

La filosofía política de la neoescolástica española: vínculo entre la tradición religiosa y el iusnaturalismo burgués*

**POLITICAL PHILOSOPHY OF SPANISH NEO-SCHOLASTICISM:
BOND BETWEEN RELIGIOUS TRADITION AND BOURGEOIS NATURAL LAW**

**LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE LA NEO-SCOLASTIQUE ESPAGNOLE:
LIEN ENTRE LA TRADITION RELIGIEUSE ET L'IUSNATURALISME BOURGEOIS**

Recibido: 30 de noviembre de 2011 • Aprobado: 15 de mayo de 2012

Patricia Ilse Ricardo Calzadilla**

Resumen

La escolástica de los siglos XII al XIV no es una filosofía estancada; esta lleva en su propuesta la naturaleza del contexto donde se gesta: resurgimiento de las ciudades europeas, fortalecimiento económico de la burguesía, advenimiento de las monarquías absolutas, inicio de la conformación de los Estados-nación, etc. Estos aspectos materiales y espirituales van moldeando la realidad europea y posteriormente harán parte del Renacimiento, periodo histórico que remueve los cimientos de la cultura occidental. Este movimiento no desestima, como en ocasiones pareciera, el legado cultural escolástico

* El artículo es producto de la investigación "La enseñanza de la escolástica en el Colegio Mayor Nuestra Señora del Rosario y en el Colegio Mayor de San Bartolomé (1750 -1800) y su incidencia en los textos de próceres de la Independencia", la cual se realiza en la Fundación Universitaria Los Libertadores.

** Licenciada en Derecho, Universidad de La Habana. Convalidación de Título Universitario Extranjero, Universidad Sergio Arboleda. Magíster en Filosofía Latinoamericana, Universidad Santo Tomás. Docente de la Fundación Universitaria Los Libertadores. Correo electrónico: piricardoc@libertadores.edu.co

que contribuyó a llevar al hombre hasta este punto, permitiéndole una profunda comprensión del individuo en sus múltiples posibilidades.

Palabras clave

Escolástica, iusnaturalismo, neoescolástica española, recepción.

Abstract

Scholasticism from the 12th to 16th centuries is not a stagnant philosophy ; it carries within its proposal the nature of the context from which it is developed: the rise of European cities, economic strengthening of the bourgeoisie, the advent of absolute monarchies, the beginning of building nation-states, etc. These material and spiritual matters shaped European reality and later on they became part of the Renaissance, a historical age which stirs the foundations of Western culture. This movement does not dismiss, as it would sometimes seem, the Scholastic cultural legacy which contributed to take mankind to this point, allowing for a deep understanding of the individual in his/her multiple possibilities.

Keywords

Scholasticism, natural law, Spanish neo-scholasticism, acceptance.

Résumé

La scolastique des XIIème au XIVème siècle n'est pas une philosophie stagnée, elle porte dans sa proposition la nature du contexte où elle s'engendre: le resurgissement des villes européennes, le renforcement économique de la bourgeoisie, l'avènement des monarchies absolues, le début de la conformation des États-nations, etc. Ces aspects matériels et spirituels modèlent la réalité européenne et a posteriori feront partie de la Renaissance, période historique bouleversant les fondements de la culture occidentale. Ce mouvement, ne rejette pas, comme cela semblerait parfois, l'héritage culturel scolastique ayant contribué à amener l'homme à ce point, lui permettant une profonde compréhension de l'individu dans ses multiples possibilités.

Mots-clés

Scolastique, iusnaturalisme, néo-scolastique espagnole, réception.

Introducción

Han querido excomulgar a la escolástica medieval. Pensadores, corrientes filosóficas y propuestas ideológicas insertas en el amplio y agitado horizonte de la modernidad señalan poco atractivo el panorama de esta propuesta filosófica, indicando que presenta formas redundantes y decadentes, uso de retorcidos silogismos y sujeción a una teología mística y pretérita. Controvertible visión,

si tenemos en cuenta el entramado de situaciones y conceptos derivados de la escolástica a partir de ámbitos como la moral, el derecho y la política. Todo ello da fundamento a una epistemología de trascendencia arraigo humanista y teológico.

La escolástica de los siglos XII al XIV no es una filosofía estancada; ella lleva en su propuesta la naturaleza del contexto donde se gesta: resurgimiento de las ciudades europeas, fortalecimiento económico de la burguesía, advenimiento de las

monarquías absolutas, inicio de la conformación de los Estados-nación, etc. Estos aspectos materiales y espirituales van moldeando la realidad europea y posteriormente harán parte del Renacimiento, periodo histórico que remueve los cimientos de la cultura occidental. Este movimiento no desestima, como en ocasiones pareciera, el legado cultural escolástico que contribuyó a llevar al hombre hasta este punto, permitiéndole una profunda comprensión del individuo en sus múltiples posibilidades.

Dentro del patrimonio escolástico, la obra de santo Tomás posee una importante repercusión en los siglos posteriores. Ejemplo de ello es la incidencia que las reflexiones del Aquinate va a tener en la labor teológica que nace en los claustros de la Universidad de Salamanca, España, entre los siglos XVI y XVII; corriente filosófica conocida como “neoescolástica española”. Figuras como Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, Domingo de Soto, Domingo Báñez y muchos otros fueron pensadores significativos de la nueva doctrina, que se apoya en la tradición tomista.

La neoescolástica española se plantea una serie de problemas, algunos evocados por el Renacimiento y otros impulsados por la propia conquista y colonización. En la obra de estos autores se encuentran anticipos del iusnaturalismo, el cual constituirá los cimientos filosóficos sobre los cuales se fundamenta la inconformidad de la burguesía del siglo XVII, pero principalmente la propuesta liberadora de los pensadores del siglo XVIII. Las reflexiones éticas de los pensadores de la época revelan los contrastes y conflictos que presentaban los renacentistas en cuanto al tema de la renovación humana, la valoración y fundamentación de la relación de los hombres con el poder político y su determinación como ser social.

