunidad perfecta, es verdad, con todo, que Vitoria admite la excepcional licitud –fundada sea en el derecho consuetudinario, sea en la necesidad de defenderse– de que potestades subordinadas, correspondientes a partes de comunidades perfectas, se hallen investidas del derecho a declarar la guerra (cfr. *De indis II*, 8). Pero ya en Suárez y Molina esta posibilidad queda excluida –posición ésta en la que Joseph Höffner cree ya ver “un indicio del cada vez más creciente centralismo y absolutismo de Estado”; cfr. *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im goldener Zeitalter*, Paulinas Verlag, Tréveris, 1947, p. 256–.

<sup>33</sup> F. de Vitoria, *De potestate civili*, 12.

cristaliza el consenso a menudo inveterado de la república<sup>34</sup>. Al tratar acerca del *ius in bello*, y en particular de las penas que lícitamente se puede infligir al enemigo en una guerra justa, Vitoria se cuestiona sobre la razonabilidad de la deposición de las legítimas autoridades y la destrucción del régimen del Estado vencido. La respuesta es harto significativa: salvo casos excepcionales en que se hayan producido injurias gravísimas –y, sobre todo, ante la imposibilidad de resguardar la paz en el futuro– no hay razón que justifique un castigo tan “cruel e inhumano [*saevum, et inhumanum*]”<sup>35</sup>.

### 5. Corolarios en el orden internacional: la potestad política y la estructura no integrada de la sociedad internacional

La noción de potestad política, *stricto sensu*, corresponde en Vitoria a la suprema función de gobierno, legislación y jurisdicción de una comunidad política. Ahora bien, dado que en tiempos de Vitoria no existía una comunidad política mundial (como tampoco existió antes, ni ha existido después), todas las notas propias de la *suprema potestas* deben referirse al poder de régimen de cada comunidad (Estado) particular. Esto es, Vitoria no teorizó sobre autoridad mundial alguna, ni la propugnó<sup>36</sup>.

Komar, recurriendo a la sociología contemporánea, explica la concepción de la sociedad internacional en Vitoria. Así, el ruso Piotr Struve distingue tres formas de sociedad: el simple agregado, suma de hombres aislados; el sistema, grupo de hombres coordinados que influyen entre sí; y la unidad, donde además del nexo recíproco existe un centro dirigente unificador. Por su parte, Leopold von Wiese utiliza las categorías de *Nebenordnung* y *Unterordnung*, las cuales, respectivamente, corresponderían al “sistema” y a la “unidad” en Struve.

<sup>34</sup> Sobre la cuestión de la indisponibilidad de la “constitución histórica” en Aristóteles nos permitimos remitir a S. R. Castaño, “Brève analyse de l’empire de la loi chez Aristote”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 1997 (83, 4, Quartal, Heft 4).

<sup>35</sup> F. de Vitoria, *De indis II*, 58. En nuestros días, Michael Walzer ha reivindicado el sentido de la autodeterminación comunitaria: el valor de la libre disposición sobre la propia vida política, dice Walzer, no se extingue ni aun en los casos de la vigencia de regímenes injustos, toda vez que la autodeterminación de la comunidad permite “establecer una arena en cuyo interior uno pueda pelear por la libertad y (tal vez) ganarla”; M. Walzer, *Just and Unjust Wars*, trad. fr. S. Chambon y A. Wicke, Belin, París, 1999, pp. 96 y ss.

<sup>36</sup> El conjunto de la segunda escolástica española se mostró en general renuente ante la posibilidad de surgimiento de un Estado mundial. Cfr. Domingo de Soto, *Relectio De dominio*, n. 29 (utilizamos la versión bilingüe editada por J. Brufau Prats: *Relecciones y opúsculos*, vol. I, San Esteban, Salamanca, 1995); ver *infra*, cap. 3, I.

Sobre la base de estas coordenadas de abordaje, Komar afirma que Vitoria rechazó aceptar la categoría de simple agregado para la sociedad internacional, ya que ello habría comportado convalidar la anarquía universal. Por el contrario, Vitoria propugnó altamente la noción de interdependencia (sistema, *Nebenordnung*) entre los Estados, fundada en el *ius communicatonis* y en el *ius commercii*. Komar subraya que la interdependencia y la recíproca compenetración entre los Estados en lo económico y cultural constituye para Vitoria una exigencia de naturaleza humana potenciada por el ideal cristiano de la fraternidad entre los hombres. Precisamente, afirma Komar, el mérito histórico de la escuela de Vitoria estriba en el desarrollo doctrinario de la idea de la interdependencia entre las comunidades políticas del orbe, desarrollo a su vez se nutrido por un derecho natural de perspectiva metafísica<sup>37</sup>.

Concluamos resaltando que Vitoria fue un innovador. Opuso los principios aristotélicos y tomistas a las corrientes político-jurídicas entonces en boga, que incluso llegaban a sostener, sobre la base del desconocimiento de las exigencias del orden natural, la jurisdicción temporal universal del Pontífice<sup>38</sup>. Por otra parte, los principios vitorianos descubren con acuidad cómo la independencia política constituye una consecuencia necesaria de la autarquía de la comunidad política, autarquía fundada a su vez en las exigencias perfectivas de la natural politicidad.

---

<sup>37</sup> M. Komar, *Il concetto della guerra giusta*, pp. 176 y ss.

<sup>38</sup> Sobre la prefiguración tomista de lo substancial de la doctrina de Vitoria, cfr. S. R. Castaño, “Legítima potestad de los infieles y autonomía de lo político”, *Studi Tomistici*, 1995 (60).

## II. LA *POTESTAS* POLÍTICA COMO *SUPERIOREM NON RECOGNOSCENS* EN EL PLANO TEMPORAL. LA CUESTIÓN EN VITORIA Y EN SU ENTORNO DOCTRINAL Y EPOCAL INMEDIATO

### 1. Vitoria y la potestad política como *superiorem non recognoscens*<sup>39</sup>

#### a) *La comunidad política y su potestad suprema*

Vitoria identifica la noción aristotélica y tomista de autosuficiencia con la de perfección. Por ello a la sociedad política [*respublica*], en tanto autosuficiente, se la llama con propiedad comunidad *perfecta*. Ahora bien, la noción de perfecto se identifica con la de todo, en la medida en que se le dice imperfecto a aquello a lo que le falta algo; y, por el contrario, se le dice perfecto, a lo que no le falta nada. Luego, remata Vitoria, perfecta es aquella comunidad que no es parte de otra república, sino que posee ordenamiento jurídico y órganos de gobierno propios<sup>40</sup>. En esa línea, nuestro autor precisa que la entidad y unicidad de la república –formal y principalmente vinculada a la nota de perfecto de ese cuerpo social– no consiste en poseer un gobierno, sino en no conducir sus propios asuntos conjuntamente con otra entidad política, en la cual se integre como parte<sup>41</sup>.

Así pues, la autosuficiencia de la república implica el derecho de gobernarse y administrarse a sí misma<sup>42</sup>. Este derecho, que le asiste a partir de la obligación que la ha fundado, v. gr., la de perseguir el bien común, se traduce en la posesión de la potestad de régimen sin la cual no podría dirigirse por sí misma hacia su fin<sup>43</sup>. El bastarse a sí misma significa bastarse en la tarea de conducirse al

<sup>39</sup> La cuestión del príncipe temporal como *superiorem non recognoscens* es emergente de una plurifacética problemática doctrinal, y surgió y se fue perfilando sobre todo a partir del s. XIII. En este lugar sólo podemos mencionar ambos hechos y remitir como introducción al clásico el libro de F. Calasso, *I glosatori e la teoria della sovranità*, Giuffrè, Milán, 1957.

<sup>40</sup> “Est ergo perfecta respublica aut communitas quae est per se totum; id est, quae non est alterius reipublicae pars, sed quae habet proprias leges, proprium consilium et proprios magistratos”, F. de Vitoria, *De indis II*, 7.

<sup>41</sup> Cfr. F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 40, a. 1, 4 (obra compuesta hacia 1534/37; seguimos la edición de V. Beltrán de Heredia, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1932, t. II). Agradecemos al Prof. Rodolfo Madariaga, de la Universidad de Buenos Aires, por haber conseguido para nosotros una copia de este texto.

<sup>42</sup> F. de Vitoria, *De potestate civili*, 7.

<sup>43</sup> Vitoria reitera explícitamente la axial tesis aristotélica y tomista de la primacía del bien común sobre el bien particular (cfr. *De potestate papae et concilii*, 12). Sobre el bien común como

bien común y, por consiguiente, en establecer su propio orden de justicia. En Vitoria, la potestad política, como “capacidad, autoridad y derecho para gobernar la sociedad civil”<sup>44</sup>, es *suprema* en su orden, y aparece formalmente basada en la realidad de la comunidad *perfecta*. Esta última afirmación debe ser especialmente retenida. No sólo atiende a la explícita mención de Vitoria sobre el punto<sup>45</sup>, sino que también se desprende con necesidad de los principios mismos sobre los cuales nuestro autor elabora su doctrina: existe la potestad (suprema) *porque* hay comunidad (perfecta).

b) *¿La república y su príncipe tienen superior en lo temporal?*

1. Con todo, la interpretación de la doctrina de nuestro autor ofrece en este tema una dificultad. En efecto, Vitoria caracteriza a la comunidad política como aquélla que no es parte de otra; no obstante, a renglón seguido agrega que, en el caso de que diversas repúblicas se hallen bajo un mismo príncipe, ello no es óbice para que tengan derecho a hacer la guerra sin la autorización de éste, pues sin tal facultad la república no sería plenamente suficiente<sup>46</sup>. El problema consiste en lo siguiente: ¿cabe hablar de una comunidad perfecta cuya potestad suprema no le corresponda en exclusividad, cual último *órgano propio* de conducción en el plano mundanal? Y, en consecuencia: ¿puede afirmarse la existencia de una verdadera comunidad política si ella se encuentra subordinada a una potestad exterior (hoy diríamos “supranacional”)? Creemos que la dificultad se solventa a partir de consideraciones histórico-empíricas que no desdican los principios fundamentales de Vitoria; en particular, el principio de que una

---

fundamento objetivo tanto del peraltado rango axiológico de la sociedad política cuanto de la necesidad y los límites de la autoridad en Vitoria véase J.-T. Delos, *La société internationale et les princes du droit public*, Pédone, París, 1950, pp. 205-228.

<sup>44</sup> F. de Vitoria, *De potestate civili*, 10.

<sup>45</sup> “Et si hoc potest [scl., bellum gerere] respublica, potest etiam princeps qui habet potestatem a respublica”; F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 40, a. 1, 3. Esta afirmación no debe ser referida a la teoría de la llamada “traslación del poder”, sino a la más fontal cuestión de la categoría de propio (en sentido metafísico) que inviste la potestad política respecto de la naturaleza de la comunidad política. Por lo demás, la teoría traslacionista –harto difundida en el campo escolástico a partir del s. XVI– tuvo sus principales exponentes, en ese tiempo, ante todo en Bellarmino y Suárez, mas no en Vitoria mismo; al respecto cfr. H. H. Hernández, *Fe y razón en los títulos vitorianos*, separata del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, 1993; S. R. Castaño, “Notas sobre el sujeto del poder político”, *Philosophica*, 1995 (18).

<sup>46</sup> F. de Vitoria, *De indis II*, 7 y 8.

comunidad perfecta posee órganos de gobierno propios, de suerte que su ordenamiento jurídico no forma parte de un todo mayor.

2. Debe tenerse en cuenta que el caso de un príncipe común a dos o más repúblicas sintetiza la naturaleza de la *unión personal*. Ahora bien, recordemos con el maestro del derecho público Manuel García-Pelayo que "existe la unión personal cuando las coronas de dos reinos coinciden en un mismo titular de manera casual, por aplicación de leyes sucesorias distintas; de suerte que las dos coronas son instituciones distintas, pertenecientes a dos órdenes jurídico-políticos completamente independientes. La misma persona física del rey tiene personalidades distintas como soberano, y sus actos jurídicos se refieren a cada comunidad por separado. No hay, pues, unidad entre los Estados"<sup>47</sup>. Justamente, esa dualidad de funciones de un mismo príncipe, que no comporta conformación de otra entidad política que las abarque, era la que se daba, en el momento en que Vitoria escribía, en cabeza de Carlos I de España, Emperador a la sazón del Sacro Imperio y rey de España –dualidad que se disolvería tras su abdicación en 1556–. Así pues, se trata, también en estos casos, de comunidades políticas con órganos de gobierno propios. Sólo que el titular de los órganos supremos de esas comunidades distintas resulta ser la misma persona.

3. Tras plantear el caso de varias repúblicas perfectas gobernadas por un mismo príncipe, Vitoria lo analogo con aquél ejemplificado por la sujeción de varios príncipes de repúblicas perfectas al Emperador<sup>48</sup>. De esta manera Vitoria enfoca su atención en la naturaleza de la superioridad del Imperio romano-católico tradicional (recién desaparecido en 1919, por obra de las fuerza políticas e ideológicas vencedoras en la primera guerra mundial) respecto de los reinos cristianos particulares. De hecho, la figura del príncipe del Sacro Imperio romano-germánico se hallaba investida de una cierta prelación por sobre los demás soberanos de su tiempo<sup>49</sup>. En favor de la conciencia de esta cierta prelación cabe aducir nada menos que el testimonio del teórico de la idea moderna de soberanía. En efecto, es el propio Jean Bodin quien reconoce con aprobación (no exenta de un sesgo normativo) que, en un encuentro personal, el rey de Francia se ubica detrás del Emperador (y éste detrás del Papa)<sup>50</sup>. Semejante

---

<sup>47</sup> M. García-Pelayo, *Derecho constitucional comparado*, Alianza, Madrid, 1993, pp. 205-206.

<sup>48</sup> F. de Vitoria, *De indis II*, 8.

<sup>49</sup> En otros lugares de sus obras Vitoria alude explícitamente a tal superioridad *sui generis* del Emperador sobre algunos reyes; cfr. F. de Vitoria, *De potestate ecclesiastica* I, V, 4; y también *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 40, a. 1, 3).

<sup>50</sup> J. Bodin, *Les six livres de la république*, libro I, cap. IX: hablando de los "degrés d'honneur entre les Princes souverains egaux" dice Bodino que al Emperador "tous les princes Chrestiens lui

afirmación en Bodino es tanto más manifestativa de la conciencia de la prelación del Emperador cuanto que, por un lado, proviene de quien sentó las bases filosófico-políticas del “Estado soberano” moderno, centralizado y absolutista; y, por otro, se estampa ya casi en el año 1600, cuando las circunstancias y la cosmovisión que habían sustentado la misión del Imperio se hallaban en plena crisis.

Ahora bien, esta objeción de la prelación del Imperio tampoco desmiente los principios de Vitoria respecto de la potestad suprema como *propio* (en sentido metafísico) de la comunidad perfecta, y de ésta como un todo jurídico independiente. En efecto, el Emperador, cualquiera fuere la reverencia que haya recibido, no era soberano (en su legítimo, indiscutible y perdurable sentido etimológico y nocional de “superior –en su orden–”<sup>51</sup>) frente a los monarcas de los reinos particulares. A propósito de lo cual Emilio Komar ofrece una clave importante para la interpretación del problema, porque, dice, “Vitoria –si bien tácita e implícitamente– distingue entre la soberanía meramente nominal y la soberanía efectiva”. Y si se trata de una soberanía meramente nominal, “como sería el caso de los príncipes súbditos del Emperador”, agrega Komar, no hay dificultad alguna, desde un punto de vista normativo, para reconocer al príncipe nominalmente subordinado la facultad de declarar la guerra<sup>52</sup>. Pues tal príncipe, en realidad, ejercería soberanía efectiva sobre una república auténticamente autosuficiente.

Entonces ¿en qué consistirá la superioridad del Emperador, si ella no estriba en la facultad de constituir el último tribunal con legítima jurisdicción sobre la órbita social inferior? Dado que Vitoria no se explaya sobre el punto, podríamos acudir tal vez a una doctrina autorizada, proveniente de la propia orden dominicana, a saber la de Jean Quidort, cuando explicaba la relación entre la esfera espiritual y la temporal, y aplicarla analógicamente a la relación entre los reyes y el Emperador en la época tardomedieval y moderna. Según el teólogo de París (+ 1306), una generación posterior a Tomás de Aquino, ambas potestades “ordinem habent dignitatis [...], sed non causalitatis, cum una non sit ab alia”<sup>53</sup>. Ca-

---

cedent la prerogative d’honneur apres le pape, comme chef de l’empire” (tomado de la edición de Fayard –París, 1986– que conserva la grafía original de la edición de Lyon de 1593).

<sup>51</sup> Sobre la validez objetiva del contenido nocional que encierra el término “soberanía” (en tanto se lo entienda como la “*suprema potestas*” de los escolásticos aristotélicos) cfr. el sintético y medular juicio de A. Truyol y Serra, “La conception de la paix chez Vitoria et les classiques espagnols du droit des gens”, en A. Truyol / P. Foriers, *Vitoria et Grotius*, Vrin, París, 1987, pp. 265-267.

<sup>52</sup> Cfr. M. Komar, *Il concetto della guerra giusta*, p. 58.

<sup>53</sup> Véase J. Parisiensis, *De potestate regia et papali*, XVIII ad 28 (citado por E. Ancona, *All’origine della sovranità*, Giapichelli, Turín, 2004, pp. 118-123).



bría sostener que, en el caso de las relaciones entre el Emperador y los reinos y ciudades libres, tal supraordenación fundada en la dignidad –y que excluye la causalidad (eficiente o final) del superior sobre el inferior– consistiría en la reverencia debida al *primus inter pares* entre todos los príncipes. El Emperador, en síntesis, bien podría haber sido considerado como una suerte de titular *per prius* del mando político en la *respublica christiana*. Pero este reconocimiento no es óbice para que Vitoria afirme sin ambages: “La república temporal es una república perfecta e íntegra; luego no está sujeta a nada exterior a ella, porque si así fuera no sería íntegra. Por eso puede instituir para sí un príncipe que en modo alguno está sujeto a otro en materia temporal”<sup>54</sup>.

## **2. La noción de perfección comunitaria como clave de la supremacía temporal de la potestad política. Presencia del principio en Cayetano y en Suárez**

### *a) La comunidad política y su autoridad perfecta en Cayetano*

En su comentario al artículo 1 de la cuestión 40 de la II-II. de la *Summa Theologiae* del Aquinate, referida a la guerra, y en particular a las condiciones exigidas para que la guerra sea justa, Tomás de Vio (cardenal Cayetano) se explaya sobre la naturaleza de la comunidad política y de su potestad de régimen<sup>55</sup>. Nos interesa aquí especialmente el tratamiento del tema de en qué medida el príncipe, como cabeza de la comunidad política, no tiene superior (en lo temporal).

Cayetano establece una distinción entre dos clases de príncipes. Algunos son, a secas (*simpliciter*), cabeza y señores de la república, a cuyo cargo se hallan de modo perfecto. Otros, en cambio, son señores en sentido relativo (*secundum quid*), y se hallan a cargo de la república de modo imperfecto. Tales los duques, marqueses y condes, que poseen tanta autoridad cuanta les haya sido reconocida por una potestad superior. Esta segunda clase de gobernantes, así como su jurisdicción territorial y sus súbditos, son partes de un reino. Como veremos, en la *ratio partis* de una comunidad radica el fundamento por el cual

---

<sup>54</sup> F. de Vitoria, *De potestate ecclesiastica*, I, V, 4.

<sup>55</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Opera Omnia*, Typographica Polyglota, Roma, 1895, vol. 8, con los comentarios de Cayetano. La 1ª edición de II-II del célebre y controvertido comentarista vio la luz en Roma en 1517. Agradecemos al Prof. Gerardo Losada, director de la Biblioteca del Colegio Máximo de la Compañía de Jesús en Buenos Aires, por haber conseguido para nosotros una copia de este texto.

su cabeza no es última instancia de conducción, sino que se subordina a un superior<sup>56</sup>. En el orden político, el signo de esta integración en un todo consiste en que “todas las repúblicas de un reino poseen un tribunal común del reino; y todas pagan impuestos al rey”. Y la consecuencia de tal integración de la parte conlleva la imperfección del señorío del príncipe respectivo, quien se hallará subordinado a un superior (o sea, en última resolución, a la cabeza del todo). En efecto –y en la línea de los principios del realismo aristotélico, cuya presencia se constata en la argumentación de Cayetano–, la determinación de la naturaleza de la superioridad (jurídica) de un gobernante sobre otro se resuelve en la naturaleza de las recíprocas relaciones en que se hallan los cuerpos sociales de los que esos príncipes son cabeza.

Así pues, los reyes son, en general, señores *simpliciter*, que gobiernan repúblicas perfectas. Al respecto, Cayetano afirma que “reino” (al igual que las “comunidades libres”, como las ciudades no sujetas a otro poder) significa “república perfecta”, en cuyo nombre el rey conduce de modo perfecto<sup>57</sup>. Ahora bien, aquellos gobernantes que ostentan el rango de cabezas y señores de modo perfecto podrían tener un superior, a saber, el Emperador. Pero, a pesar de ello, tales gobernantes tendrían pleno derecho a declarar la guerra. En efecto, malgrado la superioridad del Emperador, son príncipes de una república perfecta (a la que asiste el derecho de defenderse y de vengar injurias). Sea como fuere, lo relevante aquí consiste en que queda planteado el problema de la posibilidad de que una república perfecta –y su gobierno– tengan superior en el orden temporal.

La dilucidación del problema pasa seguramente por la determinación de la naturaleza de la superioridad del Emperador. En este caso particular, se observa que al príncipe de la república perfecta le asiste el derecho nada menos que a declarar la guerra sin que ello comporte transgresión alguna del derecho del superior (en este caso, el Emperador): “nullam faciunt [imperator] iniuriam, propria auctoritate indicendo, quia utuntur iure suo”. Siendo esto así, cabría inferir que no existe subordinación jurídica entre ambas potestades, malgrado la superioridad imperial. El propio Cayetano explica enseguida que ambas potestades se hallan en la relación de una causa (perfecta) universal bajo otra más

<sup>56</sup> Como ejemplo de esta clase de subordinación Cayetano agrega: “Sunt etiam in hoc eodem ordine communitates omnes quae subsunt alteri tanquam regi: quales videntur esse omnes quae subsunt Romanae Ecclesiae”. Entenderíamos en este paso una referencia a las diversas jurisdicciones patriarcales, archiepiscopales y episcopales, así como a las órdenes religiosas, todos los cuales cuerpos se integran dentro de la totalidad de la Iglesia Católica.

<sup>57</sup> También la Iglesia es *societas perfecta*. Sobre esta tesis –de amplia solera tradicional, huelga decirlo– en relación con la potestad papal en Cayetano véase P. Tischleder, *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des heiligen Thomas und seiner Schule*, Volksvereins Verlag, Gladbach, 1923, pp. 117 y ss.

universal aun, y no como lo imperfecto bajo lo perfecto –como era el caso de las potestades señaladas *supra*–. O, mejor dicho, precisa el autor, se trata de una superioridad en algún respecto [*secundum quid*], mas no total [*simpliciter*]. Cayetano aduce como argumento el hecho de que el reconocimiento voluntario del Emperador por parte de los príncipes no abroga el derecho de éstos a actuar –como lo han hecho consuetudinariamente– en consonancia con la naturaleza de su potestad (perfecta).

En el caso de Cayetano, como será poco tiempo más tarde –según se ha visto– el del propio Vitoria, parece razonable afirmar que si no existe superioridad jurídica propiamente dicha entre la potestad del Emperador y la de la república, ello se deberá, precisamente, a la naturaleza de perfecta, esto es, de todo, que inviste la república. Por ello su príncipe ostenta una de las facultades propias del dominio temporal perfecto, como lo es el *ius ad bellum*. En efecto, la república es un todo en la medida en que no es parte de otra sociedad mayor del mismo orden. Luego, la inexistencia de relaciones de subordinación jurídica entre la órbita superior y la inferior se funda en que ésta –no sólo como potestad, sino también, resolutivamente, como sociedad– no es parte de aquélla.

#### b) Suárez

1. En la obra de Francisco Suárez, la comunidad política es *perfecta* por definición; y el signo por excelencia del carácter de “perfecta” de esa sociedad reside en el hecho de que su autoridad posee la nota específica de suprema. En efecto, la *potestas jurisdictionis*, propia de la sociedad política (v. gr., perfecta), es *superiorem non recognoscens* [*in suo ordine –temporali–*]. En expresión de Suárez, “[e]l signo de la suprema jurisdicción es cuando en tal principado o república hay un tribunal en el que terminan todas las causas de ese principado, y no es posible apelar a otro tribunal superior”<sup>58</sup>.

2. Ahora bien, todo lo dicho hasta aquí no impide que Suárez, en un lugar central de *De legibus*, formule una tesis desconcertante (por lo menos, a primera vista)<sup>59</sup>. Dice, en efecto, el Eximio que la comunidad es un agrupamiento de hombres asociados bajo cierto derecho, en vista de un fin común y con alguna forma de jefatura. Las hay perfectas e imperfectas. La familia es acabado ejem-

<sup>58</sup> F. Suárez *Disputatio XII De Bello*, secc. II, n. 4 (obra compuesta en 1584; se utiliza la edición de L. Pereña, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, C.S.I.C., Madrid, 1954).

<sup>59</sup> F. Suárez, *De legibus*, I, c. 6, n. 19 (la obra fue publicada en 1611; utilizamos la edición de L. Pereña, *et al.*, C.S.I.C., Madrid, 1975, t. I).

plo de comunidad *per se* o *simpliciter* imperfecta, pues no es congregación autosuficiente y no participa del régimen político. Por el contrario, perfecta es en general la comunidad capaz de gobernarse políticamente y autosuficiente en ese orden. Tal la *pólis* de Aristóteles y la *civitas* del Aquinate, ejemplifica Suárez, así como, *a fortiori*, los reinos y otras comunidades de idéntico rango. Con todo, a continuación agrega que la noción de comunidad admite cierta latitud. De ese modo, existen comunidades en sí mismas [*per se spectatae*] perfectas que resultan imperfectas en referencia o por comparación a otras [*comparate seu respective*] de las cuales son partes. En los precisos términos del autor, se trata de comunidades que pueden poseer una unión y un régimen perfectos, pero cuya razón de imperfección radica en ser parte de otra. En este caso se plantea un problema más complejo que el señalado por Cayetano y Vitoria, ya que es la propia noción de sociedad perfecta –y no la de la potestad que de ella se desprende– la que parecería admitir modos de subordinación en el orden temporal.

3. Cabe entonces la pregunta: la tesis de Suárez sobre la imperfección relativa de algunas comunidades políticas ¿contradice su doctrina permanente de la autosuficiencia de la comunidad política, a la que va intrínsecamente aneja la nota de la *suprema potestas* político-jurídica? La respuesta debe ser negativa. Suárez utiliza analógicamente la noción de comunidad perfecta. En efecto, hay comunidades políticas *simpliciter* perfectas. Pero también hay comunidades perfectas *secundum quid*, ya que reconocen alguna forma de superioridad, o superioridad en algún respecto, por el hecho de que son –también en algún respecto– partes de un todo mayor. Ahora bien, cuando Suárez define nocionalmente la comunidad política lo hace, como no podía ser de otra manera, a partir de la naturaleza del cuerpo político *stricto sensu*, el cual en tanto tal no es parte, sino todo. En tanto todo, la comunidad política se halla investida del pleno derecho a la disposición sobre sus propios asuntos (es decir, en ella reside la *suprema potestas* político-jurídica) y por ende resulta auténtico sujeto del derecho internacional. Nuevamente, y como en el caso de sus predecesores, la clave de bóveda de la noción de comunidad política en Suárez estriba en su naturaleza de sociedad perfecta. Como ya se ha afirmado, esa noción significa –siempre en el mismo orden<sup>60</sup>– la no integración de dicha comunidad como parte de un todo socioinstitucional mayor. Tal completitud, fundada en la completitud de su fin, es la que da razón de la supremacía temporal de los órganos de potestad comunitarios.

---

<sup>60</sup> Con esta cláusula queremos significar que la independencia temporal no es óbice para el reconocimiento expreso de la potestad indirecta del Romano Pontífice sobre las sociedades políticas católicas.

Así pues, siendo tal la doctrina de Suárez, habrá que concluir que una sociedad que es imperfecta precisamente por ser parte de otra *no posee* per se primo *la nota específica y definitoria de sociedad política*. A propósito de lo cual debe recordarse aquí el rechazo del Eximio a reconocer el *ius ad bellum* a una potestad que no fuese la última en su orden<sup>61</sup>. Luego, la mención a sociedades que, no obstante ser parte de otra, pueden llamarse en algún sentido perfectas, constituye un reconocimiento de la naturaleza plural, jerárquica, descentralizada y subsidiaria del orden socio-jurídico-político de la cristiandad tradicional. Pero la nota de política, *per prius*, le corresponde al todo social perfecto.

### 3. Algunas breves consideraciones conclusivas

#### a) *La vinculación formal de la tesis de la suprema potestas de los escolásticos con el pensamiento de Bodino*

En una autorizada y difundida obra sobre el pensamiento político de Vitoria, Emilio Naszaly, al estudiar la noción de comunidad perfecta, afirma que “Vitoria no pudo conocer la definición de Bodin acerca de la soberanía, que apareció después [...]. Sin embargo aquella idea que se manifiesta en la noción de comunidad perfecta contiene ya todo lo que se halla en la noción de soberanía dada por Bodin”<sup>62</sup>.

Por nuestra parte, no negamos las similitudes que quepa registrar entre algunas notas definitorias del concepto bodiniano de soberanía y la tesis de que la comunidad perfecta posee una potestad de régimen que es *superiorem non recognoscens*. Ahora bien, tales similitudes no trascienden el nivel de coincidencias materiales entre ambas ideas. En efecto (y aquí debemos remitirnos a otros trabajos nuestros sobre el tema<sup>63</sup>), el papel que dentro de la constitución del orden político desempeña la soberanía bodiniana –etiológicamente hablando– resulta formalmente diverso del que le cabe a la *suprema potestas*

---

<sup>61</sup> Para el Eximio, la exigencia de que la decisión sobre las hostilidades debe provenir de la autoridad competente –so pena de tornar injusta la contienda– se identifica sin más con la tesis de que la única instancia facultada para la declaración de guerra es la autoridad de la sociedad perfecta, en la persona del titular de la *suprema potestas*; F. Suárez, *De bello*, sec. II, n. 4; cfr. *supra*, cfr. *supra*, c. 1, I.

<sup>62</sup> E. Naszaly, *El Estado según Francisco de Vitoria*, trad. I. Menéndez-Reigada, Cultura Hispánica, Madrid, 1948, p. 139.

<sup>63</sup> Véase S. R. Castaño, “Misotelismo y kratofilia: el giro copernicano de la filosofía política moderna”, *Espíritu*, 2006 (vol. LVI, n° 134), pp. 209-222.

que los escolásticos aristotélicos atribuyen a la *societas perfecta*. En Bodino ya no es el fin común la causa fundante del orden político. Antes bien, es la noción de poder soberano la que funge de constitutivo específico de la *ratio* de la sociedad política<sup>64</sup>. Ante este planteamiento de Bodino pierde relevancia la frecuente focalización del análisis de sus intérpretes en la cuestión de cuán absolutista es su doctrina, pues en realidad es el quicio mismo de la perspectiva sobre el orden político el que ha mutado. Mientras que en la escolástica hay *potestas suprema* porque hay república, en Bodino, por el contrario, –es lícito afirmarlo– hay república porque hay poder soberano.

*b) La noción de ‘superiorem non recognoscens’ y su legítima reconducción a los principios aristotélicos*

Respecto de esta cuestión haremos dos consideraciones. La primera, dada la pertenencia de los autores estudiados a la órbita de la tradición del Estagirita y del Aquinate, se refiere a la raigambre aristotélica que pudiera atribuirse a la tesis de que una instancia de dirección deba ser suprema, o sea última, en el sentido de superior en una serie (en este caso, el orden temporal). Al respecto, citaremos un texto que creemos apunta al fondo de la cuestión. En el libro *Lambda* de la *Metafísica* Aristóteles traza su arquitectura finalista del orden del universo, presidido por el primer motor inmóvil, acto puro, inteligencia contemplativa y eterna, sumo bien y substancia divina. Y además de la substancia primera existen otros motores inmóviles. Ahora bien, al referirse a su número, Aristóteles sostiene que no debe postularse la existencia de más motores inmóviles que aquéllos necesarios para explicar suficientemente las traslaciones de los astros. La razón estriba en que, siendo los motores inmóviles causas finales de los movimientos estelares, no puede haber un regreso al infinito en el orden de las causas de la realidad<sup>65</sup>. Pero, sin duda, tal principio no se circunscribe a la causación final. Antes bien, se extiende a los demás géneros de causas. Precisamente hallamos en Santo Tomás la identificación de la norma con una de las principales causas del obrar humano (causa formal extrínseca o ejemplar, dirá posteriormente su escuela)<sup>66</sup>. En este ámbito de la realidad y en esta

<sup>64</sup> Cfr. especialmente, J. Bodin, *Les six livres de la république*, esp. I, c. I y II.

<sup>65</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 1073 b 38-1074 a 31 (ed. W. Jaeger, Oxford University Press, Oxford, 1991).

<sup>66</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 1; q. 91, a. 1, entre otros (se utiliza la edición altera romana, Roma, 1894). Sobre el acto de imperio como acto propio de la prudencia en Aristóteles, cfr. *Ética Nicomaquea*, 1143 a 7-10 (ed. L. Bywater, Oxford University Press, Oxford, 1992).

línea de causación tampoco sería posible, pues, el regreso al infinito. Las normas –y, en general, los actos de imperio que ordenan una sociedad– no pueden referir indefinidamente su vigencia y su correspondiente eficacia sobre el obrar comunitario a sucesivas esferas de decisión. Es decir que algún acto de imperio deberá ser reconocido como último para un orden social dado.

