

TOMISMO, ESCOLÁSTICA Y SU IMPORTANCIA EN UN MUNDO GLOBAL

LORENA VELASCO GUERRERO
Editora

TOMISMO, ESCOLÁSTICA Y SU IMPORTANCIA EN UN MUNDO GLOBAL

HÉCTOR ÁLVAREZ GARCÍA
MARTA ASÍN SÁNCHEZ
CECILIA FONT DE VILLANUEVA
MARÍA GOENECHEA DOMÍNGUEZ
RAMÓN DE MEER CAÑÓN
JUAN PALAO UCEDA
FRANCISCO JAVIER RUBIO HÍPOLA
LORENA VELASCO GUERRERO

III ARANZADI

Esta obra ha sido financiada por la Universidad Francisco de Vitoria, y se ha realizado en el marco de los proyectos: «Derecho y Economía en la Escuela de Salamanca», financiado en la Convocatoria IIES del año 2023 (UFV2023-60) y «Salvación, política, economía: el comercio de ideas entre España y Gran Bretaña en los siglos XVII y XVIII» (Programa de generación de conocimiento 2021, referencia: PID2021-122994NB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades (MICIU), la Agencia Española de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER).

ARANZADI LA LEY, S.A.U.

C/ Collado Mediano, 9
28231 Las Rozas (Madrid)
www.aranzadilaley.es

Atención al cliente: <https://areacliente.aranzadilaley.es/>

Primera edición: 2025

Depósito Legal: M-7820-2025

ISBN versión electrónica: 978-84-1078-481-9

ISBN versión impresa con complemento electrónico: 978-84-1078-479-6

Diseño, Preimpresión e Impresión: ARANZADI LA LEY, S.A.U.

Printed in Spain

© ARANZADI LA LEY, S.A.U. Todos los derechos reservados. A los efectos del art. 32 del Real Decreto Legislativo 1/1996, de 12 de abril, por el que se aprueba la Ley de Propiedad Intelectual, ARANZADI LA LEY, S.A.U., se opone expresamente a cualquier utilización del contenido de esta publicación sin su expresa autorización, lo cual incluye especialmente cualquier reproducción, modificación, registro, copia, explotación, distribución, comunicación, transmisión, envío, reutilización, publicación, tratamiento o cualquier otra utilización total o parcial en cualquier modo, medio o formato de esta publicación.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la Ley. Diríjase a **Cedro** (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

El editor y los autores no asumirán ningún tipo de responsabilidad que pueda derivarse frente a terceros como consecuencia de la utilización total o parcial de cualquier modo y en cualquier medio o formato de esta publicación (reproducción, modificación, registro, copia, explotación, distribución, comunicación pública, transformación, publicación, reutilización, etc.) que no haya sido expresa y previamente autorizada.

El editor y los autores no aceptarán responsabilidades por las posibles consecuencias ocasionadas a las personas naturales o jurídicas que actúen o dejen de actuar como resultado de alguna información contenida en esta publicación.

ARANZADI LA LEY no será responsable de las opiniones vertidas por los autores de los contenidos, así como en foros, chats, u cualesquiera otras herramientas de participación. Igualmente, ARANZADI LA LEY se exime de las posibles vulneraciones de derechos de propiedad intelectual y que sean imputables a dichos autores.

ARANZADI LA LEY queda eximida de cualquier responsabilidad por los daños y perjuicios de toda naturaleza que puedan deberse a la falta de veracidad, exactitud, exhaustividad y/o actualidad de los contenidos transmitidos, difundidos, almacenados, puestos a disposición o recibidos, obtenidos o a los que se haya accedido a través de sus PRODUCTOS. Ni tampoco por los Contenidos prestados u ofertados por terceras personas o entidades.

ARANZADI LA LEY se reserva el derecho de eliminación de aquellos contenidos que resulten inveraces, inexactos y contrarios a la ley, la moral, el orden público y las buenas costumbres.

Nota de la Editorial: El texto de las resoluciones judiciales contenido en las publicaciones y productos de ARANZADI LA LEY, S.A.U., es suministrado por el Centro de Documentación Judicial del Consejo General del Poder Judicial (Cendoj), excepto aquellas que puntualmente nos han sido proporcionadas por parte de los gabinetes de comunicación de los órganos judiciales colegiados. El Cendoj es el único organismo legalmente facultado para la recopilación de dichas resoluciones. El tratamiento de los datos de carácter personal contenidos en dichas resoluciones es realizado directamente por el citado organismo, desde julio de 2003, con sus propios criterios en cumplimiento de la normativa vigente sobre el particular, siendo por tanto de su exclusiva responsabilidad cualquier error o incidencia en esta materia.

Índice General

	<i>Página</i>
PRESENTACIÓN.....	13
CAPÍTULO PRIMERO	
LOS DERECHOS NATURALES VERSUS LA RESIGNIFICACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS	
HÉCTOR ÁLVAREZ GARCÍA	19
1. La dignidad humana	19
2. De los derechos naturales a los derechos fundamentales ..	29
3. La resignificación de los derechos humanos.....	39
4. Bibliografía	48
CAPÍTULO SEGUNDO	
INFLUENCIAS DE LA DOCTRINA DEL MATRIMONIO DE FRANCISCO DE VITORIA EN EL CONCILIO DE TRENTO: FORMA JURÍDICA Y SIGNIFICACIÓN SACRAMENTAL	
MARTA ASÍN SÁNCHEZ	53
1. Matrimonio: definiciones y evolución.....	53
2. Concilio de Trento	58
3. Matrimonio sacramento	62
4. Escuela de Salamanca: Francisco De Vitoria.....	66
5. Conclusiones	70
6. Bibliografía	72

CAPÍTULO TERCERO

**EL PROCESO DE FORMACIÓN DE LAS IDEAS
ECONÓMICAS. ANTECEDENTES Y PROYECCIÓN DE LA
DOCTRINA ESCOLÁSTICA EN TORNO A LA CUESTIÓN
DEL JUSTO PRECIO**

CECILIA FONT DE VILLANUEVA	79
1. Introducción	79
2. Antecedentes y proyecciones de la teoría escolástica en el panorama teórico económico	80
3. La cuestión del precio justo en el debate escolástico y su proyección en las doctrinas posteriores	86
4. Conclusiones	91
5. Bibliografía	92

CAPÍTULO CUARTO

**INFLUENCIA DE LA FILOSOFÍA TOMISTA EN LAS
POLÍTICAS PÚBLICAS ACTUALES**

MARÍA GOENECHEA DOMÍNGUEZ	97
1. Introducción	97
2. Fundamentos de la Filosofía Tomista	99
2.1. <i>Concepción Integral del Hombre</i>	99
2.2. <i>La Suma Teológica y la Economía</i>	100
2.3. <i>Bien Común y Justicia Social</i>	101
3. Principios Tomistas Aplicados a las Políticas Públicas	102
3.1. <i>La Propiedad Privada y la Responsabilidad Social</i>	102
3.2. <i>Orientación de la Economía al Bien Común</i>	103
3.3. <i>El Bien Común como Eje de las Políticas Públicas</i>	104
4. Políticas Públicas concretas Inspiradas en el Tomismo	105
4.1. <i>Responsabilidad Social Corporativa (RSC)</i>	105

	<i>Página</i>
4.2. <i>Equidad Salarial y Justicia Distributiva</i>	106
4.3. <i>Protección del Medio Ambiente</i>	106
4.4. <i>Colaboración entre Comunidades</i>	107
5. Carencias de las Políticas Públicas Actuales	108
5.1. <i>Enfoque Individualista</i>	108
5.2. <i>Desigualdad Económica</i>	109
5.3. <i>Falta de Ética y Virtud en la Economía</i>	109
5.4. <i>Descuido del Bien Común</i>	110
5.5. <i>Insuficiente Protección del Medio Ambiente</i>	111
6. Conclusión	111
7. Bibliografía	112

CAPÍTULO QUINTO

EL BIEN COMÚN Y LO POLÍTICO EN SANTO TOMÁS DE AQUINO: ELEMENTOS DEFINITORIOS ESENCIALES Y SU INCOMPATIBILIDAD CON LA MODERNIDAD

RAMÓN DE MEER CAÑÓN	113
1. Introducción	113
2. El bien común como fin	114
2.1. <i>Como fin de la ley</i>	115
2.2. <i>Como fin de la comunidad política</i>	116
2.3. <i>Como fin del gobernante</i>	118
3. El bien común como virtuoso	119
4. El bien común como orden político	120
4.1. <i>Necesidad humana de la prudencia</i>	121
4.2. <i>La imposibilidad de bien individual ajeno al común</i>	122
4.3. <i>La imposibilidad de un bien común universal</i>	123
5. El bien común como perfección humana	125
5.1. <i>Argumentación a través del premio del rey</i>	125

6.	Conclusión: incompatibilidad con la modernidad	126
7.	Bibliografía	130

CAPÍTULO SEXTO

LA INFLUENCIA DE LA DOCTRINA DE TOMÁS DE AQUINO EN EL PENSAMIENTO DE RICHARD HOOKER: FUNDAMENTACIÓN METAFÍSICA DEL ORDEN DEL MUNDO Y DEL HOMBRE COMO «CAPAZ DE DIOS»

	FRANCISCO JAVIER RUBIO HÍPOLA	133
1.	Introducción	133
2.	Los problemas hermenéuticos de la obra de Richard HOOKER. ¿tomista anglicano o reformista puritano?	135
3.	La influencia de Tomás DE AQUINO en el concepto y desarrollo de HOOKER sobre la ley y en el conocimiento de Dios a través de la ley natural	139
4.	Conclusiones	145
5.	Bibliografía	146

CAPÍTULO SÉPTIMO

EL INDULTO Y LA AMNISTÍA, CONTRIBUCIONES DESDE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO Y LA DOCTRINA DEL AQUINATE

	JUAN PALAO UCEDA	149
1.	Introducción	150
2.	Definición etimológica de indulto y amnistía	150
3.	Justicia y gracia en el ámbito teológico y secular o civil.	151
	3.1. <i>Causa y ponderación de la gravedad del delito o pecado</i>	151
	3.2. <i>Autoridad encargada de la administración de la medida de gracia.</i>	153
	3.3. <i>Justicia a la que corresponde la imposición de la pena y el levantamiento de la misma</i>	155

	<i>Página</i>
4. Ciencias bajo cuya jurisdicción caen estas instituciones y objeto formal de las citadas instituciones	156
5. Indulto	157
5.1. <i>Causales para la concesión del indulto.</i>	157
5.1.1. La aplicación de la justicia distributiva o medida de gracia	157
5.1.2. Aplicación de la justicia distributiva conforme a los gravámenes personales del condenado.	158
5.1.3. Medida verdaderamente graciosa	160
5.1.4. Resumen de la tipología del indulto	160
6. Amnistía	161
6.1. <i>Causales de la concesión de la amnistía.</i>	161
6.1.1. Amnistía como indebida declaración de la injusticia parcial o total en la imposición de la condena.	161
6.1.2. Búsqueda del bien común	162
7. Requisitos previos comunes para la concesión del indulto o la amnistía.	163
8. El estatuto del gobernante y la concesión del indulto y la amnistía	164
8.1. <i>Estatuto del gobernante</i>	164
8.2. <i>Aplicación del Estatuto del gobernante a la concesión del indulto y la amnistía</i>	165
9. Conclusiones	167
10. Bibliografía	168

CAPITULO OCTAVO

LA HERENCIA ESCOLÁSTICA Y TOMISTA EN EL DERECHO POLÍTICO DECIMONÓNICO: LA CONTINUIDAD DE LA TRADICIÓN ESCOLÁSTICA EN EL SIGLO XIX LORENA VELASCO GUERRERO	171
---	-----

	<i>Página</i>
1. Introducción	171
2. Tomismo y escolástica en el derecho político del s. XIX ...	174
2.1. <i>Manuales de estudio</i>	174
2.1.1. Lecciones de Derecho Constitucional	175
2.1.2. Derecho político y administrativo	176
2.1.3. Curso de Derecho Político	177
2.1.4. Estudios de Derecho Político	179
2.1.5. Tratado de Derecho Político	181
2.2. <i>Obras divulgativas</i>	186
2.2.1. El libro del buen ciudadano	186
2.2.2. Catecismos	188
3. Conclusiones	190
4. Bibliografía	191

Presentación

El mundo contemporáneo se caracteriza por su naturaleza global y por estar inmerso en un proceso continuo de transformaciones y desafíos. Estas dinámicas requieren respuestas fundamentadas en teorías sólidas que se apoyen en una visión humanista. Tales teorías deben constituir una base firme para fomentar el desarrollo creativo de soluciones que orienten el progreso y aseguren un futuro sostenible. En este contexto, resultan de particular relevancia las contribuciones teóricas en los ámbitos jurídico y económico desarrolladas por destacados pensadores clásicos.

La necesidad de hallar respuestas basadas en principios humanistas ha motivado el desarrollo de diversos proyectos de investigación sistemática en la Universidad Francisco de Vitoria. Estas iniciativas son fruto de la colaboración continua entre docentes de diferentes programas académicos de la Facultad de Derecho, Empresa y Gobierno, y profesores de otras universidades españolas. Los proyectos se centran en explorar las interrelaciones entre el derecho, la economía y el pensamiento jurídico y económico de la Escuela de Salamanca.

En el marco de la conmemoración del triple jubileo de Santo Tomás de Aquino —700 años de su canonización (2023), 750 años de su muerte (2024) y 800 años de su nacimiento (2025)—, las líneas de investigación se han ampliado para incluir el estudio de la obra y el legado de este insigne autor, reconociendo su influencia en el pensamiento filosófico y teológico de la tradición escolástica.

Dentro de nuestras investigaciones, además de Santo Tomás de Aquino, se analizan los principios y postulados de otras figuras destacadas, como Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, Juan de Mariana y Domingo de Soto, entre otros pensadores que forman parte de lo que se conoce como la «Escuela de Salamanca». Este término agrupa a los autores que, con gran audacia, enfrentaron los trascendentales eventos históricos que definieron los siglos XVI y XVII. A través de su labor intelectual, estos pensadores construyeron un *corpus* doctrinal robusto, cuyos fundamentos continúan

ofreciendo valiosas perspectivas para abordar los desafíos sociales, políticos y económicos de nuestra época.

Estos eminentes pensadores, vinculados principalmente a las universidades de Salamanca y Coimbra durante el Siglo de Oro Español, respondieron tanto dentro de la tradición —como desafiándola—, a cuestiones clave como el descubrimiento de América, la Reforma protestante, la legitimidad y los límites del poder político, las relaciones entre la Iglesia y el Estado, el trato hacia otros pueblos en el ámbito de las relaciones internacionales o la organización de la actividad económica. Su legado sigue siendo un referente crucial en el análisis de los grandes dilemas de nuestro tiempo.

Esta obra tiene como objetivo principal difundir los resultados de las investigaciones llevadas a cabo en los proyectos «Derecho y Economía en la Escuela de Salamanca», financiado en la Convocatoria IIES de 2023 (UFV2023-60), y «Salvación, política, economía: el comercio de ideas entre España y Gran Bretaña en los siglos XVII y XVIII» (Programa de Generación de Conocimiento 2021, referencia PID2021-122994NB-I00), apoyado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades (MICIU), la Agencia Española de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER).

El propósito de esta publicación es enriquecer el debate universitario contemporáneo, aportando nuevas perspectivas para abordar los problemas jurídicos y económicos actuales desarrolladas por cada uno de los investigadores dentro de sus campos y ámbitos de interés. Para ello, la obra se estructura en ocho capítulos, cada uno de los cuales busca establecer conexiones entre el pensamiento tomista, escolástico y el contexto jurídico-político y económico actual.

El primer capítulo, escrito por Héctor Álvarez García, profesor de Derecho Constitucional en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, aborda la cuestión de *Los derechos naturales frente a la resignificación de los derechos humanos*. En esta investigación, se examina el concepto de dignidad humana, su fundamentación y los elementos esenciales que lo componen, considerándose como el pilar de los derechos fundamentales. Asimismo, se analiza la resignificación que ha conllevado el reconocimiento de derechos a otros sujetos, tales como los animales, la naturaleza y, en un futuro previsible, a los cyborgs y robots, lo que ha implicado una pérdida de su vinculación original con la naturaleza humana.

El segundo capítulo, escrito por la profesora de Derecho Canónico y Eclesiástico del Estado en la Universidad Francisco de Vitoria, Marta Asín, analiza las *Influencias de la doctrina del matrimonio de Francisco de Vitoria en el*

Concilio de Trento. Para ello, se aborda, en primer lugar, el matrimonio, sus cambios y evolución en cuanto a su definición, así como su forma jurídica y significación sacramental. A continuación, se examina el Concilio de Trento y la influencia que la doctrina de Francisco de Vitoria tuvo en los cánones relativos al matrimonio. Finalmente, se realiza un análisis de estas influencias clásicas en los cánones del vigente Código Canónico.

La tercera contribución corresponde a la profesora de Historia Económica de la Universidad Francisco de Vitoria, Cecilia Font de Villanueva. En este capítulo, la autora presenta su investigación titulada *El proceso de formación de las ideas económicas. Antecedentes y proyección de la doctrina escolástica en torno a la cuestión del justo precio*. El análisis se centra en la relevancia histórica de las doctrinas escolásticas en el desarrollo de la teoría económica, subrayando cómo las ideas económicas se generan de manera acumulativa. Este proceso implica una constante adaptación a las nuevas realidades que surgen como respuesta a problemas específicos. En este contexto, se resalta el papel fundamental de la escolástica, tanto en la asimilación de desarrollos previos como en su influencia sobre las teorías económicas posteriores. La autora, además, dedica una segunda parte del estudio a ejemplificar este proceso mediante el concepto del «justo precio». Este caso se utiliza para ilustrar cómo las circunstancias históricas condicionan la interpretación de los problemas teóricos a lo largo del tiempo, demostrando así la evolución y la proyección de las doctrinas escolásticas en la economía.

El cuarto capítulo se titula *Influencia de la Filosofía Tomista en las Políticas Públicas Actuales*. En este trabajo la profesora María Goenechea Domínguez, profesora de dirección financiera de la Universidad Francisco de Vitoria, examina cómo los principios fundamentales de la filosofía tomista — como la concepción de la ley natural, la primacía del bien común y la centralidad de la virtud en la vida pública — pueden y deben influir en el diseño de políticas públicas contemporáneas. Asimismo, se analizan las limitaciones y deficiencias que caracterizan las prácticas actuales, sugiriendo que la incorporación de una perspectiva tomista podría ser clave para promover sociedades más justas, solidarias y orientadas al florecimiento humano.

El quinto capítulo es una contribución del profesor Ramón de Meer Cañón, profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad Francisco de Vitoria. Su investigación profundiza en *El bien común y lo político en santo Tomás de Aquino: elementos definitorios esenciales y su incompatibilidad con la Modernidad*; centrándose en los elementos definitorios esenciales de dicho concepto y en su incompatibilidad con las teorías políticas de la Modernidad. En este análisis, el profesor de Meer Cañón examina cómo Santo Tomás fundamenta su teoría de la ley en una ordenación de la razón orientada

hacia el «bien común». A partir de esta premisa, el autor extrae cuatro cualidades esenciales del bien común en la obra del Aquinate, contrastándolas con el planteamiento político moderno. Esta comparación, junto con la reflexión sobre la globalización del bien común basada en la humanidad misma, subraya las profundas incompatibilidades entre las ideas de Aquino y los postulados de la Modernidad.

La sexta contribución corre a cargo del profesor de epistemología Francisco Javier Rubio Hípola, quien presenta su trabajo titulado *La influencia de la doctrina de Tomás de Aquino en el pensamiento de Richard Hooker: fundamentación metafísica del orden del mundo y del hombre como «capaz de Dios»*. En su contribución, Rubio Hípola ofrece una visión general de los principales argumentos que los estudiosos han expuesto para sustentar sus posiciones respecto a la influencia de la doctrina de Tomás de Aquino en el pensamiento de Richard Hooker. Posteriormente, el autor argumenta cómo Richard Hooker puede ser interpretado como un tomista en un sentido «amplio» o «ecléctico», según la clasificación propuesta por Cessario, particularmente debido a su enfoque sobre la ley natural y su utilización de esta como un medio para el conocimiento de Dios.

La séptima contribución se titula *El indulto y la amnistía, contribuciones desde la filosofía del derecho y la doctrina del Aquinate*. Esta investigación ha sido realizada por Juan Palao Uceda, profesor de Fundamentos del Derecho de la Universidad Francisco de Vitoria. El profesor Palao, en este trabajo, pretende servirse del intemporal pensamiento del Aquinate para arrojar luz sobre la causa de las amnistías y los indultos en pos de su correcta administración. La aplicación analógica de las teorías de la ley, la justicia, el orden divino, el castigo y la gracia se ofrecen como utillaje muy a propósito para tal meta. Ciertamente es en el ámbito católico en el que con más detalle y finura se ha abordado el reato de pena consecutivo a un pecado y la doctrina de la gracia como don gratuito que pretende conducir al pecador nuevamente al orden divino quebrantado. El objetivo final del artículo será ponderar la gravedad del recurso a tales instituciones jurídicas que no deben ser en manera alguna trivializadas por las comunidades políticas al tiempo de su concesión.

Por último, el octavo capítulo, titulado *La herencia escolástica y tomista en el derecho político decimonónico: la continuidad de la tradición escolástica en el siglo XIX*, está a cargo de Lorena Velasco Guerrero, profesora de Derecho Constitucional en la Universidad Francisco de Vitoria. En este estudio, la autora se centra en analizar la influencia de la doctrina de Tomás de Aquino y de los autores escolásticos en la enseñanza del derecho constitucional durante el siglo XIX. El objetivo principal es determinar si la Constitución

PRESENTACIÓN

de 1812 representó una ruptura o una continuación de las ideas previas. Para ello, se llevará a cabo un análisis de las influencias de la doctrina escolástica mediante el examen de citas contenidas en obras clave del siglo XIX sobre Derecho Político, escritas por autores como Antonio Alcalá Galiano, Ignacio María de Ferrán, Vicente Santa María de Pareces, Rafael de Oloriz y Enrique Gil Robles. Además, se incluirán en el análisis obras divulgativas relevantes, como *El libro del buen ciudadano* de José María Mañas, así como una serie de obras denominadas «catecismos», que abordaban cuestiones constitucionales de manera accesible al público general.

Como se ha indicado, el objetivo de esta obra y de cada una de sus contribuciones es difundir la investigación sistemática llevada a cabo por los autores en los últimos años, con el propósito de enriquecer el acervo científico de manera rigurosa, fomentando así el debate y el intercambio fructífero de ideas. Esperamos que sea de interés del lector.

Lorena Velasco Guerreo
Madrid, 30 de enero 2025

Capítulo primero

Los derechos naturales versus la resignificación de los derechos humanos

HÉCTOR ÁLVAREZ GARCÍA
Profesor de Derecho Constitucional
Universidad Pablo de Olavide de Sevilla

SUMARIO: 1. LA DIGNIDAD HUMANA. 2. DE LOS DERECHOS NATURALES A LOS DERECHOS FUNDAMENTALES. 3. LA RESIGNIFICACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS. 4. BIBLIOGRAFÍA.

1. LA DIGNIDAD HUMANA

La identidad icónica del hombre es ser *imago Dei*: Dios creó al hombre «a su imagen y semejanza» (Gn 1, 27), por tanto, la filiación divina es innegable, sin embargo, no es su representante ni un reflejo exacto de Dios; es más, el ser humano viene el segundo en la escala de las criaturas: «*Lo hiciste poco inferior a los Ángeles*» (Sal 8, 6). La Sagrada Escritura afirma que nadie en este mundo ha visto ni puede ver a Dios Padre, pues éste se da a conocer solo en su Hijo Unigénito: Dios hecho hombre, Dios encarnado. Porque el que «ve al Hijo ve al Padre» (Jn 14, 9) ya que Él es la imagen de Dios y, por ende, su lugarteniente o reproducción exacta¹.

El fin del hombre es la felicidad, sin embargo, santo Tomás DE AQUINO distingue en la *Suma Teológica* tres tipos: a) la felicidad voluptuosa, cifrada en la concupiscencia, por ser falsa y contraria a la razón es impedimento de la bienaventuranza; b) la felicidad imperfecta, finita y temporal —prepara-

1. Cfr. LARA PALMA, R. O., «Identidad del hombre como Imago Dei: una aproximación antropológica desde la teología, la moral y la psicología», *Salmanticensis*, 69, 2002.

toria para la beatitud eterna —, podemos tenerla en este mundo preñado de tribulaciones: «Cuando pasa por el valle de las Lágrimas, lo convierte en región de manantiales; también las lluvias tempranas cubren de bendiciones el valle. Según avanzan los peregrinos, cobran más fuerzas, hasta que contemplan a Dios en Sión» (Sal. 84:6-7). La felicidad imperfecta se encuentra primariamente en la contemplación limitada de Dios mediante la fe, la caridad y la especulación sapiencial y, secundariamente, en las obras virtuosas, en las que el hombre se alegra y se perfecciona y tiende, por ende, a asemejarse a Dios, fin último de toda criatura; y c) la felicidad perfecta, en cambio, se funda en la inmortalidad del alma y consiste en la permanente bienaventuranza: la felicidad eterna reside en la plena e íntegra unión y contemplación directa de Dios, Suma Verdad y Bien Absoluto².