Tal vez por sus raíces religiosas –católicas–, la neoescolástica española se ha encontrado con el obstáculo de las estrategias de poder del mundo occidental, que históricamente han sacralizado, enaltecido y difundido –y este punto es esencial para el reconocimiento y legitimación de los

saberes– determinadas propuestas de pensamiento, en menoscabo de otras contribuciones filosóficas poco divulgadas.

Recepción de la neoescolástica en la Nueva Granada

Las ideas de la escolástica arriban a la América española con las órdenes religiosas venidas de la metrópoli como parte del proceso de conquista y colonización. En nuestro continente, algunos ministros de la Iglesia Católica son los que impulsan estas nuevas perspectivas. Entre ellos podemos citar a fray Antón de Montesinos, fray Bartolomé de Las Casas, fray Tomás Ortiz Verlanga y Vasco de Quiroga. Como apunta Pablo Guadarrama (2002) en su texto *La reflexión antropológica en la escolástica latinoamericana*,

el primer problema que preocupa a estos sacerdotes y otros funcionarios de la metrópoli es el de la esencia o la condición humana de los aborígenes. Realmente este problema principal de la reflexión religiosa y jurídica impregnó al pensamiento filosófico latinoamericano, incluso posterior, de una proyección humanista que le ha permitido salvar algunos escollos del ontologismo abstracto y de la carga metafísica que era común por entonces a la escolástica europea, de la cual Latinoamericana tampoco pudo escapar del todo. Tal vez, ese factor de preocupación por el hombre, su naturaleza, esencia y condición se haya diferenciado desde el primer momento del carácter abstracto que fue propio de la filosofía escolástica en otras partes [...]

A la vez, dicho cuestionamiento tendría repercusiones universales, pues no constituiría un interrogante exclusivo de los que tenían que ver con la conquista de estas tierras, sino que constituía una obligada reconsideración de todo europeo sobre su concepto de hombre. De tal modo se estimulaba una polémica antropológica en medio de un ambiente espiritual teocéntrico (p. 139).

Es importante señalar que la doctrina escolástica pasó por varias etapas durante la dominación

colonial. Al respecto, Monal (2007) especifica que la llamada “segunda escolástica” (escolástica que se desarrolló en la península Ibérica en los siglos XVI-XVIII) es la que llega al continente, y en su evolución se van a apreciar dos momentos: la escolástica renovada o neoescolástica (siglo XVI) y la escolástica tradicional y estereotipada (siglo XVII y primera mitad del siglo XVIII). A partir del Concilio de Trento (1545-1563), y con el fortalecimiento de la Inquisición en España y en sus colonias de América (introducida desde 1569), la escolástica va perdiendo su sentido renovador y humanista y se inclina por cuestiones más ortodoxas: la metafísica se asume como principal tema de atención. Estos cambios que experimenta la doctrina responden, fundamentalmente, al contexto económico, político y social que se vivía en Europa y, en especial, en la metrópoli: Renacimiento, Reforma, Contrarreforma, conformación del Estado-nación en España y los conflictos bélicos encabezados por esta potencia.

La Nueva Granada no es ajena a esta corriente filosófica. El Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario y el Colegio Mayor de San Bartolomé son centros de estudios con gran incidencia de la formación que se impartía en los claustros salmantinos, de donde llegan las ideas de la neoescolástica española. En estas instituciones es donde se educan la mayoría de los hombres que serán posteriormente los próceres de la Independencia de Colombia. ¿Cómo se da la recepción y enseñanza de estas ideas en los colegios mencionados y qué incidencia van a tener en el pensamiento político de los prohombres de la independencia neogranadina? Estas preguntas han inquietado a más de un autor. Por ejemplo, Darío Echandía, en el prólogo del libro *La Revolución granadina de 1810*, explica cómo el autor del texto, Rafael Gómez Hoyos (1962), propone la siguiente comprensión:

No fueron los filósofos del Siglo de las Luces los únicos ni los principales inspiradores del movimiento granadino del 20 de julio, cuyos orígenes deben buscarse más bien en las enseñanzas de los teólogos de la Edad Media y la Contrarreforma española; sobre todo

en las del padre jesuita Francisco Suárez, que aparece como un precursor del moderno liberalismo [...] No se trata de que las revoluciones norteamericana y francesa no ejercieran influencia alguna sobre la nuestra, sino de que la ideología revolucionaria afectó, en este país y en aquella generación, unas formas propias, productos del injerto de las filosofías contemporáneas en la tradición colonial, católica y escolástica (p. xx).

En este orden de ideas, Ocampo López (1989) plantea lo siguiente en su texto *El proceso político, militar y social de la Independencia*:

Uno de los primeros canales de penetración de la idea de la soberanía popular lo encontramos en las ideas de la tradición teológico-legal española, expresadas en la tesis populista, la cual se hizo presente mediante las ideas de Francisco Suárez, Francisco de Vitoria, el padre Juan de Mariana y otros. Según estas ideas, se negó el principio del derecho divino de los reyes, considerando que el poder solo procede de Dios, pero se ejerce a través del consentimiento popular. Estas tesis fueron expuestas por los jesuitas en muchos de sus colegios en el Nuevo Reino, lo cual manifiesta un canal muy importante en la formación de los criollos granadinos, quienes además de conocer esta corriente tradicionalista escolástica, alcanzaron a estudiar a los reformadores ilustrados de España y entre ellos Feijóo y Jovellanos, quienes analizaron las doctrinas tradicionales desde las Siete Partidas y las complementaron con las doctrinas de la Ilustración (p. 42).