Ahora bien, y ésta es nuestra segunda consideración, cabe plantear que –más allá de la cuestión de su filiación filosófica– la afirmación de la necesidad de la existencia de una decisión última responde a la naturaleza objetiva de la realidad social, realidad que no existiría sin la acción integral de sus causas. En efecto, un acto directivo de conductas consociadas que fuera revisable por una instancia cuyo mandato fuera revisable por otra y así *ad infinitum* tornaría imposible la existencia misma del obrar consociado<sup>67</sup>.

### c) La concepción vitoriana de *societas perfecta* y su filiación tomista

Tomamos de Naszaly otra tesis sobre la filosofía de Vitoria que resulta de gran interés teórico por la relevancia de los problemas que ella involucra. Este intérprete afirma que la autosuficiencia vitoriana, consistente en la supremacía del poder del Estado y la independencia jurídica, se separa de la concepción que de la *societas perfecta* tenía el Aquinate<sup>68</sup>. Nuestras consideraciones al respecto serán, en este lugar, muy concisas.

Se plantea, pues, la cuestión: ¿la concepción de comunidad política de Vitoria es esencialmente diversa de la de Santo Tomás? La respuesta debe ser negativa. La locución misma de *societas perfecta* aparece en lugares clave de la obra del Aquinate, como los primeros artículos del llamado “tratado de la ley”. Más no sólo es la locución la que comparece, sino que ella viene a significar a la sociedad política. “La ciudad es comunidad perfecta”, dice el Aquinate con cita de Aristóteles; y, en tanto perfecta, la comunidad política tiene razón de todo. Ahora bien, es la comunidad políticamente organizada la que, a través de sus órganos, posee la facultad para establecer su ordenamiento jurídico. En efecto, determinar el orden al fin compete formalmente [*proprie*] a quien debe perseguir tal fin, el bien común político<sup>69</sup> (precisamente, en la completitud del fin descansa la perfección de la sociedad que a él se ordena). Por otro lado, los miembros de la ciudad o del reino se hallan bajo la autoridad del gobernante de

<sup>67</sup> Para una aplicación sistemática de este principio a la realidad política cfr. S. R. Castaño, *El Estado como realidad permanente*, La Ley, Buenos Aires, 2003, 2005, esp. pp. 94-96.

<sup>68</sup> Cfr. E. Naszalyi, *El Estado según Francisco de Vitoria*, esp. pp. 134 y ss.

<sup>69</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 2 y a. 3; asimismo q. 96, a. 1.

esa república, salvo en aquellas materias en que la obligatoriedad de la ley pueda ser dispensada por una autoridad superior<sup>70</sup>. El príncipe, por su parte, está de algún modo por encima de la ley positiva, en cuanto posee facultad para abrogarla<sup>71</sup>. Y es el príncipe el único con derecho a declarar la guerra, es decir, a decidir sobre la más grave de las circunstancias que le cabe enfrentar a una comunidad en el plano de sus relaciones exteriores<sup>72</sup>.

Ahora bien, todo lo afirmado no comporta negar que en Vitoria –como en general en la escolástica de su tiempo– se observa una indudable impostación de las dimensiones referidas a la realidad del poder político, en especial a sus notas de ultimidad y de independencia<sup>73</sup>. Sin embargo, sostenemos, tal acentuación de lo que en sentido metafísico constituye una propiedad (la potestad suprema) de la naturaleza del ente (la comunidad autosuficiente ordenada al bien común político) no desvirtúa *lo esencial* de la concepción tomista de *societas perfecta*<sup>74</sup>.

---

<sup>70</sup> Autoridad que –en materia temporal– corresponderá siempre al titular del gobierno de una comunidad política (cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 97, a. 4).

<sup>71</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a. 5.

<sup>72</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 40, a. 1. Los principios del Aquinate (entre los cuales el de *communitas perfecta*), ha dicho Friedrich August Freiherr von der Heydte en una clásica obra, “abren el camino para una teoría de la comunidad, de la ciudad o del reino, que no reconoce superior en materia temporal”; *Die Geburtsstunde des souveränen Staates*, Josef Habel, Regensburg, 1952, p. 172.

<sup>73</sup> Cfr. siguiente texto: “Secundum Aristotelem, respublica debet esse sibi sufficiens. Unde illa quae habet potestatem faciendi illa tria [scilicet vindicandum de hostibus, recuperandum sua bona et puniendum hostes], illa est respublica”; F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 40, a. 1, 4. Según se ha venido exponiendo, no creemos que esta afirmación deba ser interpretada en el sentido de hacer consistir esencialmente la autosuficiencia en la ultimidad del poder de régimen. La independencia de la comunidad en el orden internacional, en efecto, se halla contenida necesariamente en la plena autosuficiencia ético-jurídico-política; de allí que la expresión de Vitoria pueda ser referida al signo de la perfección de la sociedad, sin que su afirmación implique la reducción de tal perfección a la supremacía de la potestad. Con todo, no deja de ser sugestiva la insistencia de Vitoria en señalar la nota de supremacía del poder cuando se refiere a la autosuficiencia.

<sup>74</sup> En S. R. Castaño, *El Estado como realidad permanente*, esp. c. VI, hemos desarrollado el tema de la *autarjía* (como capacidad y derecho de la comunidad política a decidir sobre sus propios asuntos) como una propiedad que emana de la naturaleza de la sociedad *autárquica* (en el sentido aristotélico de autosuficiente por la participación del bien común político).



d) *La noción de ‘societas’ perfecta (y de ‘potestas’ perfecta) como análoga en Cayetano y Suárez*

Se ha visto que tanto Cayetano como Suárez aplican la analogía para explicar las relaciones de subordinación que puedan existir entre comunidades perfectas y una potestad superior. Vale la pena hacer algunas puntualizaciones al respecto.

Cayetano no reconocía la analogía de atribución intrínseca, sino sólo –además de las de proporcionalidad propia e impropia– la analogía de atribución extrínseca<sup>75</sup>. Conviene entonces recordar que, en la analogía de atribución extrínseca o *denominativa*, los analogados secundarios no realizan propiamente [*formaliter*] la noción análoga. Ésta no les corresponde intrínsecamente, sino –si se atiende a su formalidad de analogado– de modo impropio. De allí que la predicación de la noción análoga a los analogados secundarios se haga sólo en razón de alguna relación significativa o causal que con aquélla guardan. Lo común en esta analogía, afirma Cayetano, es la sola voz, con la identidad del término en múltiple relación. En sentido propio, el análogo designa tan sólo al analogado principal<sup>76</sup>. Ahora bien, el texto de Cayetano *supra* citado precisa la naturaleza de la superioridad del Emperador como *secundum quid*. Dicho de otra manera –y al contrario de la potestad que los príncipes ejercen sobre los miembros de la república perfecta que presiden– el Emperador no se halla investido de potestad *simpliciter* sobre los reinos particulares. Si se conviene en que la denominación *simpliciter/secundum quid* apunta a significar una relación de analogía entre dos formas de superioridad ordenadas según un *prius* y un *posterius*; luego, deberá concederse que la forma de superioridad denominada *secundum quid* no es, *formaliter loquendo*, una auténtica relación de subordinación político-jurídica, ya que se trata de un analogado secundario y, como tal, meramente denominativo.

Por el contrario, el Eximio rescató y utilizó ampliamente la analogía de atribución intrínseca<sup>77</sup>. En ella, los analogados secundarios realizan propiamente la noción análoga. En efecto, el analogado principal es causa de que la perfec-

<sup>75</sup> Cfr. F. Nef, “Le rationalisme analogique en question? À propos de la théorie cajétanienne de l’analogie”, en AA.VV., *Rationalisme analogique et humanisme théologique*, Bibliopolis, Nápoles, 1993.

<sup>76</sup> Cfr. T. de Vío, Cardenal Cayetano, *De nominum analogia*, nn. 10-12 y 15-16 (obra traducida y comentada por el maestro G. Soaje Ramos con el texto latino de Zammit, y editada como *Sobre la analogía de los términos. Acerca del concepto de ente*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1949).

<sup>77</sup> Cfr. C. Giacon, *Suarez*, La Scuola, Brescia, 1945, pp. 56-58; J. Iturriz, *Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez*, Colegio Máximo de Oña, Bilbao, 1948, pp. 263 y ss.

ción comunicada se halle intrínseca y formalmente en los analogados menores. Pero, sin embargo, éstos sólo la realizan participativamente y en relación con el primer analogado, puesto que es en el analogado principal donde la perfección análoga se halla plenamente [*absolute*]<sup>78</sup>. Ahora bien –y pasando al texto de *De legibus* (I, c. 6, n. 19) *supra* citado–, si hay sociedades *simpliciter* perfectas y otras *secundum quid* perfectas, no debe sorprender, como se ya se ha dicho, que Suárez establezca la naturaleza y las propiedades de la sociedad perfecta (temporal) a partir de la realidad de la sociedad *simpliciter* tal. En efecto, así como en el nivel del ente creado tiene prioridad ontológica la substancia sobre el accidente (analogados principal y secundario, respectivamente)<sup>79</sup>; así también la sociedad política (=sociedad perfecta) se realizará primariamente –y se conocerá más acabadamente– como *todo* socio-político-jurídico, que como *parte* integrada en un todo.

---

<sup>78</sup> Cfr. F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, disp. XXVIII, III, n. 16 y ss. (t. IV de la edición de S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez y A. Puigcerver Zanón: *Disputaciones metafísicas*, Gredos, Madrid, 1960).

<sup>79</sup> Afirma Suárez al respecto: “ens per se essentialiter postulat hunc ordinem descendi prius ad substantiam quam ad accidens, et ad substantiam per se, ad accidens vero propter substantiam et per habitudinem ad illam”; F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, disp. XXXII, II, n. 11; cfr. también disp. XXXII, II, n. 32 y 34 y disp. XXXIII, introd.

## CAPÍTULO 2

### LA LEGITIMIDAD DEL PODER POLÍTICO

#### I. LOS PRINCIPIOS DE LEGITIMIDAD POLÍTICA EN LA TRADICIÓN ARISTÓTELICA. ESTUDIO DE LAS FUENTES DE LA SEGUNDA ESCOLÁSTICA

##### 1. Los principios de legitimidad en Aristóteles. Breve presentación del tema

El bien común en Aristóteles constituye un principio axial de la entera *práxis* humana. Así lo atestigua, entre muchos otros pasos, el lugar que ocupa la noción al comienzo mismo de la *Ética Nicomaquea*<sup>80</sup>. Este peraltado rango como fin del obrar consociado se traduce en el campo político en lo que sin anacronismo cabe llamar *principio primario de legitimidad política*. Dice el Estagirita: “Es evidente, pues, que aquellas constituciones [πολιτεῖαι] que buscan el bien común [τὸ κοινῇ συμφέρον] son rectas según lo justo absoluto, mientras que aquellas que buscan sólo el interés de los gobernantes son todas defectuosas y desviaciones de las constituciones rectas, pues son despóticas; y la ciudad es una comunidad de hombres libres”<sup>81</sup>.

Como en el caso del bien común, excede nuestro propósito dar tratamiento aquí a la cuestión del valor de la ley y del orden constitucional en Aristóteles. Con todo, debe puntualizarse que el orden normativo constituye otro principio político clave para el Estagirita. Por ello no sorprende que Aristóteles enuncie la siguiente proposición: “es evidente que es necesario que las leyes [νόμους] sean establecidas en concordancia con las constituciones. Pero ciertamente si así ocurre, es manifiesto que mientras las leyes acordes con constituciones rectas [ὀρθῶς πολιτείας] son necesariamente justas [δικαίους], aquéllas acordes con desviaciones no son justas”<sup>82</sup>. Éste es el principio al que, también sin temor a anacronismo, llamamos *principio secundario de legitimidad política* (y *jurí-*

---

<sup>80</sup> Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, 94 a 19 y ss. (ed. L. Bywater, Oxford University Press, Oxford, 1992).

<sup>81</sup> Aristóteles, *Politica*, 1279 a 17-21 (ed. Ross, Oxford University Press, Oxford, 1992).

<sup>82</sup> Aristóteles, *Politica*, 1282 b 10-13.

*dica*). Se trata de un rasero de justicia política que mide tanto el ejercicio y la instauración del poder cuanto la validez de las normas<sup>83</sup>.

No queremos cerrar esta brevísima introducción sin hacer mención de un tema crucial para la recta comprensión de la realidad constitucional en Aristóteles. Nos referimos al papel axionormativo que juegan la costumbre y la tradición en la configuración del orden jurídico y político. Un indicio de ello nos lo ofrecen los argumentos que esgrime Aristóteles cuando, al discutir críticamente los inconvenientes de la clase de monarquía que podríamos llamar, desde la modernidad, absoluta<sup>84</sup>, previene contra el riesgo de que el poder desconozca la totalidad del orden social. La ausencia de toda ley, dice Aristóteles, implicaría un defecto a nivel jurídico-político. Ese defecto amenazaría incluso el funcionamiento orgánico de las otras esferas del orden social y viciaría de inestabilidad todos los marcos de la vida de los ciudadanos. Pero un problema todavía más delicado aparecería en el caso en que incluso las normas consuetudinarias estuvieran a merced del arbitrio del príncipe. Entonces no sólo la constitución –en el sentido de ordenamiento estrictamente jurídico– carecería de estructura, sino que también la idiosincrasia constitutiva de la sociedad estaría en peligro de ser desconocida, en detrimento de su carácter de materia próxima [οἰκείαν ὕλην] del orden político. Dicho en términos de su metafísica, la última forma del orden social guarda proporción con la disposición del resto de las relaciones que se dan en la *pólis*, que hacen las veces de cuasi-materia. Luego, insiste Aristóteles, no debe haber divorcio entre la forma política [πολιτεία] y las cualidades y talante de un pueblo<sup>85</sup>.

---

<sup>83</sup> En lo que sigue, al hablar de *legitimidad* nos referiremos a la cuestión de la *rectitud o justicia del poder político*, distinguiéndola del problema de la *justificación del Estado* y del de la *validez de las normas*, a los cuales, con todo, se encuentra intrínsecamente vinculada.

<sup>84</sup> Aristóteles, *Política*, 1287 a 1 y ss. (esp. 1287 b 5-8). Se trata de la “monarquía total [*pambasileia*]”, forma de constitución con un gobierno de tipo doméstico, en el que un hombre es señor de todo y se halla por encima de toda ley. Respecto de este tema cfr. S. R. Castaño, “Brève analyse de l’empire de la loi chez Aristote”, *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie*, 1997 (83, 4, Quartal, Heft 4).

<sup>85</sup> Aristóteles, *Política*, 1325 b 40-1326 a 5; 1327 b 20 ss.; cfr. también 1288 b 21-27; 1296 b 9-12.

## **2. La recepción de la doctrina por la escolástica cristiana. El ejemplo de Tomás de Aquino: enraizamiento en los fundamentos y aparición a propósito de la tiranía**

Dado el alcance de la cuestión de la legitimidad respecto del ámbito de los principios del orden político, huelga aclarar que son numerosísimas las alusiones y el tratamiento por parte Santo Tomás de aspectos doctrinales que guardan relación, ya intrínseca, ya accidental, con dicha cuestión. En efecto –y por sólo poner un ejemplo–, por poco que se pare mientes en que el principio primario de legitimidad consiste en la ordenación al bien común se podrá calibrar la centralidad y la recurrencia con que las nociones implicadas en la legitimidad política se despliegan en la obra del Aquinate.

Con esa salvedad, precisemos entonces que en las presentes líneas nuestro interés se concentra en la referencia explícita por el Aquinate a unos criterios, u orden de criterios, que califican o descalifican el ejercicio de la potestad pública y su radicación en tales o cuales personas. Por ello nos detendremos en especial en los lugares en que Santo Tomás aduce expresamente esos criterios. Esta tarea permitirá constatar la mención por el Aquinate de los principios ya enunciados por Aristóteles en referencia a la justificación del poder político en general; aunque, en el caso de Santo Tomás, los principios sean esgrimidos como fundamento objetivo de la obligación de obediencia al poder.

La cuestión últimamente aludida, i e. la continuidad entre Aristóteles y Santo Tomás en torno de la legitimidad política, amerita ser sintéticamente delineada en este lugar antes de pasar al análisis de los textos. Cabe en tal sentido afirmar que los principios de legitimidad política aparecerán en Santo Tomás siendo portadores de un contenido axionormativo común en lo esencial con el que les reconoció el Estagirita. Sin embargo, la formulación y perspectiva de ambos autores no resultará idéntica (lo cual no debe sorprender, toda vez que Santo Tomás menciona los principios de legitimidad a propósito del débito de obediencia en general y de la resistencia a la tiranía en particular). Por otra parte, vale la pena adelantar también desde ya que el Aquinate hará uso de parte del repertorio terminológico que adoptará la tradición posterior.

### 3. La naturaleza de la autoridad social y política y los principios de legitimidad: el tema en las *Sentencias*

#### a) Naturaleza y valor de la autoridad

En el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* Tomás de Aquino trata acerca de los principios de legitimidad de la autoridad en el contexto del estudio de la naturaleza del mando social y del correspondiente débito de obediencia<sup>86</sup>. Y los aplica al análisis de la obligación de obediencia respecto de los regímenes injustos.

La autoridad [*praelatio*] viene de Dios y, por tanto, a Él (que es autor de todos los bienes) corresponde imputarle el bien que en la autoridad se halle. Por otra parte, se afirma en la misma línea –y esto constituye una tesis fundamental del aristotelismo tomista–, la autoridad es un *bonum in se*, y no un *bonum per accidens*, enderezado a la evitación o a la reparación de un mal, sea físico sea moral<sup>87</sup>. En ese sentido se formula la pregunta, que se reiterará con idéntica respuesta en *Summa Theologiae* (I, q. 96, a. 4), de si habría habido mando [*dominium*] en estado de naturaleza íntegra. El Aquinate contesta que todo lo concerniente a la dignidad del hombre se habría dado más noblemente en estado de inocencia. Ahora bien, el mando pertenece al ámbito de la dignidad; luego, no sólo habría existido, sino que incluso habría ostentado mayor plenitud. Es entonces cuando el Aquinate distingue los diversos modos de la autoridad.

La autoridad se ejerce de un modo [*modus*] intrínsecamente desordenado cuando pone a los hombres al servicio del exclusivo fin de quien manda, toda vez que el hombre no se ordena a otro (al bien de otro) como a su fin. En tal caso, el hombre se transformaría en un esclavo, el cual, en tanto tal, no es sino un instrumento animado, al decir de Aristóteles. Se trata aquí del modo propio del dominio [*ad dominandum ordinatus*]; el cual se identifica, en el plano político, con la tiranía, técnicamente entendida como la ordenación del mando a la propia utilidad [*utilitas*] de quien preside. Por el contrario, el fin específico de la autoridad es un bien participable por los súbditos y, en consecuencia, cabe afirmar que la autoridad se ejerce para el bien [*utilitas*] de los súbditos. En este

<sup>86</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 44, q. 1 y q. 2. Se utiliza la edición de R. Busa, *Thomae Aquinatis Opera Omnia*, Frommann-Holzboog, Milán, 1980, t. I.

<sup>87</sup> La valiosidad intrínseca de la potestad se desprende necesariamente del sentido positivo que Aristóteles concede a la politicidad en tanto inclinación radicada en la esencia del hombre y ordenada a su perfección personal. Sobre este tema nos permitimos remitir a S. R. Castaño, “La politicidad natural como clave de interpretación de la filosofía política”, en S. R. Castaño / E. Soto Kloss, *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, Academia de Derecho de la Universidad Santo Tomás, Santiago de Chile, 2005, pp. 277-307.

segundo caso el mando se ejemplifica con la acción del rey, quien, en tanto *ad regimen ordinatus*, ordena su prelación al bien del pueblo [*ad bonum gentis cui praeest*]<sup>88</sup>. Con todo, el ejercicio [*usus*] de este segundo modo de la autoridad puede revestir dos maneras. En la primera la autoridad se aplica a suplir carencias y remediar defectos, y lo hace principalmente bajo la forma de la defensa frente a peligros y del castigo ordenado a la rectificación del obrar en línea con la virtud. Ahora bien, en estado de inocencia original ni había peligros para el hombre ni tampoco la voluntad de éste podía oponerse al bien. Luego no habría habido coacción en ese estadio. Mas en el estado de naturaleza íntegra sí se habría ejercido la autoridad social –y, *a fortiori*, política– para dirigir el obrar y la educación intelectual de los hombres hacia sus fines perfectivos. Y la libertad de tales hombres no habría sufrido menoscabo alguno; antes bien, se habría visto potenciada en la consecución de sus fines<sup>89</sup>.

Un poco antes de los desarrollos citados, el Aquinate había distinguido los elementos constitutivos de la autoridad social, con el objeto de determinar su naturaleza, función y principios de rectitud. En la autoridad [*praelatio*] se distinguen el principio, el modo y el uso [*principium, modus, usus*]. El término “modo” no se entiende aquí como pasible de asumir una manifestación desordenada –como en el caso ya citado del *dominio* tiránico en política–, sino que se refiere al constitutivo más formal de la autoridad, a saber, la ordenación del inferior al superior. Así entendido, en sí mismo considerado, el modo es recto –y viene de Dios, dice el teólogo–. Se trata de la forma de la relación de mando y obediencia, de la *ratio* misma del orden jerárquico, el cual, en tanto tal, se halla investido de valiosidad intrínseca.

Así pues, la autoridad es valiosa en sí misma. Mas puede tornarse desordenada, sea debido al principio, sea debido al uso. Adviene defecto en razón del *principio* cuando quien ejerce la autoridad no es digno de ella. Lo cual puede obedecer a incapacidad del gobernante o a la manera desordenada de acceder al poder [*potestatem usurpatam*]. Adviene por último defecto en razón del *uso* cuando el ejercicio de la autoridad no sirve a los debidos fines. Se trata del abuso de autoridad por parte de quien la ejerce, abuso que puede justificar la destitución de la dignidad de la potestad [*propter abusum privat se beneficio accepto*]<sup>90</sup>.

<sup>88</sup> Una lograda aplicación sistemática de esta tesis tomista sobre la función de la autoridad la brinda E. Soto Kloss, “Poder y Derecho. De la idea ministerial del poder (gobernar es servir)”, en S. R. Castaño / E. Soto Kloss, *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, pp. 309 y ss.

<sup>89</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 44, q. 1, a. 3, c y ad1; q. 2, a. 2, ad1.

<sup>90</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 44, q. 1 a. 2 (“Utrum omnis praelatio sit a Deo”), c, ad2, ad3 y ad4.

*b) Débito de obediencia y formas de ilegitimidad*

1. En las páginas siguientes el Aquinate delinea la axial y grave cuestión de la “obediencia debida [*debitum obedientiae*]”, al hilo de la explicación de la obediencia como virtud. Se trata de una virtud especial que es parte de la justicia y cuyo objeto específico consiste en reconocer el *suum* del superior. Debe recordarse que la justicia se define como “constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo”<sup>91</sup>; y que precisamente el objeto de la justicia consiste en la preservación, restitución o dación del *suum* del otro (i. e., del derecho del otro). En razón de todo ello, por el acto de obediencia el subordinado da al superior lo que es debido a éste, i. e., la obediencia a su imperio, concretado en un precepto. Así pues, la obligación de obediencia radica en el consentimiento al precepto del superior, en tanto ese consentimiento inviste una razón de débito. Pero, por su parte, el débito es causado por la supraordenación del superior<sup>92</sup>.

Llegados a este punto, se plantea con acuidad cuál es el fundamento de la supraordenación de alguien con respecto a otros. Dicho de otro modo, en qué radica la necesidad por la cual un individuo, en el íntimo fuero de su conciencia, se encuentra moralmente ligado a conformar su conducta de acuerdo con el precepto imperado por un superior. La cuestión se dilucida con claridad meridiana en los artículos siguientes. En este lugar deseamos dejar brevemente sintetizada la justificación racional del mando y de la obediencia que allí se expone. Quien gobierne debe ser obedecido en todo lo que concierne al fin para cuya consecución se halla investido. Es decir que el *título* del superior que funda el *débito* que *obliga* al subordinado a prestarle obediencia radica en la función de dirección para la que ha sido designado<sup>93</sup>. Luego la obediencia constituye una obligación fundada en última instancia en la necesidad de consecución del fin social, fin que no se alcanzaría sin la función directiva del gobernante. El corolario que inmediatamente se desprende del planteamiento de Santo Tomás consiste en afirmar la obligación de obediencia al superior sólo respecto de aquellos medios ordenables al fin específico encomendado a ese superior. De allí que la eminente superioridad del plano espiritual sobre el temporal (concretada en la mayor dignidad del Papa frente a los príncipes

<sup>91</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 58, a. 1.

<sup>92</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 44, q. 2, a. 1, c y ad5.

<sup>93</sup> Caracterizamos al *título jurídico* como la razón de merecimiento por la cual algo es debido a alguien. El tema del título jurídico reviste una singular relevancia en el derecho y en la política, a pesar de lo cual su estudio principal-filosófico no ha sido todo lo asiduo que debiera. Sobre el punto remitimos a L. Lachance, *El concepto de derecho según Aristóteles y Santo Tomás*, trad. F. Cuevillas, s/d editorial, Buenos Aires, 1953, p. 293 y ss.; y H. H. Hernández, *Derecho subjetivo. Derechos humanos*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000, pp. 90 y ss.



seculares) no funde un título que obligue a obediencia al cristiano respecto del Pontífice en materias puramente políticas. En ellas, en efecto, debe obedecerse al gobierno de la república y no al Papa –ni, *a fortiori*, a los prelados cuya autoridad deriva de la del Papa, como arzobispos y obispos<sup>94</sup>–.

2. La cuestión referida al defecto o desorden objetivo en la titularidad o en el ejercicio de la autoridad la aborda el teólogo bajo la formalidad de si el cristiano se halla obligado a obedecer siempre al gobierno temporal, de acuerdo con lo establecido por San Pablo en *Romanos*, 13 (“omnis potestas a Domino Deo est”). La respuesta, en su contenido considerado materialmente, compete plenamente al saber político. Cabe remarcar que en todo lo que sigue aparecerá explícitamente el tema de la resistencia a la opresión en sus diversas especies; con todo, dicho tema sólo nos interesa en la medida en que nos introduzca en la perspectiva tomista sobre los principios de legitimidad.

La autoridad sufre menoscabo en su rectitud en cuanto a) al modo de adquisición [*modus acquirendi*] o b) a su uso [*usus*]. A su vez, el primer defecto puede deberse a la indignidad de la persona; o al modo mismo de acceso al poder –obtenido, por ejemplo, por violencia, corrupción u otra vía ilícita-. Por su parte, el segundo defecto (ejercicio desordenado de la autoridad –*abusus*–) puede deberse a que el mandato del superior conspire directamente contra el fin al que se ordena su potestad; o a que el mandato se extienda más allá de la función encomendada al superior. ¿Que específicos deberes surgen para el súbdito en cada uno de esos casos?

En el primer caso, la indignidad para el cargo no es óbice respecto del deber de la obediencia. Tomás recuerda aquí su anterior afirmación sobre la forma o *ratio* de la autoridad, la cual forma comporta intrínsecamente el orden (para el fin) y en tanto tal es de suyo valiosa. Luego, sostiene, el carecer en alguna medida de la capacidad exigida para el mando no resuelve sin más la obligación de obediencia. Pero –y esto debe ser retenido– la carencia de las condiciones intelectuales y morales del titular de la autoridad no son indiferentes, sino disvaliosas, pues convierten a esa persona en alguien indigno del mando sobre hombres. En formalidad teológica, tal indignidad para el ejercicio del mando “no viene de Dios”.

En el segundo caso –que nos interesa en particular– el defecto impide el derecho a la autoridad [*impedit jus praelationis*]. Quien obtiene el poder por la violencia no se convierte en verdadero gobernante o señor [*praelatus vel dominus*]. Por ello el usurpador puede ser lícitamente rechazado por sus súbditos. El

---

<sup>94</sup> Cfr Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 44, q. 2, a. 2 c; a. 3, c, ad1, ad4 y el “excurso” final del libro II.

término *repellere*, máxime en el contexto en que se halla, significa sin duda no sólo no obedecer sino también rechazar por la fuerza. Se trata, entonces, de lo que hoy llamaríamos derecho de resistencia activa, bajo la forma extrema de la insurrección armada. Y más aun: el Aquinate dice que nadie está obligado a obedecer a quien podría matar con licitud e incluso mereciendo alabanza. A propósito de este caso cita a Cicerón, quien en *De officiis* excusa a los matadores de Julio César, a pesar de haber sido sus parientes y amigos, por el hecho de que César había obrado como un tirano al usurpar el derecho al imperio. Para Santo Tomás la posición de Cicerón es verdadera, y la aduce como argumento en favor de la suya propia. La usurpación del poder por medio de la violencia, sea en contra de la voluntad de los súbditos, sea con un consenso obtenido por el temor, torna lícito incluso la forma más extrema de la desobediencia: el tiranicidio. Con todo, y a pesar de tan radical impugnación, este defecto en la autoridad, i. e. el típicamente representado por la usurpación, resulta saneable, afirma el Aquinate, sea por el reconocimiento de un superior que avale la ilícita toma del poder, sea por el posterior consenso de los súbditos<sup>95</sup>.

En el tercer caso, aquél en que el ejercicio de la potestad contradice el fin para el cual ella ha sido instituida, el débito de obediencia desaparece y aparece el débito contrario, a saber el débito de desobediencia. Esta desobediencia obligatoria se afirma respecto de aquellas órdenes particulares que mandan acciones absolutamente prohibidas. El Aquinate aduce aquí el ejemplo de los mártires que prefirieron morir antes que renegar de la fe.

En el cuarto caso el ejercicio desordenado se da como extralimitación del superior a ámbitos y materias que no le competen pues no se ordenan específicamente al fin común al que él dirige. Allí la desobediencia no es –de suyo– obligatoria, sino facultativa. Tomás ejemplifica este caso con la aplicación de un tributo indebido<sup>96</sup>.

Como observación final sobre los textos de las *Sentencias*, cabe señalar que la impugnación extrema de la usurpación como forma de tiranía pone de manifiesto la relevancia que el Aquinate confiere a la legitimidad de origen y a los títulos que justifican el acceso del gobernante a la función de mando.

---

<sup>95</sup> Éste sería el caso del gobernante de la comunidad política *stricto sensu*, que no tiene superior en lo temporal.

<sup>96</sup> Para todo este punto cfr. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 44, q. 2, a. 2, c; ob5 y ad5.

#### 4. Obediencia y desobediencia en la *Suma Teológica*

##### a) *La obligatoriedad de la obediencia*

En el denominado “tratado de la ley” de la I-II, el teólogo Tomás de Aquino se plantea si la ley humana (i.e., positiva) impone al hombre necesidad en el propio fuero de su conciencia. Dicho en otros términos, si el mandato legal del poder político *obliga* al hombre<sup>97</sup>. La respuesta echa luz sobre el fundamento de la autoridad y sobre los principios en que ésta basa su pretensión de acatamiento por los ciudadanos.

Se distinguen diversos principios de validez de las normas, los cuales son asimismo principios o partes de los principios de legitimidad del poder. Aquí se echa de ver un ejemplo del postulado ético-metafísico *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*; se trata, por lo demás, de requerimientos de justicia general que se integran y resuelven en las exigencias propias del bien común. La ley justa, sostiene el Aquinate, lo es por su *fin*, en tanto necesariamente debe ordenarse al bien común; por su *autor*, en cuanto el mandato no excede la órbita de la potestad de quien la establece; y por su *forma*, en cuanto respeta la igualdad de proporción al imponer cargas para la utilidad común. A la inversa es injusta –respecto del bien humano– cuando lo mandado no se ordena al bien común; cuando el gobernante traspasa los límites de la potestad de que se halla investido; o cuando no respeta la igualdad al imponer cargas.

Si se observan los criterios que sostienen la argumentación del Aquinate, se repara en que el principio de legitimidad esgrimido como clave de la obediencia es, primariamente, el de ejercicio. Tanto al referirse al fin como al autor como a la forma, la resolución legitimante se opera mediata o inmediatamente en el bien común. En el caso de la fundamentación por el *autor* de la norma, ella responde no al modo de acceso del autor (gobernante) al poder, sino a los lími-

---

<sup>97</sup> No insistiremos en que la *obligación* se distingue formalmente de la *coacción*. La primera consiste en una necesidad que liga la conciencia del hombre independientemente de que se ejerza fuerza exterior alguna para inclinar su voluntad. Se trata de la necesidad *moral*, o *de fin*, o *deóntica*: dado un fin propuesto, ciertos medios resultan necesarios (con necesidad de fin) para su consecución. En el caso que nos ocupa, dado el bien común político, su consecución no puede prescindir del acatamiento a la autoridad que a él dirige. La necesidad de obediencia que se da en el caso particular del orden político constituye una parte del principio general de necesidad de obediencia que sostiene el entero orden social, y al que se refiere el Aquinate en *Summa Theologiae*, II-II, q. 104, a. 6, c: “[p]er fiden Christi non tollitur ordo iustitiae, sed magis firmatur. Ordo autem iustitiae requirit ut inferiores suis superioribus obediant: aliter enim non posset humanarum rerum status conservari”. Sobre la obligatoriedad como forma de necesidad cfr. G. Soaje Ramos, *La conducta jurídica debida*, parte “obligación”, INFIP, Buenos Aires, 1977.

tes en que el poder se ejerce en función de los fines asignados (i. e., las competencias). Se halla con todo sí involucrado en este punto el tema del título, no en cuanto legitimado por una norma de la investidura, sino en cuanto concede legítima potestad para disponer sobre un determinado ámbito de las conductas sociales<sup>98</sup>.