Esta vocación del hombre a la felicidad implica que su libertad no es irrestricta o absoluta, pero sí amplísima, pues incluso podemos renunciar a la misma extinguiendo nuestra propia vida. Pero incluso esta elección aberrante se dirige a una meta necesaria que se presenta como buena: aquello en lo que estimamos como nuestra felicidad. Nuestra libertad, por tanto, se encuentra mediatizada sobremanera por la búsqueda incansable de la felicidad, sea cual sea la comprensión o naturaleza de la misma.

El hombre tiene una naturaleza sensitiva —pues está dotado de conciencia— y racional —sea en potencia o en acto—, una esencia híbrida. Sin embargo, no existe una dicotomía entre el cuerpo y el alma: lo genérico del hombre es su dimensión corpórea (común a los demás seres animados) y lo específico es su espiritualidad, pero ambas dimensiones están imbricadas: nuestra animalidad está empapada de racionalidad y lo que hay en nosotros de espiritualidad está penetrado por la animalidad. Podemos decir que el hombre tiene dos géneros: la animalidad —«bípedo implume» (Platón)— y la espiritualidad —«animal racional» (Aristóteles)— que comportan la dimensión cognoscitiva y volitiva, complementadas con una inclinación ingénita a la relación con los demás en la vida comunitaria.

«El privar a un hombre de su derecho a comunicarse libremente lesiona gravemente su dignidad, pues le condena al aislamiento —él, que es un ser locuaz y comunicativo, que puede hablar y le gusta que le hablen— y al empobrecimiento intelectual y moral, al embrutecimiento individual y colectivo, que, como Stuart Mill viera, es el resultado de la ausencia de debate y de la imposición dogmática de ideas»³.

2. Cfr. BONNIA AGUILÓ, F., «Santo Tomás DE AQUINO y a felicidad imperfecta», *Estudios Filosóficos*, vol. 27, N.º 74, 1978.
3. SOLOZÁBAL ECHEBARRÍA, J. J., «Aspectos constitucionales de la libertad de expresión y el derecho a la información», *Revista Española de Derecho Constitucional*, N.º 23, 1988, pp. 140.

El hombre es un animal social y racional situado entre los seres puramente espirituales pero finitos: los ángeles, y los seres corpóreos, vivientes y sensitivos: los animales irracionales. Se diferencia de los ángeles en que éstos son seres dotados de una inteligencia penetrante, vivaz e intuitiva orientada a las cosas inmateriales, por lo que no precisan del razonamiento para saber: tienen el conocimiento infundido por Dios. Mientras que el hombre es racional: todo conocimiento lo adquirimos razonando a partir de los primeros principios innatos o a partir de los datos de los sentidos. Con los animales, empero, el hombre comparte el cuerpo y la vida vegetativa y sensitiva, pero se diferencia de ellos en que está dotado sociabilidad, apertura hacia el bien supremo (Dios) y de razón, de la capacidad de discurrir, pensar, extraer conclusiones a partir de los principios o de la capacidad de elegir entre los medios para alcanzar un fin previa deliberación o ponderación.

«(...) la razón en sus dos dimensiones, especulativa y práctica se constituye en principio rector del obrar humano; ella es norma de la conducta de la persona, de forma que la rectitud de aquella se mide por ser "según razón" y de ahí que la regla del obrar correcto sea la "recta razón", que dirige con sus dictámenes el orden de obrar personal y, por ende, del obrar social, político y jurídico. Pero la racionalidad es también, en segundo lugar, apertura al otro, es sociabilidad. De aquí que afirmemos que la persona es un ser relacional "con" y "para" otros, sin confusión ni fusión con esos otros, sino en "alteridad"; principio de respeto al otro que se plasma en la virtud de la justicia.

La persona es "(...) un ser en relación" y que por virtud de su peculiar apertura ontológica al otro adquiere su plena realización personal y social. Está en sociedad, es miembro de la misma como persona, no como mero individuo, esto es, no se funde en el todo social como simple parte de él o como suma o adición de partes, sino que permanece y forma parte de la sociedad como sujeto inteligente, autónomo, libre y, por tanto, responsable.

El sentido de libertad en responsabilidad, el reconocimiento y apertura al otro posibilitan la cooperación mutua y la solidaridad y evitan el que cada cual, dando rienda suelta a su libertad absoluta, pueda comportarse como se le antoje, poniendo la vida en constante peligro, sometiendo ésta a la más feroz ley de la selva, pero en la selva viven bestias no hombres, y es que la libre oscilación y transformación del amigo en enemigo atenta contra la misma naturaleza humana, haciendo posible su degradación hasta llegar a una condición infrahumana»⁴.

4. LÓPEZ MORENO, A., «Comunicación personal: la naturaleza social del hombre», en PUY MUÑOZ, F., *et alii*, *Manual de Teoría del Derecho*, Madrid, 1999, pp. 67 y 68.

La animalidad es una cualidad humana común y compartida con los demás seres vivos que se refleja en la conservación y la prolongación de la vida, la defensa de la misma y la provisión de los medios de subsistencia. La razón —atributo ausente en los otros vivientes— descubre en nuestra naturaleza y nos hace conscientes de los siguientes derechos inherentes a nuestra condición de seres humanos: a) la vida; b) la integridad física y moral; c) la asistencia sanitaria; d) el trabajo y una retribución justa; e) el matrimonio; f) la maternidad y g) la educación de los hijos, de conformidad con los valores y creencias de los progenitores.

«(...) es cosa notoria que en el hombre los instintos están casi borrados, porque el hombre no vive, en definitiva, de sus instintos, sino que se gobierna mediante otras facultades como la reflexión y la voluntad, que reobran sobre los instintos. La prueba de ello es que algunos hombres prefieren morir a vivir y, por los motivos que sean, anulan en sí ese supuesto instinto de conservación. (...) el hombre vive porque quiere. La necesidad de vivir no le es impuesta a la fuerza, como le es impuesto a la materia no poder aniquilarse. La vida —necesidad de las necesidades— es necesaria solo en un sentido subjetivo; simplemente porque el hombre decide autocráticamente vivir. (...) acontece que el hombre suele tener un gran empeño en pervivir, en estar en el mundo, a pesar de ser el único ente conocido que tiene la facultad —ontológica o metafísicamente tan extraña, tan paradójica, tan azorante— de poder aniquilarse y dejar de estar ahí, en el mundo.

Y por lo visto este empeño es tan grande que cuando el hombre no puede satisfacer las necesidades inherentes a su vida, porque la naturaleza entorno no le presta los medios inexcusables, el hombre no se resigna y (...) produce lo que no estaba ahí en la naturaleza. Lo que pasa con los animales es que no tienen las dotes intelectuales del hombre para defender su vida (...) el animal cuando no puede ejercer la actividad de su repertorio elemental para satisfacer una necesidad no hace nada más y se deja morir»⁵.

Y en la esfera de las inclinaciones espirituales, la razón nuevamente resalta la búsqueda de la verdad y su comunicación a los semejantes; vivir en sociedad, buscando la armonía y la buena marcha de ella, y rendir culto, acatamiento y obediencia al Ser Supremo: «Porque nos hiciste Sr., para ti, está inquieto nuestro corazón hasta que descanse en ti» (*Confesiones* de san Agustín). En este ámbito, la razón descubre y evidencia a) las libertades de comunicación pública: información, expresión, artística y de cátedra; b) los derechos políticos: reunión, asociación y sufragio, así como la libertad ideológica; c) la libertad religiosa y d) el derecho a la objeción de conciencia que habilita, en los casos y supuestos previstos por la ley, a sustraerse del cumplimiento de un deber jurídico cuando colisione gravemente con la dimen-

5. ORTEGA Y GASSET, J., *Meditación de la técnica*, I.

sión espiritual del ser humano, en la que se incluye la vertiente trascendente de la persona, como sucede en el caso del aborto y de la eutanasia.

Derechos en sentido propio solo tiene el hombre, o si se quiere la persona: «sustancia individual de naturaleza racional» (santo Tomás DE AQUINO) dotada de dignidad, valor particularmente humano derivado de ser el hombre imagen e hijo de Dios y por su destino trascendente: la beatitud eterna cifrada en la contemplación de Dios. La razón y la libertad son los dos atributos específicamente humanos — ausentes en los demás vivientes —, que nos hacen acreedores a un conjunto de derechos fundamentales — derechos naturales positivizados en la Constitución —, así denominados por su centralidad o relevancia para garantizar el libre desarrollo de la personalidad y forjar nuestra propia vida de conformidad con nuestros valores y principios.

«La libertad es el auténtico valor superior. Los demás enunciados por el art. 1.1, y otros que puedan añadirse, son derivados de ella. El hombre, al reconocerse como ser libre, se reconoce distinto de los otros seres, dotado de la dignidad óptica de ser libre. Por eso, por esa dignidad que corresponde a un ser libre, no tolera ser tratado con injusticia, con desprecio, con discriminación, ni como un mero instrumento. Es la libertad, pues, la que nutre de sentido a la dignidad, a la justicia, a la igualdad, y a todo el sistema constitucional de derechos»⁶.

La dignidad es una de las grandes aportaciones del cristianismo a la cultura occidental. Tiene su fundamento en la naturaleza humana — *imago Dei* —, en el estatuto ontológico del hombre por lo que tiene una base objetiva. La persona no es un medio sino un fin en sí misma; cada ser humano es único y no puede ser sustituido por nada ni por nadie, carece de equivalente. No posee un valor relativo, un precio, sino un valor intrínseco denominado dignidad. Cada persona, por tanto, en su genuina singularidad, en su propia individualidad tiene la dignidad ontológica de ser imagen de Dios, a pesar de que sus obras la envilezcan o degraden. Nunca perdemos nuestra prístina dignidad — atributo ingénito a toda la especie humana — sin ser admisibles matices ni diferencias de grado: la igualdad de los hijos de Dios.

«La dignidad es una cualidad indefinible específica de la persona porque es un trascendental, esto es, una propiedad o determinación fundamental del ser del hombre y como tal indemostrable. (...) lo trascendental que se piensa

6. TORRES DEL MORAL, A., «Valores y principios constitucionales. El principio de seguridad jurídica y su proyección sobre los derechos», en GIMENO SENDRA, V., *et alii*. *Los derechos fundamentales y su protección constitucional*. Edisofer, Madrid, 2007, pp. 54.

en la idea de dignidad ha de ser reconocido y respetado en la naturaleza empírica del hombre, de forma que la dignidad humana se fundamenta en el ser, y en el caso del hombre en el ser persona, pero como el ser persona se manifiesta en una naturaleza, habremos de concluir que no existe respeto a la persona sin respeto a su naturaleza»⁷.

El valor ontológico de la dignidad del hombre ha sido elevado a valor jurídico-político fundamental; es el «germen o núcleo de unos derechos que le son inherentes»⁸. Así aparece reflejado en el artículo 10.1 de nuestra Constitución: «la dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes (...) constituyen el fundamento del orden político y de la paz social». Este precepto sigue inequívocamente la estela del art. 1 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos: «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos (...)»; del ya famoso artículo 1.1 de la Ley Fundamental de Bonn de 1949: «La dignidad humana es inviolable y constituye deber de todas las autoridades del Estado su respeto y protección».

La dignidad humana es el supremo principio constitutivo de la Constitución, predicable de toda persona al margen de su grado de desarrollo moral. Toda persona está llamada a su autorrealización moral y, por ello, el Estado ha de respetar al ser humano cuya dignidad se muestra en el hecho de tratar de realizarse en la medida de sus posibilidades; de aquí que el Estado haya de procurar una vida digna —un mínimo existencial— cuando el ciudadano por sí solo no pueda conseguirla⁹.

La dignidad, por tanto, «es un valor espiritual y moral inherente a la persona, que se manifiesta singularmente en la autodeterminación consciente y responsable de la propia vida y que lleva consigo la pretensión al respeto por parte de los demás (...). Junto al valor de la vida humana y sustancialmente relacionado con la dimensión moral de ésta, nuestra Constitución ha elevado también a valor jurídico fundamental la dignidad de la persona (...)»¹⁰.

La dignidad de la persona y el libre desarrollo de la personalidad conforman la base de nuestro sistema de libertades. Ahora bien, la dignidad de la persona «no significa ni que todo derecho le sea inherente —y por ello inviolable— ni que los que se califican de fundamentales sean *in toto* con-

7. LÓPEZ MORENO, A., «La dignidad y la libertad de la persona», en PUY MUÑOZ, F., *op. cit.*, pp. 52.

8. STC 53/1985, de 11 de abril, FJ. 10.º (RTC 1985)

9. Parafraseo de las ideas de Ernst Benda sobre la dignidad en su *Manual de Derecho Constitucional*.

10. STC 53/1985, de 11 de abril, FJ 8.º (RTC 1985)

diciones imprescindibles para su efectiva incolumidad, de modo que de cualquier restricción que a su ejercicio se imponga devenga un estado de indignidad. (...) Proyectada sobre los derechos individuales, la regla del art. 10.1 CE implica que, en cuanto valor espiritual y moral inherente a la persona, la dignidad ha de permanecer inalterada cualquiera que sea la situación en que la persona se encuentre [...], constituyendo, en consecuencia, un *minimum* invulnerable que todo estatuto jurídico debe asegurar, de modo que, sean unas u otras las limitaciones que se impongan en el disfrute de los derechos individuales, no conlleven menosprecio para la estima que, en cuanto ser humano, merece la persona»¹¹.

El valor constitucional de la dignidad de la persona impone a los poderes públicos —eficacia vertical— un deber de respeto a la persona, que les impide promulgar normas o dictar actos jurídicos que lesionen sus derechos inherentes, sin preterir su eficacia horizontal que implica su plena vigencia en las relaciones jurídicas trabadas entre iguales.

Los animales, las plantas y los seres inanimados no son sujeto de dignidad porque ésta es una «eminencia o excelencia del ser humano frente al resto de los seres, que se manifiesta, por una parte, en el conocimiento intelectual y, por otra, en el amor, entendido como apertura hacia el bien del otro (bien relacional) y hacia el bien absoluto»¹². La dignidad está suturada a la titularidad de derechos fundamentales —centrales en la vida de las personas— porque la razón y la libertad del hombre le hacen acreedor a ellos para poder desarrollar plenamente su personalidad en el medio social en función de sus gustos y preferencias, de manera que la conculcación de cualquiera de los derechos fundamentales lleva aparejada necesariamente la lesión de la dignidad humana.

Los animales, las plantas y el conjunto de los seres inanimados que conforman los ecosistemas no son indiferentes para el Derecho, muy al contrario, la sociedad actual y, por tanto, el legislador, están extraordinariamente concienciados con su tutela, residenciada en la categoría de bienes jurídicos especialmente protegidos, objeto de una protección administrativa y penal, muestra evidente del compromiso del hombre contemporáneo con la preservación del medioambiente.

Sin embargo, nuestro país, teniendo en consideración determinados instrumentos internacionales de *soft law* —Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra de 2010 y Declaración Universal de los Derechos de los Ríos de 2018— ha emulado a otros Estados, como Ecuador,

11. STC 120/1990, de 27 de junio, FJ 4.º. (RTC 1990)

12. LÓPEZ MORENO, A., «La dignidad y la libertad de la persona», *op. cit.*, pp. 57.

Bolivia o Nueva Zelanda¹³, con el reconocimiento en la Ley 19/2022, de 30 de septiembre, de la personalidad jurídica —y, por tanto, sujeto de derechos— a la naturaleza, concretamente a la Laguna del Mar Menor y su cuenca: «Se reconoce al Mar Menor y su cuenca los derechos a la protección, conservación, mantenimiento y, en su caso, restauración, a cargo de los gobiernos y los habitantes ribereños. Se le reconoce también el derecho a existir como ecosistema y a evolucionar naturalmente, que incluirá todas las características naturales del agua, las comunidades de organismos, el suelo y los subsistemas terrestres y acuáticos que forman parte de la Laguna del Mar Menor y su cuenca» (art. 2).

Con esta inconsecuente decisión ideológica, el Legislador arrumba el clásico paradigma antropológico y antropogénico, para prohiar una nueva cosmovisión biocéntrica o ecocéntrica, que degrada al hombre al diluirlo en la masa heterogénea de seres vivos e inertes que integran la naturaleza.

Los derechos están en íntima relación con la dignidad —como hemos dicho— pero también con la ley. Desde los tiempos romanos, la ley ha sido antropocéntrica: «*Omne ius hominum causa constitutum est*» (todo derecho se ha creado por razón de los hombres, Hermogeniano, s. III d. C), también Gayo (s. II d. C) en sus *Instituciones* sitúa a las personas como principio y fin del derecho.

La dogmática de los derechos refiere que todos contienen de modo inescindible sus deberes correspondientes, son su garantía, su contraparte: «(...) sin deberes no hay derechos (ni, por tanto, constitución)»¹⁴. Los derechos subjetivos, con independencia de su naturaleza fundamental u ordinaria, son ilusorios —de papel— sin el cumplimiento espontáneo de los deberes que nos imponen las normas directamente o por vía de prohibición, obligándonos a abstenernos de conductas inicuas que socavan la paz social. Debemos tener en cuenta que si la mayoría de los ciudadanos infringiesen las normas las Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado y el Poder Judicial carecerían de medios materiales y humanos para perseguir y sancionar todas las conductas antijurídicas.

La vida social organizada sería impensable e invivible sin el compromiso sincero con los deberes legales que refrenan nuestras pasiones y aseguran los derechos del prójimo. Prueba elocuente la tenemos en los denominados *estados fallidos*, donde el poder público se ve desbordado por el

13. FERNÁNDEZ DOS SANTOS, C., *La naturaleza como sujeto de derechos: Un cambio de paradigma*, <https://acortar.link/3RxLQ4>, fecha de consulta: 19/04/2024.

14. ALEGRE MARTÍNEZ, M. A., «Los deberes en la Constitución española: esencialidad y problemática», *Teoría y realidad constitucional*, N.º 23, 2009, pp. 272.

desapego generalizado al imperio de la ley, cristalizado en una sociedad delincencial en la que el crimen organizado coopta los resortes del poder y la institucionalidad resulta severamente erosionada hasta el punto de que se muestra inerme y, por tanto, incapaz de garantizar los derechos de los ciudadanos. En este sentido, nuestro artículo 10.1 CE radica en los «derechos de los demás» y, por tanto, en el deber de respeto, uno de los fundamentos del orden político y de la paz social. Entonces. ¿Qué deberes se pueden imponer y exigir a los animales? La respuesta es obvia: ninguno, por razones tan evidentes que no requieren formulación explícita. En fin, los derechos de los animales son un disparate en términos jurídicos, pura ideología enfermiza y desnortada, hostil al hombre y a la dignidad que representa.

La ley natural es, en palabras de santo Tomás DE AQUINO, «la participación de la criatura racional en la ley eterna» (*Suma Teológica*). Sin embargo, este paradigma jurídico ha sido arrumbado en nuestro siglo XXI a favor de un modelo legislativo ecocéntrico que privilegia a los animales y la naturaleza en detrimento del hombre, desplazado de la posición jerárquica dispuesta por el Supremo Hacedor, lo que violenta la ley eterna que claramente establece la posición preeminente del ser humano sobre el resto de la Creación: «Le hiciste señorear sobre las obras de tus manos. Todo lo pusiste debajo de sus pies» (Sal 8, 6).

En ningún caso puede hablarse de dignidad de los animales¹⁵, como hace el Preámbulo de la Ley de Protección Animal, en cuyo artículo primero se reconocen por primera vez en nuestro Ordenamiento jurídico derechos a los animales domésticos y silvestres en cautividad: «Derecho al buen trato, respeto y protección, inherentes y derivados de su naturaleza de seres sintientes, y con las obligaciones que el ordenamiento jurídico impone a las personas, en particular a aquéllas que mantienen contacto o relación con ellos» (art. 1.2). La utilización del concepto de dignidad animal para apoyar la protección de los animales conduce a relativizar y a degradar la dignidad humana.

El art. 333 bis.2 del Código Civil caracteriza a los animales como «seres sintientes». Esta adjetivación es criticable por dos motivos: el primero, porque el legislador ha optado por el siempre censurable neolenguaje, utilizando un término no reconocido por el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, lo que induce confusión y puede abocarlo a disputas hermenéuticas. En segundo lugar, entrando ya en la sustantiva intelección del término de marras, «sintiente» comparte raíz semántica con el verbo sentir:

15. FERNÁNDEZ DOS SANTOS, C., *¿Pueden los animales ser sujetos de derechos?* <https://acortar.link/rQqDyD>, fecha de consulta: 19/04/2024.

«(...) el significado de conciencia del cuerpo es el prototipo del verbo sentir, es decir, su valor central»¹⁶. De modo que para el legislador español los animales son seres vivos capaces de experimentar sentimientos — conciencia de las emociones—, sin embargo, yerra crasamente porque los sentimientos «hacen referencia a la toma de conciencia respecto a la ocurrencia de una emoción». Así las cosas, «hablar de sentimiento implica una referencia obligada a la consciencia»¹⁷, de la que obviamente carecen los animales por ser un atributo exclusivamente humano la capacidad de percibirse en el mundo: «(...) nadie duda en la actualidad acerca de la existencia de emociones [primarias y secundarias] en el ser humano; hasta cierto punto, somos capaces de comunicar con palabras lo que se experimenta en el momento de sentir una emoción; expresamos y transmitimos a los demás nuestros estados internos mediante ciertos signos, gestos, movimientos, etc.: nuestro cuerpo se ajusta a esos estados experimentados mediante la activación —o desactivación— fisiológica correspondiente en cada caso. Y todo eso lo sabemos porque somos conscientes de lo que ocurre en nuestro organismo y en nuestra vida»¹⁸.

La vivencia de emociones primarias —alegría, miedo, asco, ira, tristeza, sorpresa— no obstante, es connatural a los individuos de especies inferiores a pesar de que no pueden comunicarlas a través de un lenguaje perfectamente articulado como el ser humano, pues «esta limitación no impide que realicemos inferencias acerca de la ocurrencia de emociones en animales de especies inferiores. Con el consiguiente riesgo de realizar atribuciones antropomórficas, cabe la posibilidad de encontrar ciertas similitudes en las dimensiones fisiológica y expresiva. En este marco de referencia, la característica expresiva y motora es el criterio susceptible de ser utilizado por los seres humanos para suponer la existencia de una emoción en un animal de especie inferior, Cuanto mayor es la proximidad filogenética con la especie humana, tanto mayor es la similitud en las características expresivas»¹⁹.

Los individuos de especies inferiores a la humana, por tanto, no pueden disponer nunca del máximo nivel de protección y bienestar, reservado al hombre, sino de una tutela y bienestar proporcionados teniendo en cuenta la necesaria atención de otros bienes jurídicos y, especialmente, del necesario respeto de los derechos constitucionales de las personas. Lo contrario implica aceptar una inversión inaceptable de nuestro sistema axiológico,

16. FERNÁNDEZ JÁEN, J. «Usos modales y epistémicos del verbo sentir», *Revista de Investigación Lingüística*, 19, 2017, pp. 204-205.

17. PALMERO CANTERO, F., *Manual de teorías emocionales y motivacionales*, Universidad Jaime I, Castellón, 2011, pp. 138.

18. *Ibidem*, pp. 143.

19. *Ibidem*, pp. 143.

donde prevalecería el bienestar de los animales envileciendo la dignidad de la persona, con palmaria vulneración del art. 10.1 CE.

2. DE LOS DERECHOS NATURALES A LOS DERECHOS FUNDAMENTALES

Los derechos naturales son una construcción dogmática tributaria del iusnaturalismo racionalismo de los siglos XVII y XVIII, representado esencialmente por LOCKE, CONDORCET y Thomas PAINE. En la Historia de Occidente, podemos señalar dos hitos claves que nos permiten entender la evolución del pensamiento político, a saber, el Edicto de Tesalónica (380) —*Cunctos Populos*—, promulgado por los emperadores del Oriente y Occidente, consagró el cristianismo como la religión oficial del Imperio y, por ende, la proscripción de las demás confesiones; y la Reforma protestante proclamada por Martín Lutero en 1517.

La hegemonía del cristianismo propició el iusnaturalismo teológico: cosmovisión forjada en el Medievo con la magna aportación doctrinal de santo Tomas DE AQUINO en su *Suma Teológica*. Esta teoría es totalitaria porque agosta la genuina individualidad del ser humano, que constituye el Cuerpo místico de Dios en el seno de una sociedad organicista. El iusnaturalismo teológico limita sobremanera la libertad humana para autodeterminarse en la vida comunitaria, enclaustrada en las normas reveladas por Dios en las Sagradas Escrituras, especialmente en el Antiguo Testamento.