Reiterando esta perspectiva, Salom (2000) analiza en su texto *Raíces teológicas de nuestras instituciones políticas*:

Las ideas fundamentales de las primeras Constituciones neogranadinas, tales como la soberanía popular, la supremacía de la ley sobre el gobernante, el contrato social, la superioridad del derecho natural sobre el positivo, el derecho de resistencia pacífica, etc., provienen directamente del pensamiento político de la escolástica, transmitido a nuestros próceres por la pléyade de teólogos y pensadores españoles que desplazó la Monarquía a América, para que al tiempo de evangelizar a los indígenas conforme al compromiso adquirido a través de las Bulas Pontificias, tutelaran el cumplimiento y aplicación de las Cédulas y Pragmáticas

reales que igualaban en sus derechos a los nativos con los súbditos españoles en la Metrópoli (p. 179).

Manuel José Forero, Álvaro Pablo Ortiz Rodríguez, Jaime Jaramillo Uribe, Édgar Ramírez, entre otros historiadores, también hacen alusión a la presencia de las ideas de la escolástica y de la neoescolástica en el pensamiento político de los próceres de la Independencia.

Teniendo en cuenta lo expuesto anteriormente, proponemos, en el desarrollo del artículo, un acercamiento a la propuesta política que desde la teología plantean santo Tomás y algunos de los más importantes representantes de la neoescolástica española. Para ello se hace necesario consultar de primera mano algunas de las obras de los teólogos que formaron parte de la renovación escolástica del siglo XVI. Entre ellas debemos destacar: *Suma Teológica*, de santo Tomás de Aquino; *De potestate civil*, de Francisco de Vitoria; *De la legislación de Dios como legislador y Defensio fidei*, de Francisco Suárez. Por medio de estos textos apreciaremos el tratamiento, por parte de sus autores, de conceptos como soberanía, potestad, bien común, derecho de rebelión y origen de la sociedad. También presentamos el análisis que varios autores han realizado sobre el tema en mención y su correlación con las fuentes primarias que lo inspiran. El diálogo entre autores permitirá repasar esta propuesta filosófica que tan significativa trascendencia va a tener para la cultura universal.

El bien común, epicentro de la propuesta liberadora de santo Tomás

Santo Tomás de Aquino (1225-1274) elabora su filosofía en el panorama de una Europa que comienza a abrir el horizonte al reconocimiento de la cultura clásica, griega y romana, desde la perspectiva de la admiración e imitación, y no solo como instrumental útil para justificar los dogmas de la Iglesia Católica. Es motivo de inspiración para este autor rescatar,

con sentido fecundo, lo más auténtico del legado clásico: uso de la razón e identificación del hombre como dinamizador de la realidad, siempre sujeto a la teología como cosmovisión donde coexisten estas posibilidades. En este sentido y haciendo alusión a la *Suma Teológica*, Rubén Dri (2006) analiza cómo en el sistema tomista el hombre sabe cuál debe ser su comportamiento tanto en lo individual como en lo social, reconociendo cómo las distintas circunstancias en las que se organiza la existencia tienen sus propias exigencias y autonomía relativa, pues todos los ámbitos están comunicados con todo, mas no segmentados, tal como ocurrirá a partir de los sistemas filosóficos que se gestan con la modernidad:

Dios, como creador del mundo, es su supremo señor, pero no lo gobierna directamente. Funciona como la causa primera, fundamento de todo, pero deja de obrar a las “causas segundas”. Él ha creado un mundo que hasta cierto punto se mueve por sí mismo, de acuerdo con sus propias causas. Esto es fundamental, pues deja lugar para que en el orden práctico se desarrolle con relativa autonomía todo el ámbito político, y en el orden teórico, tanto la filosofía como las ciencias (Dri, 2006, pp. 168-169).

El ámbito de relativa autonomía al que se hace alusión está relacionado con el uso de la razón natural, en tanto inspiración y dinamizador de los actos humanos. La razón, en un sentido amplio, se reconoce en dos dimensiones: la eterna y la natural. La primera determina la segunda y ambas derivan en la ley eterna, la ley divina, la ley natural y la ley humana. La ley natural o iusnaturalismo puede entenderse como raciocinio lógico del hombre, pero dictado por Dios. Aquí entran en juego la ley eterna y la ley divina. Cuando esta intelección se concreta en norma o contenido del derecho, entonces se reconoce la ley humana.

En relación con lo expuesto es interesante analizar el contenido de la respuesta del artículo 2 de la cuestión 91 de las clases de leyes que reconoce Santo Tomás en su obra *Suma Teológica* (1918):

Siendo la ley, como ya hemos dicho, regla y medida, puede encontrarse en un sujeto de dos maneras:

como en un sujeto activo, que regula y mide, o como en sujeto pasivo, regulado y medido; porque una cosa participa de una regla y medida en cuanto es regulada y medida por ella. Por eso, como todas las cosas, que están sometidas a la divina Providencia, sean reguladas y medidas por la ley eterna, como consta por lo dicho, es manifiesto que todas las cosas participan de la ley eterna de alguna manera, a saber: en cuanto que por la impresión de esa ley tienen tendencia a sus propios actos y fines. La criatura racional, entre todas las demás, está sometida a la divina Providencia de una manera especial, ya que se hace participe de esa providencia, siendo providente sobre sí y para los demás. Participa, pues, de la razón eterna; esta la inclina naturalmente a la acción debida y al fin. Y semejante participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural [...] Es, pues, evidente que la ley natural no es más que la participación de la ley eterna en la criatura racional (pp. 54-55).

Según la explicación anterior, el proceder humano está determinado por la razón. Este actuar tiene como representación el ámbito de la moral, la cual es concretada en las virtudes morales e intelectuales. Las virtudes pertenecen al hombre en su relación consigo y con los demás. Ambos procesos, cuando están guiados desde la perspectiva de la justicia, favorecen el propósito del bien común. La perfección de la virtud, según Santo Tomás, se alcanza cuando conscientemente se busca el bien común. Los hombres son seres individuales, pero como partes de una sociedad deben desear el bien común. El hombre no puede realizarse solo: el bien común es indispensable para el bien particular, en pos de este vínculo dispondrá de mayores libertades.