### *b) Obediencia y justicia*

En la cuestión de la *Summa Theologiae* relativa a la obediencia como virtud (II-II, q. 104) Santo Tomás se cuestiona acerca de si los súbditos deben obedecer en todo a sus superiores. La respuesta, va de suyo a esta altura del análisis de la obra del autor, es negativa. Entre las consideraciones que se aducen para sostener la licitud o incluso la obligatoriedad de la desobediencia aparece el caso en que el superior manda algo respecto de lo cual el subordinado no le está sujeto. Pero, de todas maneras, existe una *ratio superioritatis* en mérito a la cual el subordinado debe obedecer al superior. Los ejemplos aducidos por el autor muestran que esa razón consiste en un cometido encomendado a la dirección del superior, cometido o fin que exige la subordinación al superior de los miembros del grupo: así el soldado tiene obligación de obedecer al general; el criado al dueño de casa y el hijo al padre<sup>99</sup>. Se trata de un débito de obediencia que recae sobre materias determinadas, afirma enseguida el Aquinate. Como se explicó a propósito del texto de las *Sentencias*, todos esos jefes ostentan un título para mandar. Este título es ya natural –como el del padre–, ya convencional –como el del general–. Cabría decir entonces que el orden o norma según el cual son investidos con un título es ya natural (el orden familiar), ya convencional (el orden jerárquico particular de ese ejército). Es el título, pues, el que en lo inmediato determinará qué materia se halla bajo el imperio de un superior.

En el final mismo de la cuestión se plantea la objeción del poder usurpado o injustamente ejercido. En la respuesta, a la hora de sintetizar con precisión cuándo el poder político debe ser obedecido, el Aquinate reafirma la pertenencia de la obediencia a la justicia, y a partir de allí concluye que hay débito de

---

<sup>98</sup> El título no se identifica con el principio secundario de legitimidad según Aristóteles, que lo es la constitución. Sin embargo, la constitución es principio inmediato de la legitimidad de origen del gobernante; éste, en efecto, posee *títulos* para mandar en tanto ha accedido al poder de acuerdo con aquélla (que es la norma de la investidura). Por tal razón, como contracara, la tiranía por el título es la que se imputa al usurpador por no haber respetado el orden constitucional. Este tema del título del mando volverá a aparecer en la cuestión sobre la obediencia.

<sup>99</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 104, a. 5 c y ad2.

obediencia cuando el orden de la justicia así lo exige. Luego, ante un príncipe usurpador, o que mande lo injusto, cesa la obligación respectiva. En esta objeción y en la respuesta se encuentran y condensan los dos principios aristotélicos de legitimidad del poder<sup>100</sup>.

c) *La sedición y los bienes que conculca*

En la cuestión consagrada a la sedición (*De seditione*)<sup>101</sup> podemos registrar la presencia –material, o indirecta– de los principios de legitimidad política. La argumentación de Santo Tomás establece que este vicio opuesto a la caridad atenta contra la unidad y la paz de la multitud ciudadana, políticamente agrupada. En ese bien al que niega reside la *ratio* específica que constituye a la sedición en un pecado especial (a. 1). El disvalor de la sedición, pues, consiste en atentar contra el mismo bien común político en su ápice y esencia. Y su gravedad es tanto mayor a la de la riña cuanto que vulnera un bien cualitativamente superior al bien particular.

Ahora bien, en el fin de la multitud (“pueblo, ciudad o reino”, dice Santo Tomás) se distinguen a su vez dos valores especiales a los cuales se opone la sedición. El Aquinate los precisa con apoyo en *De civitate Dei*. El *pueblo* –en sentido político– no es una agrupación cualquiera de hombres, sino una agrupación asociada en torno del consenso del derecho y de la utilidad común. Luego, la sedición se opone no sólo a la unidad participable del bien común, sino también a la unidad del derecho vigente y aceptado por la comunidad. En los términos de Santo Tomás, la sedición resulta contraria a la justicia y al bien común (a. 2, c). Más adelante se plantea el problema de la resistencia contra la tiranía, que parecería ser una sedición justa (a. 2, ob3 y ad3). La tiranía es aquí formalmente definida como la ordenación de la autoridad política a su bien propio, con detrimento del bien común de la multitud<sup>102</sup>. A partir de ese encuadramiento, el

---

<sup>100</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 104, a. 6, ad3.

<sup>101</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 42.

<sup>102</sup> Hállanse en Tomás de Aquino dos sentidos del término “tiranía” referidos al ejercicio del poder. Uno corresponde a la corrupción del gobierno de uno, o monárquico, en la cual el tirano ordena su acción a su bien particular (*Summa Theologiae*, I-II, q. 105, a. 1, ad2). Tal es el sentido que principalmente aparece en *De regno* (véase *infra*). Pero también se utiliza el término para significar, independientemente de la forma de gobierno, la violación del principio de legitimidad de ejercicio. Tal el sentido que aparece en este paso. Sobre el tema cfr. E. Galán y Gutiérrez, *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino*, Revista de Derecho Privado, Madrid, 1945, pp. 194-198.

Aquinate niega que la perturbación de tal régimen constituya sedición; antes bien, el auténtico sedicioso es el tirano, que conspira contra el bien común.

Resulta pertinente poner de relieve cómo, según se ha visto, el orden jurídico se halla junto al bien común entre los bienes políticos comprometidos por la sedición. La referencia del Aquinate apunta sin duda a la constitución, en tanto un cierto orden aceptado de la convivencia. La constitución aparece como un bien vulnerado por quien atenta contra la comunidad política, aunque en este caso no se trate de un usurpador o agresor externo que la subvierte, suspende o deroga, sino de quien desde el interior de la república fomenta la discordia, enfrentando y dividiendo a la multitud.

## 5. Gobierno tiránico y gobierno legítimo en *De regno*

### a) *La tiranía de ejercicio*

El opúsculo *De regno* o *De regimine principum*, compuesto hacia 1265/6, es de autoría original del Aquinate hasta el capítulo 4 del libro II<sup>103</sup>. En esta obra, consagrada a los principios del buen gobierno real, se hallan numerosas menciones al tema de la tiranía. Tanto en ellas, vistas *a contrario*, como en los análisis de la naturaleza de la monarquía como régimen recto, aparecen no pocos elementos referidos a la cuestión de la legitimidad del poder.

El sentido de “tiranía” que predomina en *De regno*, como se ha dicho *supra*, es el que corresponde al régimen de uno que busca el interés de quien manda, es decir, el sentido correspondiente a la corrupción de la monarquía. Así lo consigna ya Santo Tomás en el comienzo del capítulo 2 del libro I<sup>104</sup>. Lo contrario de la tiranía, así entendida, consistirá en el recto régimen del rey, que ordena su acción al bien común de la sociedad política<sup>105</sup>. Precisamente en la ordenación de la tiranía al interés particular del gobernante radica la razón por la cual esta forma corrupta aparece sindicada como la peor de todas las desviaciones. En efecto, el interés de uno resulta estar más alejado del bien común que el interés de un grupo oligárquico o el de la mayoría popular<sup>106</sup>. Con todo, es más frecuente que se corrompa el régimen de muchos que el de uno; por ello, a pesar

---

<sup>103</sup> Cfr. V. Rodríguez, *El régimen político de Santo Tomás de Aquino*, Fuerza Nueva, Madrid, 1978, pp. 8-9.

<sup>104</sup> Tomás de Aquino, *De regno*, ed. Marietti, Roma, 1954, nn. 8 y 9.

<sup>105</sup> Tomás de Aquino, *De regno*, n. 11.

<sup>106</sup> Tomás de Aquino, *De regno*, nn. 18-19.

de constituir la tiranía el ápice de la injusticia política, Santo Tomás recomienda el gobierno de uno, ya que éste degenera más difícilmente en su antípoda que el de muchos<sup>107</sup>.

A partir de la rápida revista que acaba de hacerse, se pone de manifiesto que en *De regno* el principio de legitimidad principalmente tenido en cuenta por el Aquinate es el que la tradición ha llamado “primario”, i.e., el consistente en la ordenación de la praxis gubernativa al bien común. Como en el caso de las obras anteriores, la consideración de los principios de legitimidad es, por así decir, material: en efecto, no se da una tematización explícita de los principios como tales, sino que ellos aparecen presupuestos en cuestiones que comprometen los principios del orden político, sea a la hora de la valoración de las formas de régimen, sea –más axialmente– a la hora de la especificación de la ley o de la justicia.

#### b) ‘*Pactum*’ y *amistad social*

Sin perder de vista lo últimamente dicho (insistencia en el principio “primario” y consideración material) cabe sin embargo señalar que en *De regno* se hallan elementos doctrinales significativos en referencia a otras dimensiones de la legitimidad política. En primer lugar comparece la idea de que la constitución, en el sentido de forma del régimen –como principio diversificador de las comunidades políticas–, es una clase de *pacto*<sup>108</sup>. Este pacto, que el pueblo no está obligado a respetar si el tirano lo ha incumplido de modo ostensible y grave, versa sobre el ejercicio del mando según una determinada forma. Se trata de un pacto cuyo objeto estipula la forma de las relaciones de subordinación, a la vez que determina a los titulares de la potestad política. Este pacto, va de suyo, obliga a los dos polos de la relación de subordinación: de allí que pueda disolver el débito de obediencia y legitimar la destitución del tirano. Es importante notar que el Aquinate se refiere aquí al caso de un pueblo que no tiene superior y que, por esa razón, se halla investido del derecho a reconocer o –en una circunstancia extrema– deponer a su cabeza. Esto supone la realidad de la comunidad políticamente autárquica, que posee el derecho –y la obligación– de

---

<sup>107</sup> Tomás de Aquino, *De regno*, nn. 23-28. A pesar de ello, Tomás acota que cuando la república se degrada en democracia tampoco alcanza cotas tan altas de injusticia como las de la tiranía.

<sup>108</sup> Tomás de Aquino, *De regno*, n. 32. No es la única vez que Santo Tomás llamará *pactum* a la ley y a la constitución; también lo hace en *Super ad Romanos*, 13, 1.

darse un gobierno<sup>109</sup>. Pero también, *a fortiori*, significa que, ante una causal de gravísima infidelidad del príncipe respecto del fin que justifica su función de tal, la comunidad posee el derecho a desconocer a quien por dicha razón habría ya perdido sus títulos para el mando. El principio es genéricamente común a toda especie de autoridad: quien abusa de la potestad que se le ha encomendado merece que ésta le sea quitada<sup>110</sup>.

En relación con la cuestión que venimos de comentar encuéntrase la mención por el Aquinate de la necesidad de la amistad social para la estabilidad e incluso la supervivencia del gobierno. Esta idea se articula en varias proposiciones. El amor del pueblo es base segura que impide la perturbación del gobierno; por el contrario, lo que resulta odioso a la multitud no podrá mantener largo tiempo su vigencia. Como dirá más tarde respecto de la sedición, no hay razón de infidelidad en sacudirse el yugo del tirano. Éste, al no ser amado, busca infundir temor en los súbditos; pero el temor [*timor*] es “fundamento débil”, afirma el Aquinate. En síntesis, sin un mínimo consenso, y que no esté fundado puramente en la coacción<sup>111</sup>, cualquier gobierno está llamado a desaparecer<sup>112</sup>. Lo dicho no significa que el consenso sea único principio legitimante del poder político; sino que sin concordia no hay base para la existencia del poder. Con todo, queda abierta la cuestión a la que aludiremos *infra*, al referirnos a la relación entre consenso y legitimidad en Suárez.

Por último se halla en *De regno* un pasaje en que explícitamente se trae a colación el tema de lo históricamente dado como principio políticamente valioso que debe ser tenido en cuenta a la hora de instituir una república y gobernarla. En efecto, se afirma, el fundador de la ciudad no puede crear hombre y

<sup>109</sup> Peter Tischleder encuentra problemático (en relación con el conjunto de la doctrina política de Santo Tomás y en particular con sus afirmaciones sobre la licitud de la deposición del tirano) que la justa resistencia aparezca limitada a los pueblos que tienen derecho a instituir a su rey (es decir, a elegirlo). De ser así, sostiene el académico alemán, determinaciones constitucionales positivas tendrían más peso que los principios del orden político –y que el propio bien común amenazado por el tirano–; cfr. *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des heiligen Thomas und seiner Schule*, pp. 110-112. Por nuestra parte, creemos que la afirmación de Santo Tomás (“si ad ius multitudinis alicuius pertineat sibi providere de rege”) se refiere no a una cuestión particular y positiva (la facultad de elección del monarca), sino a la naturaleza misma de la comunidad: tiene derecho a deponer por sí misma al tirano aquella comunidad que tiene derecho a darse un gobierno, es decir, la república, la cual, por ser *sibi sufficiens*, no tiene superior en lo temporal a quien deba recurrir.

<sup>110</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 65, a. 3, ad1.

<sup>111</sup> Recuérdese, a propósito de esto, el pasaje de *In II Sententiarum*, d. 44, q. 2, a. 2, que se refiere al consenso del usurpador arrancado por la coacción, consenso que no legitimaba su poder, por definición violento.

<sup>112</sup> Tomás de Aquino, *De regno*, nn. 59-61.



lugares, sino tomar lo que existe ya dado en la naturaleza, como el artesano toma los materiales provistos por su entorno<sup>113</sup>. Este principio aristotélico se vincula, como veremos más adelante, con los planteamientos y desarrollos de raigambre metafísica que el Aquinate trae en las cuestiones sobre la ley de la *Summa Theologiae*.

## 6. La legitimidad política en el Aquinate: a manera de síntesis

### a) *El bien común como eje de la legitimidad*

Ya ha sido planteado, y no es necesario abundar en ello en este lugar, que Santo Tomás acoge y adhiere sin ambages a la tesis aristotélica del bien común como principio de legitimidad, primario y principalísimo. Tanto en sede cósmica cuanto en sede política es un axioma para el Aquinate que “gobernar es conducir al fin debido aquello que se gobierna”<sup>114</sup>. En esa línea, como también se ha visto, los límites jurisdiccionales de la autoridad coinciden con los fines a los que a ella le toca conducir<sup>115</sup>. Por ello el príncipe establece leyes para los ciudadanos apuntando a la utilidad pública temporal<sup>116</sup>. La condición del príncipe como *custos iustitiae* lo faculta y lo obliga al uso de la fuerza en protección del bien común, sea *ad extra*, sea *ad intra*, y cualquier infracción del príncipe a sus deberes acarrea males tanto más graves cuanto que vulneran el mayor bien humano terrenal, cuyo cuidado le ha sido encomendado<sup>117</sup>.

### b) *La constitución como principio de orden y rectitud. Realismo de lo concreto y valor de la tradición*

1. Las consideraciones que aporta el “tratado de la ley” (*Summa Theologiae*, I-II, q. 90 y siguientes) acerca del valor de la costumbre en sede jurídica son de-

<sup>113</sup> Tomás de Aquino, *De regno*, n. 72.

<sup>114</sup> Tomás de Aquino, *De regno*, I, c. 15.

<sup>115</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 103, a. 5, c.

<sup>116</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 147, a. 3; I-II, q. 90, a. 2 y a. 3.

<sup>117</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 66, a. 8, c y ad3. El *ius puniendi* tiene como único titular al ministro de la ley; sólo él puede lícitamente ejercer tal potestad; cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 92, a. 2, ad2.

mostrativas de la relevancia que Santo Tomás asigna al orden inveterado de la convivencia como principio de rectitud social y política.

El tema de la cuestión 97 es, precisamente, el de la mutabilidad de las normas. Al contrario de la ley natural, cuyos preceptos son inmutables, la ley positiva puede cambiar. Y ello por una doble razón. Por un lado, la razón humana puede progresar en el conocimiento de las vías más adecuadas para la consecución del bien común y, en esa línea, excogitar mejores normas investidas de rectitud práctica respecto de la mayor parte de los casos<sup>118</sup>. Por otro lado, son los hombres sujetos al imperio de las normas los que pueden cambiar en su condición psicológica, moral, cultural, etc. y así necesitar una medida de su conducta que resulte más adecuada a su concreto estado<sup>119</sup>.

El principio que rige en ese segundo caso exuda un acendrado realismo práctico (y, *a fortiori*, político) y amerita aunque más no sea una breve consideración. La regla de la conducta debe estar conmensurada a lo regulado, es decir, a los hombres en su particular e intransferible situación étnica, cultural, geográfica e histórica. En efecto, Santo Tomás ya había afirmado que la ley debe ser posible atendiendo a la naturaleza y a la costumbre del pueblo. De tal manera aplicaba un principio aristotélico de la *Metafísica*, según el cual toda medida debe ser homogénea con lo medido<sup>120</sup>. También en sede metafísica, el Aquinate había afirmado que va contra la *ratio* del gobierno el que se impida a los súbditos desplegar sus potencialidades, pues el fin de todo régimen es la perfección participable del conjunto, la cual no se lograría si se desatendiera el modo de ser propio de sus integrantes; y en ello consiste la justicia del gobierno<sup>121</sup>. En síntesis: el orden conveniente depende del fin a que están llamados los miembros de la comunidad; según sea ese fin, tal será el gobierno a él adecuado. Pero, asimismo, el buen gobierno depende decisivamente de la peculiar condición de los súbditos<sup>122</sup>. Si la perfección de los hombres reunidos en comunidad es una actualización de sus potencialidades, luego tal acto no podrá estar desvinculado de la particular e intransferible *dispositio materiae*.

2. En este lugar resulta pertinente completar las anteriores consideraciones, de raigambre metafísica, con una digresión acerca de las relaciones entre mate-

<sup>118</sup> Supuesto siempre que “rectitudo legis dicitur in ordine ad utilitatem communem”; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 97, a. 1, ad3.

<sup>119</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 97, a. 1, c.

<sup>120</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a. 2, c y ad2.

<sup>121</sup> Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c. 71 (se utiliza la edición bilingüe de BAC, Madrid, 1971).

<sup>122</sup> Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c. 111.

ria y forma, teniendo en cuenta que también se encuentra esa estructura hylemórfica en la realidad social. Materia y forma son coprincipios del ente. Y cabe observar que la disposición última es, en la línea de la causalidad formal, un efecto, aunque, por otra parte, preceda a la forma en la línea de la causalidad material. Dicho de otro modo: la disposición es un camino conducente al advenimiento de la perfección (formal) y, a la vez, un efecto procedente de ella<sup>123</sup>. Lo cual, como ya se ha advertido, no debe entenderse sólo –ni principalmente– en sentido temporal, sino ontológico. Esto significa que hay mutua imbricación e influencia recíproca de un coprincipio sobre el otro. A nivel específicamente político, tal coaptación se traduce en un doble amoldamiento. Por un lado, la estructura político-jurídica, o sea la estructura del poder, tomará –y no deberá dejar de hacerlo– el contorno del complejo total de relaciones sobre el que se asienta. Por otro, el gobierno y el orden jurídico ejercerán una influencia decisiva que llegará, de modo casi inevitable, hasta los últimos entresijos de la vida privada<sup>124</sup>.

3. Así pues, la permanencia rígida de las normas, asumida como un principio absoluto, constituye un error en materia jurídico-política precisamente por desconocer la naturaleza misma de la materia práctica. Ahora bien, no obstante la intrínseca mutabilidad del derecho positivo, el Aquinate sostiene que las variaciones del orden normativo, en sí mismas consideradas, infligen perjuicio al bien común (primer principio en materia práctica). El fundamento de la disvaliosidad que en sí misma encierra la mutación de la ley estriba en el debilitamiento ocasionado con ella a la obediencia<sup>125</sup>. En efecto, la costumbre constituye un apoyo decisivo a la observancia de las normas. Cuando muta la ley, se debilita el influjo eficiente de ésta sobre la ordenación de las conductas de los hombres; dicho de otro modo, al desaparecer la constricción psicológica otorgada por el acatamiento inveterado disminuye la conciencia de la obligatoriedad y, por ende, también la efectividad del mandato. Y con ello se resiente la consistencia del orden de la comunidad. Por tal razón sólo es lícito mutar la ley cuando el detrimento inferido al bien común a causa de tal mutación se compensa en forma manifiesta con alguna contribución sustantiva a la utilidad so-

---

<sup>123</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 5, q. 3; *Summa Theologiae*, III, q. 9, a. 3, ad2.

<sup>124</sup> Hemos tratado el valor sistemático de estos principios en S. R. Castaño, *Orden político y globalización*, Ábaco de Rodolfo Depalma, Buenos Aires, 2000, pp. 156-159.

<sup>125</sup> Este argumento, central en el planteamiento del Aquinate, es de Aristóteles (cfr. *Política*, 1269 a 19-24). En *Summa Theologiae*, I-II, q. 97, a. 2, ad1, Santo Tomás citaba: “las leyes tiene su máxima fuerza por la costumbre, como dice Aristóteles en el libro II de la *Política*”.

cial, sea que se trate de una cuestión de grave necesidad, sea que en la costumbre se contuviese alguna manifiesta injusticia.

La posición del Aquinate sobre el rango axiológico y normativo de la costumbre jurídica y política no ofrece dudas, y se sintetiza con la sentencia que aduce en el *sed contra*: es ridículo y abominable infringir las tradiciones que recibimos de nuestros padres<sup>126</sup>. La tradición patria, para el Aquinate, también constituye una condición de la existencia de la ley. En efecto, la ley puede tornarse “inútil”, es decir, inviable en lo que hace a la posibilidad de su vigencia, si contradice tradiciones arraigadas en una comunidad. En otros términos, una nueva causa formal extrínseca de la conducta que colisione con otra ya arraigada e inveterada puede no ejercer virtud causal alguna sobre la sociedad, no obstante el poder que la respalda<sup>127</sup>.

La costumbre [*consuetudo*], dirá enseguida Santo Tomás, puede –de hecho y de derecho– derogar la ley, y constituye criterio para su interpretación. En realidad, la costumbre ya es ley –por lo menos incoativamente–. En efecto, la ley positiva se origina en la voluntad de los hombres regulada por la razón. Y así como la voluntad racionalmente dirigida se manifiesta por la palabra (como en la promulgación imperativa de la norma); de igual o superior manera se manifiesta en las conductas. Ahora bien, las conductas multiplicadas causan la costumbre; luego, ésta puede no sólo derogar una norma, sino adquirir fuerza de ley y así erigirse ella misma en norma jurídica. La costumbre, pues, resulta una “eficacísima” depositaria y transmisora de la intención de la voluntad y del juicio deliberado de la razón de la comunidad, traducida no en las palabras de la ley sino en actos colectivos concretos<sup>128</sup>. Por otra parte, la costumbre no adquiere rango normativo formal sólo en aquellos regímenes democráticos en que la multitud se halla investida de la facultad de sancionar leyes a través de sus órganos representativos, sino que también la mera tolerancia o aceptación del príncipe a los usos arraigados en la comunidad confiere a éstos naturaleza legal<sup>129</sup>.

Esta última doctrina será más tarde adoptada por Suárez, quien distinguió dos planos en la causa eficiente de la costumbre jurídica. La causa eficiente próxima lo es el *consensus populi*, mientras que la primaria y principal consiste en la aprobación del legislador, supuesta, con todo, la acción causal inmediata del consenso de la comunidad<sup>130</sup>.

<sup>126</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 97, a. 2, c y ad2.

<sup>127</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 97, a. 3, ad2.

<sup>128</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 97, a. 3, c.

<sup>129</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 97, a. 3, ad3.

<sup>130</sup> Cfr. F. Suárez, *De legibus*, VII, c. 9, n. 2; *Defensio fidei*, III, c. 3, n. 4 (para el libro III de *Defensio fidei* se utiliza la edición de L. Pereña / E. Elorduy con el título de *Principatus politicus*,

En síntesis, se ha constatado en Santo Tomás la vinculación entre costumbre del pueblo y vigencia de las normas. Ahora bien, si se repara en que la constitución –causa del título de la potestad– es también norma jurídica, podrá descubrirse un punto de contacto entre la doctrina tomista y la del Eximio. Éste, en efecto, asignará un papel decisivo al consenso en la determinación de los títulos de la potestad política. Es pertinente, entonces, analizar la cuestión de la legitimidad del poder en Suárez.

## II. LOS PRINCIPIOS DE LEGITIMIDAD EN SUÁREZ SU RECEPCIÓN Y REELABORACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA TRADICIÓN ARISTOTÉLICA

### 1. El marco de los principios aristotélicos: politicidad natural y “natural resultancia” de la potestad de jurisdicción; el valor del poder político y su esencial legitimidad

En la obra del Doctor Eximio, por un lado, la comunidad política es *natural* –en el sentido de dar satisfacción a todas las exigencias del hombre en el plano mundanal<sup>131</sup>–; por otro, no puede faltarle lo necesario para su existencia y conservación, como, ante todo, la potestad política<sup>132</sup>. Es lo que se expondrá sumariamente a continuación.

Suárez acude a Tomás de Aquino, quien en *De regimine principum* (I, 1) había demostrado que todo cuerpo exige para su conservación la presencia de un principio que procure su bien común. Tal ocurre en los cuerpos orgánicos y en los cuerpos sociales, como consta por la experiencia. En efecto, los miembros singulares buscan sus fines particulares, a veces incluso contra el fin común. Además, muchas cosas que no incumben a los miembros particulares son, sin embargo, necesarias para el bien común. Por todo ello, debe existir en la comunidad perfecta una potestad pública a la que le competa como función propia y específica [*ex officio*] la dirección de las conductas al bien común<sup>133</sup>. En la misma línea de argumentación, Suárez, con cita atribuida a Aristóteles,

---

C.S.I.C., Madrid, 1965). Sobre el tema véase J. Arias Gómez, *El consensus communitatis en la eficacia normativa de la costumbre*, Eunsa, Pamplona, 1966, esp. pp. 75 y ss.

<sup>131</sup> F. Suárez, *De legibus*, III, c. 1, n. 3.

<sup>132</sup> F. Suárez, *De legibus*, III, c. 1, n. 12.

<sup>133</sup> F. Suárez, *De legibus*, III, c. 1, n. 5.

afirma que quien concede la forma concede por ende todo lo anejo a ella. Entonces, si la naturaleza del hombre se inclina a la vida en sociedad política, y ésta no puede conservarse sin la potestad, luego la potestad será de derecho natural<sup>134</sup>.

De allí se sigue la necesaria conclusión referida a la genérica obligación de obediencia que le cabe a todo miembro de una comunidad política: la sujeción a la potestad pública es conforme con la razón natural y conveniente para la conservación de la naturaleza humana<sup>135</sup>.

A partir de tales premisas se siguen necesariamente las tesis de Suárez sobre la valiosidad de la potestad política: el poder temporal del magistrado civil es justo y condicente con la naturaleza humana<sup>136</sup>; el principado político es justo y legítimo<sup>137</sup>; la potestad es algo en sí mismo bueno [*est simpliciter res bona*] y digno de gran estimación<sup>138</sup>.

## 2. Las formas de tiranía como formas de ilegitimidad del poder

Habiendo ya mencionado los fundamentos, papel y función de la *potestas jurisdictionis* podemos en este lugar abordar sin más trámite los lineamientos de la doctrina suarista sobre la tiranía, como medio para introducirnos, *a contrario*, en el tema que directamente nos compete.

### a) La presencia del nombre 'legitimus'

En Suárez ya encontramos, a la par de la vigencia de los principios fundamentales de Aristóteles y de Tomás de Aquino sobre la naturaleza y el sentido de la vida política, la terminología moderna en lo referente a las formas de tiranía –como formas de ilegitimidad– e, inclusive, hallamos el propio término *legitimus* (significando lo conteste con la ley natural) aplicado al poder político<sup>139</sup>. En efecto, el término *legitimus*, para referirse a la potestad recta,

<sup>134</sup> F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 1, n. 7. Los editores sindicaron a Tertuliano (*Ad Scapulam*, II) como autor de la sentencia “qui dat formam, dat ea quae consequuntur ad ipsam”.

<sup>135</sup> F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 1, n. 8.

<sup>136</sup> F. Suárez, *De legibus*, III, c. 1, n. 1.

<sup>137</sup> F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 1, n. 1.

<sup>138</sup> F. Suárez, *De legibus*, III, c. 3, n. 4.

<sup>139</sup> Respecto de esta cuestión terminológica, repárese en que entre Santo Tomás y Suárez los estudios políticos –tanto en sede teológica cuanto filosófica y jurídica– habían alcanzado

comparece ya en la obra del Eximio, y con cierta profusión, junto a términos como *iustus*. Pero también conviene señalar que no es Suárez el primero en utilizarlo. Antes bien, *legitimus* ya se había impuesto en el acervo doctrinal de la segunda escolástica. Ejemplo de ello lo proveen, entre otros, Francisco de Vitoria (1483-1546)<sup>140</sup> y el gran canonista y moralista Martín de Azpilcueta (1493-1586), el Doctor Navarro<sup>141</sup>.

### b) Las formas de tiranía

Suárez se atiene a la doctrina tradicional y para su tiempo ya cuasicanónica: hay dos formas de tiranía, la de origen y la de ejercicio. En efecto, puede ocurrir de dos maneras que el príncipe sea tirano. Existe el tirano *quoad dominium et potestatem* y el tirano *quoad regimen*. Ante el primero, sostiene Suárez recurriendo al apoyo de Cayetano y Santo Tomás, cualquier miembro de la comunidad posee el derecho de vengarse a sí mismo y a la república, toda vez que tal tirano resulta un injusto agresor de la comunidad en su conjunto y de cada uno de sus miembros. Luego, a todos les compete el derecho a la defensa contra el agresor. Respecto de la segunda clase de tiranía el Eximio rechaza la posición del heresiarca Juan Hus, quien afirmaba la licitud de la rebelión activa también frente a la tiranía de régimen. Por el contrario, dice Suárez, no es lícito a los miembros de la comunidad –en tanto personas privadas– iniciar la guerra [mo-

---

proverbial desarrollo. Por tal razón no solamente se había cimentado un haz de diversas perspectivas sobre lo político, sino que asimismo las corrientes doctrinales se habían diversificado, y el repertorio terminológico ajustado y aguzado. Para una introducción en las doctrinas políticas tardomedievales cfr. J. Miethke, *Las ideas políticas de la edad media*, trad. F. Bertelloni, Biblos, Buenos Aires, 1993, pp. 99 y ss.; W. Ullmann, *Historia del pensamiento político en la edad media*, trad. R. Vilaró, Ariel, Barcelona, 1983, pp. 177 y ss. En cuanto a la cuestión de las denominaciones técnicas, debe señalarse que la gran figura en el tema que nos atañe es Bartolo de Sassoferrato (1313-1356), célebre canonista que dio carta de ciudadanía definitiva a las locuciones *tyrannus absque titulo* y *tyrannus de exercitio* en su tratado *Sobre la tiranía*. Sobre Bartolo cfr. J. N. Figgis, *El derecho divino de los reyes*, trad. C. O' Gorman, F.C.E., México, 1942, pp. 259 y ss. y M. d'Addio, *L'idea del contratto sociale dai sofisti alla riforma*, Giuffrè, Milán, 1954, pp. 329 y ss.

<sup>140</sup> “Monarchiam, sive regiam potestatem non solum iustam esse, et legitimam”; F. de Vitoria, *De potestate civili*, 8.

<sup>141</sup> “Deinde [potestas mere laica] per electionem divinam, vel humanam, sive successionem vel alios modos legitimos in Reges, Regulos, vel Respublicas, vel alios modos translata”; M. de Azpilcueta, *De iudiciis, Notabile tertium*, n. 41, en *Commentaria et tractatus*, t. II, Lyon, 1589; citado por L. Pereña, *Principatus politicus*, pp. 24-25.

*vere bellum aggressivum*] contra el gobernante injusto, sino que sólo están facultados para defenderse de los atropellos de que pudieran ser víctimas. En caso contrario se incurriría en sedición, ya que si el príncipe comete actos inicuos, no deja por ello de ser verdadero príncipe<sup>142</sup>. Ahora bien, la república como un todo sí podría lícitamente rebelarse contra el tirano de régimen; la razón para Suárez estriba en que la comunidad política es superior a su gobernante y le concedió [*dedit*] la potestad para que la rigiera política y no tiránicamente<sup>143</sup>. Si hiciera esto último de modo ostensible podría ser depuesto de su función por la misma república. En los casos indicados, y bajo todos esos supuestos, no cabe suponer la existencia de sedición<sup>144</sup>.

Idéntica distinción entre ambos géneros de tiranía ofrece *Defensio fidei*. En uno de ellos el gobernante ocupa el poder por la fuerza, de modo injusto y sin poseer el título correspondiente. No se trata, pues, de un verdadero rey o señor, sino de quien ocupa su lugar y actúa como a su sombra. En el otro el príncipe es verdadero señor –pues posee justo título para el mando– pero gobierna con miras a su interés particular; o aflige a sus súbditos expoliándolos, asesinandolos y pervirtiéndolos; o ejerce cualquier otra acción, que pública y frecuentemente atente contra el bien común. Ejemplos de lo cual son Nerón y, entre los cristianos, los príncipes que inducen al pueblo a la apostasía o al cisma<sup>145</sup>. El Eximio también menciona un interesante caso de tiranía de ejercicio: aquél del gobernante que, avalado incluso por una justa causa, emprende una guerra exterior desastrosa para su propia patria<sup>146</sup>.

La discusión subsiguiente acerca de si a alguien en la comunidad, a quién y con qué títulos le compete el derecho de resistencia permite a Suárez mayores precisiones terminológicas y conceptuales sobre ambas formas de tiranía. Ante todo cabe resaltar que nuestro autor llama “tirano [en sentido] propiísimo [*propriissimum*]” no a quien vulnera el bien común traicionando su misión [*in regimine*], sino al usurpador [*in titulo et usurpatione*]<sup>147</sup>. La calificación no es doctrinalmente irrelevante. Como ya había dicho en *De bello*, el usurpador

<sup>142</sup> La *sedition* había sido caracterizada al comienzo de *De bello* como la guerra entre la república y su príncipe (legítimo), o entre los ciudadanos y la república: cfr. *Praeludium*, p. 67 de la edición de L. Pereña bajo el título de *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*.

<sup>143</sup> En este punto aparece con nitidez la doctrina de la traslación del poder (cfr. *infra*). Pareja presentación del tema de la resistencia se encuentra en *Defensio fidei*, III, c. 3, n. 3.