La filiación divina del hombre determina el perfecto conocimiento de Dios sobre su naturaleza, de las esencias humanas, y, por tanto, de las leyes idóneas que deben ordenar la sociedad para la salvación de su alma. El derecho civil, por tanto, debe ser un trasunto o reflejo del derecho divino, por lo que la autoridad temporal —el rey—, cuyo poder procede del Altísimo —«*nulla potestas nisi a deo*» (Rom. 13,1)— tiene una autonomía legislativa mediatizada por su objetivo primordial, que no es otro que el establecimiento del Reino de Dios en la tierra.

El iusnaturalismo teológico cimentó la teoría del derecho divino de los reyes sobre el que reposaron las Monarquías absolutistas europeas. Sin embargo, este modelo político confesional y personalista entró en crisis con el individualismo, preconizado por el Renacimiento, la Reforma protestante y el racionalismo ilustrado, irradiado a las esferas política —el contrato social y el derecho de resistencia frente al tirano— y religiosa: la relación directa con Dios sin intermediarios y la libre interpretación de la Biblia. Se entroniza a la Razón y, por tanto, el hombre se convierte en el centro del

universo orillando a Dios, a su representante en la tierra —el papa— y a sus ministros, los curiales.

La naturaleza humana —y, por tanto, los derechos naturales— ya no son entidades prefiguradas y dispuestas por la divinidad, sino definidas y caracterizadas por la razón. Ésta va a descubrir, fruto de su actividad intelectual, cuáles son las mejores leyes — concepto racional de ley— resultado del libre intercambio de opiniones por los representantes políticos, que deben regular las relaciones humanas en cada país y momento histórico. Asimismo, la razón evidencia que hay unos derechos que son inherentes o ingénitos a la naturaleza del hombre por el mero hecho de nacer o existir —el nacimiento determina la adquisición de la personalidad jurídica— y que, por ende, preexisten al Estado y al Derecho, de manera que la autoridad instituida está obligada a reconocerlos normativamente.

Los derechos naturales están radicados en la dignidad humana, grandeza tributaria de nuestra condición de hijos de Dios que nos enaltece sobre los demás seres. Nos resultan imprescindibles para lograr el libre desarrollo de nuestra personalidad, autogobernar, en suma, nuestra existencia. Por lo que preceden al Estado, puro artificio creado por la voluntad humana —el pacto social— para superar el estado de naturaleza, caracterizado por la guerra perpetua —*homo homini lupus* (HOBBS)— y garantizar la paz social mediante la solución reglada y pacífica de las controversias, de manera que la autoridad estatuida está obligada a reconocerlos jurídicamente en la Constitución normativa.

Estamos ante derechos universales, y, por tanto, comunes a todos los hombres y en todos los tiempos porque son inherentes a nuestra naturaleza humana. Esta nota de universalidad proviene de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789: «Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos» (art. 1) y de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América de 4 de julio de 1776: «Sostenemos como evidentes, por sí mismas, estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre éstos están la Vida, la Libertad y la búsqueda de la Felicidad».

Los derechos naturales son derechos cognoscibles con facilidad y certeza por los hombres gracias a la razón: la luz natural de la razón los revela y pone de manifiesto a nuestra conciencia. Hundidas sus raíces en las costumbres atávicas de los pueblos, los derechos naturales fueron juridificados después en leyes —derechos públicos subjetivos— durante el constitucionalismo liberal de la Europa continental, que abarca desde la Constitución

francesa de 1791 hasta la Constitución austríaca de 1920. Durante este extenso período de tiempo, la teoría de la constitución histórica o interna determinó que las constituciones de la Europa continental fueron documentos políticos pactados entre el Rey y el Parlamento, sujetos soberanos —soberanía compartida— representantes de la Nación y titulares, por tanto, del poder constituyente originario, que les facultaba no sólo a modificar *ad libitum* las constituciones de la monarquía limitada, sino también estaban legitimados para actuar en contra de sus disposiciones. De modo que la ley ocupaba la cúspide de la pirámide normativa; al contrario de lo que sucedió en Norteamérica, donde en la Constitución de 1787 se consagró un nuevo modelo constitucional: la constitución racional-normativa — véase el preámbulo (*we the people...*) y el artículo 6.2 de la Constitución—, que reposa en el principio de jerarquía constitucional de la Carta Magna, reconocido y consolidado efectivamente mediante el control difuso de constitucionalidad a partir de la clásica sentencia *Madison vs. Marbury* en 1803.

Hay dos pruebas muy elocuentes de la naturaleza programática o política de la Constitución francesa de 1791, faro que alumbró al constitucionalismo liberal de las monarquías limitadas en las naciones occidentales del Viejo Continente durante el siglo XIX, cuyos ciudadanos se despojaron del yugo secular del absolutismo real, tras la revoluciones francesa e inglesa.

La primera es la dialéctica Código-Constitución. La Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 expresa solemnemente en su archiconocido artículo 16 que «una sociedad en la que no esté establecida la garantía de los derechos, ni determinada la separación de los poderes, carece de Constitución». Por tanto, *prima facie*, la Revolución francesa se alinea con el constitucionalismo americano, pero en realidad no es más que retórica estéril, pues si bien el Título I de la Constitución de 1791 presenta una declaración de derechos, el último precepto implica una enmienda a la totalidad: «Se hará un código de leyes civiles comunes para todo el reino», con lo que se desplaza a la ley la determinación y garantía de los derechos que se reconocen a los ciudadanos, con la consecuente invalidación de la Constitución como norma jurídica suprema y su degradación a texto político de coyuntura²⁰:

«(...) se desplaza a un instrumento legal, infraconstitucional, la garantía de los derechos, que es tanto como decir su eficacia. Los derechos existen sólo en los términos expresados en la ley. El código de leyes civiles previsto en la

20. La remisión a la ley para el reconocimiento y tutela de los derechos fue el modelo jurídico importado por las Constituciones decimonónicas españolas, así como también los mecanismos de suspensión gubernativa de los mismos por razones de orden público y seguridad nacional. Cfr. Arts. 14 y 17 de la Constitución de 1876.

parte final dedicada a las disposiciones fundamentales garantizadas por la Constitución tiene exactamente ese alcance. Desde los primeros momentos del constitucionalismo europeo se consagra la tensión Código-Constitución y se comienza a configurar a aquél como sede de los derechos»²¹.

La segunda se halla en la parte orgánica de la Constitución, en la que se profesa fidelidad a Montesquieu con la triada de poderes públicos. Cuando se detiene a caracterizar al rey lo define como «persona inviolable y sagrada» (Sección I del Capítulo II del Título III). Sin embargo, la realidad desmintió este aserto constitucional, pues es sobradamente conocido que Luis XVI fue condenado a muerte por traición a la patria por la Asamblea Nacional y guillotinado el 21 de enero de 1793. Así, pues, la Constitución era puramente semántica, por usar la terminología de Lowenstein: la realidad política y jurídica transitaba por otros derroteros al margen de las estipulaciones constitucionales y el principio de oportunidad y la coyuntura marcaron el signo de las leyes y las decisiones de la Asamblea Nacional.

Las razones de esta disparidad de modelos constitucionales entre Europa continental y EEUU son históricas y políticas. La Guerra de la Independencia de las Trece Colonias frente a la metrópoli londinense se desencadenó a causa de la tiranía del Parlamento británico —la Declaración de Independencia de 4 de julio de 1776 resulta elocuente—. Una vez terminada la contienda y victoriosas las Colonias, desapareció cualquier estructura de poder británica —diez mil kilómetros de océano Atlántico son un aristado óbice—, de modo que los constituyentes norteamericanos actuaron con plena libertad y sin injerencias en el diseño de una arquitectura constitucional que garantizase la libertad individual mediante la división horizontal —la triada clásica— y vertical del poder —federalismo— y la limitación de la potestad legislativa del Congreso de los EEUU por medio de una Constitución normativa, fundada en la soberanía popular —«*We the people of the United States, in order to form a more perfect Unión, establish justice, insure domestic tranquility, provide for the common defence, promote the general welfare, and secure the blessing of liberty to ourselves and our posterity, do ordain and establish this Constitution for the United States of America*» (Preámbulo)—, y proclamada en el art. 6.2 de la Constitución, cuya jerarquía quedaba asegurada por medio de la rigidez constitucional y el control difuso de constitucionalidad (Sentencia *Marbury vs. Madison* de 1803).

En Francia, sin embargo, el curso de los acontecimientos y la propia geografía favorecieron férreas resistencias monárquico-señoriales al Nuevo Régimen de libertades engendrado en la toma de la cárcel de La Bastilla el

21. MAESTRO BUELGA, G., «Los derechos públicos subjetivos en la historia del constitucionalismo español», *Revista de Derecho Político*, N°41, 1996, pp. 135.

14 de julio de 1789. Los revolucionarios franceses desconfiaban de los jueces, mayoritariamente adictos al Antiguo Régimen. Temían que por la vía del control de constitucionalidad invalidasen la obra legislativa revolucionaria de la Asamblea Nacional. Así, pues, configuraron un sistema de fuentes en el que la norma jerárquica superior fuese la ley, expresión de la voluntad popular, y que no hubiese ningún poder o instancia que pudiese prevalecer sobre el parlamento: el absolutismo parlamentario fue el modelo político del Estado liberal europeo.

«La Constitución, que nace en los primeros momentos del movimiento constitucionalista como instrumento de ruptura con el absolutismo, expresión del idealismo liberal, estaba contagiada de iusnaturalismo revolucionario [racionalista], especialmente sus declaraciones de derechos. Era entonces preciso trasladar al espacio jurídico legal (ley), el establecimiento de esos espacios de libertad y su protección, donde era posible discriminar y graduar la intensidad de la eficacia de los derechos declarados. Los derechos públicos subjetivos alcanzarían su máxima expresión en aquellos ámbitos de los derechos de libertad en los que se expresase la idea de autonomía del sujeto en el mercado, del sujeto en cuanto individuo del intercambio.

La positivización de los derechos operada en la Europa continental en niveles infraconstitucionales y garantizados con mecanismos conexos al principio de legalidad supone una desiusnaturalización y desconstitucionalización de los mismos. La desiusnaturalización priva a estos del potencial universalista y absoluto de sus formulaciones revolucionarias. La desconstitucionalización entendida como pérdida de valor de las declaraciones de derechos, relegando su garantía a instrumentos normativos (ley) más dúctiles que permite discriminar mejor los espacios de la política y la sociedad, reforzando la lógica de la autoridad en el primero, y reconociendo los derechos que tutelan la segunda. De modo que la ley definía en cada caso el ámbito reconocido del derecho y era el instrumento normativo apto para esa operación reductiva y suficiente para proteger los espacios de libertad queridos por el legislador»²².

En España, durante el siglo XIX se fue forjando la doctrina de la constitución histórica o «de las leyes fundamentales que fijan los derechos del soberano y de los súbditos y los medios saludables para preservar unos y otros»²³, fundada en el principio político, de raíz escolástica, de la *traslatio imperio*. Esta doctrina fue enarbolada por los diputados realistas en las Cortes de Cádiz y aunque no se reflejó en la Constitución gaditana, que siguió las huellas de constitucionalismo liberal francés, continuó perfilándose especialmente durante el período isabelino hasta adoptar su formulación

22. *Ibidem*, pp. 132 y 133.

23. JOVELLANOS, G. M., *Memoria en Defensa de la Junta Central*, 1810-1811, p. 599.

definitiva durante la Restauración borbónica gracias a la egregia pluma de Cánovas del Castillo.

En síntesis, la constitución histórica española se basa en el principio de soberanía compartida entre las Cortes y el Rey —«(...) en el rey y los reinos residía la soberanía de la nación»²⁴—, de modo que ambos son colegisladores, pero solo el monarca ejerce el poder ejecutivo: «(...) una vez celebrado el pacto de traslación y constituida la monarquía hereditaria, sólo en justicia podía denominarse soberano a aquel sujeto a cuyo cargo estuviese el poder ejecutivo, esto es, al monarca. (...) la nación sólo podía aspirar al derecho de "supremacía". ¿Y en qué consistía este derecho? Pues, en primer lugar, en el poder que se reservaba la nación a formar parte de las tareas legislativas, junto al rey y a través de las Cortes, así como en el poder de obligar al monarca a cumplir las condiciones del pacto realizado entre ambas partes, que se recogía en las leyes fundamentales del reino. El derecho de "supremacía" permitía incluso a la nación resistir al monarca por la fuerza [derecho de resistencia frente al tirano] y "romper por su parte un pacto ya abiertamente quebrantado [por el Rey], recobrando así [la nación] sus derechos primitivos"»²⁵.

«La Constitución interna, sustancial de España, está, a no dudar, contenida y cifrada en el principio monárquico constitucional. No bastó la decadencia de las Cortes durante tres siglos para borrar de nuestros códigos, y mucho menos del espíritu nacional, el dogma político de que en el rey y los reinos residía la soberanía de la nación; por tal manera que sólo en su conjunta potestad cabía el derecho de resolver los asuntos arduos[...] Puédesse, pues, afirmar altamente que es ya aquel régimen anterior y superior entre nosotros a todo texto escrito (...) La España posee hoy en día, aun estando muertos como sin duda están sus códigos políticos, y en el solo principio de la Monarquía representativa, una verdadera Constitución íntima, fundamental, en ningún tiempo anulable por los sucesos [...] De esta Constitución interna no hay con vida sino dos instituciones, el Rey y las Cortes [...] [que] bastan a restablecer y crear las demás»²⁶.

Las leyes fundamentales —el pacto político entre el Rey y la Nación, representada en las Cortes— tenía un doble objeto, a saber, legitimar la Monarquía como forma de gobierno de la Nación española; y limitar los

24. Preámbulo del Real Decreto de 31 de diciembre de 1875, publicado en la *Gaceta de Madrid* el 1 de enero de 1876.

25. VARELA SUANZES-CARPEGNA, J., «La doctrina de la constitución histórica de España», *Fundamentos*, n.º 6, 2010, pp. 313. Véase para un estudio más prolijo VARELA SUANZES-CARPEGNA, J., *La teoría del Estado en las Cortes de Cádiz. Orígenes del constitucionalismo hispánico*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2011.

26. Preámbulo del Real Decreto de 31 de diciembre de 1875, publicado en la *Gaceta de Madrid* el 1 de enero de 1876.

poderes de ambas instituciones históricas que preexisten a las Constituciones decimonónicas. Éstas «contenían las condiciones bajo las cuales el rey y la nación, representada en Cortes, debían ejercer el poder». Y una de estas condiciones —la más importante— consistía en que las facultades legislativas debería compartirlas con las Cortes. Pero a la vez las leyes fundamentales expresaban los límites del poder de la Nación y, por tanto, de las atribuciones de las Cortes. Y en este sentido significaban una garantía del poder [ejecutivo] del monarca. Eran, pues, prueba de que ambos poderes se circunscribirían a actuar en sus respectivas esferas y se sujetarían a las condiciones estipuladas, dando lugar a una forma de gobierno ensalzada por su templanza y equilibrio: la «monarquía moderada»²⁷.

«(...) en la tradición monárquico-constitucional, ejemplificada por las Constituciones de 1845 y 1876, la Constitución no era norma jurídica, documento jurídico, sino un documento político consistente de manera casi exclusiva en la institucionalización de los agentes básicos del proceso político: el Rey y las Cortes. Todo en lo que estuvieran de acuerdo ambos agentes era legítimo, no existiendo límite jurídico alguno para su actuación conjunta. La Constitución no era, pues, norma jurídica que estuviera por encima de los poderes que ella misma organizaba, sino que la Constitución eran el Rey y las Cortes, la Constitución estaba permanentemente a disposición de estos dos órganos del Estado, titulares conjuntamente del poder legislativo».

Esto lo expresarían con suma precisión tanto los constituyentes de 1845 como los de 1876. «La potestad constituyente [dirían los primeros] no reside sino en la potestad constituida, ni ésta es otra en nuestra España que las Cortes con el rey. Pues las Cortes con el Rey son la fuente de todas las cosas legítimas, su potestad alcanza a todo»²⁸.

La prueba elocuente de la naturaleza política de las constituciones españolas del siglo XIX la tenemos en la regulación de las fuentes del derecho, que, aun siendo materia propia y principal del Derecho Constitucional, encontró acomodo en el Título Preliminar del Código Civil de 1889, concretamente el artículo primero, en el que se declaraba que la norma suprema del Ordenamiento jurídico era la ley. Incluso, actualmente, puede constatarse, pues el precepto, sorprendentemente, sigue desconociendo el valor jurídico de norma suprema de la Constitución española: «Las fuentes del ordenamiento jurídico español son la ley, la costumbre y los principios generales del derecho».

Con el nuevo siglo, el Estado Legal de Derecho es repensado por sus carencias en el reconocimiento y la tutela de los derechos y la conveniencia

27. VARELA SUANZES-CARPEGNA, J., *op. cit.*, p. 314.

28. PÉREZ ROYO, J., *Las fuentes del derecho*, Tecnos, Madrid, 2019, 5.ª edición, pp. 32 y 33.

de restringir la libertad política de los parlamentos para prevenir excesos totalitarios, como los acaecidos en Alemania e Italia. El Estado Constitucional de Derecho es proclamado en la Constitución austríaca de 1920, de impronta kelseniana, en la que se instituye por primera vez el tribunal constitucional como garante de la jerarquía normativa de la Ley Suprema y de los derechos fundamentales, con lo que se inaugura el proceso de hermanamiento de los modelos constitucionales de ambos lados del Atlántico —interrumpido abruptamente por el fascismo— que culminará después de la Segunda Guerra Mundial, con la homologación del constitucionalismo europeo con el atlántico estadounidense mediante el reconocimiento del carácter de norma suprema de la Constitución²⁹. Y, por tanto, los derechos reconocidos en su *parte noble* —así bautizada por el dicente a causa del carácter medular de los mismos para el libre desarrollo de la personalidad individual y su centralidad para la democracia y la propia existencia de la constitución (art.16 Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano 1789)— pasaron a denominarse derechos fundamentales³⁰, cuya singularidad respecto de los demás derechos subjetivos son las extraordinarias garantías constitucionales que les confiere la Carta Magna, un régimen de especial protección exclusivo en nuestro Ordenamiento jurídico: la rigidez constitucional, el desarrollo mediante ley orgánica, el recurso de amparo, entre otras.

Los derechos fundamentales son a) inalienables: no se pueden enajenar ni traficar jurídicamente con ellos, son *res extra commercium*; b) imprescriptibles: aunque no los ejercitemos permanecen siempre en nuestro patrimonio jurídico, no nos vemos privados o despojados de ellos; c) irrenunciables: en principio, no son jurídicamente admisibles renunciaciones parciales ni absolutas. Sin embargo, los derechos fundamentales, si bien no pueden ser objeto de renunciaciones *ad infinitum* por ser contrarias al orden público de un Estado democrático —«(...) la renuncia a los derechos en ella [la ley] reconocidos sólo serán válidas cuando no contraríen el interés o el orden público ni perjudiquen a tercero» (art. 6.2 Código Civil)— pueden ser objeto legítimo de renunciaciones limitadas para un derecho concreto —o una facultad específica— en un ámbito y momento determinado perfectamente acotado: el consentimiento informado para realizar una intervención quirúrgica (integridad física); la renuncia de acciones civiles y penales (tutela judicial

29. Adviértase el precedente de la Constitución de Weimar de 1919 con valor de norma jurídica suprema.

30. Nótese que el término fue acuñado por la Constitución de Weimar de 1919, pero con valor de principios programáticos o políticos, no jurídicos como en la Constitución austríaca de 1920. Cfr. HÄBERLE, P., «La Constitución de Weimar en su texto y su contexto. Una mirada cultural en retrospectiva y perspectiva», *Revista de Historia Constitucional*, N.º 20, 2019.

efectiva) ante un supuesto de responsabilidad civil (circulación de vehículos a motor, caza, animales domésticos, etc.,) o el negocio jurídico sobre una parcela de nuestra intimidad o propia imagen circunscrito en el tiempo (periodismo del corazón); d) modulables: mientras que los derechos naturales son líticos o pétreos, los derechos fundamentales, al formar parte del derecho positivo, pueden sufrir modulaciones hermenéuticas o legislativas en su contenido esencial, esto es, en el conjunto de facultades que confieren a sus titulares y que los singularizan, de modo que los hacen reconocibles y los diferencian de los demás derechos fundamentales; e) eficaces *erga omnes*: frente a los poderes públicos (relaciones jurídicas verticales) y también frente a nuestros iguales (relaciones jurídicas horizontales). Una vez positivizados, la tutela nacional de los derechos fundamentales reside principalmente en el poder judicial y, en su caso, ante el Tribunal Constitucional mediante el recurso extraordinario y subsidiario de amparo.

Nuestro sistema constitucional de derechos, propio de un Estado Social y Democrático de Derecho como es España, «se inspira en valores (elemento axiológico), se refleja en normas jurídicas (elemento jurídico) y se dirige a la satisfacción, siempre insuficiente, de las crecientes demandas del hombre de hoy (elemento antropológico). Y los valores, por su parte, se conjugan y adquieren consistencia jurídica en la medida en que se encuentran incorporados en el sistema de derecho del Estado»³¹.

Los valores superiores del Ordenamiento jurídico español, proclamados por la propia Constitución en el art. 1.1, son la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político. Estos valores constituyen la clave de bóveda del sistema constitucional e informan todo nuestro Ordenamiento. Confieren a la Norma Suprema su sentido último y resultan capitales en la función de interpretación de la misma. Todas las reglas preceptivas, todos los principios expresos (art. 9.3) o implícitos de la Constitución han de ordenarse al servicio de esos valores superiores. De especial relieve, en tanto que concreción del valor superior de la libertad, son los derechos fundamentales, que se sustentan en la dignidad de la persona y son fundamento del orden político y de la paz social (art. 10.1)³².

«Los valores son ideales éticos, aspiraciones, opciones ético-sociales básicas que el Estado propugna y pretende realizar. Son los ideales que una comunidad decide proponerse como los máximos objetivos de su Ordenamiento jurídico. En este sentido, expresan la moral social vigente en un ámbito cultural y en un momento histórico determinados. Muestran, pues, un consenso

31. TORRES DEL MORAL, A., *op. cit.*, pp. 83.

32. GARCÍA DE ENTERRÍA, E., «Los fundamentos constitucionales del Estado», *Revista Española de Derecho Constitucional*, N.º 52, 1998, pp. 20.

en torno a esos objetivos, sentidos por el constituyente como prioritarios y fundamentales»³³.

Los derechos fundamentales, como dice el Tribunal Constitucional, responden a «un sistema de valores y principios de alcance universal que subyacen a la Declaración Universal y a los convenios internacionales sobre derechos humanos, ratificados por España, y que, asumidos como decisión constitucional básica, han de informar todo nuestro ordenamiento jurídico». Los valores conforman una estructura normativa jerárquica —encabezada por la libertad— ciertamente vaporosa e intangible, por lo que requieren para su operatividad de una mayor concreción que se halla en los principios constitucionales y en los acuñados por el Tribunal Constitucional, reflejados por el legislador en las normas que integran el Ordenamiento.

«Estos principios, además, facilitan el conocimiento jurídico sin la perentoriedad de memorizar diariamente el *Boletín Oficial*. Así, por ejemplo, el valor igualdad se plasma en diversas normas que tratan de impedir las discriminaciones que secularmente han tenido lugar entre los hombres; de todo ello podemos inducir el principio de no discriminación como aquel en el que el valor igualdad cristaliza jurídicamente. Otro ejemplo: el valor libertad encarna jurídicamente en normas que reconocen, protegen o garantizan los derechos y libertades de la persona y de los grupos; de todo lo cual, junto al decurso histórico a la jurisprudencia, etc., puede obtenerse el principio de interpretación de las normas en el sentido más favorables»³⁴.

Con reiteración, el Tribunal Constitucional ha enfatizado la doble dimensión de los derechos fundamentales. La naturaleza subjetiva —veriente individual— se refleja en la categoría decimonónica de derechos públicos subjetivos. Con este sintagma jurídico nos referimos al poder de ejercitar un interés jurídicamente protegido, dotado de eficacia inmediata *ex constitutione*, y vinculante frente a los poderes públicos, a los que se impone un deber negativo de abstenerse de injerir en las esferas de libertad reconocidas como derechos subjetivos y, por tanto, resultan accionables o reivindicables, en caso de vulneración, ante el Poder Judicial.

La dimensión institucional de los derechos fundamentales está radicada en un orden objetivo valores —universal— propio de las sociedades libres y democráticas, recogido en los preámbulos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 y del Convenio de Roma de 1950. Este sistema de valores radica esencialmente la dignidad humana y el libre desarrollo de la personalidad del art. 10.1 CE —en conexión con los arts. 1.1 y 9.2 CE—, que se proyectan sobre la totalidad del Ordenamiento. La fuerza

33. TORRES DEL MORAL, A., *op. cit.*, pp. 52.

34. *Ibidem*, pp. 52.

expansiva de los derechos fundamentales se cifra en el denominado efecto irradiación³⁵: los derechos fundamentales se hacen presentes en imperan en todos los ámbitos del Derecho, también en las relaciones entre particulares —eficacia horizontal— sujetas al derecho privado. Esta dimensión objetiva de los derechos fundamentales, su condición de principios objetivos del Ordenamiento es la pasarela que permite su tránsito desde la esfera de lo público a lo privado.