Elders (2009) reflexiona sobre este concepto, no equiparándolo con una meta que solo se logra cuando se llega a un estado de total equilibrio en la realización del bien común, sino que al ser un fin, cuando los ciudadanos se hacen conscientes de su necesidad y ante ello realizan acciones que lo posibilite, ya se está realizando. Este autor comenta que la expresión “bien común” se encuentra unas 370 veces en las obras de Santo Tomás, y analiza los distintos sentidos que el Aquinate da al término:

a) No hay ningún conflicto aquí: trabajar en vistas del propio bien significa promover simultáneamente el bien común. En su constitución más profunda, el ser del hombre es marcado por la ordenación al bien común, en el cual su propio bien está contenido. Cuanto más un ser dotado de intelecto tiende a lo universal, tanto más dirige su amor al bien del todo.

b) La sociedad de los hombres tiene su fin propio, que se llama “el bien común político”. Por su naturaleza social, el hombre vive en una comunidad. El hombre solo no podría alcanzar su desarrollo total, porque a esto se llega en la interacción con otros dentro de la sociedad política (p. 237).

El espacio donde se desarrolla el bien común es la sociedad; es allí donde el hombre pone en práctica todas sus potencialidades. Para ello, la sociedad debe estar ordenada desde la dimensión política, a fin de que se articulen los entramados conceptuales y estructurales que den soporte a este horizonte. Esto colige la necesidad de la existencia de Estado y legislación, que se traduce en la voluntad del poder estatal. Lo anterior debe estar regulado desde la razón, en tanto garante de las aspiraciones y esfuerzo de todos los hombres. Entonces, el derecho natural deberá ser inspiración para la elaboración del derecho positivo, el cual guardará estrecha relación con las aspiraciones de la comunidad en la búsqueda y materialización del bien común, según las pretensiones de los distintos tipos de sociedad.

La ley (como derecho positivo) está estrechamente relacionada con el sentido de justicia, referente moral que aspira a la realización del bien común. La ley humana o positiva, establecida por los hombres, se basa en la ley natural y, valiéndose del temor a la represalia, forma una disciplina que lo aparta del mal y lo encamina hacia la virtud. Esta ley solo ha de dirigirse a la utilidad común de los ciudadanos. Entonces, la duda se manifiesta cuando nos preguntamos quién tiene la potestad de determinar el derecho como práctica sociopolítica que asegure el bien común.

En la propuesta de santo Tomás, esta responsabilidad es propia del pueblo o de quien toma su

representación, es decir, del gobernante. En este sentido, la tarea política del gobernante es dirigir a sus súbditos para conducirlos hacia el bien común, exigencia de la naturaleza social de los hombres. Pero, a la vez, reconoce la necesidad de participación del pueblo en la búsqueda de un conocimiento y práctica más coherentes de lo que se entiende por bien común. Desde este punto de vista, el artículo 1 de la cuestión 96 de la *Suma Teológica* (1918) muestra que

todo lo que se ordena a un fin debe ser proporcionado a ese fin. El fin de la ley es el bien común, porque, como dice San Isidoro, “la ley debe establecerse para común utilidad de los ciudadanos, no para fomentar el interés privado de algunos”. Por tanto, las leyes humanas han de ser proporcionadas al bien común. Pero el bien común implica multiplicidad: luego también la ley ha de tener en cuenta esa multiplicidad relativa a personas, asuntos y tiempos distintos. Porque la comunidad de la ciudad se compone de muchas personas, su bienestar se alcanza mediante múltiples acciones, y no ha sido establecida para subsistir por poco tiempo, sino para perseverar por siempre, merced a la sucesión de los ciudadanos, como dice San Agustín (p. 177).

Por consiguiente, la consecución del bien común exige la presencia de un poder que unifique la pluralidad de intereses individuales que se dan en la sociedad, pero necesita del consenso de aquellos que supedita, pues solo desde este entendimiento de intereses se posibilitará la confluencia de las aspiraciones racionales y naturales de los individuos. Esta perspectiva abre el horizonte de libertad política del hombre, pues no es un objeto sometido ciegamente, sino que teóricamente puede interactuar con su contexto. Como a continuación se explicará, la incidencia de esta propuesta va a ser trascendental para pensadores de los siglos venideros.

Rasgos de la teoría política en la neoescolástica española

La escolástica de los siglos XVI y XVII no podía ser inmune a los cambios económicos, políticos y sociales que se vivían en Europa. La filosofía y la teología estaban mediadas por las transiciones que tenían lugar en el Renacimiento: conformación de los Estados nacionales, Reforma luterana y Contrarreforma católica.

Desde las aulas de la Universidad de Salamanca y respondiendo a este escenario, aparecen nuevos temas teológicos y filosóficos de renovado contenido humanista. Ello determina que ese centro de altos estudios tenga un papel muy importante en la renovación del pensamiento español. La labor de esta propuesta teológico-filosófica va a ser reconocida como “neoescolástica española”, la cual si bien es destacada, no ha sido suficientemente divulgada a pesar de la influencia transformadora que va a tener en los siglos siguientes de su creación, haciendo de la misma, a la vez, un referente remoto y cercano.

Es propicio recordar que la España de esta etapa vive el periodo que se conoce como “Siglo de Oro”. La cultura de la península ibérica lega obras monumentales de la literatura, las artes plásticas y el pensamiento jurídico. Estos logros responden a un momento de esplendor del Imperio español, que se ha expandido por buena parte del territorio europeo y sus arcas están desbordadas por los recursos obtenidos de América.

En ese contexto, en la Universidad de Salamanca aparece la figura del fraile dominico Francisco de Vitoria, durante los años de 1526-1546. Es Vitoria el impulsor de los cambios que agitarían el ambiente teológico-intelectual del claustro universitario. Como heredero del pensamiento de Santo Tomás, también asume lo más auténtico de sus ideas, dotando la propuesta filosófico-política de nuevos bríos y alentando a muchos de sus estudiantes en el análisis apasionado del

gran maestro de la escolástica medieval. Entre sus discípulos podemos mencionar a Francisco Suárez, Molina, Melchor Cano y Domingo de Soto, quienes serían posteriormente figuras cimeras de la neoescolástica española.