<sup>144</sup> Cfr. F. Suárez, *De bello*, sec. VIII: “Utrum sedition sit intrinsece mala”, pp. 234-240.

<sup>145</sup> F. Suárez, *Defensio fidei*, VI, c. 4, n. 1 (para el libro VI de *Defensio fidei* se utiliza la edición Vivès: R. P. Francisci Suarez, *Opera Omnia*, Vivès, París, 1859, t. XXIV –al cuidado de C. Ber-ton–).

<sup>146</sup> F. Suárez, *De bello*, sec. IV, n. 8.

<sup>147</sup> F. Suárez, *Defensio fidei*, VI, c. 4, n. 3 (*Opera Omnia*, t. XXIV, pp. 675-676).



puede ser resistido –incluso hasta dándole muerte– por cualquier miembro de la comunidad, como *privata, et non publica persona*. Luego, al resistirlo –e incluso al matarlo– el ciudadano particular no está ejerciendo en sentido estricto una conducta vindicativa, pues la comunidad en su conjunto se halla en estado de guerra latente o actual contra quien la ha agredido. La acción no sería, entonces, de vindicta, sino defensiva<sup>148</sup>. Si el pueblo no puede recurrir a un superior, porque es la potestad de la república misma la que ha sido usurpada –y no un cargo o función subordinada a la *suprema potestas*– entonces, dice también el Eximio con cita de Santo Tomás, el tirano puede lícitamente ser eliminado por cualquier miembro de la comunidad a título de persona privada. Semejante extremo, ilícito en el caso de un verdadero príncipe que obra con injusticia, se funda en el hecho de que el *tyrannus quoad titulum* no es “rey o príncipe, sino enemigo de la república”. Contra ese tirano no se comete crimen de lesa majestad porque en él no reside ninguna verdadera majestad, concluye Suárez en forma conteste con la tradición<sup>149</sup>.

### 3. Semántica de la legitimidad. La legitimidad *per se* de la potestad

Como ya se ha dicho, en Suárez comparece el término *legitima*, para referirse a la potestad de jurisdicción recta, o justa. Resulta por demás interesante constatar cómo el sentido de la legitimidad responde al origen del término con el que se la mienta –*rectius*: a la realidad integral en que se origina el nombre de esta particular forma de rectitud–. Nos explicamos. “Legitimidad” significa “conformidad con la ley”; ahora bien, si la ley positiva es ley, también lo es la ley natural, y en un sentido fundante y anterior al de la ley positiva. Suárez, inscripto en la gran tradición iusnaturalista platónico-aristotélica, se atiene fielmente a esta concepción. Por ello Suárez llama *justum legitimum* al objeto de la justicia general según Aristóteles, en tanto es conforme a la ley –a la ley posi-

<sup>148</sup> F. Suárez, *Defensio fidei*, VI, c. 4, n. 13 (*Opera Omnia*, t. XXIV, p. 679). La doctrina de *De bello* no ha cambiado, pero sí se han afinados (o explicitado mejor) los principios a partir de los cuales se arriba a la solución del problema. En *De bello* (obra de 1584) Suárez dice “quilibet potest se ac Rempublicam a tyrannide vindicare”. En *Defensio fidei* (de 1613) se explica que no hay tal vindicta, sino sólo defensa, ejercida inclusive por un particular que no obra facultado explícitamente por toda la comunidad (pues “ipsa [respublica] semper gerit cum illo actuale seu virtuale bellum, non vindicativum, ut sic dicam, sed defensivum”). Los subrayados son nuestros.

<sup>149</sup> F. Suárez, *Defensio fidei*, VI, c. 4, n. 7 (*Opera Omnia*, t. XXIV, p. 677). En *De legibus*, III, c. 10, n. 7, 8 y 9 Suárez hace una suerte de casuística del *debitum obedientiae* y de la licitud –y de la obligación– de desobediencia ante el tirano *in usurpatione*, el cual “carece de verdadera potestad” y por tanto “no es rey sino tirano”.

tiva, pero objetivamente recta por apuntar al bien común—. Y *justum legitimum* (repárese: no *justum legale*) es, asimismo, la expresión que usa Suárez para referirse a la ley positiva<sup>150</sup>. Pues si *legitimus* abarca en su significación lo legal positivo, también comprende lo legal natural.

De tal manera, la potestad política, en sí misma considerada, como propiedad que adviene a la república a partir de su naturaleza, es legítima precisamente por el hecho de que consueña con el derecho natural<sup>151</sup>. Tal la tesis de Suárez, avalada por el conocimiento inductivo que provee la experiencia histórica y por la convicción que confieren los argumentos de Aristóteles, Santo Tomás y San Juan Crisóstomo<sup>152</sup>. El fundamento natural sobre el que la potestad política asienta su necesidad y su valiosidad no se ve suprimido ni “superado” (para decirlo hegelianamente) por el superior plano de la gracia, agrega el teólogo. Por ello hay legítima autoridad del príncipe infiel sobre los súbditos cristianos; y la conversión de miembros del pueblo a la fe católica no los exime de la debida obediencia a la *jurisdictio* temporal de un gobierno no cristiano. Los titulares de éste poseen verdadero derecho al mando, fundado en la ley natural. En este caso el argumento de razón también lo provee Tomás de Aquino<sup>153</sup>.

Es verdad que a menudo los Estados fueron fundados por medio de la fuerza y usurpados por la tiranía. Pero tales defectos, afirma Suárez, no deben ser imputados a la potestad en sí misma, pues son extraños a su naturaleza. Los tiranos o los que reinan cometiendo injusticia, aunque sean verdaderos reyes, así como los indignos e ineptos que ambicionan el poder político, todos ellos –*qua* gobernantes injustos– no gobiernan según Dios, avanza el teólogo; es decir, el defecto mismo no pertenece a la *ratio* de potestad política en tanto tal<sup>154</sup>. Por su parte, existe una relación intrínseca entre la facultad de establecer auténticas leyes y el imperio político. Éste, para no ser considerado tiránico, incluye necesariamente la *jurisdictio*. En otros términos, la fuerza coactiva de la potestad constituye un necesario respaldo a la vigencia de la ley; pero, asimismo, el imperio –entendido aquí como capacidad de imposición de la voluntad– es legít-

<sup>150</sup> F. Suárez, *De legibus*, III, c. 12, n. 7 y n. 13.

<sup>151</sup> F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 1, n. 7: “cum hic principatus iustus et legitimus sit, non potest non esse consentaneus iuri naturali”.

<sup>152</sup> F. Suárez, *De legibus*, III, c. 1, n. 2 y n. 3.

<sup>153</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 10, a. 10; F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 4, n. 5; cfr. en el mismo sentido III, IV, 7, donde el título fundado en el derecho sucesorio se categoriza como “de iure gentium a naturale derivatum, quod fides non tollit”. También se ilustra el principio *gratia non tollit naturam* en III, IV, 19-21.

<sup>154</sup> F. Suárez, *De legibus*, III, c. 1, n. 11. Esta doctrina ya había sido formulada por Tomás de Aquino (cfr. *supra*, cap. 2, I).

timo en la medida en que se rectifica a través del orden normativo (justo). Supuestas tales notas y condiciones, Suárez denomina “*legitimum imperium*” a la “*suprema potestas gubernandi rempublicam*”<sup>155</sup>.

Mas si la potestad política, en sí misma considerada, es de derecho natural, el título de quienes la ejerzan no lo es, como así tampoco es de derecho divino. Por el contrario, los títulos para el uso de la *potestas jurisdictionis* son de derecho positivo. En efecto, como ya se ha dicho, por “natural resultancia” el poder se halla en la comunidad una vez que ésta se ha constituido como tal. Pero como el derecho natural no señala al titular de la potestad, esa tarea será de resorte de la comunidad en el contexto de sus circunstancias, la cual determinará el modo de la *potestas jurisdictionis* según una forma (constitucional) y según unos titulares concretos<sup>156</sup>.

#### **4. Los principios de legitimidad. Legitimidad de origen, justos títulos del poder y consenso comunitario.**

1. Vamos a concluir nuestra somera revista del tema de los principios de legitimidad en Suárez haciendo algún hincapié en la legitimidad de origen, para lo cual expondremos las grandes líneas de la concepción suarista sobre los títulos jurídicos que otorgan el derecho al mando político. En lo concerniente a la legitimidad de ejercicio, la exposición de las formas de tiranía como formas de ilegitimidad nos ha mostrado *a contrario* cómo la posición del Eximio respecto de ella se encuadra dentro de la tradición del aristotelismo. En efecto, el fin del gobierno y de las leyes es el bien común político, tal como lo han afirmado Aristóteles y Santo Tomás, sostiene Suárez<sup>157</sup>. Y la transgresión a ese principio, como hemos visto, constituye la ilegitimidad *quoad regimen*.

Pasemos ahora al tema de los títulos del poder político.

2. Ya se ha dicho que el principado político es justo y legítimo. Ahora bien, lo es en tanto y en cuanto se haya constituido “del modo debido”, agrega Suárez. Y continúa: “digo ‘constituida del modo debido’ para excluir la potestad usurpada por la tiranía, porque de ella consta que es violencia inicua, no verda-

<sup>155</sup> F. Suárez, *De legibus*, III, c. 1, n. 10. De allí que sea el príncipe supremo, quien no tiene superior en lo temporal, o la república que no ha transferido su poder al monarca –en otros términos: la *potestas jurisdictionis* de la comunidad *sibi sufficiens*– los que tienen por derecho natural la legítima potestad para declarar la guerra; cfr. *De bello*, sec. I y II.

<sup>156</sup> F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 8, n. 1.

<sup>157</sup> F. Suárez, *De legibus*, III, c. 11, n. 7 y n. 8; *Defensio fidei*, III, c. 1, n. 5.

dera y justa potestad”<sup>158</sup>. Así pues, el tema del título y, como su consecuencia, el principio de legitimidad de origen adquieren en el Eximio una relevancia mayor.

Según la teoría de la traslación Suárez, a la que hemos aludido *supra*, la comunidad no sólo designa a quien ha de ejercer el gobierno sino que, asimismo, le traslada la potestad que en ella reside originalmente (*designatio* y *collatio*, actos distintos por los que la república instituye el imperio)<sup>159</sup>.

La institución de la potestad puede operarse por la vía del consenso [*consensus*] tácito e inveterado de una comunidad que acepta el régimen según una forma y unos titulares determinados (caso de la monarquía nacida paulatinamente desde el mando patriarcal<sup>160</sup>). También la comunidad puede elegir al príncipe. Ésta es para Suárez, cabe resaltarlo, la manera más racional y conveniente de institución del principado, porque en ella, dice, se cumple de modo perfecto la voluntariedad en la institución del gobierno por la república. Dentro de este especie de títulos habría que incluir aquél fundado en la sucesión hereditaria, en el cual el fundador de la dinastía recibe el poder inmediatamente de la república, mientras que sus sucesores lo poseen mediata y como radicalmente a partir de esa primera institución<sup>161</sup>.

Sin embargo, puede ocurrir que una república caiga involuntariamente bajo la potestad de un príncipe que la sujeta como consecuencia de una guerra. A su vez, la guerra puede ser justa (una contienda sucesoria, p. ej.), o –el caso más frecuente según Suárez– injusta. En este último caso el gobernante no ha adqui-

<sup>158</sup> F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 1, n. 3.

<sup>159</sup> A diferencia de la designación del Pontífice, “potestas autem civilis ex natura rei est in ipsa communitate et per illam in hunc vel illum principem translata est, voluntate ipsius communitatis, eam (ut sic dicam) tanquam rem suam alteri donantis”, sostiene el Eximio en *Defensio fidei* III, c. 3, n. 13. En Suárez, como ya hemos mencionado, el principio de que toda forma de gobierno y de que el derecho de todo gobernante son *de derecho positivo* –común a la escuela aristotélica hasta nuestros días– se conjuga con la teoría de la traslación. En rigor de verdad –y en contra de la teoría traslacionista– debería decirse que la comunidad *designa* al gobernante temporal análogamente a como el sacro colegio *designa* al Pontífice (i.e., sin entregarle el poder). No obstante, en este último caso se dan algunas diferencias fundamentales respecto de la elección política, entre ellas la de que en el cónclave no se delibera acerca de la forma constitucional (que no puede sino ser monárquica) sino acerca de quién será el titular de la potestad papal. Sobre la cuestión de la inviabilidad objetiva de la atribución de la titularidad del poder político al pueblo nos permitimos remitir a S. R. Castaño, *Principios políticos para una teoría de la constitución*, Ábaco de Rodolfo Depalma, Buenos Aires, 2006, c. IV.

<sup>160</sup> Sobre esta forma de instauración del régimen cfr. H. Rommen, *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, trad. V. García Yebra, Universidad de Buenos Aires / C.S.I.C., Buenos Aires / Madrid, 1951, pp. 328 y ss.

<sup>161</sup> F. Suárez, *Defensio fidei* III, c. 2, n. 12-19; cfr. también III, IV, 15; *De legibus*, III, c. 4, n. 3.

rido títulos para ejercer en justicia el mando; luego, no tiene verdadera potestad. Con todo, con el correr del tiempo el pueblo puede consentir en la obediencia, o los sucesores reinar de buena fe, y entonces el gobierno adquirir título legítimo. Cesa de ese modo la tiranía y comienza el verdadero poder político<sup>162</sup>. Así pues, los títulos originados en la guerra son justos por verdadero derecho de conquista o se hacen justos por el consenso de la república ocupada a través de un “legítimo [*legitimum*] tiempo”. Aparece con ello un título fundado en la prescripción<sup>163</sup>.

Repárese en que, sea como fuere, es siempre la voluntad humana la que confiere los títulos del mando político. En el caso de la sucesión hereditaria, el poder no fue sólo dado a la persona, sino a su descendencia; es decir que la translación del poder alcanza a la persona del titular actual y a todos aquellos futuros titulares que hayan de sucederlo según una determinada forma (constitucional): primogenitura absoluta, sucesión en cabeza de los varones (como en el caso de la Ley Sálica francesa), etc. En el caso de la guerra injusta o de la usurpación en general, la comunidad libremente puede consentir con el tiempo en el mando de los sucesores del usurpador. De tal suerte, el imperio de tales sucesores, con un título fundado en la prescripción, no se hallaría fuera del marco del principio suarista de la legitimación a través del consenso. El caso de la guerra justa ofrece alguna dificultad para su resolución en el (libre) consenso de la comunidad. En efecto, una república independiente puede caer bajo el imperio de un príncipe que emprende contra ella una guerra justa. Aquí el título lo confiere la justicia de la guerra, y la república vencida puede sufrir la anexión como pena de un delito. La culpa, pues, la hace pasible del castigo de la pérdida de su libertad. Por tal razón el príncipe adquiere verdadero derecho y dominio sobre los vencidos, con un título transferido por una suerte de cuasicontrato, que es efecto del castigo. La justa pena impone a la comunidad vencida la obligación de la obediencia. Luego, el consenso no se hallará ausente de la legitimidad del título del príncipe, aunque no se tratará de un consenso espontáneo, sino debido, por parte de la comunidad<sup>164</sup>.

---

<sup>162</sup> F. Suárez, *Defensio fidei* III, c. 2, n. 20. Tal es el ejemplo paradigmático que provee el Imperio Romano, “porque aunque haya comenzado en gran parte por la tiranía posteriormente sin embargo se consolidó por el consenso de los pueblos y por legítima sucesión o elección aceptada por los súbditos”; cfr. *De legibus*, III, c.7.

<sup>163</sup> F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 5, n. 7 y n. 12.

<sup>164</sup> F. Suárez, *De legibus*, III, c. 4, n. 4 y *Defensio fidei* III, c. 2, n. 20; sobre este punto cfr. E. Galán y Gutiérrez, *Ius Naturae*, Rivadeneyra, Madrid, 1961, t. II, pp. 485 y 492.

3. Como cierre de este análisis sinteticemos el anclaje de la legitimidad de origen en la doctrina del Eximio.

Sin un justo título nadie se halla facultado para gobernar (entendiendo la proposición en el sentido jurídico preciso de que nadie puede lícitamente a mandar a la comunidad sin una razón de merecimiento que funde su derecho y la correlativa obligación de obediencia de los súbditos). Por otra parte, los títulos o vienen de Dios –a través del derecho divino positivo o a través del derecho natural– o vienen de los hombres. Ahora bien, el título exigido para el imperio político de cada comunidad autosuficiente particular no es objeto de una revelación divina; y tampoco lo indica el derecho natural, el cual sólo impera la reunión de los hombres en comunidades perfectas con facultad de regirse a sí mismas. Luego, los títulos de la potestad política se originarán en los acuerdos voluntarios de los hombres. Pues o derivan de elección, o de sucesión (del elegido en primer término), o de una justa guerra emprendida por quien ya gobierna con títulos legítimos y recibe debida obediencia de sus nuevos súbditos, o de un usurpador o sus sucesores, que ganan con el tiempo el consenso de la comunidad<sup>165</sup>.

El papel que juega el consenso en Suárez ha dado pábulo a que un gran filósofo e historiador del derecho como Luis Recaséns Siches sostuviera que la potestad política, en el Eximio, se funda en un “contrato de señorío”<sup>166</sup>; es decir que, sin desmedro de la necesidad natural del poder, los títulos de quienes ejercen la potestad se basan en una suerte de acuerdo o pacto entre el gobernante y los gobernados (la comunidad)<sup>167</sup>.

## **5. Discusión conclusiva. Titularidad comunitaria del poder y legitimidad de origen en Suárez**

### *a) La cuestión suscitada por la radicación del poder en el pueblo*

1. Ya Cayetano, por nombrar a uno de los primeros grandes representantes de la segunda escolástica, había dado por válida la posibilidad de conceptualizar a la sociedad política con exclusión de la potestad de régimen. Tal sociedad política, completa en sí misma con prescindencia de toda estructura de mando

<sup>165</sup> F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 5, n. 11 y n. 12; III, c. 8, n. 1; *De legibus*, III, c. 7, n. 3.

<sup>166</sup> L. Recaséns Siches, *La filosofía del Derecho de Francisco Suárez*, Porrúa, México, 1947, pp. 180 y ss.

<sup>167</sup> F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 2, n. 11.

“sobreañadido” [*secluso omni superaddito dominio*], aparece implícitamente dotada de la facultad de ejercer por sí y sobre sí el poder directivo<sup>168</sup>. Poco más tarde Roberto Bellarmino afirmaría que por ser el poder natural, y no corresponderle a nadie en especial, luego había sido atribuido por Dios a toda la comunidad<sup>169</sup>. De donde se sigue, avanza Suárez aceptando la argumentación, que la democracia es “de derecho natural negativo” o “concedente”, es decir, rige mientras los hombres no dispongan otra forma de gobierno. Y pone el ejemplo de la posesión común de los bienes, fruto de la donación divina, a partir de la cual, por derecho de gentes, los hombres introdujeron la propiedad privada<sup>170</sup>. Cabe interpretar que la categoría de la democracia de *derecho natural concedente* de Suárez consistiría en una suerte de modelo teórico para negar el derecho divino de los reyes y legitimar el poder político en su faz subjetiva, o de la titularidad, en contra de la pretensión de la soberanía de derecho (inmediatamente) divino propugnada por Jacobo I de Inglaterra<sup>171</sup>.

Por otra parte, para Suárez la tesis según la cual “por derecho natural el poder existe en el conjunto [*in collectione*]”<sup>172</sup> puede venir a significar que “los hombres individualmente [*singuli homines*] tienen parcialmente la virtud de conformar o hacer efectiva esta potestad”<sup>173</sup>. El despunte esporádico de tales expresiones de sesgo individualista se vincula tal vez con la tesis –no compartida por Bellarmino– referida la posibilidad de que la comunidad retuviera el poder sin transferirlo<sup>174</sup>. Con todo, y dado que esta alternativa resultaría de hecho “dificilísima, porque habría infinita confusión y morosidad”<sup>175</sup>, la titularidad del poder se transferirá al gobernante a través de alguna forma de acuerdo voluntario. En cualquier caso, es un principio que el poder se transmite del pueblo al gobernante<sup>176</sup>.

<sup>168</sup> T. De Vio, *Apologia de auctoritate papae*, n° 450, ed. Pollet, Roma, 1936.

<sup>169</sup> “Nam haec potestas est de jure divino. At jus divinum nulli homini particulari dedit hanc potestatem: ergo dedit multitudini”; R. Bellarmino, *De laicis*, III, c. 6 (*Opera Omnia*, t. III).

<sup>170</sup> F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 2, n. 14.

<sup>171</sup> Cfr. S. R. Castaño, “Notas sobre el sujeto del poder político”, *Philosophica*, 1995 (18).

<sup>172</sup> Cfr. asimismo F. Suárez, *De legibus*, III, c. 2, n. 3 y n. 4.

<sup>173</sup> F. Suárez, *Disputatio VII de legibus*, edición de L. Pereña, *et al.*, como apéndice al t. V de su edición de *De legibus*.

<sup>174</sup> F. Suárez, *De legibus*, III, c. 4, n. 12; *Defensio fidei*, III, c. 2, n. 9.

<sup>175</sup> F. Suárez, *Disp. VII de legibus*, citada *supra*.

<sup>176</sup> F. Suárez, *De legibus*, III, c. 4, n. 4. Sobre la teoría de la traslación en Suárez y en su contexto doctrinal cfr. J. Cruz Cruz, “Dialéctica ontológica del poder político”, en M<sup>a</sup> Idoya Zorroza, *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley*, Cuadernos de Pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2009.

Se plantea entonces la cuestión ¿hasta dónde influye la teoría de la traslación en la doctrina de Suárez sobre la legitimidad de origen y sobre la resolución de los títulos de mando en el consenso?

2. La teoría de la traslación aparece, de suyo, como objetable, y ha sido impugnada brillantemente, dentro del campo de la escolástica contemporánea, primero por Theodor Meyer<sup>177</sup> y luego por Louis Billot<sup>178</sup>, cuyos argumentos fueron retomados, entre otros, por Julio Meinvielle<sup>179</sup> y Jean Dabin<sup>180</sup>. Ahora bien, ella no es esencial al principio de que las formas y los títulos dependen de circunstancias históricas y acuerdos consensuales, cualesquiera sea el modo en que ellos se den. Es decir, el principio de que el concreto gobierno de cada comunidad se funda –en tanto tal concreto gobierno– en el derecho positivo (para decirlo en términos jurídicos) no es subsidiario de la teoría de la traslación, según la cual la *suprema potestas* radica en el pueblo, hasta que éste la transfiere<sup>181</sup>. Por otra parte, y ya en referencia al derecho de resistencia, creemos que el núcleo de la fundamentación de la licitud de la rebelión y deposición del tirano tampoco es formalmente subsidiaria de la idea de que el poder tiene como primer titular al pueblo. Antes bien, la resistencia contra la opresión, en los términos en que la plantea el Eximio, puede ser sostenida con independencia de tal idea.

La razón para estampar esta última afirmación reside en el fundamento objetivo que Suárez señala tanto a la traslación en sí misma cuanto a las modalidades en que ella se opere. En efecto, la potestad pontificia, conferida por derecho divino, no puede ser modificada por el consenso de la Iglesia ni por la voluntad del mismo Pontífice. Pero, por el contrario, la potestad temporal puede instituirse con mayor o menor alcance, y ser limitada o mutar con el curso del tiempo en tanto todo ello resulte conducente al bien común<sup>182</sup>. Es decir que el fin y la medida de la traslación de la potestad, así como el de las diversas concreciones constitucionales en que ella cristalice, están fundados en las necesidades objeti-

<sup>177</sup> T. Meyer, *Institutiones Iuris Naturalis, seu Philosophiae Moralis Universae secundum principia S. Thomae Aquinatis*, Herder, Friburgo de Brisgovia, 1900, t. II, p. 334 y ss.

<sup>178</sup> L. Billot, *De Ecclesia Christi*, Universidad Gregoriana, Roma, 1927.

<sup>179</sup> J. Meinvielle, *Concepción católica de la política* (1932), en Julio Meinvielle, *Dictio*, Buenos Aires, 1974, p. 72.

<sup>180</sup> J. Dabin, *Doctrine générale de l'État* (1939), en la trad. cast. de H. González Uribe / J. Tobal Moreno: *Doctrina general del Estado. Elementos de Filosofía Política*, Jus, México, 1946, pp. 178 y ss.

<sup>181</sup> Conteste con nuestra posición se halla el juicio de Meyer, *Institutiones Iuris Naturalis*, t. II, pp. 378-379.

<sup>182</sup> F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 3, n. 13.



vas del bien para cuya consecución se nuclea la comunidad política por derecho natural. En línea con lo planteado, si se considera en particular el caso de la tiranía de ejercicio puede constatarse cómo el principio en que se resuelve la licitud de la rebelión de la comunidad no se funda en el quebrantamiento de un acuerdo subjetivo entre partes que hubiesen acordado contractualmente una serie de recíprocas obligaciones. Por el contrario, la república –“superior al rey”, dice Suárez– transfirió a éste el poder para que gobernase “política, y no tiránicamente” [*ut politice et non tyrannyce regeret*], trecho interpretado sin infidelidad nocional por el traductor como “para que gobernase según las exigencias del bien común, no tiránicamente”<sup>183</sup>.

Finalmente es pertinente remarcar que la teoría de la traslación de Suárez tampoco implica la volatilidad en la posesión de los derechos de imperio por el gobernante. Una vez trasladada, y no mediando un caso craso de tiranía de ejercicio, la *collatio* es irrevocable y el príncipe no depende del pueblo en el (recto) ejercicio de su poder<sup>184</sup>. Por otra parte, es cierto que el gobernante ejerce la potestad política según el modo y las condiciones de la donación por la cual la comunidad se la ha trasladado<sup>185</sup>, de suerte que el pueblo puede retener parte de la potestad total<sup>186</sup>. No obstante, el Eximio se mostró renuente a utilizar la fórmula de potestad *in actu* (para el príncipe) e *in habitu* (para el pueblo), usual entre los escolásticos de su tiempo, toda vez que tal fórmula daba pábulo a la presunción de una donación ficticia del poder<sup>187</sup>.

---

<sup>183</sup> F. Suárez, *De bello*, sec. VIII, n. 2 (cfr. L. Pereña, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, pp. 239-241). Sobre el bien común como principio político en Suárez cfr. H. Rommen, *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, pp. 381-384.

<sup>184</sup> F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 3, n. 1 y n. 5. “Una vez hecha la donación no puede limitar de nuevo la potestad que ha puesto en manos del gobernante [...] ni puede tampoco el pueblo, basándose en su potestad, abrogar las leyes justas del gobernante”, explica Ignacio Gómez Robledo fundándose en *Defensio fidei* III, c. 3, n. 4; cfr. *El origen del poder político según Francisco Suárez*, Jus, México, 1948, pp. 180-181.

<sup>185</sup> F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 2, n. 18.

<sup>186</sup> “Si populus transtulit potestatem in regem, reservando eam sibi pro aliquibus causis et negotiis, in eis licite poterit illa uti, et ius suum conservare”; F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 3, n. 3.

<sup>187</sup> I. Gómez Robledo, *El origen del poder político según Francisco Suárez*, pp. 182-183.

b) *La cuestión suscitada por la impostación de la causalidad de la voluntad*

1. Puede decirse que la idea madre del principio de legitimidad de origen en el aristotelismo consiste en reconocer la fundamentación de los títulos del poder político en el plano histórico-existencial en el que transcurre la vida de los hombres concretos en su circunstancia peculiar e intransferible. Este principio, a su vez, es solidario con la tesis de que no existen formas jurídico-políticas que *a priori* y universalmente resulten legítimas con independencia de su ordenación al bien común y que, en tanto fuentes *a se* de legitimidad, pudieran justificar cualquier decisión política. La constitución, en tanto peraltado principio de valiosidad y rectitud jurídica y política, supone la tradición comunitaria como causa formal extrínseca, el arbitrio de los hombres reunidos en comunidad –el inveterado, pero también el actual– como su causa eficiente próxima y el bien común político como su causa final. En Francisco Suárez, como se ha visto, aparece reafirmado el núcleo de los principios clásicos; mas –y esto resulta incultable– bajo una nítida impostación del papel causal de la voluntad, con la forma de un *consensus* en el que se resuelve la fundamentación inmediata de todo título de poder. Este *pondus* suarista (en el que cabría sospechar cierta vinculación nocional con posiciones dominantes en el mundo contemporáneo, que de alguna manera parecen exaltar el consenso como principio, fin y cifra de toda legitimidad) se halla aquí atenuado y enmarcado por el orden aristotélico. Es lícito por todo ello afirmar que tal *pondus* no hace sino ofrecer una variante –sugere y valiosa– de la doctrina aristotélica y escolástica sobre la legitimidad política.

2. En relación con lo sugerido *supra*, debe asimismo señalarse que la noción antropológica de *consensus* en Suárez –y, en general, su doctrina de los actos humanos– constituye un interesante ejemplo de ciertas tendencias relevantes en la filosofía moderna, que divorcian a la razón de la voluntad, y que, a partir de su recíproca desconexión, exaltan y acentúan el papel y el alcance de ambas facultades. No podemos detenernos en este lugar en semejante tema, pero una somerísima mirada al concepto de *consensus* como momento del acto humano servirá para ofrecer un indicio de las coordenadas del voluntarismo de Suárez.

El Eximio *desarma por piezas* la doctrina del acto humano elaborada por Tomás de Aquino, en la cual la invisceración recíproca de *intellectus*, *ratio* y *voluntas* aparecía reflejada con proverbial armonía. Es significativa al respecto la *capitis deminutio* que en Suárez sufre el imperio como mera *locutio non necessaria*<sup>188</sup>, siendo que el *praecipere* había sido sindicado por el Aquinate

<sup>188</sup> Cfr. F. Suárez, *De voluntario et involuntario*, disp. VIII, sec. III (se utiliza la edición de *Opera Omnia*, Vivès, París, 1856, t. IV –al cuidado de A. André–). Sobre el tema véase J. Romiti, “De dependentia ‘imperii’ ab intellectu et voluntate”, *Divus Thomas*, 1950 (53, 1), pp. 21-30.

como el principal acto de la razón práctica<sup>189</sup>. En la versión que ofrece Suárez de los actos humanos se constata la presencia de una razón que ya no es formalmente práctica, pues no impera, sino que sólo juzga (razona); y de una voluntad que quiere libremente, sin la presencia informadora de la verdad. Tal versión constituye una verdadera cifra de la intrínseca vinculación entre racionalismo y voluntarismo<sup>190</sup>.

El *consensus*, acto de la voluntad, se halla para Suárez referido a los medios y al bien útil que conducen al fin, y no se distingue de la *electio*<sup>191</sup>. En Tomás de Aquino, el *consensus* era un movimiento de la voluntad –previo a la elección– aplicado a las alternativas sobre las que se delibera, por el cual el apetito de complace, consubstanciándose, con los caminos propuestos por la razón<sup>192</sup>. Por el contrario, en el *consensus* suarista la voluntad aparece encerrada en sí misma; se trata de un acto apetitivo que se realiza “después de una acabada deliberación e investigación” de la razón, que ha propuesto y juzgado por sí misma la conveniencia de los términos en juego. Así, al no haber imbricación noético-volitiva, la voluntad que elicit el *consensus* será plenamente libre de asentir o no al precedente juicio de la razón<sup>193</sup>.

A partir de lo brevemente indicado en este punto b) 2, pareciera lícito concluir que entre los fundamentos antropológicos de Suárez y la tradición filosófico-política de que era heredero anidaba una tácita aunque no por ello menos potencialmente conflictiva tensión.

---

<sup>189</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 8.

<sup>190</sup> Cfr. J. Lebacqz, *Libre arbitre et jugement*, Desclée, París, 1960, esp. pp. 43 y ss.

<sup>191</sup> F. Suárez, *De voluntario et involuntario*, disp. VIII, sec. I, n. 3, 5 y 6 (*Opera Omnia*, t. IV).

<sup>192</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q15; para Santo Tomás “la voluntad interviene en el interior de la deliberación misma; no hay que separar temporalmente el consenso de la deliberación, porque aquél es la cara voluntaria de esta investigación de la razón práctica”, explica S. Pinckaers, *Somme Théologique, Les actes humains*, trad. H.-D. Gardeil, notas S. Pinckaers, Éditions du Cerf, París, 1962, p. 377.

<sup>193</sup> F. Suárez, *De voluntario et involuntario*, disp. VIII, sec. II, n. 2 (*Opera Omnia*, t. IV, pp. 257-258).



### CAPÍTULO 3

## PODER POLÍTICO Y ORDEN INTERNACIONAL

### I. LA POLITICIDAD NATURAL ARISTOTÉLICA COMO FUNDAMENTO DEL ORDEN INTERNACIONAL EN SUÁREZ

#### **1. La tesis de politicidad natural ante el nacimiento de la modernidad**

##### *a) La circunstancia histórica*

Los principios aristotélicos mostraron su fecundidad con el advenimiento de la modernidad, más precisamente con el nuevo escenario mundial que se abre tras el descubrimiento de América. En ese momento, por vez primera, la humanidad tomó conciencia de sí misma, en su totalidad geográfica, cultural y política. Las circunstancias históricas ensanchan la visión de los pueblos de la tierra y hacen posible una interrelación multifacética. Aparece una pluralidad de sociedades políticas cuyas fronteras e intereses trascienden el marco de la fe. Esa pluralidad de unidades estatales –cuya legitimidad está fundada en la imprescriptible apelación natural a buscar el bien común político– deberá conocer y establecer los principios jurídicos que regulen su convivencia; es decir, el pluriverso político moderno deberá concretar el derecho internacional. Lo cual no habría ocurrido si no hubieran surgido las condiciones histórico-culturales necesarias para el delineamiento de una alteridad jurídico-política inédita hasta entonces –por lo menos, con tal grado de nitidez– en el ámbito internacional. Ahora bien, la alteridad es constitutiva del derecho; por ello, el derecho internacional público sólo podía aparecer –sobre todo como cuerpo doctrinario sistemático– con el advenimiento de tan peculiar circunstancia política.