Esta naturaleza objetiva de los derechos fundamentales añade a su condición de derechos público-subjetivos el valor de institución garantizada, por ser un elemento arquitectural indispensable del orden constitucional. A causa de este carácter estructural, constituyen la esencia del régimen constitucional español, el fundamento político-jurídico del Estado.

Resulta clara la conexión entre derechos fundamentales y democracia: los derechos fundamentales resultan esenciales para la plena participación política en un sistema democrático, sin cuyo reconocimiento y ejercicio ésta no puede existir; solo donde hay derechos fundamentales la minoría puede convertirse en mayoría. Este carácter justificador del poder político de los derechos fundamentales les da una «posición preferente dentro del Ordenamiento, el cual debe ser interpretado siempre de conformidad con ellos y postula una interpretación favorable a su plena efectividad (*favor libertatis*)»³⁶.

Así las cosas, la vertiente objetiva o institucional de los derechos fundamentales exige para su vigencia social la intervención de los poderes públicos, especialmente del legislativo y del judicial. Estamos ante un deber positivo de promoción y protección, cifrado en que el reconocimiento, tutela y disfrute de los derechos fundamentales sean reales y efectivos, cualquiera que sea el sector del Ordenamiento en el que los mismos resulten concernidos.

3. LA RESIGNIFICACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

La experiencia histórica de la primera mitad del siglo XX puso de manifiesto —como señala Pastor Ridruejo— que «era el propio Estado el primer y más importante violador de los derechos del hombre» y que

35. La bibliografía sobre el efecto de irradiación ha sido realizada principalmente por la doctrina alemana, por ejemplo, puede verse HESSE, K., *Derecho privado y Constitución*, Madrid, 1995 y, entre nosotros, PRESNO LINERA, M. Á., «La estructura de las normas de derechos fundamentales», en BASTIDA FREIJEDO, F., J. *et alii*, *Teoría general de los derechos fundamentales en la Constitución española de 1978*, Madrid, 2004, pp. 50-56.

36. GARCÍA DE ENTERRÍA, E., *op. cit.*, pp. 21.

«existía una relación innegable entre el respeto a los derechos humanos dentro de los Estados y el mantenimiento de la paz en la comunidad internacional».

La barbarie devastadora de las dos guerras mundiales supuso un punto de inflexión en el Derecho Internacional Público: frente a la concepción clásica, caracterizada por la indiferencia hacia el trato que los Estados dispensaban a sus nacionales y por la fijación de un estándar mínimo de protección respecto a los ciudadanos extranjeros (personas físicas y jurídicas), de forma que en caso de vulneración de sus derechos «se articulaba la sanción por el mecanismo de la responsabilidad internacional del Estado infractor y la protección diplomática del Estado de la nacionalidad de la víctima», se impuso la humanización del derecho internacional contemporáneo, que gravita sobre el Derecho Internacional Humanitario y el Derecho Internacional de los Derechos Humanos, condensados en la «imposición de obligaciones a los Estados respecto a todos los individuos, nacionales o extranjeros, y en que los individuos puedan reclamar directamente contra el Estado infractor ante instancias internacionales en caso de vulneración de sus derechos»³⁷.

La Carta de las Naciones Unidas, firmada el 26 de junio de 1945, anuncia en el Preámbulo su firme compromiso con los derechos fundamentales, la igualdad, la dignidad y el valor de la vida humana. En el *corpus* jurídico del Tratado destacan los artículos 1.3, 55.c y 56, en los que se impone a todos los Estados el deber de adoptar las medidas precisas en orden a garantizar el respeto y la efectividad universal de los derechos humanos.

La ausencia de un catálogo preciso de derechos en la Carta se supliría tres años después con la aprobación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948 con cuarenta y ocho votos a favor y ocho abstenciones. Sin entrar en el agudo debate doctrinal sobre su naturaleza jurídica, que gira en torno al valor programático (*soft law*) o jurídico (*hard law*) de la Declaración³⁸. Lo que está fuera de toda duda es que la Declaración inaugura solemnemente una nueva época en la que las relaciones internacionales van a reposar sobre el respeto a los derechos humanos, y que ha ejercido una extraordinaria influencia en el constitucionalismo democrático de Occidente.

37. PASTOR RIDRUEJO, J. A., *Curso de Derecho Internacional Público y Organizaciones Internacionales*, Tecnos, Madrid, 2003, pp. 195-196.

38. Cfr. NOVAK TALAVERA, F., «La Declaración Universal de los Derechos Humanos cincuenta años después», *Agenda Internacional*, Vol. 4, N.º10, 1998.

Resulta imprescindible también destacar al Consejo de Europa, organización internacional constituida en 1949 por el Tratado de Londres, en cuyo artículo primero establece que «la finalidad del Consejo de Europa consiste en realizar una unión más estrecha entre sus miembros para salvaguardar y promover los ideales y los principios que constituyen su patrimonio común y favorecer su progreso económico y social». Estos ideales y principios se articulan en los pilares de los derechos humanos, la democracia y el Estado de Derecho, que constituyen el eje principal del trabajo de la organización, en cuyo seno se han aprobado dos tratados internacionales de capital relevancia, a saber, a) la Convención Europea de Derechos Humanos de 1950, en la que se reconocen y tutelan los derechos civiles y políticos y se ha instituido, mediante un Protocolo adicional al Convenio, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, con sede en Estrasburgo, encargado de interpretar y aplicar el mencionado tratado. La jurisprudencia de este Tribunal ha nutrido de manera extraordinaria la doctrina constitucional de nuestro Alto Tribunal en materia de derechos fundamentales; y b) la Carta Social Europea Revisada de 1996, en la que se reconocen y protegen los derechos sociales y económicos y se ha estatuido el Comité Europeo de Derechos Sociales, cuyas resoluciones son directamente vinculantes, al igual que las sentencias del Tribunal Europeo de Derechos Humanos para los poderes públicos españoles³⁹.

Igualmente, tenemos que referirnos a la promulgación en 1948 de la Carta de la Organización de Estados Americanos, en cuyo artículo tercero, letra d) «los Estados Americanos proclaman los derechos fundamentales de la persona humana sin hacer distinción de raza, nacionalidad, credo o sexo». En el marco de esta organización internacional, se aprobó en 1969 la Convención Interamericana de Derechos Humanos, también conocida como el Pacto de San José, en la que se reconocen y protegen derechos civiles, políticos, económicos y sociales y se instituyen dos órganos garantes de los mismos, a saber, la Comisión y la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

Esta panorámica internacional de la tutela de los derechos humanos estaría incompleta si no nos refiriéramos a la tutela de los derechos fundamentales en el marco de la Unión Europea. La Unión Europea es una organización supranacional que se funda en la cesión de relevantes competencias legislativas de los estados miembros a las instituciones europeas, que operan como una instancia de poder político autónomo cuyas normas prevalecen sobre el derecho interno de los estados —incluida la Constitu-

39. Cfr. JIMENA QUESADA, L., «El Comité Europeo de Derechos Sociales: valor jurídico de sus resoluciones», *Documentación Laboral*, N.º 125, 2022.

ción—, aún en contra de su voluntad, con el fin de constituir una asociación económica y política actualmente integrada por veintisiete estados.

Los acuerdos fundacionales de esta organización internacional de integración fueron los denominados Tratados Constitutivos de las Comunidades: la Comunidad Europea del Carbón y del Acero (1951), cuya vigencia expiró en 2001, la Comunidad Económica Europea (1957) y la Comunidad Europea de la Energía Atómica (1957), aún en vigor y conocido por sus siglas EURATOM.

El Tratado de la Comunidad Económica Europea de 1957 ha sido objeto de numerosas y profundas modificaciones en estos casi setenta años, de manera que en la actualidad ha sido desplazado por el Tratado de la Unión Europea y el Tratado de Funcionamiento de la Unión Europea, que junto con la Carta de Derechos Fundamentales y el EURATOM constituyen en la actualidad el derecho originario de la Unión Europea.

La entrada en vigor del Tratado de Lisboa en 2009 confirió el rango de tratado constitutivo de la Unión a la Carta de Derechos Fundamentales, por lo que el Tribunal de Justicia de la Unión Europea, con sede en Luxemburgo, debe aplicar la Carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea como criterio de validez de la legislación europea y parámetro de la actuación del poder judicial de los Estados miembros cuando apliquen el Derecho europeo y el nacional, cuando sea interpelado por un órgano jurisdiccional mediante una cuestión prejudicial sobre la compatibilidad de una norma española con el Derecho de la Unión Europea o la interpretación de alguna disposición europea.

Tras la constitución de la Organización de Naciones Unidas en 1945, esta organización ha efectuado una excepcional labor de codificación en materia de derechos del hombre. En primer lugar, ha tutelado y promocionado los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales en dos tratados de alcance universal: los Pactos Internacionales de 16 de diciembre de 1966 y sus dos Protocolos facultativos, que conforman con la Declaración Universal la Carta Internacional de los Derechos Humanos.

La dicotomía de los derechos del hombre en civiles y políticos, por una parte, y económicos y sociales, por otra, como hacen los Pactos Internacionales, está reñida con el principio de indivisibilidad de los derechos humanos, caracterizado por la interdependencia, la complementación y la igualdad entre todos los derechos al estar radicados en la dignidad humana, por lo que repudia la jerarquización y, por tanto, la prevalencia de unos derechos sobre otros.

Esta división fue debida a la fractura del mundo en dos bloques enfrentados y antagónicos. En efecto, mientras que los Estados democráticos de Occidente consideraban prioritarios los derechos civiles y políticos, los Estados autoritarios orientales, de corte marxista y socialista, no sólo pretendían —con cierto cinismo— dar preferencia a los derechos sociales, económicos y culturales, sino que además se posicionaron en contra de aceptar las reclamaciones individuales contra los Estados ante el Comité de Derechos Humanos por la violación de los derechos civiles y políticos, lo que provocó que la articulación de este mecanismo de control tuviera que ser regulado en un Protocolo de aceptación voluntaria al margen del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.

«Las estructuras socioeconómicas injustas se mantienen generalmente gracias a la represión, esto es, mediante la vulneración de los derechos civiles y políticos más elementales; además, esas violaciones suelen provocar acciones revolucionarias y estas últimas intensifican a su vez las acciones de represión; y en la revolución y subsiguiente represión las violaciones de derechos civiles y políticos alcanzan niveles extremos»⁴⁰.

En segundo lugar, las Naciones Unidas han adoptado numerosos convenios sectoriales con el fin de reforzar la tutela de los derechos de los colectivos vulnerables, entre los que destacamos los denominados *Tratados fundamentales de los derechos humanos*: la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (1965), la Convención contra la Tortura (1984), la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (1979), la Convención sobre los Derechos del Niño (1989), la Convención Internacional para la Protección de todas las Personas contra las Desapariciones Forzadas (2006), la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad (2006) y la Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migratorios y los Miembros de sus Familias (2003).

Este *corpus* jurídico tuitivo de los derechos del hombre se caracteriza por que todos los convenios están dotados de tres mecanismos de control y garantía que se residencian en los respectivos comités de expertos, a saber, el sistema de informes periódicos, la reclamación de un Estado contra otro y las denuncias individuales de las víctimas contra el Estado infractor.

* * *

Los derechos humanos son derechos naturales porque se fundan en la naturaleza del hombre y están informados por su racionalidad. No obstante, este término no ha quedado acotado al espacio filosófico, al ámbito discursivo

40. PASTOR RIDRUEJO, J. A., *op. cit.*, pp. 222.

sivo del debate social sobre los anhelos y las aspiraciones colectivas de los pueblos, sino que hizo fortuna en la doctrina internacionalista y ha sido juridificado en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos.

Los derechos humanos y los derechos fundamentales no son nociones jurídicas redundantes ni opuestas, sino que están absolutamente imbricadas, aunque poseen características particulares. Los derechos fundamentales son una categoría jurídica estrictamente constitucional, lo que significa que solo el poder constituyente originario —el pueblo soberano— puede reconocerlos en la Norma Suprema, mientras que los derechos humanos son una figura jurídica convencional, proclamados, por tanto, por los estados nacionales en los tratados internacionales. Por otra parte, hay diferencias cuantitativas relativas al contenido jurídico: mucho más amplio el catálogo de los derechos humanos, de modo que todos los derechos fundamentales son derechos humanos, pero no así a la inversa.

Debe destacarse, igualmente, la peraltada aportación del Derecho Internacional de los Derechos Humanos a la promoción y tutela de los derechos del hombre, especialmente en los países en vías de desarrollo donde su protección es claramente insuficiente, pues ha hecho posible la configuración de un sistema multinivel de tutela que ha reforzado sus garantías nacionales, al cobijarlos bajo el manto tuitivo de los comités de expertos y los tribunales internacionales, ante los que pueden presentarse denuncias o demandas individuales por violaciones estatales de los derechos humanos que no han sido declaradas ni reparadas por el sistema jurisdiccional del estado.

La conexión entre ambas categorías —derechos humanos y fundamentales— implica, a su vez, la relación o el diálogo constante entre el Derecho Constitucional y el Derecho Internacional de los Derechos Humanos. Este nexo de unión se articula a modo de bisagra por el art. 10.2 de nuestra Ley Fundamental: «Las normas relativas a los derechos fundamentales y a las libertades que la Constitución reconoce se interpretarán de conformidad con la Declaración Universal de los Derechos Humanos y los tratados y convenios internacionales sobre las mismas materias ratificados por España». Así pues, el Poder Legislativo y en última instancia el Tribunal Constitucional, como supremo intérprete de la Carta Magna, determinan el contenido, alcance y límites de los derechos fundamentales, siguiendo las normas del Derecho Internacional de los Derechos Humanos, así como la jurisprudencia de los tribunales internacionales (Tribunal Europeo de Derechos Humanos y el Tribunal de Justicia de la Unión Europea) y la doctrina de los comités de expertos de los tratados internacionales.

En los últimos tiempos, se ha reformulado o, como se dice ahora, resignificado el concepto de derechos humanos: el Derecho Internacional de los Derechos Humanos, vanguardia y ariete en el reconocimiento nuevos espacios de libertad y de inéditos sujetos de derecho, ha sustituido el fundamento de la naturaleza humana por las filosofías materialistas en boga, que degradan al hombre al desconocer su naturaleza y, por tanto, sus genuinos derechos inviolables.

Así las cosas, los derechos humanos han perdido el firme anclaje y el seguro fundamento de la naturaleza humana, iluminada por la certera luz de la razón, lo que ha propiciado que en los últimos veinticinco años se haya abierto paso una corriente doctrinal y legislativa enfocada al reconocimiento de nuevos derechos, legitimados por la opinión pública —una sedicente mayoría o sentir general nunca constatado— y basados en una libertad arrolladora e irrestricta que pisotea los derechos sagrados de la naturaleza humana. Así, podemos señalar como obra legislativa de nuevo cuño el aborto libre, el divorcio libre, el libre cambio de sexo, el matrimonio y la adopción de personas del mismo sexo, la eutanasia, los derechos de los animales, de la naturaleza y, previsiblemente, en un corto espacio de tiempo, hablaremos de la personalidad electrónica o e-personalidad para reconocer derechos humanos a los robots y a los *cyborgs* en el marco del posthumanismo.

«(...) la sustitución de la biología por la tecnología prevé que solo se conservarían como elementos reconocibles de la especie humana el esqueleto, la piel, los órganos sexuales, los órganos sensoriales, la boca, la parte alta del esófago y el cerebro. Estos elementos constituirían el soporte material en el que se insertará la IA, dando origen al *cyborg*. En definitiva, podremos rediseñar el cuerpo humano a nuestro antojo para culminar esa etapa intermedia de fusión entre lo humano y lo artificial, en el que las funciones corporales estarían sustentadas por elementos no biológicos y en el que las funciones cognitivas se realizarán a través de sistemas algorítmicos de IA insertados en el cerebro»⁴¹.

La teoría posthumanista estriba en el dualismo cartesiano, fundado en la separación del cuerpo y la mente, de modo que para esta doctrina «somos una mente que posee un cuerpo y que puede desembarazarse de él para conseguir la perfección: inteligencia sin límite e inmortalidad»⁴². Sin

41. TALAVERA FERNÁNDEZ, P. A., «La superación del cuerpo y la desencarnación de la mente: imposibilidad ontológica de una máquina consciente» en CASTELLANOS CLARAMUNT, J. (Dir.) *Inteligencia artificial y democracia: garantías, límites constitucionales y perspectiva ética ante la transformación digital*, Barcelona, 2023, pp. 30-31.

42. PIGEM, J., *Ángeles o robots. La interioridad humana en la sociedad hipertecnológica*, Barcelona, 2018, pp. 30.

embargo, esta teoría yerra gravemente al impugnar la inescindible unidad que constituye la corporeidad (*res extensa*), precaria y corruptible, y la realidad espiritual o inmaterial que encarna la conciencia (*res cogitans*), donde se halla la identidad del sujeto. Ambas entidades constituyen el sustrato de base para desarrollar la ilimitada inteligencia humana, mientras que la inteligencia artificial estará siempre acotada o restringida por el estado de la ciencia o el contenido de los algoritmos impresos por los programadores, por más que estos sistemas puedan alcanzar una cierta autonomía funcional respecto de su creador.

«En la medida en que la tecnología digital y la IA van determinando cada vez más nuestro modo de ser y de conocer, vamos asumiendo acríticamente que el ideal humanista sobre el que se fundamentaba nuestro mundo analógico y antropocéntrico ha quedado obsoleto y vamos abriéndonos hacia un ideal posthumanista y postantropocéntrico, absolutamente configurado y diseñado por la tecnología. En última instancia, la tecnología digital acaba por situarnos ante la siguiente paradoja: nos presenta a la máquina (velocidad e infalibilidad en el análisis de datos) como paradigma antropológico de futuro, mientras que desprecia a la persona, categorizándola como un ente biológico, imperfecto y caduco»⁴³.

La IA responde al antropomorfismo —de cuño literario, cinematográfico y científico— de crear máquinas que suplanten y perfeccionen las capacidades del hombre en todos los órdenes de la vida: «(...) los sistemas de inteligencia artificial pueden analizar rápidamente enormes cantidades de datos, inasumibles para cualquier persona humana, e incluso mejorar la forma en que realizan estos tratamientos de datos (...) es por ello que estos sistemas se emplean de manera creciente tanto en el sector público como en el privado, en toda clase de procesos de toma de decisiones con el objetivo de clasificar o predecir situaciones o comportamientos, recomendar líneas de actuación o una combinación de todas estas funciones»⁴⁴.

«El antropomorfismo consiste en atribuir rasgos humanos a entidades no humanas, o en tratar el comportamiento no humano como motivado por sentimientos y estados mentales humanos. La gente ha tendido a antropomorfizar los objetos inanimados durante siglos, viendo caras en las nubes, en las copas de los árboles o en las piedras. Hoy, el antropomorfismo es utilizado por la robótica social para dotar a los robots de presencia y comportamientos que sean lo suficientemente creíbles como para fomentar la conexión, el interés y el compromiso socioemocional con el usuario. Un robot social es un agente autónomo físicamente encarnado que se comunica con los humanos a través de señales socioemocionales y que aprende de forma

43. TALAVERA FERNÁNDEZ, P. A., *op. cit.*, pp. 21.

44. SORIANO ARNAZ, A., «Decisiones automatizadas y discriminación: aproximación y propuestas generales», *Revista General de Derecho Administrativo*. N.º 56, 2021, pp. 3.

adaptativa mientras se va individualizando de los demás una vez fabricado y programado. Durante los últimos veinte años se ha incrementado el desarrollo de robots sociales que están hechos para interactuar como cuidadores, terapeutas, compañeros o tutores en las escuelas. Los esfuerzos se han centrado en crear robots que se asemejen a los humanos en apariencia, mente, expresión emocional y comportamiento»⁴⁵.

Los sistemas de IA jamás pensarán ni tomarán decisiones como un humano, así como tampoco los robots —androides o ginoides— tampoco podrán ser sujetos de derechos porque carecen de los atributos que nos singularizan: a) conciencia de sí mismos, b) empatía, c) sexo, d) sentimientos o creatividad: «La capacidad empática está basada en parte en las neuronas espejo, pero no únicamente pues implica aspectos emocionales y cognitivos y a numerosas áreas del cerebro. (...) una IA podría imitar cognitivamente la empatía (entrenamiento de gestos faciales, tono de voz, etc.) pero carece de la conciencia, emoción y humanidad precisas para no degenerar en un psicópata de sílice, puesto que los psicópatas humanos carecen de empatía, pero la pueden simular muy bien para sus propios intereses»⁴⁶.

«Los sistemas de IA no son en absoluto conscientes. Es decir, en sentido estricto, no piensan, porque no funcionan como una mente, no generan ideas y no pueden comprender lo que se les dice, sino que simplemente reciben datos y procesan esos datos a gran velocidad, pudiendo solo ofrecer las respuestas que ya están previamente programadas por sus algoritmos. Simulan ser conscientes, porque son programas creados precisamente para simularlo»⁴⁷.

Entonces, ¿de qué estamos hablando? De una tecnología que pretende «la replicación sintética del pensamiento y razonamiento humano a través de programación informática basada en algoritmos»⁴⁸. Se trata de un ejercicio científico de imperfecta emulación del pensamiento: «La inteligencia artificial únicamente simula algunos aspectos concretos de la inteligencia humana, pero no lleva a cabo todas las tareas que le son propias; no es solo cálculo y rapidez, sino también comprensión y reflexión»⁴⁹.

45. GÓMEZ LEÓN, M. I., «¿Tramposo e injusto? Entonces, es humano. Robots sociales educativos y ética sintética», *Tecnología, Ciencia y Educación*, 27, 2024, pp. 170.

46. PONCE SOLÉ, J., «Inteligencia artificial, Derecho administrativo y reserva de humanidad: algoritmos y procedimiento administrativo debido tecnológico», *Revista General de Derecho Administrativo*, N.º 50, 2019, pp. 50.

47. TALAVERA FERNÁNDEZ, P. A., *op. cit.*, pp. 23.

48. AYLLÓN GARCÍA, J. D., «la inteligencia artificial como medio de difusión y control de las fake news», en Villegas Delgado, C. y Martín Ríos, P. (Dir.). *El derecho en la encrucijada tecnológica. Estudios sobre derechos fundamentales, nuevas tecnologías e inteligencia artificial*, Tirant lo Blanch, 2020, Valencia, pp. 219.

49. INNERARITY, D. (2023). «Supremacismo digital», *El Correo*, 30/04/2023.

Como certeramente advierte el filósofo Jordi MAGEM: «Los sistemas de inteligencia artificial no piensan ni entienden, solo ejecutan mecánicamente. Pueden calcular prodigiosamente a base de aplicar simples reglas mecánicas, pero eso no es inteligencia. Nada entienden de lo que hacen. (...) La inteligencia artificial no es inteligencia, del mismo modo que una flor artificial no es ninguna flor, por más que lo parezca hasta que prestamos atención. Inteligencia artificial es un oxímoron que ofende a la inteligencia. No hay inteligencia sin vida ni sensibilidad»⁵⁰.

Las máquinas o el *software* simulan pensar y actúan a instancia de parte, por lo que deben seguir las órdenes introducidas por medio de los algoritmos que son «opiniones encerradas en matemáticas» (O'NEIL), sin perjuicio de que puedan lograr cierta autonomía de acción para tomar decisiones por medio del *machine learning*: «En pocas y sencillas palabras, la inteligencia artificial consiste en hacer predicciones futuras en base a datos del pasado. La IA posee un conjunto de datos el cual será procesado por un algoritmo, que es una secuencia de pasos lógicos, como si fuera una receta de cocina que arrojará una predicción (decisión)»⁵¹.

En fin, lastimosamente, vivimos tiempos recios, que diría nuestra Santa abulense en su libro autobiográfico *La vida de la Madre Teresa de Jesús* (1588), que requieren un rearme ideológico y doctrinal en defensa de la naturaleza y dignidad humanas para hacer frente a los monstruos engendrados por los disparatados sueños de la razón. Debemos arrostrar a las filosofías materialistas que han colonizado la sociedad occidental y dar la batalla cultural en defensa de la naturaleza inmarcesible del ser humano y de sus derechos inherentes frente a las deletéreas doctrinas de la progresía que pretenden su envilecimiento.

4. BIBLIOGRAFÍA

ALEGRE MARTÍNEZ, M. A., «Los deberes en la Constitución española: esencialidad y problemática», *Teoría y realidad constitucional*, N.º 23, 2009.