Los temas de interés fueron variados para el maestro salmantino: los acostumbrados temas de estricto rigor teológico, así como otros que tenían puntos de contactos entre el mundo de Dios y el campo filosófico. Desde las aulas españolas, Francisco de Vitoria, haciendo uso fundamentalmente de la corriente tomista, dio inicio a este importante movimiento que abre el camino de la ulterior la consideración de los derechos humanos y la coexistencia entre las naciones. Ejemplos de ellos son las polémicas que se establecieron en relación con la naturaleza humana y la vida en sociedad, el origen del poder y del Estado, la doctrina de la guerra justa, la legitimidad de los títulos que aprobaban la conquista del Nuevo Mundo, la humanidad del indio, entre otros. Después de varios siglos, estudiosos de la obra de Vitoria, como James Brown Scott, Eduardo de Hinojosa, Menéndez y Pelayo, Alonso Getino, Vicente Beltrán de Heredia, Clemente Fernández, entre otros, han posibilitado rescatar desde la investigación el legado vitoriano, ubicándolo como fundador del derecho internacional y del derecho de gentes, reconocimientos antes atribuidos al holandés Hugo Grocio.

Muchos fueron los textos legados por el fraile dominico. Se destaca como centro de su propuesta filosófico-política la obra *De potestate civil* (1528-1557), donde expone su perspectiva en relación con el origen del poder civil. Este, según el autor, no es invención de los hombres, sino que está inspirado en el derecho natural determinado por Dios; por ello, este poder no se puede suprimir ni siquiera con el consentimiento de la mayoría.

Para el maestro salmantino, la realización del hombre también va estrechamente relacionada con la obtención del bien común, el cual está vinculado con la consecución de logros físicos y morales, que solo pueden ser logrados en sociedad. En

soledad, el hombre viviría náufrago de muchos males. Por ello, la sociedad será el terreno donde se pueden realizar las tendencias naturales del hombre y donde la justicia podría efectuarse en el ejercicio de la vida en comunidad.

Para que esta sociedad marche armónicamente necesita de una autoridad que la dirija hacia el bien común. Vitoria no plantea con nitidez lo que puede entenderse por “bien común”, aunque este concepto podría interpretarse en varios sentidos: como bien particular que redunde también en beneficio de la totalidad del cuerpo social y como bien público que sea de interés o común a toda la sociedad. Según Vitoria, solo mediante la jerarquización determinada por una potestad que se ubique por encima de la sociedad, el ser humano puede cumplir correctamente su finalidad.

El poder civil es ubicado en el origen de las ciudades, por medio del poder público y privado que puede ejercer la república o comunidad. Así, el poder civil, en el horizonte vitoriano, une las realidades de sociedad y Estado. La autoridad, entonces, procede del acuerdo común, el consentimiento de todos o la unión en una república. Hasta aquí se alcanzaría a apreciar el contenido democrático de la doctrina vitoriana: el monarca ha sido colocado allí por mandato popular y está supeditado a velar por el bien común, para que sea legítima su autoridad. Pero, como a continuación de analizará, en el desarrollo de su teoría encontramos otros aspectos que frenan el sentido democrático de la propuesta.

La legitimidad del poder público es amparada no solo por la elección libre de los hombres, sino también por la trasmisión divina del poder al elegido: en la elección es evidente la mano divina, porque es Dios el que crea la potestad que la comunidad transfiere al rey en forma de autoridad; es el poder público que viene de Dios el que proveerá a los hombres de la cohesión equilibrada y necesaria para vivir en sociedad. Con este punto de vista, Vitoria deja sentada su posición: tanto el poder de las comunidades o repúblicas como las potestades del poder público están determinadas

por el derecho divino y natural: ambos vienen de Dios. Así, deja el camino libre a la defensa, que hará desde su labor intelectual, a los poderes monárquicos.

Recordemos que durante esta época, el régimen monárquico español vivía un momento de gloria. El rey Carlos I de España y Carlos V de Alemania había hecho de España un gran imperio: heredó la Corona de Castilla y con ella las posesiones en América; también adquirió por herencia la Corona de Aragón, los países Bajos, el Reino de Austria, y fue elegido emperador de Alemania. Durante su gobierno fueron conquistados y colonizados la mayor parte de los territorios de América. El poder se sustentaba en el joven Estado-nación español que asumía como forma de gobierno la Monarquía absoluta, la que por primera vez tenía bajo su señorío las Coronas de los dos más grandes reinos españoles: Castilla y Aragón (no sin dificultades, en cuanto a la integración política de estos). Este escenario había que sostenerlo desde todos los frentes, principalmente desde las potestades que la religión brindaba a esta práctica de poder público: el absolutismo monárquico.

En relación con ello, Guillermo Fraile (1934) reconoce en los autores del Siglo de Oro español una posición ortodoxa en la concepción de la política: “Nuestra política [...] da al pueblo lo que verdaderamente le corresponde, pero liberta al Poder de las veleidades de la masa, negando de antemano los disparatados pactos sociales y poniendo como salvaguardia de la autoridad su procedencia mediata de Dios” (p. 25).

Como vocero de su contexto, Vitoria fue un comprometido colaborador del absolutismo español, aludiendo en varios de sus textos que el mejor gobierno es el de uno. A continuación se presentan fragmentos tomados de su texto *De la potestad civil*, que ilustran la posición del dominico en relación con el poder monárquico:

Nosotros, mejor y más sabiamente, establecemos con todos los sabios que la monarquía o regia potestad no solo es legítima y justa, sino que los reyes, por derecho

divino y natural, tienen el poder, y no lo reciben de la misma república ni absolutamente de los hombres. Y se prueba, porque teniendo la república poder sobre todos los grupos de ella y no pudiendo ser ejercitado este poder por la misma multitud (que no podría cómodamente dictar leyes, proponer edictos, dirimir pleitos y castigar a los transgresores), fue necesario que la administración se confiase a alguno o algunos que llevasen este cuidado, y nada importa que se encomendase a uno o a varios. Luego púdesse encomendar al príncipe este poder, que es el mismo de la república [...]