El derecho internacional surgido con el s. XVI es el que todavía hoy nos rige. Y es necesario remarcar que no por estar esencialmente constituido por relaciones pacticias de coordinación deja el derecho internacional público de comportar un presupuesto axiológico de peraltado rango: el reconocimiento del otro como el de un par de idéntica condición humana (aunque no se trate en este caso de una persona individual sino de la persona moral del Estado-comunidad).

Recordemos, a este propósito, lo señalado por el iusfilósofo contemporáneo Luigi Lombardi Vallauri<sup>1</sup>: para entablar meras relaciones de coordinación horizontal, contractuales, sujetas a la rectificación de la justicia conmutativa, es necesario renocer un *alter ego* en aquél con quien se pacta. Los animales o las puras cosas, por sí mismas, no generan obligaciones. Las relaciones internacionales, hasta ese momento, por un lado habían supuesto la inserción en la unidad mayor de la Cristiandad; por otro lado, hacia fuera, habían estado signadas por la irreconciliable enemistad con los infieles. Tanto lo primero como lo segundo impedía que se dibujara la neta alteridad del s. XVI, en que actúan unidades plenamente independientes, y más llamadas a emprender relaciones de coexistencia y colaboración que a buscar la eliminación político-militar del otro.

Ahora bien, el principio fundamental que sustentará la legitimidad de la existencia de esas comunidades políticas llamadas a desplegar su vida autárquica, a respetarse mutuamente y a colaborar entre sí será, sin duda, el de natural politicidad. Resulta por ello ante todo necesario, siquiera muy brevemente, calibrar en su exacta medida el sentido del término “natural” que se halla a la base de la doctrina clásico-aristotélica a que aludimos.

#### *b) El fundamento teórico en el aristotelismo clásico*

1. El dinamismo de la *práxis* humana no puede darse en la línea de los procesos infraespirituales, tal como se verifica entre los seres irracionales, sino de modo inteligente y libre. Ello porque en el alma racional, forma substancial del hombre, se origina una inclinación que regula e informa todas las demás según el modo humano. Se trata de la inclinación raigal, constitutiva y definitiva a obrar según la razón. Así, a partir de cada auténtica inclinación natural el intelecto práctico impera inmediatamente un principio normativo ordenado a un verdadero bien humano. Tales preceptos universales e inmutables, que constituyen el contenido del hábito de la *sindéresis*, asumen el orden teleológico de la naturaleza. Este orden natural de la especie, reconocido en su valiosidad y consiguientemente preceptuado por el intelecto, es sintetizado por Tomás de Aquino en un puñado de normas primarias de rectitud de la *práxis*: conservar la existencia y la integridad personal y (en la medida en que se impone admitir la condición de *alter ego* del prójimo) respetar la ajena; la amistad matrimonial; el cuidado (integral) de los hijos; la ordenada vida social –más allá del ámbito familiar–, que incluye el primer precepto de ley natural jurídica (dar a cada uno

---

<sup>1</sup> L. Lombardi, *Amicizia, carità, diritto*, Giuffrè, Milán, 1974, pp. 59-60.

lo suyo) y el primer precepto de ley natural política (promover el máximo bien común natural, v. gr., el bien común político); y la búsqueda de la verdad<sup>2</sup>. Todo hombre, en tanto ser racional y, por ende, psicológicamente libre, halla en la ley natural la dirección imperativa desde su *perfectio prima* hacia su *perfectio secunda*<sup>3</sup>.

Por todo lo dicho, cuando un tomista renombrado, en un texto ya canónico, explica el sentido de la naturalidad del derecho natural en Tomás de Aquino, destaca en el concepto de naturaleza dos notas fundamentales<sup>4</sup>. La primera consiste en lo dado, es decir, aquello ínsito en la esencia de la cosa. Tiene que ver con lo definitorio y con lo propio. Así, las inclinaciones son naturales en tanto *a natura*, esto es, emanadas de lo genuino del ente. Se trata de la significación más cercana al hombre de la calle; así es como habitualmente decimos –aunque aludiendo a lo individual y no a lo específicamente natural– “Pedro juega naturalmente bien al fútbol”, o “Juan tiene capacidad natural para los idiomas”. Este sentido de “natural” como innato (por lo menos, incoativa o potencialmente) se compone con otro, más fundamental y, sobre todo, más distintivo de la escuela clásica. Consiste en lo natural como orientado al fin plenificante. Es decir, de aquello que se encuentra en la línea de la perfección del ente<sup>5</sup>. Tal noción dinámica de naturaleza, como principio de operaciones, expresión dinámica de la esencia en tensión teleológica al bien, constituye la marca distintiva (y más polémicamente combatida) del concepto clásico de naturaleza<sup>6</sup>.

2. La tesis aristotélica significa que la vida política es un bien en sí mismo valioso; para decirlo en términos clásicos (y técnicos), un *bonum honestum*. No es ocioso distinguir aquí entre la política como organización jurídica y estatal, y el fin que la convoca. En efecto, el fin de la vida política es un bien en sí; en

<sup>2</sup> Cfr., en general, Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2. Sobre la politicidad natural en particular véase *In IV Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 1; *De regno*, I, 1; *Contra Gentes*, III, c. 85; III, c. 117; *Summa Theologiae*, I-II, q. 61, a. 5.

<sup>3</sup> Cfr. S. R. Castaño, “Consideraciones ontológicas sobre la ley natural en Tomás de Aquino”, *Sapientia*, 1999 (56, fasc. 206).

<sup>4</sup> G. Graneris, “Naturalidad del derecho natural”, en *Contribución tomista a la filosofía del derecho*, trad. C. Lértora Mendoza, Eudeba, Buenos Aires, 1977.

<sup>5</sup> Sobre la semántica del concepto de naturaleza y natural en formalidad práctico-normativa desde Platón hasta Grocio, cfr. J. Wild, *Plato's modern Enemies and the Theory of Natural Law*, The University of Chicago Press, Chicago, 1953.

<sup>6</sup> Son ilustrativas, al respecto, las objeciones del filósofo del derecho H. Welzel, en su clásico *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, (se utiliza la trad. it. de G. de Stefano: *Diritto naturale e giustizia materiale*, Giuffrè, Milán, 1965, esp. pp. 43 y ss.). Por su parte, el núcleo de la objeción de la llamada “falacia naturalista” descansa, precisamente, en haber despojado al ente del orden finalista intrínseco (en tensión a su acabamiento perfecto), reduciéndolo a la nuda efectividad de los “hechos”, en la línea de Ockham, Hume, Scheler y sus epígonos contemporáneos.

tanto tal, tiene naturaleza de fin y no de medio. Lo cual no comporta, por supuesto, que sea el último fin (es decir, el más perfecto) al cual el hombre se ordene, toda vez que se trata de un fin inmanente, mundanal e intrahistórico; y no de su fin último trascendente, que es Dios. Pero sí significa, y esto debe remarcarse, que su valiosidad no estriba en una conveniencia meramente utilitaria, de la clase que ésta sea. En efecto, más allá de la ingente utilidad que trae al hombre, el bien común político, en tanto bien de amistad, de justicia y de plenitud humana integral (también corpórea), es un bien cuyo ápice y eje lo constituyen exigencias positivas e imprescriptibles de la naturaleza humana. Y ellas no dependen de defecto, carencia o mal alguno. En expresión coloquial pero certera, el fin de la vida política no es un remedio de males. Ahora bien, debe repararse en que el Estado (como sociedad) no se identifica con el bien común común político; en otros términos, la agrupación política en su dimensión social e institucional no debe ser confundida con el bien al que se ordena y para el cual existe. La nota de fin supremo en el plano mundanal le compete al bien común político, mas no al orden político-jurídico en tanto tal. En efecto, la comunidad política misma –en tanto precisamente distinguida del fin que la convoca–, sin ser un medio, sí podría identificarse con un fin “*quo*”, o fin “mediante el cual” o “con el cual” se accede al fin objetivo (*qui*, que no es sino el bien común político). La persona, por último, es fin “*cui* (para quién)”, en tanto recipiendaria y participante de ese bien común<sup>7</sup>.

c) *La virtualidad de los principios aristotélicos en el plano jurídico internacional*

Los corolarios político-institucionales de tales principios tendrán una relevancia substantiva para la conformación del orden jurídico internacional. La sociedad nucleada en torno del bien común político será *autárquica* (en el sentido filosófico-político dado por Aristóteles al término); o, en los términos latinos de Santo Tomás, que expresan fielmente el significado del *dictum* aristoté-

---

<sup>7</sup> Respecto de la tesis de politicidad natural en el Estagirita mismo, cfr., entre otros pasos, Aristóteles, *Política*, 1252 b 15 ss., b 28 ss., 1253 a 20 ss., 1280 b 5 ss. En cuanto a la dilucidación de las relaciones entre bien común y bien particular dentro de la escuela tomista, cfr. las magistrales páginas de L. Lachance, *L'humanisme politique de S. Thomas*, Éditions du Lévrier, Paris-Ottawa, 1939, 1965; trad. cast.: *Humanismo político. Individuo y estado en Tomás de Aquino*, edición de J. Cruz Cruz, Eunsa, Colección de Pensamiento medieval y renacentista 18, Pamplona, 2001.



lico, *perfecta*<sup>8</sup>. En síntesis más explícita: la politicidad natural, fundada en la exigencia humana de la consecución del bien común, se plasmará socialmente en la comunidad política, la cual, al ser autosuficiente por la participación del fin terreno perfecto (autárquica), poseerá asimismo la capacidad y el derecho de conducirse en el orden internacional [*autárjica*].

La notable fecundidad del principio aristotélico sirvió para explicar y legitimar la vida de las pequeñísimas ciudades griegas en el s. V. aC., así como viene sirviendo desde hace quinientos años para sostener doctrinalmente la estructura jurídica de la comunidad internacional. Ella se basa en el reconocimiento de la “igualdad soberana” y del papel de los Estados como sujetos primarios del derecho internacional público. La veridicidad esencial, transhistórica, del principio se hace patente a partir de tal vigencia empírica y teórica<sup>9</sup>. No por casualidad, pues, los primeros formuladores de los principios de la justicia internacional, Francisco de Vitoria y Francisco Suárez, unen a su condición de teólogos católicos la de jusnaturalistas aristotélicos.

A continuación trataremos de mostrar en qué medida las exigencias de la natural politicidad –concretadas en la comunidad autárquica– están a la base de la doctrina suarista y secundoescolástica que ha fundado el derecho internacional público moderno.

## **2. El contexto doctrinal de Suárez. Politicidad natural y rechazo del Estado mundial en la escolástica española del Siglo de Oro: Juan de Mariana y Domingo de Soto**

### *a) Mariana y el sentido de la vida política*

Antes de pasar a la concepción suarista de la *communitas perfecta* y de su potestad de régimen conviene constatar cómo la segunda escolástica asume la tesis de la natural politicidad respecto del sentido de la vida política. Utilizaremos como ejemplo a otro gran representante de la segunda escolástica, el jesuita

<sup>8</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 3, ad3. “sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis; civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in *I Politicorum*; et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ad commune bonum ordinatur: ita etiam bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta”.

<sup>9</sup> Sobre la vigencia actual de los principios fundamentales de la concepción secundoescolástica del orden internacional cfr. S. R. Castaño, “¿Siguen siendo válidos los principios fundamentales del derecho internacional público?”, en S. R. Castaño / E. Soto Kloss (eds.), *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, pp. 487-459.

Juan de Mariana (1536-1624), en quien se echa de ver la pervivencia moderna de la afirmación de politicidad natural, inalterada en su significado aristotélico fundamental.

Este autor, historiador y filósofo, conocido sobre todo por su posición extrema respecto del tiranicidio, es autor de *De rege et regis institutione* –aparecido en 1599–, en cuyo capítulo primero aborda el tema que nos interesa<sup>10</sup>. Se describe allí un estado prepolítico, que podría ser considerado ideal, ya que las costumbres eran pacíficas y no existía la mentira ni el fraude. Sin embargo, el hombre se hallaba atenazado por un sinnúmero de carencias. La inserción en la sociedad política, precisamente, pudo rescatarlo de ellas.

Ahora bien, para Mariana el valor de lo político no se asienta meramente en la utilidad que reviste como medio para la satisfacción de necesidades materiales. Es cierto que, tras repasar las ventajas que proporciona la vida en común, Mariana concluye que el hombre con sus solas fuerzas no puede proveerse ni siquiera de lo más elemental para la vida, así como tampoco defenderse de los peligros que lo amenazan. Pero el acicate de las necesidades no es causa total de la constitución de la sociedad política, sino sólo incoativamente; pues según Mariana el bien máspreciado al que el hombre accede en la vida política es el de la amistad y la caridad (términos con los que este jesuita tal vez aluda, siguiendo la tradición agustiniana y tomista, a la realidad de la paz en sentido pleno). Así pues, hay dos órdenes o niveles de perfecciones comunes asequibles en la comunidad política: la que corresponde a los bienes útiles, como, por ejemplo, la seguridad física; y la que corresponde a los bienes en sí mismos valiosos, como la justicia y la solidaridad. Correlativamente, la causa eficiente de su constitución y conservación, a la vez natural y voluntaria, es tanto la búsqueda utilitaria de lo indispensable para la subsistencia cuanto la amistad social<sup>11</sup>.

#### *b) Soto y la jurisdicción política universal*

1. Es de destacar que los principales representantes de la escuela española rechazaron tanto la jurisdicción universal del Emperador cuanto la del Papa. Además, juzgaron negativamente, en general, la conveniencia de un Estado

---

<sup>10</sup> Citamos por J. De Mariana, *De rege et regis institutione libri III*, edición anastásica de Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1969.

<sup>11</sup> J. de Mariana, *De rege et regis institutione libri III*, pp. 16-22.

mundial. Ejemplifiquemos esta tesis con la doctrina del dominico Domingo de Soto (1494-1560)<sup>12</sup>.

Al examinar la cuestión referida a la existencia de un legítimo *dominio* universal (en el sentido de un título al mando político sobre todos los pueblos y tierras del orbe), Soto asume como premisas los principios fundamentales del iusnaturalismo político aristotélico. Sin perjuicio, antes al contrario, de su condición de doctor cristiano embebido en la tradición patrística y escolástica y afirmado sobre las Sagradas Escrituras, es dable remarcar cómo el núcleo de las argumentaciones de Soto trasuntan las exigencias de la natural politicidad, y cómo este principio axial se concreta en juicios de acendrado realismo histórico. Esbozemos brevemente el tratamiento que hace el teólogo dominico del problema, acudiendo en primer término a *De iustitia et iure*, la principal de sus obras, en la que el tema del Estado mundial es objeto de una discusión significativamente extensa<sup>13</sup>; y, en segundo término, a la relección *De dominio*, en la que la impugnación de la legitimidad de la jurisdicción universal se basa en buena medida en la aplicación de principios políticos y metafísicos tomados de Aristóteles<sup>14</sup>.

Para dilucidar la cuestión de un derecho de imperio universal –en concreto, en cabeza del Papa o del Emperador–, Soto recapitula previamente los fundamentos del orden político. A diferencia de la potestad papal –fundada en la ley divina positiva–, la potestad política dimana de la ley natural. Ésta, en tanto participación eterna de Dios en la naturaleza del hombre, prescribe la vida en sociedad política. En efecto, los hombres han sido provistos por el Creador de las facultades requeridas para conservar su integridad y resistir lo nocivo, y ello no sólo en el plano de la perfección temporal sino asimismo en el de la prosperidad espiritual. Pero dado que no alcanzarían a actualizar esas potencialidades si vivieran dispersos, existe en la naturaleza humana una inclinación a la vida gregaria, por la cual, colaborando unos con otros, los hombres son capaces de la autosuficiencia. Ahora bien, no podría gobernarse la república, así como tampoco protegerse de los enemigos exteriores y cohibir a

---

<sup>12</sup> Sobre la doctrina del poder político en Soto, cfr. P. Tischleder, *Ursprung und Träger der Staatsgewalt*, pp. 133 y ss.; E. Galán y Gutiérrez, *Ius Naturae*, t. II, pp. 457-459. Sobre su concepción del orden internacional cfr. F. A. Lamas, *Los principios internacionales*, Instituto Santo Tomás de Aquino, Buenos Aires, 1989, pp. 67-69.

<sup>13</sup> Cfr. D. de Soto, *De iustitia et iure*, IV, q. 4 (1553). Se utiliza la edición bilingüe con reproducción facsimilar de V. Carro con traducción de M. González Ordóñez, *De iustitia et iure libri decem*, I. E. P., Madrid, 1968, t. II. Agradezco la deferencia del Lic. Germán Masserdotti por haberme hecho llegar copia de este texto. Para su exégesis seguimos nuestra propia traducción.

<sup>14</sup> D. de Soto, *Relectio De dominio*, n. 29 (1535).

los elementos antisociales, si no constituyese una potestad de régimen a la que encomendar su *facultas* (i.e., la de alcanzar la plenitud temporal). En caso contrario la comunidad carecería de una cabeza que instituyese su orden al fin, y no estaría tampoco conformada como un solo cuerpo. Por ello las repúblicas establecieron diversas formas de gobierno, entre las cuales aquella que resulta de la traslación de toda la potestad y el imperio de la comunidad a un solo rey<sup>15</sup>. Es de este modo como la república, de acuerdo con el orden natural, crea los títulos de la potestad y la forma del régimen, concluye nuestro autor.

La noción de autoridad política, en tanto función de gobierno de la república prescripta por el derecho natural, excluye por su esencia misma dos afirmaciones, contra las cuales Soto toma posición. En primer lugar la potestad política no implica la propiedad sobre todos los bienes de los súbditos, salvo en los casos en que resultaren necesarios a la defensa y administración de la comunidad<sup>16</sup>. Por ello la pretensión del poder público de disponer de los bienes privados como de su propiedad excedería sus atribuciones y constituiría usurpación. Pues la traslación del imperio y del derecho de jurisdicción por la república no incluye el anodamiento de los derechos de los miembros del todo social: lo contrario más merecería llamarse “tiranía turca” que potestad política, remata lapidario Soto. En segundo lugar, la potestad temporal no deriva de la espiritual, en el sentido de que el poder político no constituye una delegación del poder papal. Ambas potestades proceden de Dios, pero de modo diverso: inmediatamente la del Pontífice; mediatamente, a través de la ley natural, la del príncipe. Por ello la potestad temporal sólo se subordinará a la espiritual en aquellas precisas materias en que se halle en juego la incolumidad del fin sobrenatural confiado a la Iglesia<sup>17</sup>.

2. La cuestión de la jurisdicción política universal, una vez descartada su atribución al Papa –cuya autoridad es universal, pero de naturaleza específicamente espiritual– se dirime en torno de la posibilidad de reconocer tal título en

---

<sup>15</sup> Como se echa de ver (“totam suam potestatem & imperium in unum regem [...] transferre”), también Domingo de Soto, al igual que la casi totalidad de los escolásticos de su tiempo, suscribía la teoría de la traslación del poder desde la comunidad al gobernante (cfr. *supra*, cap. 2, II). En el mismo paso Soto atribuye al Estagirita la tesis de que tal forma de monarquía es “óptima forma de gobierno en su género (optimus genere suo est principatus)”.

<sup>16</sup> En *De dominio*, n. 28 Soto juzga “tonto” ocuparse de la opinión según la cual el rey sería dueño de toda propiedad en el reino. Pues es evidente que el príncipe no puede disponer de esos bienes “sino sólo en orden al bien común”.\*\*\*

<sup>17</sup> D. de Soto, *De iustitia et iure*, IV, q. 4, a 1.

el Emperador<sup>18</sup>. La impugnación de Soto acude a diverso género de argumentos (bíblicos, canónicos, históricos, filosóficos) y transita asimismo por diversos planos, como el de la existencia histórica de algún imperio universal, o el de la jurisdicción universal del Imperio Romano (ya en tiempos paganos, ya como Sacro Imperio). Ahora bien, Soto también se plantea la cuestión del Estado mundial en sí mismo, esto es, también pondera la legitimidad de una hipotética comunidad política universal, recurriendo al análisis de la licitud de la instauración de una potestad con jurisdicción mundial –así como, por ende, de las notas configuradoras que el correspondiente agrupamiento político asumiría–. Y al hacerlo no sólo evalúa (negativamente) la *conveniencia* de tal poder, sino que avanza hasta el límite de poner en tela de juicio su *legitimidad per se*. En los términos del propio autor, se juzga la correspondencia de un poder mundial con el derecho natural. En estas líneas nos detendremos precisamente en las consideraciones filosóficas de Soto respecto de la potestad universal en tanto tal.

El derecho natural, afirma Soto, no concede a nadie títulos de mando político. Por el contrario, en la comunidad política unos hombres poseen poder de jurisdicción sobre otros para sujetarlos a las leyes sólo en razón de que sus títulos son creados por la autorización y la concesión de la república. Pero es condición de tal autorización y transferencia el que los miembros de la república puedan expresar su voluntad mediante una suerte de reunión pública en la que tenga lugar la elección de los gobernantes. Ahora bien, jamás tuvo lugar semejante reunión de los pueblos de la tierra. Digamos por nuestra parte que el meollo de este argumento reside sin duda en la reafirmación de la tesis aristotélica de que los títulos del poder y la forma del régimen son de “derecho positivo”, y surgen a partir de alguna forma de pacto o aceptación voluntaria por parte de la comunidad. Soto, en síntesis, constata la inexistencia de tal acuerdo entre los pueblos del orbe.

Inmediatamente se plantea la hipótesis de que los distintos pueblos pudieran reunirse en un lugar, o ponerse de acuerdo de otro modo para elegir un gobernante con jurisdicción sobre el mundo entero. A lo cual el autor responde que, aun si se concediese la posibilidad de la constitución consensuada de tal potestad universal, ésta no convendría con el derecho natural. Es decir que Soto –más allá de la comprobación histórica de la inexistencia de causas que la hayan instituido y más allá de la dificultad fáctica de que tales causas operen algún día– no reconoce legitimidad a una potestad mundial en sí misma considerada. Y la

---

<sup>18</sup> Suárez abordará esta precisa cuestión (mas no la del Estado mundial *ut sic*) en *De legibus*, III, c. 7, y allí citará en su apoyo a Soto.

razón la halla (además de en San Agustín<sup>19</sup>) en *Política*, VII, c. 4. Allí el Estagirita afirma que la perfección de la comunidad política no es proporcional a sus dimensiones; por el contrario, la extensión de la república no debe exceder los límites dentro de los cuales el príncipe, por sí o mediante ministros, pueda gobernarla adecuadamente. En efecto, amplía Soto recurriendo a los principios del hilemorfismo, el rey es como el alma de la ciudad. Pero un alma cualquiera, como sostiene Aristóteles en *De anima*, II<sup>20</sup>, no puede animar y vivificar un cuerpo del tamaño que fuere, sino que la naturaleza de todas las cosas constantes está determinada de antemano según modo y medida. Ahora bien, no podría el príncipe ordenar y preservar adecuadamente todas las partes de una república dispersa por vastísimas regiones habitadas por diversas naciones. Pero, asienta Soto un principio clave, la potestad es para el ejercicio [*potestas propter usum*]<sup>21</sup>. Luego, mal se condeciría la naturaleza misma de la potestad política con la pretensión de una jurisdicción ejercida sobre remotos y heterogéneos pueblos.

Este argumento se completa con la comparación entre las potestades espiritual y secular que aparece a renglón seguido. En efecto, mientras la potestad papal viene directamente de Dios –y se derrama, señala Soto, a través de un organismo escalonado y plural de potestades–, la potestad política es recibida por el gobernante de los pueblos sobre los cuales se ejerce (en el sentido de la creación de los títulos que legitiman y hacen posible su acción por el acuerdo de la comunidad)<sup>22</sup>. Luego –y quedando implícita la realidad fáctica de la ingente diversidad de pueblos del orbe– no hay razón, concluye Soto, para que exista una sola jurisdicción en el mundo. La autoridad del Sacro Imperio Romano

<sup>19</sup> El texto aludido por Soto es el siguiente: “ac sic felicioribus rebus humanis omnia regna parva essent concordia vicinitate laetantia; et ita essent in mundo regna plurima gentium, ut sunt in urbe domus plurimae civium. Proinde belligerare et perdomitis gentibus dilatare regnum, malis videtur felicitas, bonis necessitas”; San Agustín, *De civitate Dei*, IV, c. 15, ed. bilingüe de V. Capánaga, BAC, Madrid, 1977.

<sup>20</sup> El texto es *De anima*, 414 a 20-28 (ed. Ross, Oxford University Press, Oxford, s/f). La forma requiere de una materia próxima dispuesta, dice allí Aristóteles. Nos referimos al modo en que se da la οἰκείαν ὕλην social como coprincipio de la comunidad política en S. R. Castaño, “Brève analyse de l’empire de la loi chez Aristote”, *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie*, 1997 (83, 4, Quartal, Heft 4); sobre la materia próxima del orden político y jurídico en el Aquinate cfr. *supra*, cap. 2, I, 6.

<sup>21</sup> Cfr. el mismo principio en D. de Soto, *De dominio*, n. 28.

<sup>22</sup> Así en D. de Soto, *De dominio*, n. 28: “[p]otestas civilis est in quacumque respublica iure naturae; ergo, si aliquis esset dominus orbis, esset per electionem totius orbis, et non iure naturae vel iure divino [...] nam si hoc [dominus orbis], esset maxime per consensum totius orbis eligentis ipsum”.

mismo, trasladado de los griegos a los germanos, debe su existencia a la concepción y la elección<sup>23</sup>.

Casi idénticos argumentos opone Soto en *De dominio* a la tesis del Estado mundial. Reproducimos textualmente el núcleo de aquéllos de raigambre filosófica: “En efecto, dado que sea conforme a la ley natural que en toda familia y en toda república haya una cabeza, no [se sigue] sin embargo que haya una cabeza sobre todas las repúblicas del mundo [...]. Y se confirma esto: Aristóteles, en *Política*, VII, dice que la ciudad no es mejor por ser mayor, ni debe crecer sin término, sino que el número de los ciudadanos debe ser tal que puedan ser gobernados por uno, y conocidos por uno y entre sí recíprocamente, pues de otra manera no habría propiamente acuerdo [...] Por igual razón la república debe extenderse en la medida en que el príncipe pueda tener parte en los asuntos graves, pero no se le puede dar parte a un hombre en los asuntos de todo el mundo [...]. Y se confirma en segundo lugar: porque así como cualquier forma natural determina para sí cierta cantidad de cuerpo y no puede informar una mayor, así todo principado debe determinar cierta cantidad que pueda gobernar”<sup>24</sup>. Cabe advertir, como cierre de este acápite, que el valor de las objeciones de Soto contra una comunidad política expandida en detrimento de la legitimidad histórica y de la concordia no ha perdido nada de su vigencia objetiva.

### **3. La comunidad política como fundamento del orden internacional en Francisco Suárez**

En Suárez, la potestad política viene exigida por la necesidad de cumplimiento del fin de la *pólis*. Pero, a su vez, la *pólis* viene exigida por el cumplimiento de los fines humanos (naturales, en el sentido de “mundanales”). Así pues, según el Doctor Eximio, el preámbulo justificativo mismo de la existencia del poder está constituido por la natural exigencia de la vida política; dicho en otros términos, la necesidad y naturaleza del poder se fundan, en última instancia, en la politicidad natural. Pasemos revista a la respectiva doctrina suarista.

---

<sup>23</sup> D. de Soto, *De iustitia et iure*, IV, q. 4, a 2: “utrum Imperator sit dominus orbis”.

<sup>24</sup> D. de Soto, *De dominio*, n. 29.

a) *Planteamiento de la cuestión*

La cuestión de la existencia del poder político [*potestas jurisdictionis*] aparece encuadrada en Suárez dentro de una formalidad ético-política, es decir, se trata de determinar si es lícito que un hombre obedezca a otro, o si esto contraría la natural libertad y dignidad del hombre, así como el orden natural<sup>25</sup>. O si, en definitiva, el poder se origina en la necesidad de conjurar las consecuencias de un defecto moral de los hombres (en el dogma cristiano, la caída en que consiste el pecado original que dañó la naturaleza humana). En este último caso, el poder político sería anclaría su necesidad en las condiciones del actual estadio histórico de la naturaleza humana (signado por el pecado), en la medida en que se encontraría fundado en la previa presencia de un mal<sup>26</sup>. Al respecto, Suárez cita la paradigmática y autoritativa objeción de Gregorio Magno<sup>27</sup>. La prelación de unos hombres sobre otros, es decir, el mando, decía este Papa, se origina en la diversidad de méritos de cada uno, y esta diversidad es causada por las faltas morales (*ex vitio*). Los padres del género humano (antes del pecado original) son recordados como pastores de ganado, mas no como reyes de hombres; pues el hombre tiene por naturaleza prelación sobre los animales, y no sobre otros hombres<sup>28</sup>.

Pero las tesis contrarias de Suárez son taxativas: el poder temporal del magistrado civil es justo y condicente con la naturaleza humana<sup>29</sup>; el principado político es justo y legítimo<sup>30</sup>; la potestad es algo en sí mismo bueno (*est simpliciter res bona*) y digno de gran estimación<sup>31</sup>. Como también dirá él mismo enseguida, la potestad política es necesaria con necesidad de fin, o sea obligato-

<sup>25</sup> Cfr. F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 1, n.1; la obra fue polémicamente enderezada contra los avances absolutistas y anticatólicos del rey Jacobo I de Inglaterra (se utiliza la ed. de ese libro por L. Pereña y E. Elorduy con el título de *Principatus politicus*).

<sup>26</sup> En tal hipótesis, cabría analogar o reducir la necesidad de la potestad de régimen a la del derecho penal, fundada en la existencia (actual o eventual) de conductas gravemente antijurídicas (vide *infra*, nota 33). El planteamiento debe ser visto en su esencialidad, sin parar mientes en el hecho de que la explicación del mal moral sea hecha por Suárez desde una perspectiva confesional (cristiana, en su caso). Considerada en su esencia, la pregunta viene a resultar similar a la que formularon o asumieron implícitamente –cada cual a su manera– Hobbes, Locke, Kant, Marx y Engels. Y la respuesta, como veremos, será contraria a la de esos autores y a las doctrinas que representan (i.e., el liberalismo y el marxismo).

<sup>27</sup> F. Suárez, *De legibus*, III, c. 1, n. 1.

<sup>28</sup> Gregorio Magno, *Expositio moralis in Beatum Iob*, XXI, c. 10 (PL 76, 203).

<sup>29</sup> F. Suárez, *De legibus*, III, c. 1, n. 1.

<sup>30</sup> F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 1, n. 1.

<sup>31</sup> F. Suárez, *De legibus*, III, c. 3, n. 4.



ria. A su vez, esto último comporta que debe haber autoridad en la sociedad; y, en consecuencia, que ella debe ser obedecida por los ciudadanos.

*b) La necesidad de la comunidad política*

La razón de la anterior afirmación la halla Suárez expuesta en Aristóteles, y desarrollada por Tomás de Aquino y Juan Crisóstomo. Hay una inclinación natural y recta en el hombre a vivir en comunidad, ya que es un animal social. Tal inclinación se concreta, básicamente, en la formación de dos grupos sociales, a saber, la familia, comunidad imperfecta, y la ciudad, comunidad perfecta. La primera no basta para reunir en su seno los medios y servicios necesarios como para satisfacer todo lo exigido por la vida humana, y mucho menos se basta para el alcanzar el conocimiento de todo cuanto es necesario saber. A esta primera razón Suárez agrega, pero en segundo término, la conveniencia de la unión para la mutua defensa y la paz<sup>32</sup>.

Del principio de politicidad natural fundado en la necesidad del bien común político se desprende la respuesta del Eximio a Gregorio Magno. Éste se habría referido a la potestad de gobierno, pero entendida como facultad y ejercicio de la coacción. Sólo en ese sentido concede Suárez que quepa aceptar la legitimación del poder por el mal moral. Pues la función directiva del poder político habría existido incluso en estado de inocencia. En efecto, la exigencia de la vida social y de todo lo que es necesario a ésta para su conservación no se explica por el pecado ni por desorden alguno, sino por la condición humana, dado que

---

<sup>32</sup> Cfr. F. Suárez, *De legibus*, III, c. 1, n. 3. Cfr. sobre este tema el clásico de H. Rommen, *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, sec. II, cap. 2. Como se ha dicho *supra*, la necesidad de la vida política (es decir, el sentido de la politicidad natural), como en toda la escolástica aristotélica clásica, aparece anclada antes en un peraltado bien espiritual a obtener que en un mal físico a evitar. En otros términos, antes en el desarrollo de las virtudes morales e intelectuales que en la necesidad de seguridad. Ya Roberto Bellarmino, uno de los principales teólogos y filósofos políticos del s. XVI, había afirmado que aun cuando el hombre hubiese podido subvenir a sus necesidades vitales y alcanzado la protección de los peligros, con todo siempre le habría sido necesaria la vida política, pues sin ella no habría podido actualizar sus principales potencialidades espirituales, entre las cuales la justicia –cfr. R. Bellarmino, *De laicis*, III, c. 1–. En este punto se dirime una verdadera divisoria de aguas. El aristotelismo clásico –que comprende también a los protestantes Grocio y Altusio y llega vigoroso al s. XXI–, al contrario de Bodin y Hooker (para no hablar, obviamente, de Hobbes o Locke) ancla el quicio de la vida política en los bienes de justicia, amistad y sabiduría, que coronan las perfecciones del bien común político (sobre toda esta cuestión, cfr. S. R. Castaño, *Defensa de la política*, Buenos Aires, 2003, Introducción).

el hombre es un animal social y político, y la sociedad política, a su vez, exige el ejercicio de la potestad pública<sup>33</sup>.