AYLLÓN GARCÍA, J. D., «La inteligencia artificial como medio de difusión y control de las fake news», en Villegas Delgado, C. y Martín Ríos, P. (Dir.). *El derecho en la encrucijada tecnológica. Estudios sobre derechos funda-*

50. PIGEM, J., *op. cit.*, pp. 72 y 73.

51. CELESTE DANESI, C., «Inteligencia artificial y Metaverso: el ordenamiento jurídico frente a los sesgos algorítmicos y los estereotipos de género en la realidad virtual», en GARCÍA-ANTÓN PALACIOS, E. (Dir.) *Los derechos humanos en la inteligencia artificial: su integración en los ODS de la agenda 2030*, Aranzadi, 2020, Pamplona, pp. 255.

mentales, nuevas tecnologías e inteligencia artificial, Tirant lo Blanch, 2020, Valencia.

BONNIA AGUILÓ, F., «Santo Tomás DE AQUINO y a felicidad imperfecta», *Estudios Filosóficos*, vol. 27, N.º 74, 1978.

CELESTE DANESI, C., «Inteligencia artificial y Metaverso: el ordenamiento jurídico frente a los sesgos algorítmicos y los estereotipos de género en la realidad virtual», en GARCÍA-ANTÓN PALACIOS, E. (Dir.) *Los derechos humanos en la inteligencia artificial: su integración en los ODS de la agenda 2030*, Aranzadi, 2020, Pamplona.

CIDONCHA MARTÍN, A., «Garantía institucional, dimensión institucional y derecho fundamental: balance jurisprudencial», *Teoría y Realidad Constitucional*, N.º 23, 2009.

FERNÁNDEZ DOS SANTOS, C., *¿Pueden los animales ser sujetos de derechos?* <https://acortar.link/rQqDyD>, fecha de consulta: 19/04/2024.

La naturaleza como sujeto de derechos: Un cambio de paradigma, <https://acortar.link/3RxLQ4>, fecha de consulta: 19/04/2024.

FERNÁNDEZ JÁEN, J. «Usos modales y epistémicos del verbo sentir», *Revista de Investigación Lingüística*, 19, 2017.

GARCÍA DE ENTERRÍA, E., «Los fundamentos constitucionales del Estado», *Revista Española de Derecho Constitucional*, N.º 52, 1998.

GARCÍA LÓPEZ, J., *Individuo, familia y sociedad. Los derechos humanos en Tomás DE AQUINO*, ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1990.

GÓMEZ LEÓN, M. I., «¿Tramposo e injusto? Entonces, es humano. Robots sociales educativos y ética sintética», *Tecnología, Ciencia y Educación*, 27, 2024.

HÄBERLE, P., «La Constitución de Weimar en su texto y su contexto. Una mirada cultural en retrospectiva y perspectiva», *Revista de Historia Constitucional*, N.º 20, 2019.

HESSE, K., *Derecho privado y Constitución*, Madrid, 1995.

JOVELLANOS, G. M., *Memoria en Defensa de la Junta Central*, 1810-1811.

INNERARITY, D. (2023). «Supremacismo digital», *El Correo*, 30/04/2023.

LARA PALMA, R. O., «Identidad del hombre como Imago Dei: una aproximación antropológica desde la teología, la moral y la psicología», *Salmanticensis*, 69, 2002.

MAESTRO BUELGA, G., «Los derechos públicos subjetivos en la historia del constitucionalismo español», *Revista de Derecho Político*, N.º 41, 1996.

MATHIEU, V., «Inmutabilidad del derecho natural y mutabilidad del derecho positivo», *Ética y Teología ante la crisis contemporánea*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1979.

NOVAK TALAVERA, F., «La Declaración Universal de los Derechos Humanos cincuenta años después», *Agenda Internacional*, Vol. 4, N.º 10, 1998.

O NEIL, C., *Armas de destrucción matemática, Cómo el big data aumenta la desigualdad y amenaza la democracia*, Capitan Swing, 2017, Madrid.

ORTEGA Y GASSET, J., *Meditación de la técnica*, edición de Juan Carlos Castelló Meliá y Felipe Zaragoza Cabañas, Diálogo, Zaragoza, 2022.

PALMERO CANTERO, F., *Manual de teorías emocionales y motivacionales*, Universidad Jaime I, Castellón, 2011.

PASTOR RIDRUEJO, J.A., *Curso de Derecho Internacional Público y Organizaciones Internacionales*, Tecnos, Madrid, 2003.

PÉREZ ROYO, J., *Las fuentes del derecho*, Tecnos, Madrid, 2019.

PRESNO LINERA, M. Á., «La estructura de las normas de derechos fundamentales», en BASTIDA FREIJEDO, F., J. *et alii*, *Teoría general de los derechos fundamentales en la Constitución española de 1978*, Madrid, 2004.

PIGEM, J., *Ángeles o robots. La interioridad humana en la sociedad hipertecnológica*, Fragmenta editorial, Barcelona, 2018.

PONCE SOLÉ, J., «Inteligencia artificial, Derecho administrativo y reserva de humanidad: algoritmos y procedimiento administrativo debido tecnológico», *Revista General de Derecho Administrativo*, N.º 50, 2019.

PUY MUÑOZ, F., *et alii*, *Manual de Teoría del Derecho*, Madrid, 1999.

SOLOZÁBAL ECHEBARRÍA, J. J., «Aspectos constitucionales de la libertad de expresión y el derecho a la información», *Revista Española de Derecho Constitucional*, N.º 23, 1988.

SORIANO ARNAZ, A., «Decisiones automatizadas y discriminación: aproximación y propuestas generales», *Revista General de Derecho Administrativo*. N.º 56, 2021.

TALAVERA FERNÁNDEZ, P. A., «La superación del cuerpo y la desencarnación de la mente: imposibilidad ontológica de una máquina consciente» en CASTELLANOS CLARAMUNT, J. (Dir.) *Inteligencia artificial y democracia: garantías, límites constitucionales y perspectiva ética ante la transformación digital*, Barcelona, Dykinson, 2023.

TORRES DEL MORAL, A., «Valores y principios constitucionales. El principio de seguridad jurídica y su proyección sobre los derechos», en GIMENO SENDRA, V., *et alter. Los derechos fundamentales y su protección constitucional*. Edisofer, Madrid, 2007.

TRUYOL Y SERRA, A., *Los derechos humanos*, Tecnos, Madrid, 1971.

VARELA SUANZES-CARPEGNA, J., «La doctrina de la constitución histórica de España», *Fundamentos*, n.º 6, 2010.

— *La teoría del Estado en las Cortes de Cádiz. Orígenes del constitucionalismo hispánico*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2011.

VERGARA RIQUELME, L., «El derecho natural en Santo Tomás DE AQUINO», *Revista de Derecho, Criminología y Ciencias Políticas*, N.º 3, 2001, pp. 65-80.

Capítulo segundo

Influencias de la doctrina del matrimonio de Francisco de Vitoria en el Concilio de Trento: forma jurídica y significación sacramental

MARTA ASÍN SÁNCHEZ

*Profesora de Derecho Canónico y Eclesiástico del Estado
Universidad Francisco de Vitoria*

SUMARIO: 1. MATRIMONIO: DEFINICIONES Y EVOLUCIÓN. 2. CONCILIO DE TRENTO. 3. MATRIMONIO SACRAMENTO. 4. ESCUELA DE SALAMANCA: FRANCISCO DE VITORIA. 5. CONCLUSIONES. 6. BIBLIOGRAFÍA.

1. MATRIMONIO: DEFINICIONES Y EVOLUCIÓN

Si acudimos a la formación histórica del concepto de matrimonio, podemos observar que son dos las tradiciones jurídicas que forjaron los actuales sistemas jurídicos occidentales: por un lado, la romana, y por otro, la canónica.

En la tradición jurídica romana son clásicas las definiciones de Modestino y Justiniano.

Modestino afirmaba que «*Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae, consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio*»¹ (Las nupcias son la unión del varón y de la mujer, consorcio de toda la vida, comunión en el derecho divino y en el humano).

1. IGLESIAS, J., *Derecho Romano. Instituciones del Derecho Privado*. Barcelona, Editorial Ariel, 1982, pp. 40.

Justiniano por su parte, consideraba que «*Nuptiae autem sive matrimonium est viri et mulieris coniunctio individuum consuetudinem vitae continens*»² (Nupcias o matrimonio es la unión del varón y de la mujer, que contiene la comunidad indivisible de vida).

Como puede apreciarse, en ambas definiciones lo que se resalta es la unión de los esposos, la llamada « *affectio coniugalis*»³, y no tanto los elementos jurídicos necesarios para que dicha unión resulte válida.

En cuanto a la tradición jurídica canónica, los juristas clásicos, cultivadores del Derecho canónico, sirviéndose de la definición de Justiniano, ofrecieron una nueva perspectiva sobre el matrimonio, corrigiendo elementos que consideraban susceptibles de mejora, como era el carácter indisoluble de la unión conyugal y afirmar que se trataba de una unión legítima (referida a las personas unidas en matrimonio)⁴.

Es importante realizar estas consideraciones ya que, como sabemos, es a partir del siglo XI, cuando comienza a perfilarse jurídicamente la teoría del matrimonio canónico.

A partir de esa época, la Iglesia realizó un gran esfuerzo para defender la necesidad del consentimiento de los contrayentes, que parecía tener un signo negativo, pues existían tendencias que no tenían en cuenta la importancia de la libre determinación de las partes ante una unión de tal entidad⁵.

De este modo, frente a la teoría defendida por Graciano, según el cual el matrimonio no era perfecto sino cuando había sido seguido de la cópula carnal, pronto se abre una nueva tendencia⁶, que se impone definitivamente con los discípulos de Pedro Lombardo, y que ve en el matrimonio un con-

2. HERNÁNDEZ TEJERO, F., *Derecho Romano*. Madrid, 1959, pp. 411.

3. HANISCH ESPÍNDOLA, H., «Historia de la doctrina y legislación del matrimonio», *Revista Chilena de Derecho*, Vol. 7, núm. 1-6, 1980, pp. 482.

4. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., «La formación del vínculo matrimonial de Graciano a Alejandro III: ¿tan sólo una cuestión histórica?», *Ius Canonikum*, Vol. 53, (2013).

5. Nos referimos a la «concepción patriarcal heredada de la tradición romana, en la que el cabeza de familia, esposo y padre sometía a su autoridad a los miembros de la unidad. Como ejerciente de la patria potestad, controlaba el estado de los hijos autorizando el matrimonio a través del consentimiento previo», en DÍAZ ÁLVAREZ, E., «El consentimiento paterno para contraer matrimonio: De la real pragmática de 1776 al proyecto de Código civil de 1836», *Anuario de la Facultad de Derecho, Universidad de Extremadura* 36 (2020), pp. 582.

6. CROVETTO MATAMALA, P., «Las discusiones en torno al tema del consentimiento matrimonial en el siglo XII», *Akademeia*, Vol. 19, núm. 1, (2021), pp. 72-86.

trato que se perfecciona por el solo consentimiento de los contrayentes, un consentimiento con palabras de presente⁷. Veámoslo.

El caso que sirve a Graciano para iniciar la parte referida al matrimonio en la Causa 27 se refiere a un hombre que, «tras haber realizado un voto de castidad, se desposa con una mujer; ésta renunció posteriormente al acuerdo y se casó con otro. El que primero la había desposado trata de recuperarla y, por ello, el *Magister* se pregunta: (...) ¿puede darse el matrimonio entre quienes han emitido votos?; y (...) ¿puede una esposa legítimamente abandonar a su esposo y casarse con otro? La discordancia que Graciano encuentra en las auctoritates se refiere fundamentalmente al papel que deba asignarse al consentimiento o a la consumación en la formación del vínculo matrimonial»⁸. Fue de esta manera como Graciano puso los cimientos para trabajar en profundidad los temas referidos a la cópula y el consentimiento⁹.

Importante es especificar que antes que Lombardo, el estudio del consentimiento fue realizado por Inocencio II con una Decretal en la que «se introduce la distinción de «consentimiento de presente» y de «consentimiento de futuro»: *Non enim futurum promittebatur, sed praesens firmabatur*»¹⁰.

Alejandro III, posteriormente, se manifestó a favor de la teoría del consentimiento, con la intención de darle un valor oficial y definitivo, afirmando que «en el matrimonio se producía una doble unión, una espiritual y otra corporal: *Corporalis perficitur carnali commixtione, spiritualis vero roboratur viri et uxoris voluntatum unione. Ad hoc vero, ut si matrimonium consummatum et perfectum, necesse est, ut utraque coniunctio interueniat. Pero en la unión espiritual, que constituye la unión de voluntades, solo la *ligatio de praesenti* dirime el matrimonio posterior*»¹¹.

De este modo, deja establecido que el matrimonio también se constituye por «verba de praesenti», en palabras de su célebre decretal: «*Matrimonium autem solo consensu contrahitur*»¹².

7. HANISCH ESPÍNDOLA, H., «Historia de la doctrina y legislación del matrimonio», cit., pp. 493.

8. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., «La formación del vínculo matrimonial de Graciano a Alejandro III: ¿tan sólo una cuestión histórica?», cit., pp. 630.

9. PÉREZ RAMOS, A., «El matrimonio canónico en libertad: reflexiones al hilo de las fuentes históricas de su regulación», *Boletín de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación de las Illes Balears*, núm. 4, (1999).

10. SÁNCHEZ-ARCILLA, J., «La formación del vínculo y los matrimonios clandestinos en la Baja Edad Media», *Cuadernos de Historia del Derecho*, (2010), pp. 17.

11. *Ibidem*, pp. 19.

12. DE FUENMAYOR, A., «Doctrinas de Vitoria sobre el matrimonio», *Revista Española de Derecho Canónico*, Vol. 2, núm. 5, (1947), pp. 386.

Lo más sobresaliente de su aportación se encuentra en la Carta Magna de libertad matrimonial, que decía: «no tiene lugar el consentimiento donde interviene miedo o coacción. Por eso hay que investigar en el ánimo de quien lo presta, no sea que alguien, por temor diga que quiere aquello que en realidad aborrece»¹³.

Tal y como afirma, ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, «Alejandro III, por su parte, intentó colmar una de las lagunas principales de la obra de Graciano: la determinación de qué tipo de consentimiento es el verdaderamente matrimonial y, de modo completamente ligado, cómo puede llegarse a la certeza de que dicho consentimiento ha sido prestado»¹⁴.

Los Decretos que este Pontífice promulgó en el siglo XII supusieron una auténtica revolución jurídica y teológica.

Lo que establecía la doctrina consensualista alejandrina era muy simple: para crear un vínculo matrimonial válido bastaba la sola voluntad de los esposos para contraerlo, siempre y cuando no mediara violencia o intimidación.

Pero esta ausencia de restricciones desembocó en el aumento de los llamados matrimonios clandestinos, casos de bigamia e incluso uniones ilícitas entre parientes¹⁵.

Lo matrimonios clandestinos obviaban cualquier tipo de norma, huyendo de posibles matrimonios concertados, para lo cual negaban la publicidad del matrimonio, basando la validez de su unión en el solo consentimiento de las partes, celebrado fuera de la Iglesia e incluso, a veces, sin la presencia de un sacerdote que bendijese dicha unión¹⁶.

Esto supuso tomar nuevas decisiones y fue así como en el IV Concilio de Letrán o Lateranense (1215)¹⁷, «Inocencio III sancionó el deber de los novios de

13. PÉREZ RAMOS, A., «El matrimonio canónico en libertad: reflexiones al hilo de las fuentes históricas de su regulación», cit., pp. 51.
14. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., «La formación del vínculo matrimonial de Graciano a Alejandro III: ¿tan sólo una cuestión histórica?», cit., pp. 647.
15. LATASA VASSALLO, P., «Escenarios de sorpresa: matrimonios clandestinos ante la audiencia eclesiástica de Lima, siglo XVII», *Cultura legal y espacios de justicia en América, siglos XVI-XIX*, (Dir. por Macarena Cordero, Rafael Gaune y Rodrigo Moreno), Santiago de Chile, Universidad Adolfo Ibáñez-Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, (2017), pp. 21.
16. CANDAU CHACÓN, M. L., «El matrimonio clandestino en el siglo XVII: entre el amor, las conveniencias y el discurso tridentino», *Estudios de Historia de España*, núm. 8, (2006), pp. 178, en <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/16723>
17. HIPPT, T. R., «Orígenes del matrimonio y de la familia moderna», *Revista Austral de Ciencias Sociales*, núm. 11, (2006), pp. 59-78, en <https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2006.n11-04>

informar previamente del enlace mediante la proclama de amonestaciones, a fin de que pudieran conocerse legítimos impedimentos para la celebración»¹⁸.

La Iglesia occidental quedó así obligada a celebrar los matrimonios *in facie ecclesiae*, por un sacerdote, en la parroquia y ante testigos, con el requisito previo de publicar en la Iglesia las amonestaciones que anunciaban el matrimonio, a fin de evitar posibles impedimentos matrimoniales¹⁹, e impulsando su publicación por tres domingos consecutivos, con el objetivo de detectar, además, si los contrayentes eran parientes²⁰.

AZNAR GIL ha estudiado cómo, a partir del cuarto lateranense, los concilios y sínodos ibéricos bajomedievales (al igual que ocurrió en Francia, Inglaterra y otros lugares de Europa) aplicaron, desarrollaron y ampliaron la normativa sobre las proclamas que debían preceder a la celebración del matrimonio²¹.

En cuanto a los impedimentos, es importante recordar que dicho Concilio realizó una formulación²² de ellos, en especial los de consanguinidad y, aunque hasta entonces la prohibición alcanzaba hasta el séptimo grado, en el Concilio se redujo al cuarto grado dado que no era viable establecer un control real sobre siete grados²³.

Pasados unos años, Raimundo de Peñafort, autor de las Decretales de Gregorio IX (1234), dio un paso más en su obra, al añadir, como requisitos necesarios a la hora de emitir un válido consentimiento matrimonial: la aptitud física y psíquica, la «discreción de juicio» o «idoneidad de conocimiento y la madurez»²⁴.

-
18. DÍAZ ÁLVAREZ, E., «El consentimiento paterno para contraer matrimonio: De la real pragmática de 1776 al proyecto de Código civil de 1836», cit., pp. 585.
 19. SÁNCHEZ-ARCILLA, J., «La formación del vínculo y los matrimonios clandestinos en la Baja Edad Media», cit., pp. 34. Para profundizar, se aconseja la lectura de SANTOJA HERNÁNDEZ, P., «La situación de las mujeres y el matrimonio en la Edad Media y en los siglos XVI y XVII», *Cuadernos para investigación de la literatura hispánica*, núm. 40, (2015), pp. 263-328.
 20. GHIRARDI, M., IRIGOYEN LÓPEZ, A., «El Matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica», *Revista de Indias*, Vol. 69, núm. 246, (2009), pp. 241-272.
 21. AZNAR GIL, F., «Las amonestaciones o proclamas matrimoniales en los sínodos ibéricos medievales (siglos XIII-XVI)», en Fernández (ed.), *Sínodos diocesanos y legislación particular: estudios históricos en honor al Dr. D. Francisco Cantelar Rodríguez*, Universidad Pontificia de Salamanca, (1999), pp. 159.
 22. DENZINGER, H., *El magisterio de la Iglesia: manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, Barcelona, Herder, 1995, pp. 135.
 23. HENAREJOS LOPEZ, J. F., *Matrimonio y consanguinidad en España: discursos y prácticas en los siglos XVIII y XIX*, Tesis inédita, Universidad de Murcia, 2016, pp. 29-31.
 24. FERRARY OJEDA, J. M., *Incapacidades y anomalías en el consentimiento matrimonial: Nuevos desafíos sociales, nuevas respuestas jurídicas*, Universidad Pontificia de Comillas, 2008, pp. 34.

2. CONCILIO DE TRENTO

Obispos y teólogos conciliares recibieron una lista de ocho temas sobre los cuales el Papa deseaba que el Concilio se pronunciase, a saber: «1) el carácter sacramental del matrimonio; 2) la validez de los matrimonios clandestinos; 3) la indisolubilidad y sus excepciones; 4) la monogamia; 5) la superioridad del estado de castidad perfecta; 6) el celibato de los sacerdotes; 7) la fijación de la extensión de los impedimentos; y 8) la jurisdicción de la Iglesia sobre los matrimonios de los bautizados»²⁵.

En cuanto a los impedimentos de consanguinidad, Lutero admitía únicamente los de primer y segundo grado. Pensaba que todos los demás impedimentos establecidos por la ley eclesiástica no eran relevantes y en caso de necesitarse dispensa, los mismos esposos podían dispensarse a sí mismos sin autoridad eclesiástica alguna²⁶.

Aunque en el Concilio de Florencia (*Decreto a los armenios*, 1439), el matrimonio quedó reforzado como uno de los siete sacramentos, era necesario reforzar no sólo dicho carácter sino reorganizar el matrimonio frente a las nuevas doctrinas de las Iglesias reformadas²⁷, que rechazaban su carácter sacramental, carácter que, además, quedaba ligado a la existencia jurídica del vínculo matrimonial. Por este motivo, la Iglesia Católica necesitaba elaborar una doctrina²⁸ sobre el matrimonio que se ocupara con firmeza de temas como la nulidad de los matrimonios clandestinos, la libertad de los contrayentes, la publicidad del matrimonio²⁹, indisolubilidad y su carácter sacramental³⁰.

«Desde la Baja Edad Media la celebración del matrimonio cristiano constaba de dos partes claramente diferenciadas. La primera era propiamente el desposorio o la celebración del matrimonio mediante el intercam-

25. JIMENO ARANGUREN, R., «Reforma, contrarreforma y matrimonio: legislación de las dos Navarras: in memoriam Rafael Mieza Mieg», *Anuario de historia del derecho español*, núm. 85, (2015), pp. 164.

26. CASTANYÉ I SUBIRANA, J., *Martín Lutero, monje y reformador*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2017.

27. JIMENO ARANGUREN, R., «Reforma, contrarreforma y matrimonio: legislación de las dos Navarras: in memoriam Rafael Mieza Mieg», cit., pp. 151-173.

28. FABREGA Y GRAU, A., *Historia de los Concilios Euménicos*, Balmes, 1960.

29. SOBALER SECO, M. A., «Reflexión en torno al matrimonio de los hijos, la desobediencia filial y el consentimiento paterno: desde el marco legal a la práctica cotidiana durante la Edad Moderna», *Jóvenes y juventud en los espacios ibéricos durante el Antiguo Régimen. Vidas en construcción*, Dir. por José Pablo Blanco Carrasco, Máximo García Fernández y Fernanda Olival, Lisboa: Edições Colibri, (2019), pp. 23.

30. CANDAU CHACÓN, M. L., «El matrimonio clandestino en el siglo XVII: entre el amor, las conveniencias y el discurso tridentino», cit., pp. 177 – 178.

bio del consentimiento por palabras de presente entre los contrayentes. La segunda era la ceremonia litúrgica de las velaciones o bendiciones nupciales, que tenían lugar durante la misa. Trento recogió estos dos momentos y estableció que el primero, el intercambio del consentimiento matrimonial fuera emitido por los contrayentes «in facie ecclesiae» por «palabras de presente», en presencia del párroco propio y de dos o tres testigos³¹, mediante las palabras conocidas de expresión del mutuo consentimiento y las propias del párroco: «Yo os uno en matrimonio en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo»³².

Al final, como señala CARRERAS, lo que hizo el Concilio de Trento fue inventar «el matrimonio legal»: una forma de celebración que, pese a algunas dificultades iniciales de aplicación, en la práctica ha llegado hasta nuestros días³³.

También lo corrobora, con otras palabras, VALENCIA ÁLVAREZ, al afirmar que el Concilio De Trento otorgó el carácter sagrado y legal al matrimonio, estableciendo los requisitos necesarios para tal fin³⁴, «como signos evidentes de una legislación prudente cuyos motivos son la salvaguarda de la fe católica, la libertad de ambos contrayentes, la salud y santidad del matrimonio y de la familia, y la certeza jurídica sobre el estado de las personas en la Iglesia»³⁵.

Es un momento en el que la Iglesia configura un verdadero elenco de requisitos para otorgar validez a las uniones matrimoniales.

Para dicha validez, LOMBARDI ha señalado cómo el párroco pasó a ser una figura central en las etapas que constituían la formación del matrimonio. Debía estar presente en calidad de testigo cualificado en el intercambio de los consentimientos para asegurar su publicidad y, finalmente, impartir las bendiciones nupciales³⁶. Así establecía el Concilio: «Proclame el cura propio de los contrayentes públicamente por tres veces, en tres días de fiesta seguidos en la Iglesia, mientras se celebra la misa mayor, quiénes son los

31. LATASA, P., «Signos y palabras: La celebración del matrimonio tridentino en Lima y Charcas (s. XVI-XVII)», *Revista Complutense de Historia de América*, Vol. 42, (2016), pp. 24, en <https://doi.org/10.5209/RCHA.53709>

32. *Idem*.

33. CARRERAS, J., *Las bodas. Sexo, fiesta y derecho*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2002, pp. 88.

34. VALENCIA ÁLVAREZ, G., «Un antes y un después del Concilio de Trento: licencias matrimoniales y su estructura diplomática», *Revista del Archivo General de la Nación*, núm. 32, (2017), pp. 165-180.