Parece terminante, pues, que la potestad regia no viene de la república, sino del mismo Dios, como sienten los doctores católicos. Porque aunque el rey sea constituido por la misma república (ya que ella crea al rey), no transfiere al rey la potestad, sino la propia autoridad; ni existen dos potestades, una del rey y otra de la comunidad. Por lo tanto, así como decimos que la potestad de la república está constituida por Dios y por Derecho Natural, así es menester que lo digamos de la potestad regia; lo cual parece muy conforme a la santa escritura y a la costumbre, que a los príncipes llama ministro de Dios y no de la república [...] Parece, pues, que están en un error aquellos que defienden que el poder de la república es de derecho divino, mas no el poder del rey.

Si los hombres o la república no tuviesen el poder de Dios, sino que por un contrato todos conviniesen y por atender al bien público quisiesen instituir un poder sobre sí, este poder procedería de los hombres, como el que los religiosos otorgan a su abad. Mas no es así, porque en las repúblicas, aun contra la voluntad de los ciudadanos, es menester constituir una potestad para administrar dicha república. En este oficio están constituidos los soberanos civiles (Vitoria, 1986, pp. 131-134).

Desde esta perspectiva, se puede apreciar que la propuesta democrática de Vitoria, salvando las distancias del tiempo y contexto, no es lo que podría valorarse como una participación activa de las personas en la toma de decisiones políticas. Así, no se aprecia una verdadera posición que legitime la voluntad manifiesta del pueblo. Según la propuesta vitoriana, la igualdad que existe entre los hombres antes de formar una asociación se

quiebra cuando se constituye la comunidad o república, pues no se aprecia la posibilidad de los hombres de defenderse ante las posibles arbitrariedades de la *potestad regia*:

Porque, en efecto, todo lo que es natural en las cosas, de Dios naturalmente y sin duda alguna procede; puesto que el que da especie y forma, como Aristóteles enseña, da las cosas consiguientes a la especie y forma. Por lo cual, San Pablo amonesta así: “El que resiste al poder, resiste a la ordenación de Dios” (Vitoria, 1986, pp. 129).

Comparando las propuestas de Vitoria y de Tomás de Aquino, este último, tres siglos antes, había sido mucho más osado en el reconocimiento de las libertades políticas de los hombres, cuando reconoce la necesidad de participación del pueblo en la búsqueda del bien común, que no puede estar sometido a la perspectiva de una sola persona.

El padre Teólifo Urdánoz, citado en Francisco Castilla (1992), brinda su punto de vista en relación con esta propuesta, donde el máximo exponente va a ser Vitoria:

No existe, en el derecho natural, ninguna prescripción que otorgue a todos derecho de gobernarse a sí mismo, “erigiendo a millones de hombres en soberanos”. El único derecho individual que se prueba en la materia es el derecho de ser gobernado, no de gobernarse a sí mismo (p. 26).

También, en este sentido, Francisco Castilla (1992) comenta:

Vitoria está lejos de compartir una doctrina democrática del poder en el sentido que actualmente concedemos a dicha palabra; pero no debe utilizarse una doctrina actual como baremo para evaluar la corrección de un pensamiento político. La doctrina vitoriana del poder establecía una serie de importantes avances modernizadores respecto a las teorías vigentes en su época, y en este sentido resultaba innovadora, aunque se encuentre distante de algunas de las ideas que hoy en día constituyen nuestras creencias básicas (p. 94).

No obstante, Francisco Castilla (1992), con la intención de atenuar la perspectiva planteada por Vitoria (la falta de participación política que la propuesta del maestro salmantino le deja a la comunidad, después de haber elegido al rey), reflexiona sobre los siguientes aspectos: cuando la sociedad transfiere al rey su autoridad, esta se equipara con la potestad que de Dios le llega al monarca, siempre que el gobernante cuide del buen uso de la misma, que es, en definitiva, velar por el bien común. Ello no significa que la comunidad pueda exigir el cese del mandato del rey si considera que no cumple con sus funciones. Citando a fray Luis León, Francisco Castilla desea aclarar, desde su punto de vista, lo que propone Vitoria:

Una vez que el pueblo instituyó el poder del rey, de común acuerdo transfirió al monarca toda su voluntad y decisión tanto para dar leyes como sobre otro negocio y demás cosas que tocan al gobierno. Por lo tanto, mientras el rey use recta y debidamente del poder que se le entregó, el pueblo cometería una injusticia contra él si no obedeciese las leyes justas que él ha dado (p. 94).

Las interpretaciones pueden ser múltiples, pero habría que cuestionarse si realmente la defensa a ultranza que se hace de la monarquía absoluta como forma idónea de gobierno —la cual posee la *potestad regia* como prerrogativa del derecho divino y que su desobediencia iría en contra de Dios— deja algún resquicio para las libertades políticas de la sociedad civil; término también utilizado por Vitoria, que permitiera el acuerdo común de la república en defensa del bien común, más allá de las potestades que pueda ejercer el rey.

En el contexto doctrinal que se ha descrito se aprecia un transitar que se mantiene atado a los condicionamientos políticos del mundo feudal, aunque quiera elevarse hacia otras dimensiones de la realidad social y política que ya se venían dando en la Europa renacentista del siglo XVI. A pesar de ello, la propuesta sobre el poder político legada por Francisco de Vitoria contribuye al proceso de gestación de la filosofía que conmovieron al mundo entre los siglos XVII y XVIII. Para ello, se tuvieron como referentes, dentro de temas del origen del poder, la formulación del contrato social,

los límites de la soberanía del monarca y el paralelo del bien común con los derechos fundamentales.