*c) La naturalidad de la potestad política*

Así pues, por su capacidad de alcanzar solidariamente todos los bienes humanos (terrenales) necesarios para la perfección de los hombres, esta comunidad es *perfecta* o *autárquica*<sup>34</sup>, es decir, autosuficiente en el orden temporal. Pero si la comunidad política es natural –en el sentido antedicho, v. gr. de ordenada a dar satisfacción de todas las exigencias de la naturaleza humana–, luego no puede faltarle todo lo necesario para su existencia y conservación. Suárez repite aquí el efato clásico: “natura non deficit in necessariis”. Para nuestro autor, la necesidad del poder de régimen en la comunidad política adquiere el rango de principio *per se notum*, esto es, de evidente en sí mismo, una vez comprendidos los términos que enuncian la realidad múltiple y compleja de la comunidad política y de su fin<sup>35</sup>. Desde un punto de vista metafísico, el razonamiento de la escuela acerca de la *naturalidad* (necesidad de fin absoluta) del poder viene a afirmar lo siguiente. Si la naturaleza del hombre impone la asecuración de ciertos bienes para su perfección personal, y estos bienes sólo se obtienen mancomunadamente en la sociedad política; pero, a su vez, esta sociedad exige para su existencia un medio ordenador de las conductas; luego, no podrá faltar ese medio, consistente en la potestad de régimen, cuya función es preceptuar y castigar. Así pues, en formalidad metafísica, la potestad constituye una propiedad de la comunidad política, como lo determina el mismo

<sup>33</sup> Cfr. F. Suárez, *De legibus*, III, c. 1, n. 12. El argumento suarista reconoce el explícito y doctrinalmente idéntico precedente del Aquinate en *Summa Theologiae*, I, q96, a4; y éste, por su parte, el del Estagirita. Aristóteles, en efecto, en *Política*, 1332 a 7-27 diferencia la vida política –causada por un bien en sí (ἀπλῶς)– del derecho penal, necesario para conjurar o remediar un mal. Sobre este punto véase S. R. Castaño, “Notas sobre la noción de mando político en Aristóteles”.

<sup>34</sup> Sobre el Estado como “sociedad perfecta, dotada de autarquía” en Suárez cfr. los desarrollos del clásico de H. Rommen, *La teoría del Estado y la comunidad internacional en Francisco Suárez*, pp. 170 y ss.

<sup>35</sup> F. Suárez, *De legibus*, III, c. 1, n. 3 y n. 4. Suárez llama medio [*medium*] al poder ordenado al fin. Nótese cómo la categorización weberiana del poder como medio (cfr. *Wirtschaft und Gesellschaft*, t. I, pgf. 17, ed. J. Winckelmann, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1955), responderá a una vieja tradición, a la vez que, seguramente, a una recta intelección del lugar propio del poder dentro de la realidad política.

Suárez<sup>36</sup>. Nótese que el argumento no postula una necesidad deóntica desvinculada de la realidad empírica. Antes bien, lo que busca es explicar el dato de la experiencia histórico-social, que nos muestra unánimemente la acción del poder político en el seno de toda comunidad autárquica. Y lo explica apelando al reconocimiento de la necesidad del medio sin el cual no se daría el fin que los hombres aparecen buscando en su concreta vida social. Por su parte, en formalidad teológica, el célebre efato paulino de *Romanos* sobre el poder, a saber, *Omnis potestas a Domino Deo est*, requiere ser interpretado según la secuencia antedicha. La potestad política no procede inmediatamente [*simpliciter*] de Dios, es decir, no es otorgada directamente a su titular. Por el contrario, Dios, al crear al hombre, confiere el poder no como una institución diversa de la naturaleza humana misma y a ella sobreañadida, sino como una necesaria consecuencia de la naturaleza, conmensurada a los fines esenciales de ésta<sup>37</sup>.

Con todo, la fundamentación de Tomás de Aquino en *De regimine principum* (I, 1) –en el sentido de que todo cuerpo exige para su conservación la presencia de un principio que procure e intienda su bien común– es calificada por Suárez de *ratio a priori*. Cabe insistir entonces con la pregunta: ¿la argumentación de Suárez –y de toda la escolástica aristotélica que lo acompaña (y acompañará hasta hoy)– consiste principalmente en una deducción a partir de principios ontológicos, que impone al plano empírico una consecuencia debida; o en la constatación de un regularidad empírica con carácter de completa, o total? Desde ya hay que afirmar la negativa si la alternativa se plantea como excluyente (*aut/aut*); e incluso impugnar el planteamiento mismo por inexacto. En efecto, por un lado, sería ajeno a la inteligencia a la vez metafísica y realista que el aristotelismo ostenta el postular principios ontológicos que determinaran (*extrinsice* y *a priori*, por así decir) los datos de la experiencia; es decir, que se pudiera conocer la realidad empírica deduciéndola de las esencias. Más, por otro lado, tampoco podría pensarse en una necesidad arraigada en el orden natural que no se tradujese en una normalidad empírica inmediatamente constatable. Luego, el orden del ser (del ente *quoad se*) comporta una determinada estructura de la realidad que regula (por lo menos, *ut in pluribus*, salvadas las excepciones *praeter* o *contra naturam*) toda concreta manifestación empírica. Pero ese orden de lo real, a su vez, es conocido (*quoad nos*) en su concreción fenoménica, a partir de la cual se asciende por inducción al conocimiento de las causas y de las esencias. Luego, este “a priori” del autor no debe ser entendido como “independientemente de la experiencia”, a la manera kantiana, sino como “con necesidad esencial”.

<sup>36</sup> F. Suárez, *De legibus*, III, c. 3, n. 7: “haec potestas sit veluti proprietatis naturalis perfectae communitatis hominum, ut talis est”.

<sup>37</sup> F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 2, n. 3.

En esa línea, encontramos en Suárez dos tipos de argumentos –intrínsecamente vinculados–. Por un lado, decía el Eximio atribuyendo la cita a Aristóteles, quien concede la forma concede por ende todo lo anejo a ella. Entonces, si la naturaleza del hombre se inclina a la vida en sociedad política, y ésta no puede conservarse sin la potestad, luego la potestad será de derecho natural<sup>38</sup>. Por otro, tal exigencia del derecho natural se impone de modo inapelable en la realidad empírica. En efecto, aduce Suárez, si los hombres consienten en agruparse en comunidad política, no está en su mano, por el contrario, el rechazar el acatamiento a alguna forma de potestad de jurisdicción (política), dado que la causa eficiente propia y adecuada del poder político *en tanto tal* no reside en la voluntad del hombre sino en el orden natural de las inclinaciones – que tiene a Dios por autor<sup>39</sup>. El hombre puede consentir –o no– en congregarse o en permanecer en un cuerpo político determinado<sup>40</sup>. Mas el hombre no puede, por el contrario, desconocer la necesidad de que tal cuerpo tenga una cabeza<sup>41</sup>. Ésta, como denomina metafóricamente Suárez a la potestad política, pertenece a la comunidad autárquica *ex natura rei*, ya que no existiría tal comunidad sin

<sup>38</sup> F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 1, n. 7.

<sup>39</sup> F. Suárez, *De legibus*, III, c. 3, n. 2.

<sup>40</sup> Es importante hacer aquí una puntualización, pertinente a causa del meneado –y verdadero, en algunos terrenos– “voluntarismo” de Suárez. El Eximio se refiere a que la integración en una comunidad histórica determinada es voluntaria, mas no a que el hombre pueda lícitamente elegir entre vivir en comunidad política o retirarse a la vida aislada y cerril –en tanto no mediare una vocación religiosa especialísima (y, a propósito de esto, Tomás de Aquino explica cómo la sociabilidad natural rige incluso para los monjes ermitaños: cfr., *Summa Theologiae*, II-II, q. 188, a. 8)–. En efecto, la tesis de la inserción política voluntaria significa que el hombre puede consentir integrar la comunidad en que ha nacido, o emigrar a otra, o conformar otra, pero no significa que elige vivir políticamente como quien, por ejemplo, opta por asociarse a un club de golf. La razón estriba en que su propia naturaleza le impone al hombre la necesidad de la agrupación política para su perfección mundanal. En cuanto a la recta inteligencia del concepto de voluntariedad, conste que la elección no es el único acto de la voluntad. El apetito racional también acepta el bien que se le presenta, y lo ama por sí mismo, sin referirlo –como medio– a otro fin; es decir, sin *elegirlo* en sentido estricto (al respecto, cfr. B. Reyes Oribe, *La voluntad del fin en Tomás de Aquino*, Vórtice, Buenos Aires, 2004, *passim*). En el ámbito político, sería el caso del hombre en tanto tal, que por su voluntad acepta el bien de vivir políticamente. Y también se verificaría idéntico amor (de un bien que no es elegido como medio para otro fin) en el caso de la mayoría de los individuos en relación con su patria: estrictamente no se la elige, aunque se la ame por un acto de la voluntad.

<sup>41</sup> “Indiget uno capite”, aclara Suárez, no significa necesidad de la forma monárquica de gobierno. La expresión apunta a la unidad del poder político, el cual, más allá de la contingente pluralidad de sus órganos, constituye última instancia de apelación y decisión (*Defensio fidei*, III, c. 1, n. 5).

gobierno político<sup>42</sup>. Por ello los hombres integrados políticamente “no podrían impedir” esa potestad<sup>43</sup>.

*d) La prelación ontológica de la sociedad política sobre la potestad de jurisdicción*

El último texto nos conduce a la cuestión de la anterioridad ontológica del todo de orden social sobre su propiedad, la potestad.

El poder político no reside, decía Suárez, en un mero agregado de individuos; pero en la medida en que los hombres pasan a conformar un todo de orden solidario en la consecución de un fin común político, en esa medida aparece la necesidad de la potestad<sup>44</sup>. El teólogo Suárez, puesto a considerar su lugar dentro de la economía de la creación, afirma que el poder es inmediatamente creado con la naturaleza de la comunidad política, como una natural consecuencia de su institución. La razón natural, sin recurrir al concurso de la revelación, puede aprehender la necesidad absoluta de la potestad para la conservación y armonía de la comunidad perfecta. Y Suárez es formal en esta tesis: la potestad constituye una propiedad consecuente con la naturaleza de la sociedad civil; lo cual comporta que para la institución del poder en tanto tal no intervenga voluntad humana alguna, y que ninguna voluntad humana pueda impedirlo. Ahora bien –y esto es lo decisivo para nosotros–, la natural resultancia del poder se opera como consecuencia de la institución de la república<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> Cabe afirmar entonces que la necesidad de la existencia de la potestad en la comunidad política no admite siquiera excepciones empíricas. Pues dada una comunidad política –que se conserve como la clase de ente que es– no podrá faltarle jamás el ejercicio de una potestad de régimen. Tal hipótesis, afirma Suárez en este paso, “repugna a la razón natural” (por resultar intrínsecamente contradictoria).

<sup>43</sup> F. Suárez, *De legibus*, III, c. 2, n. 4. Cabe afirmar que la necesidad de la existencia de la potestad en la comunidad política no admite siquiera excepciones empíricas. Pues dada una comunidad política –que se conserve como la clase de ente que es– no podrá faltarle jamás el ejercicio de una potestad de régimen. Tal hipótesis, afirma Suárez en este paso, “repugna a la razón natural” (por resultar intrínsecamente contradictoria).

<sup>44</sup> F. Suárez, *De legibus*, III, c. 2, n. 4.

<sup>45</sup> F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 2, n. 5. Va de suyo –y lo reiteramos– que por prelación ontológica de la sociedad se entiende no una antelación temporal que permitiera en todos los casos la existencia en acto de una sociedad política, a la que posteriormente le sobrevendría la institución del poder de régimen. Si bien no sería imposible la constitución de una comunidad que enseguida deliberase sobre cómo se conduciría a sí misma, con todo tal caso sería (o ha sido)

Los hombres, tomados en su individualidad y separadamente, no son el sujeto de la potestad política; tampoco lo son como un mero agregado<sup>46</sup>, en amasijo confuso y desprovisto de un orden. Sólo son sujetos de la potestad –por obra de la razón natural– en tanto se agrupan en comunidad perfecta. En efecto, la unión política produce de modo inmediato, como consecuencia natural resultante, a la potestad de régimen, la cual, entitativamente, es una propiedad del cuerpo político ya constituido en su ser específico de tal<sup>47</sup>.

Como corolario de todo lo expuesto se sigue que los poderes políticos se diversifican de acuerdo con las diversas comunidades políticas instituidas; habrá, pues, tantas potestades cuantas comunidades perfectas<sup>48</sup>. El poder de régimen de una comunidad, afirmará por último Suárez, es una propiedad del todo moral análoga al libre albedrío en la persona física. Por y gracias a la potestad política, la comunidad perfecta no es sierva sino dueña de sus acciones y de sí misma. Y, de un modo propio y peculiar –dado que se trata de un todo de orden conformado por conductas de seres racionales– también es dueña de sus miembros<sup>49</sup>.

*e) La independencia de la comunidad política como piedra basal del orden internacional*

Es el fin de la comunidad política el que legitima la existencia de su autoridad. El bien común político, en el cual se plenifica la naturaleza del hombre, le hace vivir en concordia y amor con su prójimo. Pero esos valores humanos exigen la recta disposición operada por la justicia; la autoridad, entonces, tiene como fines inmediatos señalar los deberes en la sociedad y mantenerla en paz. Por ello, su función propia, como se ha dicho, consiste en dirigir y coaccionar

---

excepcional. El poder se da junto con la sociedad, y su ejercicio, como se dirá, contribuye causalmente a la existencia de ésta.

<sup>46</sup> La expresión “mero agregado” para designar una colección de individuos eventualmente contiguos en el espacio y simultáneos en el tiempo, pero no socialmente unidos, ha sido utilizada en el ámbito hispánico por G. Soaje Ramos, cfr. *El tema del hombre*, Universidad Tecnológica Nacional, Buenos Aires, 1973.

<sup>47</sup> Suárez, conteste con toda la segunda escolástica –salvo aislados textos de Vitoria, propondrá como sujeto del poder a la comunidad, que traslada o comunica o transfiere la potestad a sus titulares. Sobre esta cuestión, cfr. *supra*, cap. 2 II.

<sup>48</sup> F. Suárez, *De legibus*, III, c. 2, n. 5.

<sup>49</sup> F. Suárez, *De legibus*, III, c. 3, n. 6.

(en ese orden)<sup>50</sup>. Por otro lado, hace a la naturaleza de la autoridad estatal el que sea única, no en el sentido personal, sino en el de la indivisibilidad y ultimidad decisorias<sup>51</sup>. En otro lugar, y más abarcadoramente, caracteriza a la potestad suprema como aquella que –en su orden y respecto de su fin– efectúa la última resolución de los asuntos que afectan a la comunidad, de suerte que todos los poderes de la sociedad dependen de ella, mientras que ella no depende de ninguna<sup>52</sup>. Y la razón de esa independencia radica en su carácter de función directiva de una sociedad que no es parte de otra<sup>53</sup> (sino un todo *per-fecto*). En esa línea, resulta sumamente interesante constatar el acuerdo de un jusnaturalista aristotélico como Suárez con el absolutista Jacobo I de Inglaterra –de quien lo separaban tantas cuestiones de fondo en materia filosófica y teológica– en lo tocante a la afirmación de la independencia de la comunidad política respecto de todo otro poder temporal. Así lo puntualizó, en efecto, el Eximio: “en esa [cuestión] no existe disenso entre nosotros”<sup>54</sup>.

La potestad de la comunidad política, que no reconoce una autoridad más alta en materia temporal, constituye, en consecuencia, la más alta fuente jurídico-normativa<sup>55</sup>. Consiste en el poder de régimen de una sociedad total que, desde el punto de vista de su naturaleza específica, sólo tiene pares sobre la tierra. Por ello las relaciones de coordinación en que consisten los vínculos internacionales se hallan regidas por la justicia conmutativa<sup>56</sup>. Con respecto al *ius ad bellum*, Suárez reafirma, más tajantemente aun, la doctrina de Vitoria: la declaración de guerra sólo compete a la autoridad de la sociedad perfecta<sup>57</sup>. Se trata del recurso extremo con que cuenta la comunidad política para proteger sus derechos<sup>58</sup>. Pero, como se echa de ver, los principios que fundamentan, exi-

<sup>50</sup> F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c.1, n. 4

<sup>51</sup> “Unum tribunal seu potestatem unam intelligimus, sive illa in una naturali persona, sive in uno consilio seu congregatione plurium”; F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 1, n. 5.

<sup>52</sup> F. Suárez, *Defensio fidei*, III, c. 5, n. 1.

<sup>53</sup> F. Suárez, *De bello*, sec. II, n. 4.

<sup>54</sup> F. Suárez, *Defensio fidei*, V, c. 3, n. 3.

<sup>55</sup> Sobre la función principalmente legislativa de la autoridad política cfr. H. Rommen, *La teoría del Estado y la comunidad internacional en Francisco Suárez*, p. 240.

<sup>56</sup> F. Suárez, *De bello*, sec. II, n. 7.

<sup>57</sup> F. Suárez, *De bello*, sec. II, n. 4. De modo conteste, Roberto Bellarmino afirmaba que el derecho a declarar la guerra sólo compete a aquellos príncipes (y pueblos) que no reconocen superior en lo temporal, y no a los que dependen de otra autoridad (*De laicis*, III, c. 15). A la respectiva posición de Bellarmino y las diferencias en este punto entre Vitoria y Suárez ya aludimos *supra*, c.1.

<sup>58</sup> En *De bello*, sec. IV, V y VI, Suárez expone los títulos de la guerra justa, o condiciones que debe cumplir la comunidad que emprende lícitamente una guerra.

gen y legitiman la comunidad política y su potestad impiden considerar a la “soberanía del Estado” (rectamente entendida) como una fuerza absolutizada. Así, en general, lo ha juzgado el derecho internacional contemporáneo<sup>59</sup>.

*f) Conclusión: la tradición aristotélica en la fundación jurídica del orden internacional moderno*

Todo lo hasta aquí expuesto nos permite aquilatar el sentido de la afirmación sostenida al comienzo de este capítulo, a saber, que la clave de bóveda teórica de los fundadores del derecho internacional público reside en la tesis aristotélica de la natural politicidad. En efecto, este breve periplo por los principios del orden político en Suárez –dentro del contexto de la respectiva doctrina de la escolástica del siglo de oro español– confirma que su concepción sobre la naturaleza del orden internacional de comunidades se resuelve en las exigencias jurídicas que comporta la necesidad teleológica de la vida política para el pleno despliegue (terrenal) de las potencialidades de la persona humana.

## II. LA DOCTRINA DE LA GUERRA JUSTA EN VITORIA

### 1. Objeto de este epígrafe

La fundamentación axionormativa de un derecho al ejercicio de la fuerza por parte de una comunidad política contra otra no es sino una concreción de los principios del orden práctico en el ámbito político. Pues si existe un título a la legítima defensa en todo agredido u ofendido, tal título se hace extensivo a la comunidad perfecta, que no reconoce sino pares en el plano temporal y que se halla obligada a preservar su bien común e incolumidad frente a afrentas y agresiones, internas y externas.

La acción bélica consiste en una *ultima ratio* que jamás podría caber dentro del plexo de la *práxis* lícita si no estuviera fundada en la justicia. Parece, pues, evidente la necesidad de la exigencia de una *causa justa* como requisito *sine*

---

<sup>59</sup> Cfr., por todos, M. Brito, “Conflictos armados sin carácter internacional”, en *Derecho administrativo. Su permanencia-contemporaneidad-prospectiva*, Universidad de Montevideo, Montevideo, 2004, p. 639.



*qua non* para las hostilidades. Sin ese fundamento deóntico la guerra se identificaría sin más con la pura violencia en su expresión máximamente destructiva.

Ahora bien, ¿cuáles serán los derechos y las obligaciones que se seguirán de los principios que legitiman una guerra como *justa*? Ante todo la justicia, objetivamente, no puede respaldar a ambos contendientes: es decir, no habrá guerra justa para ambos bandos, sino sólo para el beligerante injuriado (fuera de los casos en que la guerra sea injusta para ambos bandos). Además, dado que la república no tiene superior en lo temporal, ella será la encargada de hacerse justicia castigando el crimen de los enemigos –con un rigor conmensurado a la gravedad de tamaño *dolo*–. En otros términos, de un lado, se tiene un gobernante que hace las veces de juez; del otro, reos que deben ser castigados por su falta. Por último, ante ese crimen no habrá una neutralidad *de jure* válida para ningún Estado.

En síntesis, toda pretensión de justicia de parte de un contendiente pareciera implicar *ipso facto* la criminalización del adversario, con las consecuencias que ello acarreará para éste y para la comunidad internacional. Tal la conclusión que se sigue a partir de los fundamentos teológicos y filosóficos que la tradición lega a Vitoria; conclusión cuyo reaparición jurídica en el s. XX motivó la crítica de Carl Schmitt contra el *diskriminierende Kriegsbegriff*. Cómo elabora Vitoria la ardua cuestión de la guerra justa será el tema de nuestro último epígrafe.

## 2. Los principios generales y los presupuestos

1. El principio sobre el que se asentará la legitimación de la guerra no es sino el precepto de derecho natural que autoriza y obliga a la defensa propia. Ahora bien, análogamente a como un individuo no debe deponer su derecho y el poder en él fundado para defender su vida, integridad y bienes; así tampoco le es lícito a la república (comunidad perfecta) privarse de la facultad de defenderse y de administrar lo suyo contra las injurias de los enemigos exteriores e interiores. Y la facultad específicamente ordenada a la tutela del bien definitorio de la comunidad perfecta es la potestad política. En otros términos, ni la potestad política ni su fin existen por el consenso de los hombres, y no pueden ser derogados por pacto alguno. Así pues, la potestad política, al igual que la república, se halla fundada en el derecho natural. Lo cual implica que la función tuitiva y punitiva de la potestad política también sea de derecho natural<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> Cfr. F. de Vitoria, *De potestate civili*, 10.

2. Por otro lado, el derecho a la guerra sólo le asiste a la comunidad perfecta, cuya potestad no reconoce superior en lo temporal y cuyo orden jurídico no forma parte de otro mayor<sup>61</sup>. Finalmente, la comunidad internacional no es una comunidad política en sentido estricto<sup>62</sup>; se trata de un plexo de sociedades perfectas vinculadas fundamentalmente por relaciones de coordinación, en el cual plexo no existe, por ende, una autoridad política y jurídica cuyas decisiones se impongan obligatoriamente a las sociedades que lo conforman<sup>63</sup>.

### 3. La doctrina de la guerra

#### a) *La justicia de la guerra como objeto de los saberes práctico-normativos. Breve recapitulación*

No cabía esperar que para Francisco de Vitoria la guerra escapase al ámbito de la juridicidad, entendida tanto en *sentido lato* como en *sentido estricto*. La guerra entra dentro del rango de las conductas humanas colectivas que la comunidad política ejerce por sí y mancomunadamente. Y no podría pensarse en conductas no sólo formalmente imputables a la república, sino de las más graves, decisorias y terribles que a las personas reunidas en comunidad les toca protagonizar que resultasen *no* justipreciables desde el punto de vista del fin del hombre y de las normas que imperan su actuar. Es decir que la acción bélica, por intrínseca necesidad emanada de su naturaleza práctica, se medirá con criterios de valiosidad ético-jurídica<sup>64</sup>. Luego, las guerras serán justas o injustas. Por ello cabe afirmar que su realidad es jurídica en sentido lato. Por otra parte, la guerra queda categorizada como una especie de la legítima defensa ejercida por la persona moral (“cuerpo místico”) de la república<sup>65</sup>. Luego, habrá guerras

<sup>61</sup> F. de Vitoria, *De indis II*, 7. Sobre este tema véase *supra*, cap. 1, I, pp. 16-17.

<sup>62</sup> F. de Vitoria, *De potestate civili*, 21.

<sup>63</sup> Sobre este tema véase *supra*, cap. 1, I, pp 19-20.

<sup>64</sup> Así lo afirma Vitoria en su comentario a la doctrina de la guerra de la *Summa* del Aquinate: “se trata [la guerra] de una materia grave, en la que mucho interesa qué sea lícito y qué no lo sea”; F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 40, a. 1, n 1.

<sup>65</sup> Puede entenderse “defensa” en sentido restringido, como rechazo de un ataque sobre el propio territorio (ante una agresión presente); o en sentido amplio, como una defensa de lo propio (frente, por ejemplo, a una injuria pasada y no reparada) que podría llegar a exigir el rompimiento de las hostilidades por parte del injuriado mismo. En un caso, se trata de la llamada guerra *defensiva sensu stricto*; en el otro, de la *ofensiva*. Como se verá, también esta última forma de guerra puede resultar justa para Vitoria y la escolástica.

justas; o, en el último de los casos, jamás podrá decirse que la guerra en tanto tal es injusta –en otros términos: por lo menos alguna guerra podría ser justa–. Por ello cabe afirmar que la guerra (justa) es, asimismo, jurídica en sentido estricto.

Esta consideración adquirirá pleno sentido en la medida en que más adelante advirtamos que el fenómeno bélico, sobre todo en su faz de derecho emprender la guerra (*ius ad bellum*), no resulta de fácil dilucidación ético-jurídica; e incluso en que los principios vitorianos pueden parecer no idóneos para interpretar normativamente la praxis concreta. Pero sean cuales fueren las dificultades de la dilucidación ética, *para Vitoria, con todo, por un lado, la guerra deberá juzgarse en términos de justa o injusta, y, por otro lado, existirá por lo menos la posibilidad de una guerra justa.*

b) '*Ius ad bellum*' y '*ius in bello*'

Muchos de los grandes escolásticos del siglo de oro español tomaron como punto de partida de sus disquisiciones sobre la comunidad política y, va de suyo, sobre la guerra, el texto *Summa Theologiae* (II-II, q. 40, *De bello*), en que el Aquinate pasa revista a algunos decisivos temas relativos al derecho de la guerra, esto es, *formaliter loquendo*, de la justicia de la guerra. Si se consideran los diversos artículos de la cuestión, se cae rápidamente en la cuenta de que algunos de los temas discutidos tienen que ver con lo justo a la hora de emprender o aceptar o iniciar hostilidades; y otros tienen que ver con el modo de llevar a adelante las operaciones. Varios lugares paralelos del Aquinate en la misma II-II, permiten pareja distinción. Por ejemplo, en la cuestión 41 se argumenta que, contrariamente a la riña, la guerra, en razón de ser declarada por la autoridad pública, puede ser justa. De tal suerte, quienes invaden un territorio enemigo, cuyos habitantes se defienden, no incurren en falta moral alguna, como en la que sí incurren quienes se les oponen desordenadamente (a. 1, ad2). Asimismo, en la cuestión 66 sobre el hurto, se habla de la licitud para el justo beligerante de apropiarse en la guerra de los bienes del adversario (a. 8, ad1). Ambas facetas del derecho de la guerra, o perspectivas de juicio sobre la justicia de ésta, han sido denominadas respectivamente por la tradición jurídica occidental *ius ad bellum* y *ius in bello*, y en lo que sigue tendremos oportunidad de servirnos de tales categorías para encuadrar teóricamente nuestros desarrollos.

c) *Las condiciones de la guerra justa*

En lo que sigue tomaremos como hilo conductor de la exposición el planteamiento del *De indis II* o *De jure belli hispanorum in barbaros*.

El derecho de la guerra vitoriano se halla en consonancia con la tradición anterior, y en continuidad con la mencionada doctrina de Santo Tomás en II-II, q. 40<sup>66</sup>. El Aquinate, al referirse a los principios de una guerra justa, había señalado tres exigencias: la legítima autoridad del príncipe, pues a la sola potestad pública le compete el cuidado de la república y la salvaguarda del bien común, tanto en lo interno cuanto en lo externo; la causa justa, en la que nos detendremos en particular más abajo; y, por último, la recta intención, entendida como la voluntad de promover el bien y evitar el mal, concretamente, de buscar la paz a través de la justicia. Se trata aquí de una intención que debe regir el ánimo del beligerante justo desde el comienzo de las hostilidades, pasando por el desarrollo de la contienda y llegando a la recta paz. Si la última de las exigencias abarca tanto el *ius ad bellum* como el *ius in bello*; las dos primeras se relacionan directamente con el derecho mismo a beligerar, i. e. con la licitud de tomar parte en una contienda.

Vitoria, por su parte, enumera cuatro problemas principales respecto del juicio moral sobre la guerra. El primero tiene que ver con la posible justicia de la guerra en tanto tal, bajo la forma de la respuesta a la duda sobre si ella es lícita a los cristianos. La respuesta –respaldada en primer término en San Agustín– será por supuesto afirmativa. En efecto, así como es lícito al príncipe reprimir a los malhechores interiores, así le será lícito también hacerlo con los enemigos exteriores (se trata del argumento de Tomás, al que Vitoria considera no como de autoridad sino como “de razón”). En otro lugar, y precisando el sentido no sólo lícito sino obligatorio de la función punitiva del poder político, el maestro salmantino rematará sus consideraciones con el juicio de que “el príncipe lleva la espada para defender la república”<sup>67</sup>. Puesta aparte la guerra defensiva, por cuya patente licitud Vitoria no cree necesario debatir (pues, como se ha dicho, es un principio que “vim vi repellere licet”), la guerra ofensiva se justifica por varias razones: la necesidad de vengar la injuria recibida de los enemigos; la de evitar con el escarmiento que repitan su acción; porque el fin de la guerra, que

<sup>66</sup> Con todo, como se verá, la relectura de los principios tradicionales por Vitoria, en confrontación con la realidad histórica y siempre atenta a la condición humana concreta, dará por resultado –también en el tema de la guerra– unos desarrollos teóricos de indiscutible ejemplaridad para el entero contexto de la escolástica cristiana. Al respecto cfr. O. Araújo, *Las doctrinas internacionalistas de Fray Francisco de Vitoria*, Universidad de la República, Montevideo, 1948, pp. 114-115.

<sup>67</sup> Cfr. F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 40, a. 1, n. 2.

no es sino la paz y la seguridad de la república no se alcanzaría si no fuera lícito, además de repeler el ataque enemigo, invadirlo a su turno<sup>68</sup>. Por último, porque el mismo fin de todo el orbe (el bien de la comunidad internacional) padecería detrimento si los “tíranos e incluso los ladrones y los raptos” tuvieran impunidad para cometer injusticias y oprimir a los inocentes, sin que éstos pudieran castigarlos<sup>69</sup>. Remata Vitoria sus argumentos con el ejemplo de los varones ilustres y santos que no sólo defendieron su patria sino que también emprendieron guerras ofensivas<sup>70</sup>.

El segundo problema se refiere a quién tiene autoridad (como facultad basada en un título) para conducir y declarar la guerra. El principio aquí en juego es de la legítima defensa<sup>71</sup>. Ahora bien, mientras que el simple particular tiene facultad para *defenderse* a sí mismo y a sus cosas –y Vitoria llama *bellum* también a esta contienda que tiene por lo menos como uno de sus sujetos a un particular– no la tiene para vengar la injuria del agresor ni, pasado cierto tiempo, para recuperar los bienes robados. En efecto, la persona privada sólo se defiende en estado de necesidad y ante el peligro inmediato. Por el contrario, agrega enseguida Vitoria, la república tiene autoridad para, además de defenderse, vengarse a sí misma y a sus miembros y perseguir (y reparar) las injurias. Rige en este lugar el principio político de la facultad punitiva de la comunidad perfecta, la cual, por ser autosuficiente, tiene títulos plenos para preservar todos sus derechos<sup>72</sup>. Ahora bien, es el príncipe quien hace las veces de la república, puesto que obra con la autoridad que ella le ha reconocido<sup>73</sup>; por lo tanto, será el príncipe el titular del derecho a declarar y conducir la guerra<sup>74</sup>.

<sup>68</sup> Así en F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 40, a. 1 (n. 3): “la república tiene potestad para vengarse, recuperar lo suyo y castigar a los enemigos”; cfr. n. 5.

<sup>69</sup> Cfr. F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 40, a. 1: “si [respublica] hoc non posset, esset turbatio in orbe, pateretur detrimentum a malis”.

<sup>70</sup> Cfr. F. de Vitoria, *De indis II*, 1.

<sup>71</sup> Cfr. *supra*, pp. 89-90.

<sup>72</sup> Ver *supra*, p. 90, cap. 3, II, 2.

<sup>73</sup> En la debatida cuestión del titular originario del poder –y la de la alternativa designación/traslación que le es aneja– Vitoria da la nota discordante respecto de su entorno doctrinal. En efecto, no se halla en él la afirmación formal de que la comunidad *traslade* su potestad al gobernante; antes bien, para el maestro burgalés la comunidad “non potestatem, sed propriam auctoritatem in regem transfert” (*De potestate civili*, 8). Esta discrepancia fue advertida por H. H. Hernández, *Fe y razón en los títulos vitorianos*, separata de la Universidad Católica de Valparaíso, 1993. Vitoria distingue formalmente autoridad de potestad, radicando ésta en el ejercicio del poder, en *De potestate ecclesiastica*, 5. Respecto de esta cuestión en la segunda escolástica cfr. *supra*, cap. 2, II, 5.

<sup>74</sup> F. de Vitoria, *De indis II*, 2 y ss.

El cuarto y último problema se centra en qué sea lícito hacer en la guerra, esto es, en el *ius in bello* (tema que abarca una parte substantiva del requisito de la “recta intención” del Aquinate). Pero la cuestión específica que nos interesa tiene que ver con las consecuencias que se siguen a partir del rompimiento de hostilidades entre dos adversarios, de los cuales uno se halla legitimado por una causa justa. Luego, el tema del *ius in bello* sólo será aludido en este trabajo en la medida en que sea pertinente para la discusión de nuestro objeto. Pasemos entonces al más relevante de todos los requisitos, tanto por su decisivo papel en la especificación de una contienda como *justa* cuanto por las aporías que de ella se siguen: la causa justa.

d) *El tema de la causa justa*

El tema de la causa justa –presupuesta la licitud del ejercicio público de la fuerza y su conducción por la autoridad competente– constituye un eje de la doctrina de la guerra de Vitoria; habría que decir, dada la centralidad y magnitud de la guerra como problema jurídico y político, que constituye una de las piedras de toque de su entera doctrina internacionalista. Así, por ejemplo, cuando en *De indis* se plantean los justos títulos del Emperador para ocupar América, aparece formulada con frecuencia la pregunta de si ésta o aquella conducta o suceso permiten afirmar un título de justa causa de guerra en cabeza de los españoles. Y de la respuesta sobre la existencia de justa causa dependerá la existencia de títulos para guerrear e invadir el territorio americano, con todas las consecuencias políticas y patrimoniales que de ello derivarán<sup>75</sup>.