35. KUMINETZ, G., «La forma de la celebración del matrimonio desde la comparación entre ordenamientos», *Ius Canonicum*, Vol. XLV, núm. 89, (2005), pp. 115.

36. LOMBARDI, D., *Matrimoni di antico regime*, Bologna: Il Mulino, 2001, pp. 114-118.

que han de contraer matrimonio; y hechas estas amonestaciones se pase a celebrarlo a la faz de la Iglesia, si no se opusiere ningún impedimento legítimo»³⁷.

Para la publicidad de la nueva forma canónica, debía quedar constancia por escrito del matrimonio contraído³⁸. Con ese fin, los párrocos eran responsables de custodiar el llamado *Libro de matrimonios* y mantenerlo actualizado. En él debían anotar los nombres de los contrayentes y de sus padres, del sacerdote, los testigos y padrinos, quienes, a su vez, debían firmar debajo. Del mismo modo, tenía que constar la fecha y lugar en que se había celebrado el matrimonio³⁹.

La herramienta jurídica fue el Decreto *Tametsi*, aprobado el 11 de noviembre de 1563 tras su discusión en la Sesión XXIV que, mantiene la defensa del consentimiento⁴⁰, pero exige, además, como hemos visto, una serie de requisitos previos y formalidades que se presentan en el Concilio y que suponen un avance histórico.

Las reuniones del Concilio se desarrollaron durante tres períodos (1545-1547, 1551-1552 y 1562-1563), bajo la dirección de tres Papas: Pablo III, Julio III y Pío IV.

Con la implantación de los libros parroquiales se ponía el énfasis en el carácter garante del orden establecido mencionado y que certificaba la identidad de las personas que iban a contraer matrimonio. Hay que añadir la obligatoriedad de los forasteros⁴¹ de llevar informes de su parroquia originaria. En cuanto al matrimonio de los vagabundos: «Muchos son los que andan vagando y no tienen mansión fija, y como son de perversas inclinaciones, desamparando la primera mujer, se casan en diversos lugares con otra, y muchas veces con varias, viviendo la primera. Deseando el santo

37. LATRE, M., Sumario de la historia del Concilio de Trento, 1847, en <https://archive.org/details/BRes111445>, pp. 325.

38. GAUDEMET, J., *El matrimonio en Occidente*. Madrid. Taurus, 1993.

39. LATASA, P., «Signos y palabras: La celebración del matrimonio tridentino en Lima y Charcas (s. XVI-XVII)», cit., pp. 34.

40. Siguiendo la línea de la teoría consensualista, en la sesión XXIV, de 1563: «(...) ordena el Santo sínodo a todos, de cualquier grado, dignidad o condición que sea, bajo anatemá, que en este hecho incurran que, de ningún modo, ni directa ni indirectamente, obliguen a sus súbditos o a cualesquiera otros a que no contraigan matrimonio libremente»: DE FUENMAYOR, A., «Doctrinas de Vitoria sobre el matrimonio», cit., pp. 385.

41. JEDIN, H., *Historia del Concilio de Trento, IV-2: Tercer período de sesiones y conclusión. Superación de la crisis gracias a Morone. Conclusión y ratificación*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1981; MONTERO GUTIÉRREZ, E., *El matrimonio y las causas matrimoniales*, Madrid, Imprenta Sáez, 1945.

Concilio poner remedio a este desorden, amonesta paternalmente a las personas a quienes toca, que no admitan fácilmente al Matrimonio esta especie de hombres vagos; y exhorta a los magistrados seculares a que los sujeten con severidad; mandando además a los párrocos, que no concurran a casarlos, si antes no hicieren exactas averiguaciones, y dando cuenta al Ordinario obtengan su licencia para hacerlo»⁴². Siguiendo su competencia territorial, se exhortó a que: «si algún párroco u otro sacerdote, ya sea regular o secular, se atreviere a unir en matrimonio o dar las bendiciones a desposados de otra parroquia sin licencia del párroco de los consortes, quede suspenso *ipso jure*»⁴³.

Como consecuencia del trabajo realizado en el Concilio de Trento, quedó constatada la necesidad de dar seguridad jurídica a los matrimonios. Para ello, se exigió una forma jurídica en la que, manteniendo la forma de emisión, también vio la necesidad de establecer una forma para la recepción de cara a la validez de los matrimonios⁴⁴.

La exigencia de una forma jurídica supone garantizar la seguridad en tres elementos clave⁴⁵: en la publicidad del matrimonio, en su certeza y en la protección de su contenido específico.

La seguridad se obtiene al dar publicidad de la celebración del matrimonio. De este modo, se logra evitar la incertidumbre y la inseguridad que la falta de publicidad provocaba ante matrimonios clandestinos. La certeza se logra como consecuencia de exigir que el consentimiento sea manifestado en libertad y de forma pública. La protección de su contenido se alcanza también gracias a la forma, ya que supone conservar sus exigencias de unidad, indisolubilidad y fines de generación en generación.

Dichas propiedades son requeridas por «1) el bien de la familia, porque el vínculo conyugal es la primera relación familiar; 2) el amor conyugal que integra la afectividad sexual, la cual constituye una promesa de perpetuidad; 3) la causa eficiente del vínculo, que es el consentimiento personal de los cónyuges, con el don de sí y la aceptación recíproca; 4) el bien de los cónyuges, con el propósito de que el vínculo creado por ellos sea indisoluble, al ser éste el bien que se han empeñado en promover; 5) el carácter

42. GHIRARDI, M., IRIGOYEN LÓPEZ, A., «El Matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica», cit., pp. 246.

43. LATRE, M., *Sumario de la historia del Concilio de Trento*, cit., pp. 326.

44. MARTÍN DE AGAR, J. T., «La dispensa de forma en una respuesta de la Comisión de Intérpretes», *Ius canonicum*, Vol. 26, núm. 51 (1986), pp. 301.

45. DE BLAS ARROYO, L. A., «La significación matrimonial en la doctrina de Cándido Pumar», *Cuadernos doctorales: derecho canónico, derecho eclesiástico del Estado*, núm. 7, 1989, pp. 102.

sagrado del vínculo; 6) el *bonum societatis*, es decir, la estabilidad de los vínculos familiares como elemento esencial en el desarrollo armónico de las personas: la familia fundada en el matrimonio es, en efecto, el ambiente adecuado para la consecución de la propia madurez, y para la inserción armónica en la sociedad como ciudadanos, como fieles, como miembros de la comunidad de los hombres»⁴⁶.

Como síntesis, hasta ahora, podríamos decir que mientras el Concilio de Trento, a través del Decreto Tametsi impuso como obligatoria la forma del matrimonio, el Decreto Provida Sapientique Cura, y el Decreto Ne Temere, salvaron las incertidumbres jurídicas. De este modo, los matrimonios en que al menos uno de los cónyuges fuera católico, no serían reconocidos como válidos en la Iglesia de no ser contraídos ante el Obispo o Párroco competente, o ante un sacerdote o diácono con delegación recibida de ellos y ante dos testigos⁴⁷.

GAUDEMET, por su parte, ha resumido la doctrina tridentina con respecto al matrimonio en cuatro puntos⁴⁸: carácter sacramental, indisolubilidad, papel de los padres y publicidad. Esta última quedó garantizada mediante los cambios introducidos en la celebración del sacramento.

La realidad es que, a partir de 1563, y finales del siglo XVI, existía una definición clara del matrimonio y la iglesia pudo controlar por competencia directa tan importante institución⁴⁹.

3. MATRIMONIO SACRAMENTO

Es importante recordar que, el matrimonio como sacramento, ya fue defendido en el II Concilio de Lyon, de 1274, el cual fijó el número de 7 sacramentos, citándolos uno a uno. No obstante, y aunque ya en la época del apogeo escolástico quedó fijado que el matrimonio era un sacramento⁵⁰, habrá que esperar al Concilio de Florencia de 1439, como ya quedó mencionado, para encontrar una declaración explícita del Magisterio sobre el sacramento del matrimonio, indicando que, al igual que el orden sagrado,

46. FRANCESCHI, H., «Il bonum societatis e l'indissolubilità del matrimonio», *Ius Ecclesiae*, Vol. 15, núm. 3, (2003), pp. 734-736.

47. FLORES, S. M., *Naturaleza Jurídica del Matrimonio Canónico*. Lima, monografía inédita, PUC, 1992.

48. GAUDEMET, J., *El matrimonio en Occidente*, cit., pp. 323-326.

49. BEL BRAVO, M. A., «Nuevos parámetros para el estudio de la familia en la Edad Moderna: algunos ejemplos giennenses», *Hispania sacra*, Vol. 51, núm. 103, (1999), pp. 207-228.

50. *Ibidem*, pp. 205-221.

está orientado al bien de toda la comunidad, a diferencia de los otros cinco, ordenados a la edificación individual⁵¹.

A pesar de dichos pasos, tendremos que esperar al Concilio de Trento para lograr una declaración formal de que el matrimonio es un sacramento⁵².

Merece la pena destacar su Sesión VII, celebrada en 1547⁵³ y dedicada a los sacramentos en general. El Concilio de Trento, en dicha sesión, declaró, finalmente, que el matrimonio es uno de los siete sacramentos de la ley de Dios y «otros diversos temas a definirse también sobre el tema matrimonial fueron derivados hasta la sesión XXIV, ocurrida el 11 de noviembre de 1563 (...) declarando el matrimonio como natural, uno e indisoluble»⁵⁴.

Es más, el Concilio declaró que «si alguien dice que el matrimonio no es verdadero y propiamente uno de los siete sacramentos de la ley evangélica, instituido por Jesucristo, sino que es invención de los hombres, introducido en la Iglesia y que no confiere la gracia, sea anatema. (...). Así como Dios es el único que puede crear las almas, Él es sólo el único que puede producir esta gracia (elevant el matrimonio a sacramento)»⁵⁵.

«El propio Concilio de Trento, en el proemio del Decreto sobre los Sacramentos, manifiesta que la doctrina sacramental, enseñada en sus cánones, fue formulada *Sanctarum Scripturarum doctrinae, apostolicis traditionibus atque aliorum Conciliorum et Patrum consensui inhaerendo*»⁵⁶.

Dicha cuestión fue una de las más debatidas en el Concilio de Trento, aunque al final hubo unanimidad prácticamente general⁵⁷. «El matrimonio

51. TEJERO, E., *El matrimonio, misterio y signo. Siglos XIV-XVI*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1971, pp. 101-103.

52. HANISCH ESPÍNDOLA, H., «Historia de la doctrina y legislación del matrimonio», cit., pp. 494.

53. PEÑA GARCÍA, C., «La sacramentalidad del matrimonio: evolución histórica y cuestiones abiertas», *Universidad de Cantabria, Campus cultural*, (2016), pp. 1-15, <https://web.unican.es/campuscultural/Documents/Aula%20de%20estudios%20sobre%20religi%C3%B3n/2015-2016/CursoTeologiaSacramentalidad2015-2016.pdf>, pp. 9.

54. RODRÍGUEZ ITURRI, R., «Orígenes, fuentes y principios jurídicos del matrimonio civil en el Perú de hoy: lo romano, lo cristiano y lo germánico», *PUCP: Revista de la Facultad de Derecho*, núm. 47, (1993), pp. 450.

55. *Ibidem*, pp. 450-451. En este mismo sentido, se recomienda la lectura de ITURRIOZ, D., «La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los sacramentos», *Estudios eclesiásticos: Revista de investigación e información teológica y canónica*, Vol. 24, núm. 94, (1950), pp. 291-340.

56. TEJERO, E., «La sacramentalidad del matrimonio en la historia del pensamiento cristiano», *Ius Canonicum*, Vol. 14, núm. 27, (1974), pp. 12.

57. JEDIN, H., *Historia del Concilio de Trento, III: La etapa de Bolonia (1547-1548). Segundo período de Trento (1551-1552)*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1975.

es sacramento de la nueva alianza no por la nueva institución de Cristo, sino por introducción del matrimonio unitario, que representa la unión de Cristo y de la Iglesia y posee una promisión de gracia; la sacramentalidad es la razón última de su indisolubilidad»⁵⁸.

Además de exigir una forma para la validez del matrimonio, el gran logro del Concilio de Trento fue fijar el carácter sacramental de la institución entre cuyas consecuencias se encontraba su indisolubilidad. Llegará a afirmarse que toda la significación sacramental se da en el consentimiento⁵⁹, por lo que, debe ser libre, sin coacción ni violencia sobre la voluntad.

Además, la sacramentalidad del matrimonio legitimaba dogmáticamente la jurisdicción eclesiástica; de ahí que la Iglesia tuviera el derecho de establecer los impedimentos y los dos últimos cánones otorgaran a la iglesia competencia disciplinar en las causas matrimoniales, pues, al tratarse de un sacramento, los poderes civiles no podían inmiscuirse en el terreno de la disciplina⁶⁰.

San Agustín definió el sacramento como «*Sacramentum est in aliqua celebratione, cum rei gestae commemoratio ita sit, ut aliquid etiam significare intelligatur, quod sancte accipiendum est.*»⁶¹.

MOLANO afirma que a partir de la noción agustiniana de Sacramento como «*signum sacrum*», Santo Tomás dio una definición de Sacramento como el «signo de una cosa sagrada que santifica a los hombres (*signum rei sacrae inquantum est sanctificans homines*). Elementos esenciales de esta definición son: 1) el signo sensible que representa un misterio sagrado: 2) la santificación que produce en el hombre mediante la Gracia. (...). Los sacramentos son todos de institución divina: tienen a Dios como autor principal suyo. Pero ha encomendado su administración a la Iglesia. Puede decirse, en consecuencia, que su causa eficiente principal es Dios y su causa instrumental el ministro que, en nombre de la Iglesia, lo confiere o administra»⁶².

58. JEDIN, H., *Historia del Concilio de Trento*, IV-2, cit., pp. 152-153.

59. CAMPOS GUINEA, M. J., «La Fuerza, el otro lado de la voluntad. El matrimonio en Navarra en los siglos XVI-XVII», *Gerónimo de Uztariz*, 11, (1995), pp. 71-87. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., PARMA, M., «El favor fidei y el Decreto de Graciano: investigación sobre los orígenes canónicos de la disciplina actual en materia de disolución del vínculo», *Ius Ecclesiae*, núm. 25 (2013), pp. 646.

60. JIMENO ARANGUREN, R., «Reforma, contrarreforma y matrimonio: legislación de las dos Navarras: in memoriam Rafael Mieza Mieg», cit., pp. 166.

61. TEJERO, E., «La sacramentalidad del matrimonio en la historia del pensamiento cristiano», cit., pp. 17.

62. MOLANO, E., «La naturaleza del matrimonio en la doctrina de Santo Tomás», *Persona y Derecho*, núm. 1, (1974), pp. 151.

El Concilio de Trento asume esta significación sacramental del matrimonio recogida por Santo Tomás con su interesante reflexión denominada argumento antropológico de necesidad⁶³ o de conveniencia, «sobre la razón de ser de la multiplicación de sacramentos, destacando el paralelismo entre la vida sacramental de la Iglesia y la vida del ser humano. Los sacramentos no son «canales neutros de gracia», que actúan independientemente de la vida del ser humano; si así fuera, podría haber un único sacramento, sería superfluo que hubiera siete. Los sacramentos, cada uno de ellos, se da en una situación existencial concreta, se arraiga en un humus antropológico que lo identifica y en el que, realizando lo que podría denominarse una *dinámica encarnatoria*, se convierten en encuentros de la persona, en su vida concreta, con el Misterio de salvación»⁶⁴.

La doctrina de Santo Tomás sobre el matrimonio como institución natural está muy ligada a su noción misma de la ley natural. Así lo recoge PEÑA GARCÍA como «la recta comprensión de la sacramentalidad del matrimonio, que remite necesariamente a la cuestión de la relación entre la realidad natural, antropológica, del matrimonio, como institución humana a la que toda persona tiene en principio derecho, y la realidad salvífica del matrimonio sacramento, que, en cuanto tal, es propiamente un *signo de la fe*»⁶⁵.

Es más, Santo Tomás llegó a decir que el sacramento es el primero de los tres bienes del matrimonio, por pertenecer al matrimonio en cuanto sacramento de la gracia⁶⁶.

Como consecuencia de ello, el Concilio de Trento establecerá la significación trascendente del sacramento del matrimonio recogido en Santo Tomás, denominando a Cristo «institutor atque *perfector sacramentorum*»⁶⁷.

63. En cuanto a la necesidad de los sacramentos para la salvación, BOROBIO, remitiéndose a Santo Tomás, indica la importancia de explicar el término «necesario». «Necesario *simpliciter*: es aquello sin lo cual no se puede alcanzar el fin, como el alimento lo es para vivir. Necesario *secundum quid*: es aquello que es necesario para alcanzar el fin con mayor comodidad o facilidad, siendo el matrimonio necesario *secundum quid*»: BOROBIO, D., «Antropología y sacramentos en Domingo de Soto. Una interpretación de la antropología sacramental en Santo Tomás», *Salmanticensis*, Vol. 63, (2016), pp. 343.

64. PEÑA GARCÍA, C., «La sacramentalidad del matrimonio: evolución histórica y cuestiones abiertas», cit., p. 6.

65. PEÑA GARCÍA, C., «Dimensión Sacramental y celebración canónica Del Matrimonio: Requisitos para el acceso a las nupcias», *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica*, Vol. 88, núm. 345, (2013), pp. 389.

66. VIZCAÍNO CABALLERO, F. J., «La relación sacramental, esencia del matrimonio», *Cuadernos doctorales*, Universidad de Navarra, núm. 12, (1994), pp. 86-170.

67. TEJERO, E., «Significación sacramental y orden jurídico del matrimonio (SS. XIV-XVI)», *Ius Canonicum*, Vol. 10, núm. 19-20, (1970), pp. 145-146.

4. ESCUELA DE SALAMANCA: FRANCISCO DE VITORIA

Como es sabido, a principios del siglo XVI, Europa sufría un enorme proceso de cambio en el ámbito político, religioso, cultural y jurídico. En este contexto, es de justicia mencionar el protagonismo que tuvo la figura de Francisco de Vitoria quien, nutriéndose de la doctrina de Santo Tomás, elegido por la Escuela de Salamanca como maestro, aportó con gran sabiduría los principios fundamentales que iluminaron el camino para resolver los problemas propios de su época.

En palabras de SÁNCHEZ HIDALGO su teología es el espíritu de Trento⁶⁸. Esta afirmación radica en que fue invitado al Concilio de Trento y, aunque no pudo asistir por problemas de salud, se tuvo muy en cuenta, entre otros temas, su doctrina sobre el matrimonio⁶⁹.

HANISCH ESPÍNDOLA afirma, además, que el estudio más relevante sobre el matrimonio que ha realizado un representante de la Escolástica Española es el de Francisco de Vitoria⁷⁰.

Aunque no fue el principal tema de su obra jurídica, es conveniente explicar los antecedentes y el porqué de su doctrina acerca del matrimonio.

Enrique VIII quería que le concedieran la nulidad de su matrimonio con Catalina de Aragón, alegando que la dispensa papal otorgada, en su momento, por Julio II, para poder contraer matrimonio con la viuda de su hermano Arturo, no era válida y por ello su matrimonio era nulo. Argumentaba su postura defendiendo que se trataba de un impedimento de derecho divino.

El Emperador Carlos V, que quería solucionar el problema que afectaba a su tía, acudió a la Santa Sede para apoyar la validez del matrimonio, pidiendo, además, un dictamen sobre el caso a la Universidad de Salamanca.

Se acordó pedir su parecer a Francisco de Vitoria, de modo que así fue como eligió el «matrimonio» como tema de su Relección, «en un día de la conversión de San Pablo, 25 de enero de 1531 (...) ante «Padres gravísimos,

68. SÁNCHEZ HIDALGO, A., «Voluntarismo e intelectualismo en Francisco de Vitoria», *Persona y derecho*, Vol. 73, (2015), pp. 181-202.

69. DE LAS HERAS SANTOS, J. L., «Mujer, familia y matrimonio en Francisco de Vitoria», *Matrimonio, estrategia y conflicto (Siglos XVI-XIX)*, AAVV, TORREMOCHA HERNANDEZ, M (Coord), Salamanca, (2020), pp. 20.

70. HANISCH ESPÍNDOLA, H., «Historia de la doctrina y legislación del matrimonio», cit., pp. 481-501.

Religiosos e ilustres varones», que allí se dieron cita para escuchar la brillante palabra del sabio dominico»⁷¹.

Se denominaba Relecciones a las conferencias de carácter solemne que impartían los profesores una vez en el curso.

La intención de su Relección no era realizar un análisis profundo de la institución del matrimonio, sino dejar claros unos principios que fijaran una doctrina que diera solución a la polémica provocada por Enrique VIII.

Es interesante señalar el estudio que realiza sobre el pasaje evangélico: «lo que Dios unió no lo separe el hombre», y cómo divide su pensamiento en «tres partes: la primera sobre la constitución del matrimonio, la segunda sobre los impedimentos matrimoniales y la tercera sobre la disolución del matrimonio»⁷².

No podemos conocer completamente su doctrina sobre el matrimonio, porque su texto constaba de tres partes y se ha perdido una⁷³.

Siguiendo el método escolástico, DE VITORIA realiza, en la primera parte de su Relección, el estudio de la definición y esencia del matrimonio⁷⁴, afirmando que «parece ser de esencia del matrimonio ese consentimiento, porque es de esencia del mismo la mutua obligación, que no puede nacer sino de pacto y mutuo consentimiento entre varón y mujer»⁷⁵. Luego la esencia del matrimonio exige el libre y mutuo consentimiento de ambas partes. Dios quiso que en el matrimonio hubiera «suma libertad para tomar esposa o no tomarla»⁷⁶.

Es interesante su argumentación sobre la importancia de exigir precisamente un libre consentimiento, expreso y por palabras de presente,⁷⁷ para un matrimonio válido: los fines del matrimonio no se pueden alcanzar si la vida matrimonial no se desarrolla en un ambiente de amor y con la determinación de ayudarse mutuamente. De ahí la necesidad de preservar la

71. DE FUENMAYOR, A., «Doctrinas de Vitoria sobre el matrimonio», cit., pp. 379.

72. DE FUENMAYOR, A., «Doctrinas de Vitoria sobre el matrimonio», cit., pp. 379. DE VITORIA, F., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas*, BAC, Madrid, 1960.

73. DE LAS HERASS SANTOS, J. L., «Mujer, familia y matrimonio en Francisco de Vitoria», cit., pp. 17.

74. DE FUENMAYOR, A., «Doctrinas de Vitoria sobre el matrimonio», cit., pp. 380.

75. *Ibidem*, p. 381.

76. DE VITORIA, F., *Relecciones jurídicas y teológicas*, Ed. OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., Salamanca, San Esteban Editorial, Tomo I, pp. 359.

77. DE VITORIA, F., *Relecciones jurídicas y teológicas*, cit., Tomo I, pp. 355-357.

libertad de los contrayentes, porque no puede haber amor entre dos personas que se casan a la fuerza⁷⁸.

Es más, afirma que ni la Corona ni la Iglesia pueden obligar a nadie a contraer matrimonio. «Solo Dios, que tiene poder sobre los cuerpos, las almas y los corazones, puede unir los cuerpos con «vínculos conyugales» y las almas con benevolencia mutua y amor»⁷⁹.

En cuanto al amor, aunque necesario, DE VITORIA no dice si es condición para el matrimonio o si surge con la convivencia. Como decíamos, afirmaba que los fines del matrimonio no se pueden alcanzar si la vida matrimonial no se desarrolla en un ambiente de amor y ayuda mutua.

Citando el *Cantar de los Cantares* expone que «el amor es fuerte como la muerte, porque lleva a morir por el amigo. Recurre a San Pablo para imponer a los maridos la obligación de amar a sus mujeres, «como Cristo amo a su Iglesia y se entregó a ella», los maridos deben amar a sus mujeres, tanto como a sí mismos. No hace llamamiento particular a las mujeres para que quieran a sus cónyuges. Da por hecho que debe ser así, pero no lo hace de modo expreso»⁸⁰.

En todo matrimonio, la monogamia y la indisolubilidad son propiedades esenciales del matrimonio. Es más, DE VITORIA afirma que el matrimonio es indisoluble por voluntad divina y la Iglesia no puede rescindirlo, incluso aunque lo pidieran los propios casados. Lo que Dios unió no lo puede separar el hombre⁸¹.

En su Relección también plantea si el matrimonio es una institución divina o pertenece al derecho natural. Defiende que el matrimonio pertenece tanto al derecho natural como al divino. El matrimonio es una institución que brota de la naturaleza humana, puesta por Dios para el cumplimiento en el hombre de sus fines propios: unos fines primarios (la procreación y educación de los niños) y otros secundarios (el cuidado mutuo)⁸².