Más tarde, como seguidor de las doctrinas propuestas por Santo Tomás y Francisco de Vitoria, el jesuita Francisco Suárez (1548-1617) va a marcar otro momento cumbre del iusnaturalismo dentro de la neoescolástica que se gesta en la Universidad de Salamanca y que determina el tránsito filosófico al siglo XVII: su propuesta de la filosofía del derecho va a trascender tanto por su obra como por la interpretación que de ella hacen otros autores. Fernández Bulté (2000) lo ilustra en su texto *Filosofía del derecho*:

Sin duda, uno de los hombres que marca más diáfano el final de un periodo filosófico y iusfilosófico, y abre las puertas del nuevo además especulativo, es Francisco Suárez (1548-1617). En su obra se resume y concentra la herencia iusfilosófica anterior, en especial la de lo más avanzado de la escolástica.

En sus textos *Defensio Fidei* y *De Legisbus*, Francisco Suárez expone su pensamiento político-filosófico, realizando un análisis de la ley natural, concebida esta con un carácter más objetivo. Así, divide el derecho natural en dos: preceptivo, que está integrado por las normas naturales de contenido perenne e invariable; y derecho natural dominativo, que contiene normas derivadas de la libre decisión humana, adoptando esa decisión dentro de alternativas válidas. En relación con el poder público, establece que la autoridad procede de la comunidad y es para el beneficio de la misma, siendo posible cambiar esta potestad si el gobernante no procuraba el bien común. Con ello, el *Doctor Eximius* alcanza una posición más radical a la hora de explicar los poderes del rey y su relación con sus vasallos y la Iglesia.

Por su parte, Rábade Romero (1997) explica cómo en la propuesta del teólogo jesuita se ubica el origen de la autoridad en Dios, aunque su depositario primigenio es el pueblo. Es un derecho natural de la sociedad. Para que este designio

de Dios se cumpla, hace falta llegar a una institución que ejerza esa autoridad y que canalice las necesidades y aspiraciones del cuerpo social; de lo contrario se promovería un caos contrario al orden que aspiran los hombres al decidirse a vivir en comunidad. Pues bien, esto se consigue por virtud de una elección, por un consenso implícito entre los miembros de la sociedad para transferir la autoridad a la institución o persona que va a ejercerla. Rábade señala cómo en *Defensio fidei*, Suárez llega a usar la expresión de “contrato o cuasi-contrato”. En efecto, dice en su obra:

Se sigue finalmente de esta tesis que ningún rey o monarca recibe o ha recibido (de ley ordinaria) el poder político directamente de Dios o por institución divina, sino mediante la voluntad y la constitución humana. Es este el egregio axioma de la teología, no por burla, como propala el rey, sino de verdad. Debidamente entendido es certísimo y muy necesario para comprender los fines y los límites del poder político (capítulo II, apartado 10, p. 22).

En este mismo sentido, la ley que ordena la sociedad debe ser garante del bien común, de lo contrario perdería sentido la jurisdicción que la establece. El tratamiento que se le da a la misión que debe cumplir la ley deja abierto el camino para el posterior desarrollo doctrinal de los derechos fundamentales, en tanto son intérpretes del derecho natural que, de una manera tenue, servirán de contrapartida y límite al poder político. El derecho natural, como se ha explicado, se proyecta hacia el bien común. El criterio de la ley como mecanismo que debe velar por el bienestar de la comunidad se expone en el siguiente fragmento de *De Legisbus*:

Así entendió santo Tomás el pensamiento de san Isidro. Efectivamente, toda su argumentación, a lo largo de ese artículo, va dirigida a explicar que la intención del legislador, al promulgar la ley, debe ir encaminada al bien común, porque el bienestar de la comunidad debe ser la medida de la justicia, la utilidad y la conveniencia de la ley. De donde concluye: cualquier otro precepto acerca de un comportamiento particular no tiene

carácter de ley, si no es en función del bien común, y por eso, toda ley se ordena al bien común (p. 105).

Stoetzer analiza las tesis de Suárez en cinco puntos. Estos, como dice Saranyana (2005), no son absolutamente originales (pues muchos remontan a siglos anteriores) ni son exclusivos suyos:

a) El derecho natural se distingue claramente de la conciencia [...]

b) El poder soberano tiene su origen en la colectividad de los hombres (lo cual implica una particular concepción del origen del poder y una interesante formulación del contrato político, esencialmente diferente del que después será contenido por Juan Jacobo Rousseau). En otros términos, el principio de autoridad emana de Dios a causa de la naturaleza humana que es esencialmente social. Esto supuesto, los hombres se dan las distintas formas de gobierno, configurando la civitas política por medio de un pacto, que constituye una unidad orgánica con vista al bien común.

c) El pueblo enajena, no delega, la soberanía a un príncipe.

d) En ciertos casos, sin embargo, decae el derecho del príncipe.

e) El príncipe está sujeto a su propia ley (Soranyana, 2005, p. 199).

De lo anterior se puede apreciar que Suárez constituye un impulso importante en la escuela de pensamiento político concebido por los maestros y alumnos de Salamanca. Su doctrina podría considerarse puente entre las posiciones políticas que la antecedieron y las que se desarrollarán en los siglos siguientes. Vale señalar que la postura anterior es la antesala, desde una visión iusnaturalista, de la teoría del contrato social que tomará fuerza durante los siglos XVII y XVIII.

La especulación filosófica legada por la escolástica y posterior neoescolástica mostró posiciones que sentaron orientación ulterior en las ideas políticas y jurídicas. La nueva clase burguesa, que

venía en un proceso de evolución económico y cultural desde el siglo XIII, había adquirido conciencia de su potencialidad política. Había llegado el momento de exigir mucho más, la organización de una sociedad hecha a su medida. Estas ideas habrían de cobrar fuerza en el movimiento de la Ilustración del siglo XVIII, pero ya desde el siglo anterior empezaban a distinguirse nuevos caminos conducentes al cambio; transformaciones que se inspiraron en el pensamiento histórico y filosófico anterior y que a la vez lo rebasaron con gran audacia.