En *De indis II* se trata en forma ordenada sobre las causas de la guerra justa<sup>76</sup>. No hay tal causa fundable en la diversidad de religión, dice Vitoria y apela a Tomás de Aquino (II-II, q. 66, a. 8). Tampoco en el expansionismo territorial (y, *a fortiori*, económico); en ese caso, observa el autor, habría causa justa para ambos bandos y todos serían inocentes. Vale la pena detenerse en el corolario del argumento, toda vez que comporta una suerte de *reductio ad absurdum* donde la falsedad radica en que ambas partes pudieran llegar a ser inocentes. Hemos dado aquí con una propiedad de la noción de guerra justa: hay un contendiente inocente, que toma a su cargo defender su integridad y derechos; y otro culpable, que como tal sufrirá una sanción. La tercera precisión

---

<sup>75</sup> Cfr. F. de Vitoria, *De indis I*, 7; 14; *De indis II*, 6; 8; 12; 17. Varios de estos pasajes serán comentados en particular en lo que sigue, dada la significación doctrinal que invisten para el tema de la causa justa.

<sup>76</sup> Cfr. F. de Vitoria, *De indis II*, 10-14.

descarta como causa de guerra justa la gloria o cualquier forma de conveniencia particular del príncipe. El fundamento estriba en la función definitoria de la potestad de la comunidad política, que se ordena al bien común; y en la naturaleza del imperio, contradistinta al dominio despótico en la medida en que atiende la condición libre de los subordinados y el bien que les es propio<sup>77</sup>.

La única causa de guerra justa, dirá Vitoria finalmente con la autoridad de San Agustín y Santo Tomás, es haber sufrido injuria [*injuria*]<sup>78</sup>. El argumento que esgrime inmediatamente sostiene que en la guerra ofensiva [*bellum offensivum*] tiene por objeto vengar las injurias recibidas y castigar a los enemigos. Pero no sería lícita la vindicta donde no ha habido culpa e injuria. Por otra parte, aduce asimismo Vitoria, el príncipe no tiene más autoridad sobre los extranjeros que sobre los propios súbditos: Ahora bien, nunca le sería lícito castigar a sus súbditos si no mediase una falta grave [*injuria*] de parte de ellos. Con tanta más razón resultaría pues ilícito usar la espada y dar muerte a los extranjeros que no han cometido daño alguno contra la república. Pero la magnitud del legítimo castigo bélico deberá fundarse en una violación del derecho (en principio y en general, de la república injuriada<sup>79</sup>) que sea parejamente grave. En efecto, la guerra, agrega Vitoria, es algo grave y atroz, en la que se mata, incendia y devasta. Por ello tal sanción no puede sino corresponder a una culpa de la misma proporción, y no a faltas leves.

*e) El príncipe como juez de los crímenes de la comunidad culpable*

Si hubiera un juez facultado para zanjar la disputa, debería condenar a la comunidad culpable de la injuria, afirma Vitoria. El juez restituiría lo robado y compensaría por los gastos y los perjuicios producidos por la violación de los derechos de la república agredida. Así como también tendría competencia para castigar a quienes activamente participaron en la injuria. Ahora bien, por una

<sup>77</sup> Utilizamos, en sentido aristotélico, el término “despótico” para significar una especie de mando definitivamente ordenado al interés de quienes mandan y no al bien participable del grupo –en el mando despótico, en puridad, no hay *un* grupo en el que se integren quienes manda y quienes obedecen–. Sobre la distinción entre mando despótico e imperio político nos permitimos remitir a S. R. Castaño, “Notas sobre la noción de mando político en Aristóteles”.

<sup>78</sup> El texto aludido del Aquinate es *Summa Theologiae*, II-II, q. 40, a. 1.

<sup>79</sup> Decimos “en principio y en general” porque la guerra, que es justa sólo *ex titulo injuriae*, puede ser justa sin embargo por una injuria inferida al derecho natural o al derecho de gentes en la persona individual o colectiva de otros, y no directamente al derecho de la misma república que emprende la guerra. Sólo así se justifica la guerra de los españoles en América; sobre esta idea cfr. M. Komar, *Il concetto della guerra giusta*, pp. 62-64.

exigencia que necesariamente se desprende de los principios por él asumidos, Vitoria sostiene que el príncipe que emprende guerra justa se halla respecto de la república culpable en el lugar de su juez<sup>80</sup>. En efecto, así como el titular de la potestad de la república tiene autoridad en el ámbito interno para restituir bienes robados a su propietario, de la misma manera tiene autoridad para ejecutar a los autores de faltas graves. Pero el derecho de la guerra, continúa Vitoria, ha erigido al gobernante que emprende guerra justa en “legítimo juez y príncipe” de los culpables de la injuria. Luego, la república injuriada, a través de sus órganos, dispondrá lícitamente de los bienes y de la vida de sus enemigos. El príncipe agraviado [*laesus*], con tales facultades para restaurar el orden violado, restituyendo y castigando, es, pues, como un juez de los enemigos injustos sujetos a su autoridad<sup>81</sup>. El príncipe, dice asimismo Vitoria, es juez de la causa, y como tal debe decidir en última instancia en los casos en que sea dudosa la licitud de su intervención (así, por ejemplo, al acudir en socorro de un pueblo oprimido por su rey)<sup>82</sup>. Ahora bien el hecho de ser juez de la causa no otorga al príncipe facultades omnímodas y absolutas sobre el enemigo injusto, sino sólo aquéllas que posee respecto de sus propios súbditos<sup>83</sup>.

El fundamento último de este principio del príncipe como juez del enemigo radica para Vitoria en el derecho natural. El orbe no podría subsistir si no hubiese en él fuerza y autoridad [*vis et auctoritas*] para atemorizar y coaccionar a los malos, de suerte que no dañen a los inocentes. Ahora bien, todo lo necesario para el gobierno y conservación del mundo pertenece al derecho natural. Luego, la existencia de una potestad facultada para reprimir a los hombres perniciosos a sus prójimos resulta una exigencia del derecho natural. Tal potestad recae sobre los titulares de la potestad de las comunidades políticas, en razón de que no existe una autoridad mundial. A ellos quedarán entonces sujetos los enemigos, como a sus jueces propios<sup>84</sup>. Así pues, cuando Vitoria dice que “por derecho de guerra” el príncipe justo es juez, está significando que a causa de la violación de los derechos de la república injuriada, la república culpable se

<sup>80</sup> F. de Vitoria, *De indis II*, 17.

<sup>81</sup> F. de Vitoria, *De indis II*, 46 y 56.

<sup>82</sup> F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 40, a. 1 n. 6.

<sup>83</sup> Esta cuestión, que sobre todo se plantea cuando el príncipe ha obtenido la victoria y tiene a su merced al vencido, la aclara Vitoria en los siguientes términos: “No es lícito tomar todo lo que se pueda, sino aquellas cosas con las que se pueda compensar el daño y los gastos, y pueda castigarse los pecados de los enemigos. La razón es que no tiene el rey mayor potestad sobre el enemigo que sobre los hombres que le están sujetos [en su reino]”; F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 40, a. 1, n. 16.

<sup>84</sup> F. de Vitoria, *De indis II*, 19. Cfr. asimismo, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 40, a. 1, n. 6.



ha puesto fuera del orden de la justicia. Pero si un particular tiene como juez natural y legítimo superior a la potestad de la comunidad política, una comunidad política no tiene superior alguno. Ahora bien, no subsistiría el orbe si no hubiese jueces con poder y autoridad para castigar la injusticia. Luego, la comunidad culpable quedará sujeta como a su juez propio al príncipe de la república injuriada –y, asimismo, a los príncipes que acudan en socorro del injuriado–<sup>85</sup>.

*f) Las consecuencias de los principios*

1. *La resolución de la obediencia de los súbditos.* La evidente y subrayada gravedad de la materia en cuestión, con sus “atroces” consecuencias, lleva a dudar de que la calificación de la guerra como justa dependa exclusivamente del juicio del príncipe. Ése es, precisamente, el temperamento de Vitoria. En efecto, tras derivar de sus premisas sobre la guerra justa las rigurosas conclusiones que de ellas se siguen respecto de las sanciones que lícitamente cabría imponer al enemigo injusto (confiscaciones, destrucciones, ejecuciones); Vitoria reconoce que el rompimiento de hostilidades no puede depender únicamente del juicio del príncipe sobre la justicia de la guerra. Si así ocurriera, a menudo las guerras serían justas por ambas partes, pues los gobernantes –a veces de buena fe– suelen atribuir justicia a su propia causa. Pero éstos también podrían errar culpablemente, con ignorancia vencible o simulada. Por tales causas, la decisión sobre la guerra y sus razones debe ser debatida con lo sabios, de quienes se espera que se expresen con libertad, sin odio ni pasión. E incluso –avanza Vitoria– con los adversarios mismos. En efecto, asuntos que comprometen los bienes y las vidas de nuestros prójimos, a quienes debemos amar como a nosotros mismos, imponen la obligación de escucharlos antes de exponerlos a las calamidades de la guerra.

De todo lo dicho extrae Vitoria dos conclusiones: el súbdito a quien le conste la injusticia de la contienda no debe obedecer al príncipe, aun cuando éste le mande participar en ella, pues a tales enemigos (i. e., inocentes) no es lícito matarlos. Además, remata el teólogo, pecan tanto el príncipe que inicia semejante guerra como los soldados que lo obedecieren en librarla<sup>86</sup>.

---

<sup>85</sup> Así aclara Y. de la Brière el alcance del principio: “Pero el Estado violador del derecho quedará excepcionalmente [*per accidens*] sujeto al poder coercitivo y al derecho de la espada del Estado injustamente lesionado, en vista de la infracción cometida [*ratione delicti*]”; *El derecho de la guerra justa*, p. 86.

<sup>86</sup> F. de Vitoria, *De indis II*, 20-23.

Así pues, el principio de que la guerra no debe quedar sólo en manos del arbitrio del príncipe se vincula directamente con el de la obligación para los súbditos de examinar la causa del conflicto. Esto vale en particular para todos aquellos notables (*senatores, reguli*) que son admitidos o llamados a consejo público sobre las cuestiones graves que afectan a la república. Si la guerra resultase injusta, los hombres expectables de la comunidad están obligados a rechazarla; de no hacerlo, y si por su negligencia se llegase a una guerra injusta, la culpa también se les imputaría a ellos<sup>87</sup>. Para el común de los súbditos, aquéllos que no son llamados a consejo público, no resulta moralmente necesario examinar la justicia de las causas; les basta con acatar la orden de la potestad. Sin embargo, la pregnancia de los principios alcanza asimismo, como no podía ser de otra manera, la conciencia y la obligación moral del ínfimo de los súbditos: de allí que, como ya se había dicho, si la injusticia de la guerra resultase imposible de ser ignorada, no habría excusa para ninguno de los que tomaran parte en la guerra, incluidos los soldados rasos. De no ser así, concluye Vitoria, hasta el conjunto de los verdugos de Cristo y los infieles que atacan a los cristianos estarían excusados –y, como consecuencia de su ignorancia (culpable), no se los podría combatir–<sup>88</sup>.

Como conclusión inevitable, la *culpa* (en sentido ético-jurídico estricto) que hace lícita la guerra recaerá sobre todos los miembros del ejército de la comunidad que ha agraviado –y, en general, sobre todos aquellos que colaboran activamente en la contienda armada de parte del bando que ha inferido la injuria–<sup>89</sup>. “Todos los que pueden portar armas, llega a decir Vitoria mismo, se consideran como *nocentes*, porque se presume que defenderán al rey enemigo nuestro. Es lícito matarlos si no consta lo opuesto, es decir, que no hacen daño “Se los tratará –aclara– como se trata “a los particulares que perturban la república”<sup>90</sup>. Así, por ejemplo, si, tras intentar mostrar la recta intención que se persigue, los adversarios persisten en fingir ignorarla, éstos ya pueden ser tratados por los

<sup>87</sup> El comienzo de la Relección *De indis I*, sobre los justos títulos para guerrear en América, aborda el tema de la gravísima obligación en que el príncipe se halla de atenerse al juicio de los sabios (teólogos, en este caso –caso que por ser político-jurídico posee naturaleza moral: “no corresponde a los juristas, o, por lo menos, a ellos solos, esta determinación”–); cfr. F. de Vitoria, *De indis I*, 1-3.

<sup>88</sup> F. de Vitoria, *De indis II*, 25-27. Si la orden del príncipe excusase inapelablemente a la conciencia, ésta sería recta, luego la guerra sería justa, y, además, el soldado sería inocente. De allí el sentido de la conclusión de Vitoria: “non liceret illos interficere”.

<sup>89</sup> F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 40, a. 1, n. 10.

<sup>90</sup> F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 40, a. 1, n. 9 y 11.

soldados del bando justo como pérfidos enemigos; y es lícito ejercer sobre ellos todos los derechos que se siguen de la guerra justa<sup>91</sup>.

Por último, cabe consignar que en Vitoria aparece explícita la cuestión de la *responsabilidad colectiva* de la comunidad política. Por ella todos los miembros de la república culpable están expuestos al castigo, incluso, aunque sea *per accidens*, los inocentes mismos<sup>92</sup>.

2. *Las sanciones de la guerra.* No nos detendremos en este parágrafo en las consecuencias devastadoras que se siguen de los actos propios del combate, sino en las sanciones (penas) jurídicas que la potestad injustamente lesionada puede infligir en guerra.

El fin de la guerra es la paz y la seguridad<sup>93</sup>, pero conseguida a través de la restauración del orden de justicia violado. En efecto, establece Vitoria, la guerra se emprende (lícitamente) para defenderse y defender lo propio; para recobrar lo arrebatado; para vengar la injuria recibida; y, por último y como fin de todo ello, para preservar la paz y la seguridad<sup>94</sup>. De allí que Vitoria declare lícito recobrar lo perdido, y resarcirse de los gastos y los daños de la guerra con los bienes de los enemigos. Asimismo, y con el fin de preservar la seguridad de la república agraviada, ya terminada la guerra y recuperados los bienes, la república vencedora puede mantener ocupado parte del territorio enemigo, destruir fortalezas y conservar rehenes (de análoga manera a como lo haría en el ámbito interno un juez que temiera por la seguridad futura de una víctima agredida)<sup>95</sup>.

Ahora bien, la neutralización de las posibilidades ofensivas de la comunidad hostil no agota el conjunto de acciones lícitas que puede adoptarse contra el vencido enemigo injusto. La paz y la tranquilidad –fines de la guerra– no se podrían alcanzar si no se castigase a los enemigos con males y daños que los retrajesen de cometer nuevamente tales injusticias. Y, además, el honor afrentado de la república exige que la injusticia sea en sí misma penalmente castigada. Los términos usados en este texto de *De indis* por Vitoria son *animadver-*

<sup>91</sup> Cfr. F. de Vitoria, *De indis I*, II, 8.

<sup>92</sup> “Unde si rex injustum bellum inferret alicui principi, potest ille, qui injuriam accepit, praedari, et alia jure belli persequi et occidere regis subditos etiam si omnes sint innocentes; quia postquam rex a republica constituitur, si quid ille insolenter committat, imputatur reipublicae”. Así se expresa Vitoria en *De potestate civili*, 12.

<sup>93</sup> Cfr. F. de Vitoria, *De indis I*, II, 7.

<sup>94</sup> Cfr. F. de Vitoria, *De indis II*, 44. Cfr. O. Araújo, *Las doctrinas internacionalistas de Fray Francisco de Vitoria*, pp. 140-141.

<sup>95</sup> Cfr. F. de Vitoria, *De indis II*, 15-18.

*tere, punire, afficere poenas y castigare*<sup>96</sup>. En el *Comentario* a la II-II dirá el teólogo que se puede “tomar venganza por el pecado” del enemigo<sup>97</sup>. Esto incluye la legítima enajenación de parte de su territorio, reteniendo tanto cuanto sea justo para la satisfacción de la injuria recibida<sup>98</sup>. Pero, asimismo, incluye la licitud de sanciones penales en la persona de los principales responsables de la guerra, que llegarán a la aplicación de la pena capital<sup>99</sup>.

Por último, también aparece contemplado como posible el derrocamiento de los gobernantes ofensores y el reemplazo del régimen de la república culpable. Se trata de una sanción extrema, que no viene aneja de suyo a la culpa de la guerra. Esto significa que la contienda puede ser justa sin que por ello los culpables ameriten perder su forma política por una decisión de los vencedores. Sin embargo, la posibilidad queda en pie como eventualmente lícita<sup>100</sup>.

El principio del castigo, tal como lo expresa Vitoria, señala los conceptos axiales que explican el sentido de la guerra justa como sanción jurídica contra un delincuente. Dice, en efecto, que “la *pena* debe ser proporcionada a la *culpa*”<sup>101</sup>.

3. *La ilicitud de la neutralidad*. Existe otra consecuencia significativa de la noción de guerra justa en sí misma, que adquiere extrema relevancia axionormativa en la praxis internacional. Se trata del compromiso al que queda expuesto el llamado *principio de neutralidad*<sup>102</sup>; compromiso que puede traducirse en la puesta en tela de juicio de su licitud, y que en concreto oscilará entre la relativización de permanecer neutral ante toda contienda y la negación lisa y

<sup>96</sup> Cfr. F. de Vitoria, *De indis II*, 19.

<sup>97</sup> F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 40, a. 1, n. 16.

<sup>98</sup> F. de Vitoria, *De indis II*, 56.

<sup>99</sup> F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 40, a. 1, n. 11.

<sup>100</sup> F. de Vitoria, *De indis II*, 58. Un ejemplo concreto e histórico de la conveniencia de tal medida extrema lo brinda el caso de América. Ante la resistencia violenta a la predicación del Evangelio, los españoles podían aceptar o declarar la guerra (justa); pero si la única manera de preservar la seguridad no sólo de la predicación sino también de los conversos mismos fuera la deposición de los poderes indígenas, los españoles podrían lícitamente ocupar sus tierras, deponerlos y nombrar nuevos señores. El fin de lo cual, remarca Vitoria, sería en tal caso la objetiva conveniencia de los bárbaros (*De indis I*, II, 12).

<sup>101</sup> F. de Vitoria, *De indis II*, 56. Antes, en el n. 48, había dicho que “[o]portet ergo ut pro mensura delicti sit plagarum modus, nec ultra progrediatur vindicta”. En el n. 58 dirá “poenam non debet excedere quantitatem et rationem injuriae”.

<sup>102</sup> Cfr. C. Schmitt, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, Duncker und Humblot, Berlín, 1988, pp. 37 y ss.

llana de tal derecho a la neutralidad –en el caso de una guerra a la que cupiera reputar de manifiestamente *justa*–.

Al ocuparse de la cuestión de los títulos que podían aducir los españoles para conquistar América, uno de aquéllos considerados justos por Vitoria es, precisamente, la condición de “aliado y amigo [*socius et amicus*]” –en este caso, de los rivales y víctimas de los aztecas, que pidieron su ayuda contra éstos–. Se trata de un título que faculta a la república para intervenir en una contienda, en calidad de ayuda y socorro de una república que ha sufrido una injuria de parte de otra comunidad. Ésta es “causa de guerra justa”, afirma Vitoria con Cayetano<sup>103</sup>. Fue de esa manera como los romanos, ejemplifica Vitoria, en tanto aliados de otros pueblos, tuvieron ocasión de intervenir en numerosas contiendas, de resultas de lo cual extendieron su imperio ocupando reinos y provincias. Ahora bien, el Imperio romano, reputado legítimo por San Agustín y Santo Tomás, entre otras autoridades, no pudo deber sus títulos sino al derecho de la guerra, concluye Vitoria<sup>104</sup>.

Los amigos son de algún modo uno con nosotros mismos, sostiene Vitoria en sus *Comentarios a la Secunda Secundae* de Santo Tomás. Luego, así como es lícito llamar en propio socorro a los aliados, así también es lícito acudir en su defensa cuando éstos son injuriados<sup>105</sup>. Esta licitud de la entrada en guerra –como aliado y amigo– en ayuda de quien ha sufrido una violación a sus derechos se extiende incluso hasta la legitimación de la intervención en asuntos de política interior de otra república, bajo la forma del socorro ofrecido a un pueblo que lucha contra un gobernante tiránico<sup>106</sup>.

Sea como fuere de las consecuencias que de suyo deberían derivarse de la noción de guerra justa, en Vitoria no aparece –por lo menos, explícita– la obligación de intervenir en la disputa para los terceros, sea en forma activa, sea en forma pasiva. Se plantea, sí, la justicia de la intervención, pero, hasta donde parece, como conducta lícita facultativa, es decir, no obligatoria.

---

<sup>103</sup> Cayetano, *In Summam Theologiae*, II-II, q. 40, a. 1.

<sup>104</sup> F. de Vitoria, *De indis I*, II 17; antes similar posición en *De indis I*, I, 1.

<sup>105</sup> F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 40, a. 1, n. 5.

<sup>106</sup> F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 40, a. 1, n. 6.

#### 4. Modulación, matices y distinciones: la ponderación vitoriana de la realidad de la guerra

##### a) *Los contornos de la guerra justa. Algunas precisiones*

Señalaremos en este acápite algunas sintéticas precisiones conducentes a la delimitación de la noción de guerra justa en Francisco de Vitoria.

En primer término, la *guerra justa* no es justa por tener naturaleza de *cruzada*. Sin entrar en este lugar a definir ni mucho menos a juzgar el fenómeno histórico-espiritual de la cruzada cristiana, cabe sí consignar que Vitoria no incluye formalmente factores confesionales en la noción genérica de guerra justa. Ya hemos visto que la diversidad de religión no constituía de suyo causa justa de guerra<sup>107</sup>. En *De indis I*, cuando explica los derechos que ostentan los españoles recién llegados a América, tales como transitar, comerciar, explotar cosas comunes, habitar, etc., Vitoria afirma que el desconocimiento de tales derechos (fundados en el derecho de gentes) generaría un derecho a la guerra en cabeza de los europeos<sup>108</sup>. Ahora bien, agrega, así como sería lícito hacer la guerra contra cristianos si éstos negasen a un pueblo facultades fundadas en el derecho de gentes; así también, y por la misma razón, será lícito hacer la guerra contra infieles ante idéntica situación<sup>109</sup>. Así pues, la infidelidad no entra necesariamente en la *ratio* de guerra justa. La misma perspectiva, en el sentido de que existen fundamentos para la guerra justa en la razón natural sin necesidad de acudir al derecho divino, aparece cuando se sopesa la licitud de acciones militares de consecuencias devastadoras entre la población civil (concretamente, el saqueo de ciudades expugnadas). Vitoria sólo acepta tal medida en el caso de que fuera imprescindible para el éxito de la guerra; pero si se tratara de moros, no se aceptaría semejante extremo con más facilidad que si tratara de cristianos<sup>110</sup>. Así pues, tanto el *ius ad bellum* cuanto el *ius in bello* poseen fundamentos ético-jurídicos que se resuelven en el derecho natural, y que valen independientemente de las circunstancias confesionales.

<sup>107</sup> F. de Vitoria, *De indis II*, 10.

<sup>108</sup> “Jus gentium non solum habet vim ex pacto et conducto inter homines, sed etiam habet vim legis. Habet enim totus orbis, qui aliquo modo est una respublica, potestatem ferendi leges aequas et convenientes omnibus, quales sunt in jure gentium. Ex quo patet quod mortaliter peccant violantes jura gentium, sive in pace, sive in bello”; *De potestate civili*, 21. Sobre el derecho de gentes y su naturaleza propia cfr. J. Cruz Cruz, “La soportable fragilidad de la ley natural: consignación transitiva del *ius gentium* en Vitoria”, en J. Cruz Cruz (ed.), *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*, Eunsa, Pamplona, 2008.

<sup>109</sup> F. de Vitoria, *De indis I*, II, 8.

<sup>110</sup> F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 40, a. 1, n. 12.

Pero si en Vitoria no toda guerra justa es confesional, no obstante alguna guerra justa sí admitirá fundamentos confesionales. Pues su reconocida condición de fundador del derecho de gentes internacional no es óbice para su no desmentida condición de doctor cristiano. Prueba de lo cual la proveen los varios títulos para la conquista de América fundados en la necesidad de preservar la predicación del Evangelio y la conversión de los indios<sup>111</sup>. Así como también lo demuestra la posibilidad –lícita para Vitoria– de que el papa mandase a los príncipes cristianos emprender una guerra necesaria para la conservación de la fe<sup>112</sup>. En el mismo sentido, Vitoria juzga que aun cuando una guerra resultase justa –y además útil– para una república, esa república debería abstenerse de emprender la contienda si de ella se siguiesen males para la cristiandad. Y pone como ejemplo una hipotética guerra justa de España contra Francia, de la que los españoles deberían abstenerse si los turcos sacasen provecho de ella para avanzar sobre el suelo cristiano<sup>113</sup>.

En ese mismo paso sostiene Vitoria que tampoco puede emprenderse una contienda de la que se sigan más males que bienes para la república, aun cuando la justicia asista su causa. La guerra se entabla como *ultima ratio* para velar por los intereses más altos de la comunidad, y para protegerla. Luego no podría iniciarse lícitamente una guerra que conspirase de modo manifiesto contra la

---

<sup>111</sup> F. de Vitoria, *De indis I*, II, 9 y ss. Carl Schmitt advirtió claramente y proclamó la categoría de doctor cristiano de Vitoria, cuyas tesis jusnaturalistas, a pesar de aparentes similitudes con afirmaciones nacidas en épocas agnósticas o relativistas, no desmienten nunca el fundamento confesional último que las anima. “[N]o se le ocurre al fraile español que los no cristianos pudieran exigir, para su culto de ídolos y sus errores religiosos, el mismo derecho a la libre propaganda e intervención que los españoles cristianos para su misión cristiana”; *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del Jus Publicum Europaeum*, trad. C. Schilling, C.E.C., Madrid, 1979, p. 115.

<sup>112</sup> F. de Vitoria, *De potestate ecclesiastica*, III, III, n. 13.

<sup>113</sup> F. de Vitoria, *De potestate civili*, 13. Con el mismo fundamento, Vitoria sostiene que el papa puede ser juez de la causa en un conflicto entre príncipes cristianos, y que éstos están obligados a aceptar su sentencia. El fundamento mediato de Vitoria, al que aludimos, es el bien de la cristiandad, es decir, un bien resolutivamente sobrenatural, que se erige, en tanto fin, en principio primero de justificación de esa tesis. Este principio primero –i. e., la ordenación política y jurídica de la república y de la cristiandad toda al fin último sobrenatural– es el que también da razón del principio secundario o inmediato que justifica la obligación de acatamiento de los poderes políticos al pontífice: he ahí la fundamentación de la tesis católica de la potestad indirecta de la esfera espiritual sobre la temporal. En efecto, la causa ejemplar o formal extrínseca, a la que se adscribe la causación específica de la potestad social, se explica y funda por la causa final. “La idea del poder indirecto temporal de la Iglesia nos parece de particular importancia para integrar la concepción vitoriana de la comunidad internacional”, afirma M. Komar, *Il concetto della guerra giusta*, p. 46. Sobre la *potestas indirecta*, cfr. *De potestate ecclesiastica*, I, 9; 13; 14; *De indis I*: I, 1; I, 4; II, 10; II, 14.

incolumidad de la patria. El principio de racionalidad práctica aquí en juego (aunque no mencionado en su fórmula técnica) es *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*. En efecto, la guerra se ordena al bien común, y si para recuperar una ciudad es necesario que se produzca un detrimento mayor que el bien alcanzado, tanto material como humano, tanto temporal como espiritual, entonces la guerra no es lícita. Una guerra puede ser en sí misma justa pero no serlo *per accidens* (en este caso, por las desastrosas consecuencias previsibles)<sup>114</sup>.

*b) La guerra justa por ambas partes. El problema y sus matices*

Por una necesidad lógica, de dos pretensiones contrapuestas, si una de ellas es justa, la otra será injusta. Vitoria plantea en más de una oportunidad la posibilidad de una guerra objetivamente justa para ambas partes como un absurdo que sirve para resolver razonamientos<sup>115</sup>.

Ahora bien, siendo “manifiesto que no puede suceder el que la guerra sea justa por ambos lados”<sup>116</sup>, con todo, sí puede ocurrir que la ignorancia invencible convierta a la guerra en justa por ambos lados. De una parte estará el derecho, y de la otra estará la ignorancia invencible. Y ante tal situación, concluye Vitoria, la conducción punitiva de la guerra variará substancialmente, pues unos son los derechos frente a adversarios verdaderamente culpables e injustos y otros frente a inocentes e ignorantes<sup>117</sup>.

En efecto, se puede suponer una ignorancia, sea de hecho sea de derecho, por la cual uno de los contendientes, erróneamente mas de buena fe, considere que su causa está amparada por la justicia. El teólogo dice que en tales casos el pecado queda excusado por la buena fe. Esta situación, acota Vitoria, podrá darse seguramente más a menudo entre los súbditos que en el príncipe, de suerte que en tal guerra “los súbditos pelean lícitamente de ambas partes”<sup>118</sup>. Pero ése no es el único caso posible o incluso históricamente verificable que deba tenerse en consideración; antes bien, según Vitoria, “no sucede habitualmente que los

<sup>114</sup> F. de Vitoria, *De indis II*, 33.

<sup>115</sup> F. de Vitoria, *De indis II*, 11 y 27; cfr. *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 40, a. 1, n. 7.

<sup>116</sup> F. de Vitoria, *De indis II*, 32, primera proposición.

<sup>117</sup> F. de Vitoria *De indis I*, II, 6. Al error de buena fe en la justicia de la causa se oponen las “fictas causas belli”, que aviesamente podrían argüirse para legitimar una contienda; cfr. *De indis*, I, II, 8.

<sup>118</sup> F. de Vitoria, *De indis II*, 32.



príncipes hagan la guerra de mala fe, sino creyendo que siguen una causa justa”<sup>119</sup>.

Esa distinción entre lo justo objetivo y la conciencia que yerra sin culpa creyendo perseguir lo justo no representa un pasaje insólito o un elemento aislado, o marginal, en la doctrina de la guerra de Vitoria. Por el contrario, la cuestión por un lado aparece en varios lugares centrales de su respectivo desarrollo teórico; por otro lado, Vitoria no deja de sacar todas (o, por lo menos, las más importantes) de las conclusiones que se siguen a partir de tal distinción<sup>120</sup>. Distinción que –digámoslo desde ya– veta cualquier asimilación más o menos estricta entre el derecho de la guerra y el derecho penal, y se opone al paradigma de la criminalización del enemigo, tan vigente en nuestros días –y premonitoriamente denunciado por Carl Schmitt ya en 1938<sup>121</sup>–.

Señalemos brevemente algunas de las conclusiones antedichas<sup>122</sup>.

### *c) Las consecuencias de la distinción vitoriana*

1. *Consecuencias para los miembros de la parte injusta: la obligación del súbdito para con su patria y con sus gobernantes.* En una guerra defensiva, sostiene Vitoria, los súbditos están obligados a seguir a su príncipe, aunque tengan duda de la justicia de su causa. Es decir que ante el riesgo en que una invasión pone incluso a la supervivencia de la patria. Esta tesis se vincula con el superior rango obligatorio que ostenta la guerra defensiva en sí misma, si se la mira ante todo desde la perspectiva de la cognoscibilidad de su manifiesta licitud. En efecto, en la guerra defensiva se concreta de la manera más indubitable

---

<sup>119</sup> F. de Vitoria, *De indis II*, 20.

<sup>120</sup> Y debe tenerse en cuenta que en este punto la doctrina de Vitoria representa un ejemplo acreditado pero no único dentro del conjunto de la escolástica del siglo de oro. Hay una coincidencia esencial, en efecto, en la posibilidad de considerar las consecuencias de la guerra a partir del error que la hace *justa ex utraque parte* entre Vitoria y no sólo Molina, sino asimismo Soto, Covarrubias, Báñez, Gregorio de Valencia y Suárez. Para una síntesis cfr. J. Höffner, *Christentum und Menschenwürde*, p. 263.

<sup>121</sup> En la obra de E. Naszalyi, *El Estado según Francisco de Vitoria*, encontramos expuestas en su crudeza las consecuencias penales que se seguirían de la abstracta aplicación de los principios vitorianos de la guerra contra un enemigo injusto (pp. 154-157).

<sup>122</sup> Además de lo que se expondrá, Vitoria analiza el problema de la buena fe a propósito de la posesión de bienes y territorios por los príncipes, formulando una suerte de casuística respecto de las obligaciones éticojurídicas de los poseedores y de los pretendientes a la posesión (sobre el tema Cfr. M. Komar, *Il concetto della guerra giusta*, pp. 65 y ss.).

el principio de derecho natural *vim vi repellere licet*. Este principio, en el que se sostiene todo el derecho de la guerra (es decir, el derecho a hacer la guerra), admite su extensión a la guerra ofensiva, en que el injuriado pasa al ataque emprendiendo operaciones militares contra el injuriante, toda vez que si hubo verdadera injuria, entonces es lícito reivindicar derechos fundamentales de la comunidad que hayan sido gravemente lesionados. Con todo, cabe reiterarlo, la licitud de la guerra justa defensiva, librada por quien sufre la agresión, posee una patencia peculiar. De allí que nuestro autor estampe, al referirse a la legitimidad de la guerra: “sobre la [licitud de la] guerra defensiva no cabe dudar”<sup>123</sup>.