Afirma, asimismo, que la única sexualidad aceptable es la que se realiza dentro del matrimonio y con intención de procrear, dado que las parejas que cohabitan de forma «libre»⁸³ no están obligadas a vivir juntos y sus hijos que-

78. DE FUENMAYOR, A., «Doctrinas de Vitoria sobre el matrimonio», cit., pp. 390.

79. DE VITORIA, F., *Relecciones jurídicas y teológicas*, cit., Tomo I, pp. 349.

80. *Ibidem*, pp. 283.

81. *Ibidem*, pp. 345.

82. *Ibidem*, pp. 327.

83. DE VITORIA, F; *Sobre el matrimonio*, ed. FRAYLE DELGADO, L, Salamanca, San Esteban, 2005.

darían desamparados. Solo la unión matrimonial garantiza la perpetua obligación de un hombre hacia una mujer y para la procreación de los hijos⁸⁴.

Afirma con rotundidad que la promiscuidad sexual es incompatible con el matrimonio, pues «no puede haber padre conocido con certeza donde reina la promiscuidad en las uniones. Tampoco habría educación por parte de los padres, si estos no estuvieran obligados a vivir juntos; porque la madre aporta formación moral y el padre la instrucción necesaria para el desarrollo del hijo»⁸⁵.

DE VITORIA no hace distinción entre el adulterio del hombre o el de la mujer. Afirma que desestabiliza los matrimonios y por eso lo considera tan grave, pero cuando alude a las penas es consciente de que la ley debe ser tolerante y razonable⁸⁶.

Lo explica de la siguiente manera, citando los libros 6 y 7 de la Ética de Aristóteles: «Los elementos desestabilizadores del matrimonio tienen mucho que ver con las pasiones, la incontinencia y los apetitos libidinosos que entorpecen el uso de la razón, (...), pues el criterio de las personas está influido por su estado de ánimo»⁸⁷.

DE VITORIA afirma que el adulterio es un pecado mortal, malo por derecho natural, y apela a Santo Tomás comparando el adulterio con otros pecados que no solo son contrarios a la ley natural, sino al propio orden natural⁸⁸.

Por último, y cuanto, al estudio de los impedimentos, él mismo establece «dos conclusiones principales: casarse con la mujer del hermano difunto no está prohibido por la ley natural; casarse con la viuda del hermano muerto sin sucesión (tal era el caso de los Reyes ingleses), nunca estuvo prohibido en el Derecho divino»⁸⁹.

DE VITORIA señala que su fuente de conocimiento en materia de impedimentos matrimoniales radica en el Derecho natural, es decir, lo que nos indica la razón natural, atendiendo a la causa final de las cosas morales⁹⁰.

84. DE LAS HERAS SANTOS, J. L., «Mujer, familia y matrimonio en Francisco de Vitoria», cit., pp. 16.

85. DE VITORIA, F., *Relecciones jurídicas y teológicas*, cit., Tomo I, pp. 327.

86. DE LAS HERAS SANTOS, J. L., «Mujer, familia y matrimonio en Francisco de Vitoria», cit., pp. 30.

87. *Ibidem*, pp. 15-33. pp. 29.

88. *Ibidem*, pp. 29.

89. DE FUENMAYOR, A., «Doctrinas de Vitoria sobre el matrimonio», cit., pp. 380.

90. SÁNCHEZ HIDALGO, A., «Voluntarismo e intelectualismo en Francisco de Vitoria», cit., pp. 181-202.

En cuanto a su dispensa, considera que podrían concederse de manera extraordinaria, en beneficio del bien común y por el Papa, aunque «reconoce cierta injuria en su administración, ya que por motivos económicos se admiten las pretensiones de los ricos y se excluye de ellas a los pobres»⁹¹.

5. CONCLUSIONES

Como hemos podido observar, Francisco de Vitoria, como consecuencia de la crisis provocada por Enrique VIII en su matrimonio, escribe sus *Relecciones jurídicas y teológicas* en las que, haciendo un análisis sobre la esencia del matrimonio, se centra de manera muy especial en las dispensas matrimoniales. Los argumentos que expone serían muy tenidos en cuenta en el Concilio de Trento.

Siguiendo su doctrina, el matrimonio tiene su fundamento en el derecho natural y el divino (es indisoluble porque así lo quiere Dios). Esta indisolubilidad garantiza la unión de los cónyuges, la estabilidad de los hijos y de la familia. Por otro lado, ve en el matrimonio unos fines como son la generación y educación de la prole, así como el amor y la ayuda mutua de los esposos. Por este motivo, la unión matrimonial debe ser libre y, también por dicho motivo, no se admite la sexualidad fuera del matrimonio.

Considera que el matrimonio de Enrique VIII y Catalina de Aragón era válido y por tanto no era posible conceder ni una disolución ni la nulidad del matrimonio. Es más, afirma que el Papa, aunque encarna el máximo lugar dentro de la jurisdicción eclesiástica (por encima de la facultad de los Reyes⁹²), sólo podría conceder una dispensa en caso existir causa razonable y asegurándose de no afectar al bien común.

Después de haber estudiado brevemente la doctrina del Concilio de Trento sobre la legítima manifestación del consentimiento matrimonial, y la importancia de una forma canónica a la hora de poder hablar de matrimonio válido, parece interesante resaltar que dicha doctrina ha llegado hasta nuestros días.

91. DE LAS HERASSANTOS, J. L., «Mujer, familia y matrimonio en Francisco de Vitoria», cit., pp. 25.

92. Su argumento radica en afirmar que la potestad civil y la potestad eclesiástica son diferentes. La potestad civil entiende de las cosas naturales y la eclesiástica de las sobrenaturales. La autoridad para las cosas sobrenaturales fue conferida por Dios a su Iglesia, no al ámbito civil y por ello, es siervo de la autoridad sobrenatural de la Iglesia: DE VITORIA, F., *Relecciones jurídicas y teológicas*, cit., Tomo I, pp. 312-313 y 373. Por ello, para Francisco de Vitoria, la autoridad pontificia es superior en esta materia, dado que el matrimonio es una causa espiritual.

El Codex Iuris Canonici de 1983, en su Título VII trata «Del matrimonio» (can. 1055-1165). En estos cánones, sobre todo en los dos primeros (1055 y 1056) se define el matrimonio, su elevación a sacramento, sus propiedades esenciales, su causa eficiente, sus sujetos, etc.

El Capítulo II y III trata de los impedimentos (c. 1073-1094), el capítulo IV trata el consentimiento matrimonial (c.1095-1107), el capítulo V expone la forma de celebrar el matrimonio (c.1108-1123), el capítulo VI trata los matrimonios mixtos (c.1124-1129), el VII recoge la celebración del matrimonio en secreto (c.1130-1133), el capítulo VIII expone los efectos del matrimonio (c.1134-1140), el IX trata la separación (con disolución del vínculo o sin ella) en los cc.1141-1155, y el capítulo X recoge la normativa referente a la convalidación del matrimonio (convalidación simple y sanación en la raíz) en sus cc. 1156-1165).

En cuanto a la forma de celebración del matrimonio, merece la pena leer cómo lo exponen los siguientes cánones de nuestro Código vigente:

1108: §1. Solamente son válidos aquellos matrimonios que se contraen ante el Ordinario del lugar o el párroco, o un sacerdote o diácono delegado por uno de ellos para que asistan, y ante dos testigos, de acuerdo con las reglas establecidas en los cánones que siguen, y quedando a salvo las excepciones de que se trata en los cc. 144, 1112, §1, 1116 y 1127, §§2 y 3. §2. Se entiende que asiste al matrimonio sólo aquel que, estando presente, pide la manifestación del consentimiento de los contrayentes y la recibe en nombre de la Iglesia.

1118 § 1. El matrimonio entre católicos o entre una parte católica y otra parte bautizada no católica se debe celebrar en una iglesia parroquial; con licencia del Ordinario del lugar o del párroco puede celebrarse en otra iglesia u oratorio.

§ 2. El Ordinario del lugar puede permitir la celebración del matrimonio en otro lugar conveniente.

§ 3. El matrimonio entre una parte católica y otra no bautizada podrá celebrarse en una iglesia o en otro lugar conveniente.

1121 § 1. Después de celebrarse el matrimonio, el párroco del lugar donde se celebró o quien hace sus veces, aunque ninguno de ellos hubiera asistido al matrimonio, debe anotar cuanto antes en el registro matrimonial los nombres de los cónyuges, del asistente y de los testigos, y el lugar y día de la celebración, según el modo prescrito por la Conferencia Episcopal o por el Obispo diocesano.

§ 2. Cuando se contrae el matrimonio según lo previsto en el c. 1116, el sacerdote o el diácono, si estuvo presente en la celebración, o en caso contrario los testigos, están obligados solidariamente con los contrayentes a comunicar cuanto antes al párroco o al Ordinario del lugar que se ha celebrado el matrimonio.

1122 § 1. El matrimonio ha de anotarse también en los registros de bautismos en los que está inscrito el bautismo de los cónyuges.

§ 2. Si un cónyuge no ha contraído matrimonio en la parroquia en la que fue bautizado, el párroco del lugar en el que se celebró debe enviar cuanto antes notificación del matrimonio contraído al párroco del lugar donde se administró el bautismo.

Como podemos ver, así es como queda consagrada la forma canónica ordinaria del matrimonio, en la que se confirma la importancia de la publicidad del consentimiento en presencia de un testigo cualificado actuando en nombre de la Iglesia; consentimiento que han de otorgar en libertad y ante dos testigos comunes.

El ministro asistente (que interviene como testigo cualificado) desempeña la función de fedatario eclesial, precisamente con la intención de dar publicidad y seguridad jurídica al acto de contraer matrimonio. Siguiendo lo que afirma el Código, tienen la consideración de ministros asistentes el Ordinario del lugar, el párroco y equiparados y el ministro delegado (sacerdote, diácono y laico idóneo).

Asimismo, nuestro Código vigente, siguiendo la línea marcada por el Decreto *Ne temere*, acoge la territorialidad como criterio delimitador de la competencia del ministro asistente al matrimonio. Por ello, el c. 1109 dispone que «el Ordinario del lugar y el párroco (...), en virtud del oficio asisten válidamente en su territorio a los matrimonios...».

Hoy en día, se puede apreciar la enorme influencia de la doctrina del Concilio de Trento, la cual queda recogida en nuestro Código vigente de 1983 que considera el matrimonio como una alianza íntima de vida y amor, creada por un consentimiento libre, indisoluble, con una forma determinada para su validez y elevada por Cristo a la dignidad de sacramento.

6. BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., «La formación del vínculo matrimonial de Graciano a Alejandro III: ¿tan sólo una cuestión histórica?», *Ius Canonicum*, Vol. 53 (2013), pp. 621-654.

ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, N., PARMA, M., «El favor fidei y el Decreto de Graciano: investigación sobre los orígenes canónicos de la disciplina actual en materia de disolución del vínculo», *Ius Ecclesiae*, Vol. 25 (2013), pp. 311-333.

AZNAR GIL, F., «Las amonestaciones o proclamas matrimoniales en los sínodos ibéricos medievales (siglos XIII-XVI)», en Fernández (ed.), *Sínodos diocesanos y legislación particular: estudios históricos en honor al Dr. D. Francisco Cantelar Rodríguez*, Salamanca. Universidad Pontificia de Salamanca (1999), pp. 135-160.

BEL BRAVO, M. A., «Nuevos parámetros para el estudio de la familia en la Edad Moderna: algunos ejemplos giennenses», *Hispania sacra*, Vol. 51, núm. 103 (1999), pp. 207-228.

BERTELLONI, F., «La dispensabilidad de la ley antigua entre Tomás DE AQUINO y Francisco de Vitoria», CRUZ CRUZ, J. (ed.), *Ley y dominio en Francisco de Vitoria*, Eunsa, Pamplona (2008), pp. 53-70.

BOROBIO, D., «Antropología y sacramentos en Domingo de Soto. Una interpretación de la antropología sacramental en Santo Tomás», *Salmanticensis*, Vol. 63 (2016), pp. 327-351.

CAMPOS GUINEA, M. J., «La Fuerza, el otro lado de la voluntad. El matrimonio en Navarra en los siglos XVI-XVII», *Gerónimo de Uztariz*, núm. 11 (1995), pp. 71-87.

CANDAU CHACÓN, M. L., «El matrimonio clandestino en el siglo XVII: entre el amor, las conveniencias y el discurso tridentino», *Estudios de Historia de España*, núm. 8 (2006), pp. 175-202, en <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/16723>

CARRERAS, J., *Las bodas. Sexo, fiesta y derecho*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2002.

CASTANYÉ I., SUBIRANA, J., *Martín Lutero, monje y reformador*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2017.

CROVETTO MATAMALA, P., «Las discusiones en torno al tema del consentimiento matrimonial en el siglo XII», *Akadèmeia*, Vol. 19, núm. 1 (2021), pp. 72-86.

DE BLAS ARROYO, L. A., «La significación matrimonial en la doctrina de Cándido Pumar», *Cuadernos doctorales: derecho canónico, derecho eclesiástico del Estado*, núm. 7 (1989), pp. 76-132.

DE FUENMAYOR, A., «Doctrinas de Vitoria sobre el matrimonio», *Revista Española de Derecho Canónico*, Vol. 2, núm. 5 (1947), pp. 377-391.

DE LAS HERAS SANTOS, J. L., «Mujer, familia y matrimonio en Francisco de Vitoria», en *Matrimonio, estrategia y conflicto (Siglos XVI-XIX)*, AAVV, TORREMOCHA HERNANDEZ, M (Coord), Salamanca (2020), pp. 15-33.

DE VITORIA, F., *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas*, BAC, Madrid, 1960.

— *Relecciones jurídicas y teológicas*, Edición de OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A, Salamanca, San Esteban Editorial, 2017, 2 vols.

— *Sobre el matrimonio*, ed. FRAYLE DELGADO, L, Salamanca, San Esteban, 2005.

DENZINGER, H., *El magisterio de la Iglesia: manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fé y costumbres*, Herder, 1995.

DÍAZ ÁLVAREZ, E., «El consentimiento paterno para contraer matrimonio: De la real pragmática de 1776 al proyecto de Código civil de 1836», *Anuario de la Facultad de Derecho. Universidad de Extremadura*, 36 (2020), pp. 579-622.

FABREGA Y GRAU, A., *Historia de los Concilios Ecuménicos*, Balmes, 1960.

FERRARY OJEDA, J. M., *Incapacidades y anomalías en el consentimiento matrimonial: Aportación de la canonística española (1917-1983)*, Universidad Pontificia de Comillas, 2008.

FLORES, S. M., *Naturaleza Jurídica del Matrimonio Canónico*. Lima, monografía inédita, PUC, 1992.

FRANCESCHI, H., «Il bonum societatis e l'indissolubilità del matrimonio», *Ius Ecclesiae*, Vol. 15, núm. 3 (2003), pp. 693-740.

GAUDEMET, J., *El matrimonio en Occidente*, Madrid, Taurus, 1993.

GHIRARDI, M., IRIGOYEN LÓPEZ, A., «El Matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica», *Revista de Indias*, Vol. 69, núm. 246 (2009), pp. 241-272.

HANISCH ESPÍNDOLA, H., «Historia de la doctrina y legislación del matrimonio», *Revista Chilena de Derecho*, Vol. 7, núm. 1-6 (1980), pp. 481-501.

HENAREJOS LOPEZ, J. F., *Matrimonio y consanguinidad en España: discursos y prácticas en los siglos XVIII y XIX*, Tesis inédita, Universidad de Murcia, 2016, en <https://portalinvestigacion.um.es/documentos/63bc32f73035a915c7079c37>

HERNÁNDEZ TEJERO, J. F., *Lecciones de Derecho Romano*, Madrid, 1959.

HIPP T. R., «Orígenes del matrimonio y de la familia moderna», *Revista Austral de Ciencias Sociales*, núm. 11 (2006), pp. 59-78, en <https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2006.n11-04>

IGLESIAS, J., *Derecho Romano. Instituciones de Derecho Privado*. Ariel, 1982.

ITURRIOZ, D., «La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los sacramentos», *Estudios eclesiásticos: Revista de investigación e información teológica y canónica*, Vol. 24, núm. 94 (1950), pp. 291-340.

JEDIN, H. *Historia del Concilio de Trento, III: La etapa de Bolonia (1547-1548). Segundo período de Trento (1551-1552)*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1975.

— *Historia del Concilio de Trento, IV-2: Tercer período de sesiones y conclusión. Superación de la crisis gracias a Morone. Conclusión y ratificación*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1981.

JIMENO ARANGUREN, R., «Reforma, contrarreforma y matrimonio: legislación de las dos Navarras: in memoriam Rafael Mieza Mieg», *Anuario de historia del derecho español*, núm. 85 (2015), pp. 151-173.

KUMINETZ, G., «La forma de la celebración del matrimonio desde la comparación entre ordenamientos», *Ius Canonicum*, Vol. XLV, núm. 89 (2005), pp. 89-142.

LATASA VASSALLO, P., «Escenarios de sorpresa: matrimonios clandestinos ante la audiencia eclesiástica de Lima, siglo XVII», en *Cultura legal y espacios de justicia en América, siglos XVI-XIX* (Dir. por Macarena Cordero, Rafael Gaune y Rodrigo Moreno), Universidad Adolfo Ibáñez-Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Chile (2017), pp. 21-43.

— «Signos y palabras: La celebración del matrimonio tridentino en Lima y Charcas (s. XVI-XVII)», *Revista Complutense de Historia de América*, Vol. 42 (2016), pp. 15-40, en <https://doi.org/10.5209/RCHA.53709>

LATRE, M., *Sumario de la historia del Concilio de Trento, 1847*, en <https://archive.org/details/BRes111445>

LOMBARDI, D., *Matrimoni di antico regime*, Bologna: Il Mulino, 2001.

MARTÍN DE AGAR, J. T., «La dispensa de forma en una respuesta de la Comisión de Intérpretes», *Ius canonicum* Vol. 26, núm. 51 (1986), pp. 299-308.

MOLANO, E., «La naturaleza del matrimonio en la doctrina de Santo Tomás», *Persona y Derecho*, núm. 1 (1974), pp. 143-190.

MONTERO GUTIÉRREZ, E., *El matrimonio y las causas matrimoniales*, Madrid, Imprenta Sáez, 1945.

PEÑA GARCÍA, C., «Dimensión Sacramental y celebración canónica Del Matrimonio: Requisitos para el acceso a las nupcias», *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica*, Vol. 88, núm. 345 (2013), pp. 387-413, en <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudio-seclesiasticos/article/view/7450>.

— «La sacramentalidad del matrimonio: evolución histórica y cuestiones abiertas», *Universidad de Cantabria, Campus cultural* (2016), pp. 1-15, <https://web.unican.es/campuscultural/Documents/Aula%20de%20estudios%20sobre%20religi%C3%B3n/2015-2016/CursoTeologiaSacramentalidad2015-2016.pdf>

PÉREZ RAMOS, A., «El matrimonio canónico en libertad: reflexiones al hilo de las fuentes históricas de su regulación», *Boletín de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación de las Illes Balears*, núm. 4 (1999), pp. 39-57.

RODRÍGUEZ ITURRI, R., «Orígenes, fuentes y principios jurídicos del matrimonio civil en el Perú de hoy: lo romano, lo cristiano y lo germánico», *PUCP: Revista de la Facultad de Derecho*, núm. 47 (1993), pp. 437-464.

SÁNCHEZ HIDALGO, A., «Voluntarismo e intelectualismo en Francisco de Vitoria», *Persona y derecho*, Vol. 73 (2015), pp. 181-202.

SÁNCHEZ-ARCILLA BERNAL, J., «La formación del vínculo y los matrimonios clandestinos en la Baja Edad Media», *Cuadernos de Historia del Derecho*, núm. 17 (2010), pp. 7-47.

SANTOJA HERNÁNDEZ, P., «La situación de las mujeres y el matrimonio en la Edad Media y en los siglos XVI y XVII», *Cuadernos para investigación de la literatura hispánica*, núm. 40 (2015), pp. 263-328.

SOBALER SECO, M. A., «Reflexión en torno al matrimonio de los hijos, la desobediencia filial y el consentimiento paterno: desde el marco legal a la práctica cotidiana durante la Edad Moderna», *Jóvenes y juventud en los espacios ibéricos durante el Antiguo Régimen. Vidas en construcción*, Dir. por José Pablo Blanco Carrasco, Máximo García Fernández y Fernanda Olival, Lisboa: Edições Colibri (2019), pp. 15-43.

TEJERO, E., «Significación sacramental y orden jurídico del matrimonio (SS. XIV-XVI)», *Ius Canonicum*, Vol. 10, núm. 19-20 (1970), pp. 137-160.

— *El matrimonio, misterio y signo. Siglos XIV-XVI*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1971.

— «La sacramentalidad del matrimonio en la historia del pensamiento cristiano», *Ius Canonicum*, Vol. 14, núm. 27 (1974), pp. 11-33.

VALENCIA ÁLVAREZ, G., «Un antes y un después del Concilio de Trento: licencias matrimoniales y su estructura diplomática», *Revista del Archivo General de la Nación*, núm. 32 (2017), pp. 165-180.

VIZCAÍNO CABALLERO, F. J., «La relación sacramental, esencia del matrimonio», *Cuadernos doctorales, Universidad de Navarra*, núm. 12 (1994), pp. 86-170.

Capítulo tercero

El proceso de formación de las ideas económicas. Antecedentes y proyección de la doctrina escolástica en torno a la cuestión del justo precio

1

CECILIA FONT DE VILLANUEVA
Profesora adjunta de Historia Económica
Universidad Francisco de Vitoria

SUMARIO: 1. INTRODUCCIÓN. 2. ANTECEDENTES Y PROYECCIONES DE LA TEORÍA ESCOLÁSTICA EN EL PANORAMA TEÓRICO ECONÓMICO. 3. LA CUESTIÓN DEL PRECIO JUSTO EN EL DEBATE ESCOLÁSTICO Y SU PROYECCIÓN EN LAS DOCTRINAS POSTERIORES. 4. CONCLUSIONES. 5. BIBLIOGRAFÍA.

1. INTRODUCCIÓN

Siendo conscientes de la enorme importancia que desempeñan en el ámbito de la teoría económica y en el estudio de la historia de las ideas, en estas páginas queremos analizar sucintamente la relevancia que las doctri-

1. Este trabajo ha sido elaborado durante una estancia de investigación que en 2024 he realizado en el Instituto de Historia del Csic, en el marco del Proyecto de investigación «Salvación, política y economía. El comercio de ideas entre España y Gran Bretaña en los siglos XVII y XVIII» (Programa de generación de conocimiento 2021, referencia: PID2021-122994NB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades (MICIU), la Agencia Española de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDÉR), También ha contado con el apoyo de Proyectos de Investigación internos financiados por la Universidad Francisco de Vitoria.

nas escolásticas, desarrolladas en el entorno económico, han desempeñado históricamente en el proceso de formación de la teoría posterior.

Con este propósito dividiremos la investigación en dos apartados principales. En el primero, que constituye el grueso de la investigación, trataremos de poner de manifiesto como se ha desarrollado a lo largo de la historia el proceso de generación de ideas económicas que tiene lugar a partir de los acontecimientos que, alrededor de la actividad económica, se producen en la realidad. Dentro de este recorrido prestaremos especial atención a las doctrinas que fueron generadas en el marco de la escolástica². Trataremos de poner de manifiesto como el proceso de generación de ideas es un proceso que se produce por acumulación. Las ideas no surgen de la nada, en cada momento, cuando la realidad demanda una respuesta teórica a un problema concreto, se aprehenden los desarrollos anteriores y se adaptan a las nuevas realidades que tienen lugar en cada momento. En este sentido veremos como la escolástica asimiló los desarrollos que se habían producido anteriormente y a su vez influyó en los postulados posteriores que se enriquecieron con las aportaciones precedentes. Como parte de este análisis advertiremos también como la literatura ha abordado el estudio de las doctrinas escolásticas y su proyección no sólo en los efectos que tuvo sobre los desarrollos posteriores sino en distintos ámbitos dentro de su mismo período, detectándose un interés creciente por estas cuestiones en los últimos tiempos.

En la segunda parte del estudio, con el propósito de ilustrar este proceso, nos referiremos al caso concreto del justo precio. Este ejemplo resultará de gran utilidad para contrastar en la práctica como se desarrolla el proceso descrito y cómo en cada momento histórico se aborda el problema teórico de acuerdo con las circunstancias históricas.