Lo anterior nos demuestra cómo la evolución de las ideas guarda una estrecha relación con los acontecimientos cardinales de la vida económica y política del contexto donde se desarrollan, de manera tal que los hitos divisorios entre los distintos períodos de la filosofía se enlazan con las transformaciones del avance histórico general. A su vez, se debe valorar la función ideológica que estas ideas han desempeñado, determinando nexos dentro del contexto social donde ocurren.

Es por ello que se puede apreciar en las concepciones filosóficas de santo Tomás, Francisco de Vitoria y Francisco Suárez el enlace con la nueva época que surgiría. Desde el pensamiento católico, la doctrina política escolástica sirvió de referente hacia un nuevo andar que tendría como algunos exponentes a Hobbes, Spinoza, Locke, Montesquieu, Rosseau, Diderot, entre otros. En estos autores, conceptos como derecho natural, poder político y bien común presentarían otras dimensiones del concepto de soberanía, ahora concretadas en el actuar del pueblo y ejercidas por sus libertades políticas y civiles reconocidas en los derechos fundamentales.

Aunque no fue interés de los filósofos escolásticos, sus ideas tuvieron incidencia en la emancipación de las colonias americanas, la cual se fraguó en un contexto político doctrinal donde se fusionó las concepciones de la Ilustración con la filosofía hispánica; arsenal que habría de justificar la separación definitiva de los territorios americanos de la metrópoli española.

Referencias

- Aquino, T. de (1918). *Suma Teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aquino, T. de (1975). *Tratado de la ley. Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*. México: Porrúa.
- Bulté, J. F. (2000) *Filosofía del derecho*. La Habana: Editorial Félix Varela.
- Castilla, F. (1992). *El pensamiento de francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*. Barcelona: Anthropos.
- Clemente, F. (1986). *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Herder.
- Copleston, F. C. (1976). *El pensamiento de santo Tomás*. México. Fondo de Cultura Económico.
- Cordeno, J. (Ed.) (2008). *Francisco de Vitoria. Relectio de potestate civil. Estudio sobre su filosofía política*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Elders, L. J. (2009). *Introducción a la filosofía y teología de santo Tomás*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Fabal, G. (1974). *Itinerario del pensamiento social*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Frailé, G. (1934). *Historia de la filosofía española*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Gaitán, J. (2002) *Huestes de Estado, la formación universitaria de los juristas en los comienzos del estado colombiano*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Gilson, E. (1951). *El tomismo*. Buenos Aires: Desclée.
- Gómez Hoyos, R. (1962). *La Revolución granadina de 1810*. Bogotá: Temis.
- Guadarrama, P. (2002). *La reflexión antropológica en la escolástica latinoamericana*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
- Guerra, S. (2006). *Breve historia de América Latina*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Herrendorf, D. (1990a). *El estado actual de la teoría general del derecho*. México: Cárdenas Editor.
- Herrendorf, D. (1990b). *Las corrientes actuales de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: EDIAR.
- Hinojosa, E. (1929). *Los precursores españoles de Grocio*. Madrid: Anuario de Historia del Derecho español.
- Jaramillo, J. (1994). El conflicto entre la conciencia religiosa y la ciencia moderna: Mutis y Caldas. En *La Personalidad histórica de Colombia*. Bogotá: El Áncora.
- Leonardo, E. (1967). *Historia del protestantismo*. México. Diana.
- Marquínez Argote, G. (1983). *Filosofía de la emancipación en Colombia*. Bogotá: El Búho
- Marquínez Argote, G. (1989). *Filosofía de la ilustración en Colombia*. Bogotá: El Búho
- Marquínez Argote, G. (2000a) *La filosofía escolástica de los siglos XVII y XVIII en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: El Búho.
- Marquínez Argote, G. (2000b) *La filosofía escolástica de los siglos XVII y XVIII en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: El Búho.
- Martín, A. (1946). *Sociología del Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Menéndez, E. (1946). *El nuevo Derecho*. La Habana: Lex.
- Monal, I. (2007). *Ensayos americanos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

- Ocampo, J. (1989). *El proceso político, militar y social de la Independencia*. Bogotá: Planeta.
- Ocampo, J. (1999). *Colombia en sus ideas* (tomo I). Bogotá: Universidad Central.
- Ortiz, Á. P. (2003). *Reformas borbónicas: Mutis catedrático, discípulos y corrientes ilustradas, 1750-1816*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Ortiz, Á. P. (2010). *Historia de la enseñanza secundaria en el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario (1767-1998)*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Pinilla, G. (2008). *Historia de la cátedra de teología del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Rábade, S. (1997). *Suárez (1548-1617)*. Madrid: Ediciones del Orto.
- Ramírez, E. (1997). *Neoescolástica y secularización de la filosofía en Colombia*. Bogotá: El Búho.
- Rubén, D. (2006). *Teología política de santo Tomás*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Sabine, G. (1974). *Historia de la teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Salom, N. (2000). *Raíces teológicas de nuestras instituciones políticas*. Bogotá: Gustavo Ibáñez.
- Saranyana, J. I. (2005). *Teología en América Latina*. Madrid: Iberoamericana.
- Silva, R. (1985). *Escolares y catedráticos en la sociedad colonial*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Silva, R. (2008). *Los ilustrados de la Nueva Granada 1760-1808, Genealogía de una comunidad de interpretación*. Medellín: Universidad EAFIT.
- Suárez, F. (1918). *Tratado de las leyes y de Dios legislador*. Madrid.
- Suárez, F. (1965). *Defensio fidei*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria.
- Suárez, F. (1974). *De Legibus*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria.
- Tejeda, E. (1946). *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*. Madrid: Escelicer Adiciones.
- Touchard, J. (1983). *Historia de las ideas políticas*. Madrid: Tecnos.
- Ullmann, W. (1983). *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: Ariel.
- Vellespín, F. (1990). *Historia de las teorías políticas*. Barcelona: Ariel.
- Vitoria, F. (1986). *De la potestad civil*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.