Sin embargo, en caso de duda, también en la guerra ofensiva los súbditos están obligados a seguir las órdenes de la autoridad de la república. Respecto de lo cual Vitoria aduce varias razones. En primer lugar, el príncipe ni puede ni debe en todos los casos exponer a los gobernados los motivos de la guerra. Y si éstos sólo obedeciesen tras sopesar la justicia de la contienda, la república sufriría graves perjuicios por mano de los enemigos. Además, en caso de duda debe seguirse el temperamento más probable. Pero si los súbditos abandonan al príncipe frente al oponente se exponen al peligro de beneficiar a los enemigos de su patria, lo cual es moralmente más grave que combatir con dudas, remata Vitoria. Tras citar en su abono la autoridad de San Agustín (*Contra Faustum*), Vitoria concluye con un argumento en que se distingue la duda del súbdito sobre la justicia de la guerra de la duda del mismo súbdito sobre si debe obedecer a la legítima autoridad cuando su patria se halla en guerra. De la primera duda no se sigue la segunda, concluye Vitoria<sup>124</sup>.

Así pues, los casos dudosos no resuelven la obligación del gobernado para con el gobernante. Con esta posición Vitoria ha aventado una de las dificultades más acuciantes de la doctrina de la guerra justa desde el punto de vista de la praxis política. En efecto, resulta inasimilable no sólo a la experiencia histórica sino también a las condiciones mismas de la existencia de una comunidad el que los súbditos, ante un compromiso gravísimo de la república, pasen a deliberar hasta lograr el convencimiento de que los asiste la razón para entrar en un conflicto, y recién entonces obedezcan a sus gobernantes.

2. *Consecuencias para la parte justa ante los enemigos particularmente tomados.* Las consideraciones de Vitoria sobre el *ius in bello*, en especial respecto de la cuestión de los bienes y de la vida de los que se ven envueltos en el conflicto, son atentas, prolijas y sutiles. Así, por ejemplo, el principio que rige su teoría ético-jurídica en este terreno es el de que no es lícito hacer daño al

<sup>123</sup> F. de Vitoria, *De indis II*, 1.

<sup>124</sup> F. de Vitoria, *De indis II*, 31.

inocente, entendido “innocens” no sólo como aquél sobre quien no recae culpa, sino asimismo como aquél que no causa perjuicio alguno. A tal persona “nunca resulta lícito matarla intencionalmente (*ex intentione*)”. Si en algunos casos puede ser lícito llevar a cabo una acción de la que se seguirá la muerte de inocentes, ésa –para ser considerada lícita– deberá ser una acción moral de doble efecto. En tales casos, por ejemplo, es intención del beligerante conquistar una ciudad, y los medios de ataque pueden acarrear la muerte (no buscada) de civiles ajenos a la lucha. Allí, dice Vitoria, se mata “per accidens” a inocentes, pero esto puede resultar inevitable para la consecución del fin de la guerra<sup>125</sup>. De pasada, mencionemos un detalle interesante para los siglos XX y XXI, en que tantos millones de civiles inermes han perecido bajo bombas incendiarias: Vitoria califica de “diabólico y merecedor del fuego del infierno” (expresiones extremas en un teólogo, e insólitas en él) el destruir ciudades con el fuego, sin que ello conduzca a la victoria<sup>126</sup>.

En lo que toca a las penas que correspondan a los enemigos (vencidos) tenidos por injustos, Vitoria se muestra remiso a la aplicación lisa y llana del principio de sanción penal y a la consiguiente ejecución de los culpables. Aun en el caso de enemigos injustos, nuestra autor se inclina a no dar muerte a los prisioneros, según lo que indica el derecho de gentes fundado en la costumbre y en los usos de la guerra (“sobre los rendidos no leo ni oigo semejante costumbre”, dice)<sup>127</sup>.

Pero lo que aquí interesa en especial es la consecuencia de la distinción entre enemigo injusto a secas y enemigo injusto subjetivamente excusado por su conciencia. Vitoria sostiene que debe tenerse en cuenta el principio (*ratio*) según el cual los súbditos, sobre todo los pertenecientes al pueblo llano, no están obligados a examinar las causas de la guerra. Por ello debe considerarse a los soldados de ambas partes, en general, como inocentes. Si se presume la buena fe del beligerante, ni a uno solo de ellos sería lícito darle muerte una vez rendido, concluye Vitoria.

---

<sup>125</sup> No obstante, si de una gran matanza de inocentes (siempre *per accidens*, por supuesto, es decir, no como resultado de la intención de eliminarlos) fuera a seguirse solo una probable mínima ventaja en las operaciones, entonces no sería lícito emprender la acción, agrega Vitoria. Sobre el tema del respeto a los inocentes cfr. F. de Vitoria, *De indis II*, 34-38; *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 40, a. 1, n. 10, 11, 13, 14 y 20.

<sup>126</sup> F. de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 40, a. 1, n. 19. En *De indis II*, 52, ya en otro tono, se apunta que no es lícito incendiar una ciudad sin causa razonable.

<sup>127</sup> F. de Vitoria, *De indis II*, 49.

De esta suerte, casi *por principio* la presunción de buena fe viene a eximir de sanción penal a todos los beligerantes, una vez concluido el conflicto<sup>128</sup>. Queda así eliminada otra de las consecuencias más cuestionables de la doctrina de la guerra justa, como lo era la potencial o actual criminalización del conjunto de los enemigos en la contienda.

3. *Consecuencias para la parte justa ante el enemigo comunitariamente tomado*. Para la comunidad vencida en guerra justa, la pérdida de sus legítimos gobernantes o de la propia forma constitucional por decisión de los vencedores sólo puede ser lícita en casos excepcionales. Semejante medida se justificaría por una multitud de daños y atropellos atroces, pero sobre todo por el riesgo cierto que correría en el futuro la seguridad del injuriado. De no mediar tales circunstancias, la erradicación del orden político de los vencidos resulta un castigo “cruel, e inhumano”, en los términos de Vitoria.

Ahora bien, en este caso, como ocurría frente a los combatientes del bando objetivamente injusto, debe siempre tenerse en cuenta que “alguna vez, e incluso frecuentemente”, los príncipes guerrean de buena fe, es decir, creen tener la razón de su lado. En efecto, si han examinado cuidadosamente la cuestión y escuchado el consejo de hombres doctos y probos, los príncipes se hallan excusados de toda culpa. Luego, en tanto no existe una culpa suficiente que amerite una sanción tan grave, no debe privarse al príncipe de su derecho al imperio –ni a la comunidad de su gobierno–<sup>129</sup>.

Vitoria extiende explícitamente el alcance de este criterio como fundamento de razonabilidad para resolver no sólo la duda sobre el derrocamiento del régimen vencido, sino también aquéllas referidas a la vida de los vencidos, a los bienes tomados en la guerra y a la licitud de imponer tributos. Es decir, la presunción de la buena fe viene a regir las más importantes decisiones que el vencedor en la guerra justa se ve obligado a tomar respecto de los vencidos. Nos hallamos, prácticamente, ante una suerte de presunción de principio en favor de la inocencia del adversario, la cual podría ser dejada de lado sólo ante circunstancias y datos objetivos que valgan como prueba en contrario<sup>130</sup>.

<sup>128</sup> F. de Vitoria, *De indis II*, 48. Se entiende que la eximición de sanción vale para la pura intervención en la guerra, y no para eventuales crímenes que en su transcurso se hubieran cometido.

<sup>129</sup> F. de Vitoria, *De indis II*, 56.

<sup>130</sup> “[L]a doctrina escolástica de la inocencia de muchos beligerantes y la concepción con ella necesariamente ligada de la posibilidad de una guerra justa por ambos lados no ha sido un debilitamiento del rigor ético, sino que en verdad ha allanado el camino a una más humana y cristiana conducción de la guerra”, sostiene J. Höffner, *Christentum und Menschenwürde*, p. 269.

## 5. Conclusiones y prospectiva

Haremos, para finalizar, sólo unas breves consideraciones sobre la aportación de la doctrina de Vitoria en el espinosísimo problema ético-jurídico de la guerra.

1) Como se dijo al comienzo, el tema de la guerra, como ejercicio comunitario de la violencia física contra otra comunidad, en la que hombres mueren y bienes espirituales y materiales son destruidos, no puede quedar fuera del juicio axiológico y normativo. El participar en la guerra, y asimismo los modos en que ésta se practique, serán por necesidad *justos* o *injustos*.

2) El principio de legítima defensa, referido a la propia integridad y a la propia vida; o, más aun, referido a la integridad y la vida de todos aquellos a los que el hombre se debe, no puede ser racionalmente puesto en duda.

3) Ese principio legitima con analogía (de proporcionalidad *propia*) la defensa de la comunidad. Luego, puede existir una guerra justa [*ex iusta causa*].

4) Ahora bien, si esto es así, parece seguirse la necesidad de una causa lícita, la cual implica un injusto ofensor. Éste será un delincuente culpable de transgresiones graves a la justicia, que encierran tremendos atropellos para los bienes y los derechos de los hombres. Será asimismo un culpable colectivo, pues todos los que hayan consentido en agraviar con las armas al ofendido, o colaborar en la ofensa, deberán ser considerados delincuentes. Y tal injusto ofensor no podrá tener otro juez fuera del gobernante de la comunidad agraviada, es decir, de la otra parte en litigio. Por otro lado, ante tamaña infracción antijurídica, las otras sociedades estarán en principio obligadas a colaborar con la república agraviada, en forma activa o pasiva, y la guerra se generalizará.

Pareciera como si en este último punto 4), integrado por corolarios que se siguen con cierta necesidad de la noción misma de guerra justa, contuviera resultados aporéticos. Así lo han señalado los propios cultores de la filosofía escolástica que se han dedicado al problema de la guerra<sup>131</sup>.

5) Creemos que Francisco de Vitoria, sin renunciar a la teóricamente obligatoria inclusión de la totalidad del fenómeno de la guerra dentro del campo ético, esto es, dentro de las coordenadas de lo justo y de lo injusto, consigue elaborar una teoría de la guerra justa que evita algunas de las consecuencias más conflictivas implicadas en los mismos principios en que ella se legitima; principios sin los cuales, paradójicamente, sería tal vez difícil fundamentar una *guerra justa*.

---

<sup>131</sup> Cfr., por todos, y para no acudir fuera del campo escolástico y aristotélico tradicional, a Y. de la Brière, *El derecho de la guerra justa*, esp. cap. IX.



## CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

1. BENITO JERÓNIMO FEIJOO, *Ensayos psicológicos*. Introducción y selección de Juan Cruz Cruz (1997).
2. SALVADOR PIÁ TARAZONA, *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia* (1997) (agotado)
3. MATÍAS NIETO SERRANO, *El sistema de la ciencia viviente. Antología filosófica*. Introducción y selección de Juan Arana (1997)
4. M<sup>a</sup> CRISTINA REYES, *El ser en la metafísica de Carlos Cardona* (1997)
5. RAFAEL V. ORDEN JIMÉNEZ, *Sanz del Río, traductor y divulgador de la Analítica del Sistema de la Filosofía de Krause* (1998)
6. MIGUEL GARCÍA-VALDECASAS, *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo* (1998)
7. JORGE E. GRACIA, *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico* (1998)
8. AVERROES, *Sobre filosofía y religión*, Introducción y Selección de textos de Rafael Ramón Guerrero (1998)
9. RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Tratado sobre técnica, método y manera de criar a los hijos, niños y jóvenes (1453)*. Estudio y notas de Lorenzo Velázquez; Traducción de Pedro Arias (1999)
10. TOMÁS DE MERCADO (1523-1575), *Antología filosófica*. Introducción y selección de textos de Mauricio Beuchot (1999)
11. NELSON ORRINGER, *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset* (1999)
12. MAURICIO BEUCHOT, *Semiótica, filosofía del lenguaje y argumentación en Juan de Santo Tomás* (1999)
13. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica* (1999)
14. ALONSO LÓPEZ DE CORELLA, *Trescientas preguntas de cosas naturales 1546*, Estudio y edición de Juan Cruz Cruz (2000)
15. ALONSO FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, "EL TOSTADO", *Breviloquio de amor e amición*, Introducción y selección de textos de Nuria Belloso Martín (2000).
16. MARCIN CZAJKOWSKI, *El tema de Dios en la filosofía de Julián Marías* (2001)
17. ALEXANDER FIDORA / JOSÉ G. HIGUERA (eds.), *Ramon Lull: Caballero de la fe. El arte lulina y su proyección en la Edad Media* (2001) (agotado)
18. PEDRO MARTÍNEZ DE OSMA, *Petri Osmensis In libros Aristotelis commentarii*, Introducción y selección de textos de Ana Cebeira (2002)
19. MAURICIO BEUCHOT, *Humanismo novohispano* (2003)
20. IDOYA ZORROZA, *La filosofía de lo real en Xavier Zubiri* (2003)
21. DOMINGO BÁÑEZ, *La imagen de Dios en el hombre. Comentario a la 'Suma Teológica', I, q. 93, Sobre el fin o término de la producción del hombre*, Introducción y notas de José Angel García Cuadrado, Traducción de Alfonso Chacón (2003)
22. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas I* (2004)
23. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas II* (2004)
24. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas III* (2004)
25. CARLOS TORRES, *La ética de Jaime Balmes* (2004)
26. DIEGO PÉREZ DE VALDIVIA, *Tratado de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora (1582)*, Introducción y edición de Juan Cruz Cruz (2004)
27. BÁRBARA DÍAZ, *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización* (2005)

28. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Persona y contexto socio-histórico en María Zambrano* (2005)
29. SAVERIO DI LISO, *Domingo de Soto: ciencia y filosofía de la naturaleza* (2006)
30. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Inteligencia sentiente, reidad, Dios. Nociones fundamentales en la filosofía de Zubiri* (2006)
31. ANTONIO PÉREZ, *Presciencia y posibilidad (Comentario a Suma Teológica, I, disp. V y VI, 1656)*, Introducción, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006)
32. FRANCISCO O'REILLY, *Duda y opinión. La conciencia moral en Soto y Medina* (2006)
33. ANTONIO PÉREZ, *Naturaleza y sobrenaturaleza (Comentario a la Segunda y Tercera parte de la Suma Teológica, tratado II: disputaciones II, III y IV, 1669)*, Estudio preliminar, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006)
34. WALTER REDMOND, *El albedrío. Proyección del tema de la libertad desde el Siglo de Oro español* (2007)
35. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Una lectura del diálogo sobre la dignidad del hombre de Pérez de Oliva* (2007)
36. M<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA (ed.), *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley* (2009)
37. DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO / M<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA, *Metafísica y libertad. Hitos del pensamiento español* (2009)
38. VÍCTOR ZORRILLA, *El estado de naturaleza en Bartolomé de las Casas* (2010)
39. ARMANDO SAVIGNANO, *Ocho miradas al pensamiento español del s. XX* (2010)
40. IÑIGO GARCÍA ELTON, *La bondad y la malicia de los actos humanos. Un comentario de Juan de Santo Tomás a la 'Suma Teológica'* (2010)
41. JEAN PAUL COUJOU, *Bibliografía suareciana* (2010)
42. M<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA (ed.), *Causalidad y libertad. Y otras cuestiones filosóficas del Siglo de Oro español* (2011)
43. SERGIO RAÚL CASTAÑO, *La interpretación del poder en Vitoria y Suárez* (2011)

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

A la att. de M<sup>a</sup> Idoya Zorroza / Línea Especial de Pensamiento Clásico Español /Universidad de Navarra  
31080 Pamplona España / Tel. 948 42 56 00 (ext. 2932) / Fax. 948 42 56 36 / e-mail: pclasico@unav.es



COLECCIÓN DE PENSAMIENTO MEDIEVAL Y RENACENTISTA  
(EUNSA)

1. JUAN CRUZ CRUZ, *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico* (1999)
2. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Báñez* (1999)
3. TOMÁS DE AQUINO, *Cuestión disputada del alma*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez. Estudio preliminar de Juan Cruz Cruz (1999, 2001)
4. PALOMA PÉREZ-ILZARBE, *El significado de las proposiciones. Jerónimo Pardo (†1502) y las teorías medievales de la proposición* (1999)
5. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación*. Traducción e introducción de Mirko Skarica. Estudio preliminar, revisión y notas de Juan Cruz Cruz (1999)
6. VALLE LABRADA, *Filosofía jurídica y política de Jerónimo Castillo de Bobadilla* (1999)
7. MARÍA JESÚS SOTO BRUNA Y CONCEPCIÓN ALONSO DEL REAL, *De processione mundi. Estudio y edición crítica del tratado de Domingo Gundisalvo* (1999)
8. OLGA L. LARRE, *La filosofía natural de Ockham como fenomenología del individuo* (2000)
9. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Estudio preliminar y notas de Celina A. Lértora Mendoza (2000, 22001)
10. TOMÁS DE AQUINO, *Exposición sobre el "Libro de las causas"*. Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2000)
11. JUAN DE SANTO TOMÁS, *El signo. Cuestiones 1/5, XXI, XXII y XXIII del 'Ars Logica'*. Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz (2000)
12. TOMÁS DE AQUINO, *Cuestión disputada sobre las virtudes en general*. Estudio preliminar, traducción y notas de Laura Corso de Estrada (2000)
13. JUAN CARAMUEL, *Gramática audaz*. Traducción de Pedro Arias. Estudio preliminar de Lorenzo Velázquez (2001)
14. JESÚS GARCÍA LÓPEZ, *Metafísica tomista: Ontología, Gnoseología y Teología natural* (2001, 22001)
15. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a los libros de Aristóteles Sobre el sentido y lo sensible y Sobre la memoria y la reminiscencia*. Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2001)
16. DIEGO DE AVENDAÑO, *Derecho, Consejo y Virreyes de Indias (Thesaurus Indicus, vol. I, tit. I-III)*. Introducción y traducción de Ángel Muñoz García (2001)
17. PEDRO DE LEDESMA, *Sobre la perfección del acto de ser creado (1596)*. Introducción y traducción de Santiago Orrego (2001)
18. LOUIS LACHANCE, *Humanismo político. Individuo y estado en Tomás de Aquino* (2001)
19. NICOLÁS DE CUSA, *Diálogos del idiota, El posset, La cumbre de la teoría*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2001)
20. FRANCISCO UGARTE, *Metafísica de la esencia. Un estudio desde Tomás de Aquino* (2001)
21. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Física de Aristóteles*. Traducción y estudio preliminar de Celina A. Lértora Mendoza (2001)
22. TOMÁS DE AQUINO Y PEDRO DE ALVERNIA, *Comentario a la Política de Aristóteles*. Traducción de Ana Mallea (2001)
23. IGNACIO VERDÚ BERGANZA, *Thomas Bradwardine. El problema de la libertad* (2001)
24. JUAN POINSOT (JUAN DE SANTO TOMÁS), *Verdad trascendental y verdad formal*. Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz (2002)
25. TOMÁS DE AQUINO, *El ente y la esencia*. Traducción, estudio preliminar y notas de Eudaldo Forment (2002)
26. M.<sup>a</sup> CARMEN DOLBY, *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín* (2002)

27. SAN ANSELMO, *Proslogion*. Introducción, traducción y notas de Miguel Pérez de Laborda (2002)
28. JOSÉ MIGUEL GAMBRA, *La analogía en general. Síntesis tomista de Santiago M. Ramírez* (2002)
29. GUILLERMO DE OCKHAM, *Pequeña suma de filosofía natural*. Introducción y traducción anotada de Olga Larre (2002)
30. SANTIAGO GELONCH, *Separatio y objeto de la metafísica. Una interpretación textual del Super Boetium de Trinitate, q5 a3, de Santo Tomás de Aquino* (2002)
31. PSEUDO JUSTINO, *Refutación de ciertas doctrinas aristotélicas*. Traducción, introducción y comentario de Marcelo D. Boeri (2002)
32. JEAN-PIERRE TORRELL, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (2002)
33. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a los Analíticos Posteriores de Aristóteles*. Traducción, estudio preliminar y notas de Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok (2002)
34. TOMÁS DE AQUINO Y PEDRO DE ALVERNIA, *Comentario al libro de Aristóteles sobre El cielo y el mundo*. Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz (2002)
35. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, I/1: El misterio de la Trinidad* (I, d1-21). Edición de Juan Cruz Cruz (2002)
36. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, I/2: Nombre y Atributos de Dios* (I, d22-48). (2004)
37. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, II/1: La creación. Ángeles, seres corpóreos, hombre* (II, d1-20). (2005)
38. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, II/2: El libre arbitrio y el pecado* (II, d21-44). (En preparación)
39. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, III/1: La encarnación del Verbo y la Redención* (III, d1-22). (En preparación)
40. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, III/2: Las virtudes en Cristo y en los fieles. Los mandamientos* (III, d23-40). (En preparación)
41. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, IV/1: Los sacramentos. Bautismo, Confirmación y Eucaristía*. (IV, d1-13). (En preparación)
42. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, IV/2: Penitencia, Extremaunción* (IV, d14-23). (En preparación)
43. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, IV/3: Orden, Matrimonio* (IV, d24-42). (En preparación)
44. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, IV/4: Postrimerías* (IV, d43-50). (En preparación)
45. WALTER REDMOND, *La lógica del Siglo de Oro. Una introducción histórica a la lógica* (2002)
46. FRANCISCO GARCÍA, *Tratado utilísimo y muy general de todos los contratos* (1583). Introducción de Horacio Rodríguez-Penelas / Transcripción de Idoya Zorroza y Horacio Rodríguez-Penelas (2003)
47. DIEGO MAS, *Disputación metafísica sobre el ente y sus propiedades trascendentales* (1587). Edición de Juan Cruz Cruz y Santiago Orrego (2003)
48. JESÚS GARCÍA LÓPEZ, *Virtud y personalidad según Tomás de Aquino* (2003)
49. BARTOLOMÉ CARRANZA, *Tratado sobre la virtud de la justicia*, (Traducción castellana y texto latino), traducción y edición de Teodoro López, Ignacio Jericó y Rodrigo Muñoz (2003).
50. JUAN SÁNCHEZ SEDEÑO, *Las segundas intenciones y el universal* (1600), Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz (2003).
51. JOSEP-IGNASI SARANYANA, *La filosofía medieval (Desde sus orígenes patristicos hasta la Escolástica Barroca)* (2003, 2007).
52. JAN A. AERTSEN, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino* (2003).
53. ALFONSO DE MADRIGAL, "EL TOSTADO", *El gobierno ideal*, Introducción, traducción y texto latino con aparato crítico y citas de Nuria Belloso Martín (2003).
54. DIEGO DE AVENDAÑO, *Oidores y Oficiales de Hacienda (Thesaurus Indicus, 1668, vol. I, tit. IV y V)*, Introducción y traducción de Angel Muñoz (2003).
55. ÉTIENNE GILSON, *Dante y la filosofía*, Traducción de M<sup>a</sup> Lilián Mújica (2004).
56. SANTIAGO ORREGO, *La actualidad del ser en la "Primera Escuela" de Salamanca*.

- Con lecciones inéditas de Vitoria, Soto y Cano* (2004).
57. ÉTIENNE GILSON, *Eloísa y Abelardo*, Prólogo de Juan Cruz Cruz, Traducción de Serafín González, Revisión y apéndice bibliográfico de M<sup>a</sup> Idoya Zorroza (2004).
  58. CARLOS LLANO, *Etiología del error*. Con apéndice de textos de Santo Tomás de Aquino sobre la falsedad y el error (2004).
  59. RAMON LLULL, *Arte breve*, Introducción y traducción de Josep E. Rubio (2004).
  60. ALCUINO DE YORK, *Obras morales (c. 739-804)*, Introducción y traducción de Rubén A. Peretó (2004)
  61. JUAN SÁNCHEZ SEDEÑO, *La relación (1600)*, Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2005).
  62. JUAN POINSOT (Juan de Santo Tomás), *Del alma (1635). I. El alma y sus potencias elementales*, Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2005).
  63. JUAN POINSOT (Juan de Santo Tomás), *Del alma (1635). II. La sensibilidad y los sentidos externos e internos*, Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (en preparación).
  64. JUAN POINSOT (Juan de Santo Tomás), *Del alma (1635). III. El espíritu, el conocimiento y el querer*, Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (en preparación).
  65. LUIS VIVES, *Los diálogos (Lingvae Latinae exercitatio)*, Estudio introductorio, edición crítica y comentario M<sup>a</sup> Pilar García Ruiz (2005).
  66. JUAN ENRIQUE BOLZÁN, *Física, Química y Filosofía natural en Aristóteles* (2005).
  67. ALONSO DE SANTA CRUZ, *Sobre la melancolía. Diagnóstico y curación de los afectos melancólicos (ca. 1569)*, Traducción de Raúl Lavalle, Introducción, revisión y notas histórico-médicas de Juan Antonio Paniagua (2005)
  68. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al libro de Aristóteles sobre la generación y la corrupción. Opúsculos cosmológicos*, Introducciones y traducciones de Ignacio Aguinalde Sáenz y Bienvenido Turiel; Epílogo de Celina A. Lértora (2005)
  69. M<sup>a</sup> JESÚS SOTO BRUNA (ED.), *Metafísica y antropología en el siglo XII* (2005)
  70. TOMÁS DE AQUINO, *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas*. SIGER DE BRABANTE, *Tratado acerca del alma intelectual*, Introducción y traducción de Ignacio Pérez Constanzó e Ignacio Alberto Silva (2005)
  71. ÉTIENNE GILSON, *Las constantes filosóficas del ser*, traducción de Roberto Courreges (2005)
  72. WERNER BEIERWALTES, *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*, Traducción de Alberto Ciria (2005)
  73. TOMÁS DE AQUINO, *Sobre el verbo. Comentario al Prólogo del Evangelio de San Juan*, Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2005)
  74. CARLOS I. MASSINI CORREAS, *La ley natural y su interpretación contemporánea* (2006)
  75. CRUZ GONZÁLEZ AYESTA (ed.), *El alma humana: esencia y destino. IV Centenario de Domingo Báñez (1528-1604)* (2006)
  76. FRANCISCO DE VITORIA, *Contratos y usura*, Introducción, traducción, verificación de fuentes y notas de M<sup>a</sup> Idoya Zorroza (2006)
  77. JUAN FERNANDO SELLÉS (ed.), *El intelecto agente en la Escolástica renacentista* (2006)
  78. SAN AGUSTÍN, *Interpretación literal del Génesis*, Introducción, traducción y notas de Claudio Calabrese (2006)
  79. JUAN CRUZ CRUZ / M.<sup>a</sup> JESÚS SOTO BRUNA (Eds.), *Metafísica y dialéctica en los periodos carolingio y franco (ss. IX-XI)* (2006)
  80. PEDRO FERNÁNDEZ, *La justicia en los contratos. Comentario a 'Suma Teológica', II-II, q77-q78*, Introducción, transcripción, traducción, verificación de fuentes y notas de Teodoro López y M.<sup>a</sup> Idoya Zorroza (2007)
  81. JUAN CRUZ CRUZ, *¿Inmortalidad del alma o inmortalidad del hombre? Introducción a la antropología de Tomás de Aquino* (2006)
  82. HORACIO RODRÍGUEZ PENELAS, *Ética y sistemática del contrato en el Siglo de Oro. La obra de Francisco García en su contexto jurídico-moral* (2007)
  83. DOMINGO BÁÑEZ, *Tratado sobre el hombre (I), Comentario a 'Suma Teológica', I, q75-q77*, edición de José Ángel García Cuadrado, traducción de José Ángel García Cuadrado, Alfonso Chacón y M.<sup>a</sup> Idoya Zorroza (2007)
  84. DOMINGO BÁÑEZ, *Tratado sobre el hombre (II), Comentario a 'Suma Teológica',*

- I, q78-q79, edición de José Ángel García Cuadrado (en preparación).
85. DOMINGO BÁÑEZ, *Tratado sobre el hombre (III), Comentario a 'Suma Teológica', I, q80-q84*, edición de José Ángel García Cuadrado (en preparación).
  86. DOMINGO BÁÑEZ, *Tratado sobre el hombre (IV), Comentario a 'Suma Teológica', I, q85-q89*, edición de José Ángel García Cuadrado (en preparación).
  87. DOMINGO BÁÑEZ, *Tratado sobre el hombre (V), Comentario a 'Suma Teológica', I, q90-q102*, edición de José Ángel García Cuadrado (en preparación).
  88. JUAN ESCOTO ERÍGENA, *Sobre la naturaleza (Periphyseon) (c. 860)*, Traducción de P. Arias y L. Velázquez, Estudio y notas de Lorenzo Velázquez (2007)
  89. CARLOS LLANO, *Sobre la idea práctica* (2007)
  90. JUAN CRUZ CRUZ (ed.), *Ley natural como fundamento moral y jurídico* (2007)
  91. ÉTIENNE GILSON, *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales* (2007)
  92. THIERRY DE CHARTRES, *Tratado de la obra de los seis días (Tractatus de sex dierum operibus)*, Estudio Preliminar de Elisabeth Reinhardt, Preámbulo filológico, traducción y notas de M<sup>a</sup> Pilar García Ruíz (2007).
  93. DIEGO DE AVENDAÑO, *Corregidores, encomenderos, cabildos y mercaderes (Thesaurus Indicus, vol. I, tit. VI-IX)*. Introducción y traducción de Ángel Muñoz García (2007).
  94. JUAN CARAMUEL, *Leptotatos. Metalógica, (1681)*, Traducción de Pedro Arias, Estudio preliminar de Lorenzo Velázquez (2008).
  95. DOMINGO BÁÑEZ: *El derecho y la justicia (Decisiones de iure et iustitia, Salamanca, 1594, Venecia, 1595)*, Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2008).
  96. DIEGO DE ZÚNIGA: *Metafísica (1597)*, introducción, traducción y notas de Gerardo Bolado, n<sup>o</sup> 94 (2008).
  97. JUAN F. SELLÉS, *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino* (2008).
  98. HÉCTOR DELBOSCO, *El humanismo platónico del Cardenal Bessarión* (2008).
  99. FRAY LUIS DE LEÓN, *Dios y su imagen en el hombre. Lecciones inéditas sobre el libro I de las Sentencias (1570)*, Introducción, transcripción, traducción, verificación de fuentes y notas de Santiago Orrego (2008).
  100. JUAN CRUZ CRUZ (ed.), *Ley y dominio en Francisco de Vitoria* (2008).
  101. LAURA E. CORSO DE ESTRADA, *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino* (2008).
  102. RUBÉN PERETÓ RIVAS (ED.), *La antropología cisterciense del siglo XII. Guillermo de Saint-Thierry, 'De natura corporis et animae'; Isaac de Stella, 'De anima'* (2008).
  103. DIEGO DE AVENDAÑO, *Mineros de Indias y protectores de indios (Thesaurus Indicus, vol. I, tit. X-XI y complementos)*. Introducción y traducción de Ángel Muñoz García (2009).
  104. WERNER BEIERWALTES, *Eriúgena. Rasgos fundamentales de su pensamiento*, traducción de Alberto Ciria (2009).
  105. CORNELIO FABRO, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, traducción de M<sup>a</sup> Lilián Mújica Rivas (2009)
  106. HERIBERT BOEDER, *Topología de la metafísica. La época media*, traducción de Martín Zubiría (2009)
  107. CONCEPCIÓN ALONSO DEL REAL Y MARÍA JESÚS SOTO-BRUNA, *El 'Tractatus de anima' atribuido a Dominicus Gundi[s]salinus. Estudio y edición crítica* (2009)
  108. ALEXANDER FIDORA, *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia arábigo-aristotélica* (2009)
  109. JUAN CRUZ CRUZ (ed.), *La gravitación moral de la ley según Francisco Suárez* (2009).
  110. DIEGO DE ZÚNIGA, *Física*, edición de Gerardo Bolado (2009)
  111. JUAN CRUZ CRUZ, *Fragilidad humana y ley natural*.
  112. JAVIER VERGARA, *La educación política en la Edad Media: el Tractatus de morali principis institutione de Vicente de Beauvais (1262/63). Una apuesta prehumanista de la política* (2010)
  113. FRANCISCO DE ARAÚJO, *Las leyes (1638)*, Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2010).
  114. MARIANO ITURBE / KALA ACHARYA (eds.), *Dios en la filosofía medieval de la India. Un estudio de Śaṅkara, Rāmānuja, Madhva, Nimbārka y Vallabha* (2010).
  115. CARLOS LLANO, *Examen filosófico del acto de la decisión* (2010).

116. MEISTER ECKHART, *Sermones y lecciones sobre el Eclesiástico (24, 23-31)*, Edición de Andrés Quero Sánchez (2010).
117. JUAN CRUZ CRUZ (ed.), *Delito y pena en el Siglo de Oro* (2010)
118. DIEGO DE AVENDAÑO, *Privilegios de los indios (Thesaurus Indicus, vol. II, Tit. XII, c. I-X)*, Introducción y traducción de Ángel Muñoz García (2010)
119. SEBASTIÁN FOX MORCILLO, *Comentario al diálogo de Platón Fedón o la inmortalidad del alma*, Introducción y notas de Juan Cruz Cruz (2010)
120. CARMEN SÁNCHEZ MAÍLLO, *El pensamiento jurídico-político de Juan de Solórzano Pereira* (2010)
121. SAN VICENTE FERRER, *El tratado de las suposiciones de los términos*, Introducción, texto latino y traducción castellana de José Ángel García Cuadrado (2011).
122. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ / M<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA (EDS.), *'In umbra intelligentiae'. Estudios en Homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz* (2011)

#### LIBROS EN PREPARACIÓN

- JOSÉ BARRIENTOS GARCÍA, *Repertorio de moral económica (1526-1670). La Escuela de Salamanca y su proyección*
- BARTOLOMÉ DE ALBORNOZ, *Arte de los contratos (1573)*, Introducción y edición de Horacio Rodríguez Penelas; Presentación, revisión y notas de M<sup>a</sup> Idoya Zorroza.
- JUAN CRUZ CRUZ (ed.), *Razón práctica y derecho. Cuestiones filosófico-jurídicas en el Siglo de Oro español.*