2. ANTECEDENTES Y PROYECCIONES DE LA TEORÍA ESCOLÁSTICA EN EL PANORAMA TEÓRICO ECONÓMICO

Cuando se analizan cuestiones económicas en perspectiva histórica, ya sea desde el punto de vista de los hechos o del de las ideas, es interesante constatar como existen asuntos cuya presencia suele ser recurrente y por

2. Cuando nos referimos a la escolástica nos referimos a ella en sentido amplio, entendido como aquel grupo de autores que emplean el método escolástico para desarrollar sus actividades académicas. Entendiendo que el método escolástico, tal y como recoge PRIETO y CENDEJAS consiste «en un método racional de argumentación y discusión, acompañado de una orientación cristiana (bíblica y patrística) de fondo, que oscila entre la orientación del aristotelismo y del platonismo agustiniano», ver PRIETO y CENDEJAS (2022), pp. 6.

tanto merecen también una atención frecuente en la literatura. Lo cierto es que, al margen de algunas particularidades propias de cada período, las dificultades que plantea la práctica económica son cuestiones que distan mucho de ser completamente novedosas. Lo que no es en absoluto de extrañar si tenemos en cuenta que, desde el comienzo de su existencia, el hombre se ha visto en la necesidad de desarrollar actividades económicas de diversa naturaleza con el objeto de administrar sus recursos para dar satisfacción a sus necesidades de la mejor manera posible. La esencia de esas actividades es la misma desde el inicio y se reduce a dos actividades fundamentales: producir bienes que los agentes económicos necesitan para posteriormente intercambiarlos en el mercado estableciendo para ello un precio adecuado para ambas partes.

El estudio de la historia económica muestra cómo, desde el inicio de los tiempos, el hombre, en el ejercicio de su necesaria actividad económica, se ha enfrentado a infinidad de disyuntivas de diversa naturaleza. Con la intención de resolverlas satisfactoriamente el sujeto económico se ha visto obligado a desarrollar de la mejor manera posible diversas capacidades relacionadas con el emprendimiento, gracias a las cuales ha sido capaz de poner en marcha una actividad económica y empresarial. Como resultado de esta actividad se ha materializado un progreso que ha hecho posible que sus condiciones de vida y bienestar hayan mejorado sustancialmente a lo largo del tiempo.

Este progreso económico es un proceso real, que puede ser constatable y medible, al cual los expertos han dedicado muchas horas de estudio abordando su análisis desde diferentes puntos de vista. En este sentido destacamos como economistas e historiadores han desarrollado investigaciones que tratan aspectos que hacen referencia a su medición³, así como estudios que analizan los diversos factores que lo han posible a lo largo del tiempo o las dificultades o elementos que lo ralentizan⁴. Todas estas cuestiones han sido y son objeto de interés por parte de los estudiosos de la economía que, además, se interesan por este proceso de manera global, no sólo prestando atención a lo ocurrido en el momento presente, sino también a lo que aconteció en el pasado. Esta perspectiva histórica resulta idónea para comprender la génesis y formación de este largo proceso y, asimismo, da lugar a

-
3. Tradicionalmente se emplean el producto interior bruto, la esperanza de vida y el índice de alfabetización como indicadores principales para determinar la evolución del crecimiento económico y el desarrollo.
 4. En este sentido la teoría económica ha analizado diversos factores como responsables del crecimiento económico como pueden ser el comercio exterior, la población, las relaciones exteriores, la posición geográfica, la cultura o, recientemente, el aspecto institucional.

alguna de las más importantes de las diferentes ramas en las que se divide el objeto de la ciencia económica⁵.

Además, a lo largo de la historia, a medida que se desarrollaba esta actividad económica, observamos también como han surgido diversas controversias o polémicas que se han generado para dar respuesta a las diferentes dificultades que el desarrollo de la actividad económica plantea. Esta es la historia de la teoría económica, en la que observamos esa recurrencia a la que hacemos referencia párrafos arriba, y cuyo análisis resulta fundamental para comprender la formación del pensamiento económico a lo largo del tiempo.

Por tanto, en estos estudios, ya sean abordados tanto desde el punto de vista de los hechos o del de las ideas, resulta fundamental comprender el desarrollo de los acontecimientos previos para poder interpretar con adecuación los actuales. Con este objetivo, el estudio del pensamiento escolástico, al que dedicamos estas páginas, es muy relevante. Su estudio permitirá identificar la influencia que estas ideas tienen en las actuales y comprender como las mismas se fueron desarrollado a lo largo del tiempo para dar respuesta adecuada a las cuestiones que surgieron en cada momento.

Actualmente resulta indiscutible la influencia que el pensamiento escolástico ha tenido en la génesis y formación de la teoría económica actual, el reconocimiento que la bibliografía le atribuye lo atestigua. Pero no siempre ha sido así. A pesar de que SCHUMPETER, en 1947, mencionara en su famosa obra a los autores de la escuela de Salamanca atribuyéndoles una posición relevante, las referencias a estos pensadores no siempre han sido tomadas en cuenta como merecen. En este sentido mencionamos la posición de BLAUG quien, en 1962, consideraba que los estudios posteriores acerca de las ideas económicas desarrolladas por los autores escolásticos en modo alguno justificaban una revisión del pensamiento económico anterior a Adam SMITH. Tratando de entender este punto de vista GÓMEZ CAMACHO (1985) observa que, en general, tanto los primeros economistas como los filósofos morales coetáneos no mostraron interés alguno por estudiar las contribuciones que los doctores escolásticos del siglo XVI habían hecho sobre la interpretación de la realidad económica y sus problemas. Para él este olvido tiene que ver con una especie de «vergüenza del pasado» que padecen los economistas que parecen querer liberarse de los juicios de valor en los análisis económicos⁶. De acuerdo con GÓMEZ CAMACHO (1985)

5. En este sentido hay que destacar como SCHUMPETER (1954, pp. 47) dio al análisis histórico un gran valor, considerándolo, junto con la teoría y la estadística, como una de las tres grandes ramas del análisis económico.

6. GÓMEZ CAMACHO (1985) pp. 480-481.

los economistas, queriendo alcanzar el estatuto científico propio de las ciencias positivas, tratan de adoptar los métodos científicos empleados por ellas y pretenden para ello olvidar su punto de partida. Pero la realidad es tozuda, y por mucho que los economistas consideren que los juicios de valor son instrumentos de análisis que no deberían ser empleados por un científico⁷ y traten por ello de olvidar sus orígenes, las evidencias están ahí.

Por su parte DE ROOVER (1987) también se hace eco de este mutismo. El historiador belga considera que las causas de este llamativo silencio acerca de la relevancia de las aportaciones escolásticas, son variadas y complejas. Destaca entre las posibles explicaciones aspectos que hacen referencia a las reticencias protestantes hacia las doctrinas escolásticas, así como la dificultad de acceso a los textos que, al estar su mayoría escritos en latín, ha podido desalentar el interés de los estudiosos. También considera las diferencias en el lenguaje empleado, así como la inexistencia de un buen estudio-escrito en inglés que se refiera sistemáticamente a estos autores⁸. Estos motivos, junto con un desprecio a los logros de pasado que, en ocasiones, resta interés por el estudio de épocas anteriores, los considera las causas de esta escasa atención.

Sin embargo, a pesar de esta contrastada falta de interés inicial, las contribuciones a este análisis han ido proliferando lentamente y, gracias en gran medida a los primeros estudios llevados a cabo por LARRAZ (1943), que fueron seguidos por las aportaciones de GRICE HUTCHINSON (1952 y 1978) y DE ROOVER (1955) tanto las ideas escolásticas, como su influencia en las doctrinas recientes, son hoy bien conocidas. A partir de estas relevantes investigaciones la profundización en el estudio de esta influencia se ha extendido y en los últimos años ha cambiado la percepción de su importancia permitiendo calibrar adecuadamente su papel en la historia del pensamiento económico y en las teorías recientes.

Gracias a este cuidadoso análisis histórico se puede contrastar como los orígenes de la ciencia económica van ciertamente más allá de las investiga-

7. Aquí radica una de las principales dificultades a las que se enfrenta el historiador del pensamiento económico, que debe ser capaz de interpretar con propiedad tanto las diferencias en la terminología empleada en cada época como las variaciones en el método empleado ya que los métodos antiguos suelen ser completamente diferentes al método analítico empleado hoy en día. Si el historiador no es cuidadoso corre el peligro de malinterpretar las aportaciones del pasado y cometer graves errores de interpretación.

8. DE ROOVER (1987) menciona el texto del padre O'BRIEN (1920) como referencia anglosajona del pensamiento económico medieval, poniendo de manifiesto sus carencias en cuanto a análisis económico y sentido crítico. Ver DE ROOVER (1987) pp. 171-172.

ciones de Adam SMITH. Los fundamentos de la gran mayoría de las ideas económicas modernas pueden encontrarse en los textos escolásticos e incluso en textos anteriores, ya que a su vez estas teorías se nutrieron de aportaciones previas que se remontan hasta tiempos anteriores a los griegos, como puso de manifiesto con acierto TOZZI⁹.

Junto con esta conclusión lo que sin embargo también resulta evidente es que, de acuerdo con TOZZI (1968), los autores antiguos que escribieron antes de Smith no conocieron realmente una *ciencia económica* que pudiera ser concebida como un conjunto de teorías autónomas de otras doctrinas. Estos autores desarrollaron diversas *teorías económicas* independientes que no llegaron a formularse como un cuerpo unitario y autónomo de otras doctrinas. En estos primeros autores podemos encontrar observaciones muy notables sobre cuestiones referidas a los asuntos propios de la ciencia económica, pero las mismas fueron tratadas en relación con otras doctrinas y con puntos de vista generalmente relacionados con lo político, lo jurídico o lo moral, lo que en modo alguno les resta interés. Hasta el período moderno no se dan las circunstancias que permiten a la economía política transformarse en una verdadera ciencia autónoma tal y como la concebimos actualmente¹⁰.

Con el paso del tiempo estas primeras doctrinas progresaron a medida que los acontecimientos económicos fueron desarrollándose y están presentes en las aportaciones escolásticas, que, en contra de las creencias populares, abarcan un período mayor que el medieval. Siguiendo de nuevo a DE ROOVER (1987) podemos observar como el *conocimiento humano crece por acumulación*, de manera que el pensamiento griego dejó su sello en el medieval y este a su vez en el moderno, de la misma manera que podemos observar la huella de las aportaciones escolásticas en los autores siguientes hasta llegar a SMITH. Otra cuestión que puede ser discutible es si los autores son conscientes de estas influencias y realmente conocen las aportaciones anteriores a ellos,. DE ROOVER considera, refiriéndose al caso de SMITH, que esta consciencia no es esencial, consciente o no la influencia escolástica está presente en las obras del escocés y este es el punto esencial.¹¹

Actualmente existen numerosos estudios que ponen de manifiesto no sólo la importancia sino también la influencia y repercusión del pensa-

9. TOZZI (1968). Economistas griegos y romanos.

10. Ver TOZZI (1968) pp. 21-26. En su obra, el economista italiano relata la controversia clásica acerca de la existencia de una teoría económica observable en los escritores grecorromanos, que enfrentó a autores de la talla de Sismondo DE SISMONDI y Francesco FERRARA a mediados del siglo XIX.

11. Ver DE ROOVER (1987) pp. 172-173.

miento escolástico en el desarrollo de la teoría económica posterior.¹² Desde los años 80 de la pasada centuria el pensamiento escolástico ha sido estudiado en profundidad. Existen trabajos relevantes que estudian sus aportaciones y su influencia, tanto en España como fuera de ella, mostrando la relación entre sus ideas y las de los principales economistas foráneos como Adam Smith, Keynes o los autores de la escuela austríaca de economía. Estos trabajos, al mostrar como viajan las ideas, corroboran la mencionada tesis de DE ROOVER acerca de la acumulación del conocimiento humano. El interés por la escolástica también se refleja en las numerosas reediciones y traducciones de textos clásicos que han sido publicadas recientemente. Destacar en este sentido el valioso trabajo realizado en los últimos años en la Universidad de Navarra en el marco de la *Línea de Pensamiento Clásico Español* que desarrolla el Departamento de Filosofía y la colección de Pensamiento Medieval y Renacentista que edita *Eunsa*¹³.

Además de estos estudios la bibliografía también recoge otra rama de investigación que trata de abordar la influencia que los escolásticos tuvieron en diferentes ámbitos no estrictamente académicos dentro de su mismo período. Este aspecto es relevante para comprender el alcance de las aportaciones teóricas y su conexión con el mundo. Como comentábamos, la teoría trata de dar respuesta a los interrogantes que la actividad económica plantea. Son cuestiones reales las que requieren esta atención teórica, por eso es interesante observar cómo, después, esas respuestas teóricas son percibidas por la sociedad y el público en general. En definitiva, se trata de ver como el público no académico interpreta y entiende estas ideas teóricas y así podemos poner de manifiesto la influencia real que tienen en la población. En este sentido podemos destacar, además del estudio histórico que muestra como la política económica se hizo cargo de esos postulados, dos líneas de investigación principales que están relacionadas con los autores arbitristas y mercantilistas y con la literatura respectivamente.

12. CENDEJAS BUENO (2017 y 2020) presenta una completa síntesis bibliográfica del pensamiento escolástico referido a cuestiones económicas que, tras una introducción, recoge tanto las principales monografías sobre la cuestión, como una relación de los ocho autores más relevantes en el ámbito económico, que incluye sus obras y las reediciones modernas de las primeras ediciones. Entre las monografías generales podemos destacar los trabajos de PENA GONZÁLEZ (2008) y BARRIENTOS (2011).

13. Esta colección, tal y como se indica en su web: «recoge desde su inicio en 1998 más de 200 monografías que tratan de poner a disposición del público filosófico las obras más significativas de lógica, ética, metafísica y psicología, producidas por pensadores medievales y del Renacimiento —tanto europeo como del mundo de habla hispana—. En la colección se incluyen tanto ediciones críticas o anotadas de los pensadores de la época, como monografías contemporáneas acerca de la temática indicada». Colección Pensamiento Medieval y Renacentista – Ediciones Universidad de Navarra.

La línea relacionada con el pensamiento económico de los arbitristas recoge el primer paso del viaje teórico de las ideas que se percibe en los escritos de los conocidos arbitristas¹⁴. Aquí, a partir de las aportaciones pioneras de DE ROOVER (1955) sobre la transmisión de las ideas escolásticas a otros ámbitos no académicos, encontramos interesantes estudios¹⁵. Con respecto al segundo paso mencionamos la línea de investigación de economía y literatura dentro de la cual se enmarcan los estudios recientes de PERDICES DE BLAS y RAMOS GOROSTIZA (2006 y 2022), BERMEJO CABRERO (2011) o MARTÍN RODRÍGUEZ (2020), que han tratado la influencia escolástica en la literatura del Siglo de Oro prestando atención a la presencia de argumentos de moral económica propios de los desarrollos de los doctores salmantinos en diversos escritores como Cervantes, sobre la poesía o sobre el teatro¹⁶.

En definitiva, este repaso nos permite constatar la existencia de una atención muy minuciosa y cada vez más creciente al pensamiento escolástico que ha sido y continúa siendo analizado desde numerosos puntos de vista y variadas perspectivas. Gracias a este análisis se puede comprender el alcance y la repercusión que las ideas escolásticas han tenido en la génesis y formación del pensamiento económico actual.

Una vez hecho este análisis pasamos a la segunda parte de la investigación en la que trataremos de ilustrar este proceso a través de un caso concreto de la teoría económica.

3. LA CUESTIÓN DEL PRECIO JUSTO EN EL DEBATE ESCOLÁSTICO Y SU PROYECCIÓN EN LAS DOCTRINAS POSTERIORES

En este tercer apartado vamos a tratar de analizar, desde el punto de vista teórico, la cuestión de la búsqueda del justo precio con objeto de mostrar explícitamente como se produce en la práctica este proceso de generación de ideas a partir de las aportaciones existentes.

14. De acuerdo con PERDICES DE BLAS (1996) consideramos que con el nombre de arbitristas designamos a los autores españoles dedicados a lo que hoy denominaríamos «economía aplicada». Estos literatos, que fueron muy proliferos durante los siglos XVI y XVII, dejaron de lado las cuestiones morales y filosóficas que ocuparon a los escolásticos y realizaron un análisis más práctico de la situación con el objetivo de comprender y descubrir las causas de la ruina que asolaba a Castilla tratando de entender las repercusiones que el descubrimiento de América había tenido en ello.

15. Ver GÓMEZ URDÁÑEZ (1998), GRICE HUTCHINSON (1991), FONT (2023).

16. Además de las referencias mencionadas ver también REEDER y PERDICES DE BLAS (2004) y URÍ-MARTÍN (1998), en estas obras se analizan relaciones que se dan entre el arbitristismo y la literatura.

La cuestión del justo precio, por la naturaleza del problema y su importancia como aspecto esencial para poder desarrollar de manera adecuada la actividad económica, es un caso idóneo para entender cómo se desarrolla el proceso de formación de pensamiento. La correcta determinación del justo precio constituye uno de esos asuntos que, como comentábamos al inicio de estas páginas, han sido recurrentes en el panorama teórico a lo largo de los tiempos. La literatura revela no sólo como esta cuestión ha sido tratada en todas las épocas, desde los orígenes griegos hasta el presente, sino que también ha puesto de manifiesto como ha ido produciéndose el desarrollo de los argumentos de acuerdo con las circunstancias propias de cada momento histórico y ha sido capaz de identificar las influencias ejercidas entre unos autores y los posteriores¹⁷.

El protagonismo de esta cuestión no es de extrañar, ya que determinar el justo precio se configura en todos los tiempos como uno de los problemas esenciales para garantizar la buena marcha de la actividad económica que se llevará a cabo a través de un intercambio. La determinación del justo precio implica la necesidad de resolver la cuestión del origen del valor.

Para poder interpretar correctamente cada aportación, al tratar de identificar estas similitudes resulta fundamental tener en cuenta las circunstancias históricas y las perspectivas desde las que se aborda la cuestión en cada momento¹⁸, y teniendo esto en cuenta, aunque las circunstancias y las motivaciones sean diferentes, los historiadores se atreven a establecer paralelismos y reconocer ascendencias.

Recogiendo la tradición de Aristóteles, que abordó la cuestión en el marco de lo político, los doctores escolásticos trataron la cuestión con motivación ética. Establecieron como principio general para considerar un precio justo, el que fuera establecido por *común estimación*, esto es, por la libre valoración de compradores y vendedores, observando además las condiciones básicas de que no existieran vicios ocultos en la cosa vendible ni por

17. MESEGUER (2017).

Sobre la cuestión del justo precio en Aristóteles y la Escolástica ver DE ROOVER (1958), GÓMEZ CAMACHO (1985), VALDEBENITO (2016) y CENDEJAS (2022) entre otros. Para ver la proyección de la teoría del justo precio escolástica en el pensamiento clásico inglés ver por ejemplo los estudios recientes de TORIBIO (2023) y PERPERE (2024). La influencia de la escolástica en la escuela austriaca de economía también ha sido ampliamente estudiada por la historiografía en los últimos tiempos. Ver en este sentido HUERTA (2013), IORIO (2018) y GUERRA GARCÍA (2020).

18. Además de bajo circunstancias diferentes la cuestión del justo precio ha sido tratada con perspectivas diferentes que abarcan, además del económico, ámbitos políticos, éticos y metafísicos.

supuesto fraude o engaño en las transacciones. Si se observaban estos principios fundamentales, el precio establecido podía ser considerado justo.

Pero la realidad a menudo es compleja y necesita soluciones adecuadas que puedan ser adaptadas a cada circunstancia concreta. Por ejemplo, ¿qué pasa cuando los precios de los bienes básicos suben tanto que los precios de común estimación resultan inalcanzables para los ciudadanos? En estas situaciones el mercado debe ser capaz de establecer mecanismos para poder controlar estas subidas y garantizar el acceso de todos a los bienes necesarios. En este caso las posibilidades más factibles exigen la intervención de una autoridad exterior que deberá optar entre establecer monopolios o tasar los precios. Ambas posibilidades serán consideradas en los desarrollos teóricos como casos particulares o apéndices de la teoría del justo precio.

Las dos alternativas, como veremos a continuación, fueron claramente objeto de controversia teórica, tanto hoy como en el siglo XVI, pero con intenciones distintas. En el período moderno el interés principal se desató por las implicaciones que estas posibilidades suponen sobre la propiedad de los bienes y de los medios de producción. Por eso la discusión escolástica en este campo es más profunda, ya que se trata de un debate que tiene fuertes implicaciones éticas y morales. Actualmente, como veremos, las motivaciones están más relacionadas con la cuestión de la eficiencia económica.

Empezamos por el monopolio¹⁹. Los precios de monopolio contradicen claramente el principio establecido de común estimación para la consideración de un precio justo, y así lo observaron los doctores escolásticos retomando argumentos desarrollados ya en el período medieval. Como observó O'BRIEN (1920) durante la Edad Media los monopolios ya habían sido objeto de estudio y fueron universalmente reprobados al considerarse que atentaban directamente contra la justicia por encarecer los precios, restringir la demanda y atentar contra la caridad. Nicolas de ORESME, en el siglo XIV, condenó expresamente cualquier monopolio que afectase a las cosas necesarias de la vida, incluso aunque fuese público. En la época moderna se mantuvieron estos argumentos, los doctores consideraron que sólo en situaciones extremas se podían aceptar una fijación de precios razonables sobre los bienes necesarios. La teoría escolástica del monopolio es amplia, de acuerdo con MOLINA consideraron monopolio a cualquier *pacto en virtud de los cual los mercaderes fijan un precio máximo, más allá del cual se niegan a comprar, o un precio mínimo, bajo el cual concuerdan no vender*²⁰. Como

19. Para un análisis más profundo y riguroso de esta cuestión consultar DE ROOVER (1958).

20. MOLINA (1593), Trat. II, disp.345, 2.

comentábamos en el apartado anterior esta doctrina tuvo repercusiones en la política económica aplicada, DE ROOVER (1958) cuenta como las legislaciones europeas recogieron en los siglos XVI y XVII medidas contrarias a la práctica de los monopolios. La legislación inglesa castigaba cualquier *intento de monopolizar, revender a precio mayor, o de acaparar con penas de destierro o con la confiscación*²¹.

Con respecto a la justicia inherente en los precios tasados el análisis también resulta complejo. En este ámbito los doctores escolásticos fueron muy conscientes de las excepcionalidades que pueden surgir ya que las circunstancias varían y en un determinado momento puede ser necesario garantizar el acceso a un bien necesario recurriendo a medidas extraordinarias. Esta consideración dio lugar a opiniones diversas y debates intensos. Es muy famosa en este sentido la controversia que, sobre la tasa del precio del trigo, mantuvieron en el siglo XVI los doctores Melchor SORIA y Luis de MOLINA.

MOLINA consideró preferible obligar a los dueños del trigo a informar de la cantidad almacenada y obligarles a vender una parte a un precio comúnmente aceptado mientras que SORIA pensaba que sería más eficaz que el precio del trigo lo fijase el poder público mediante ley o decreto. En definitiva, nos encontramos ante dos formas diferentes de controlar los precios,. Dos respuestas perfectamente válidas a un mismo problema en las que apreciamos que la discusión que mantuvieron no se refiere exclusivamente a la elección de un determinado sistema socioeconómico, que pudiera concretarse en un mayor o menor intervencionismo, sino a la forma de solucionar un problema que, por su propia naturaleza, tenía consecuencias morales y no sólo económicas.

Con respecto a la influencia escolástica en la legislación coetánea mencionamos el caso de Francia. Aquí encontramos una ordenanza de 1519 condenando la avaricia de los taberneros resaltando que habían puesto en peligro sus almas al establecer precios exagerados a sus clientes, lo que atentaba directamente en contra de la justicia conmutativa²².

SMITH también contempló en sus escritos la cuestión del monopolio. Sus conclusiones fueron en la línea de la condena escolástica a estas prácticas. Sin embargo, un análisis más profundo revela las diferentes motivaciones que subyacen detrás de esta censura. Para los escolásticos la razón de la reprobación era una cuestión moral, es una cuestión de justicia, que

21. Ver DE ROOVER (1987) pp. 180.

22. Ver DE ROOVER (1987).

se deriva de la cuestión del dominio²³, mientras que para SMITH el motivo principal de condena es una cuestión de eficiencia económica. Según el autor escocés las compañías privilegiadas corren el riesgo de caer en una mala administración que puede desencadenar un gasto ineficiente, falta de control, corrupción y exceso de salarios²⁴.

Esta condena smithiana a las prácticas monopolísticas se contempla también actualmente en la teoría económica. Existe unanimidad acerca de las negativas implicaciones que sobre el mercado y la competencia tienen tanto la fijación de precios en monopolio como el establecimiento por parte de la autoridad competente de precios tasados²⁵. Los manuales más básicos de teoría económica demuestran sencillamente esta cuestión revelando como ambas alternativas resultan negativas para el mercado. En este sentido HICKS (1911) y AGGER (1913) ya consideraron a principios de siglo que, aunque no se haya formulado aún un método exacto para determinar la equidad en los intercambios, si que existe unanimidad en que esta depende de la competencia libre y surge de manera natural como resultado de esta. Por eso la teoría económica recoge como los monopolios pueden conducir a ineficiencias en el mercado por la ausencia de concurrencia de competidores y resultar perjudiciales a los consumidores. La complejidad de las situaciones actuales motiva que este asunto aún no está zanjado en la literatura. Investigaciones recientes como la de DAS ET AL. (2022)²⁶ reflejan como la cuestión del justo precio y la situación de monopolio aún son objeto de atención.

Antes de terminar este apartado queremos poner de manifiesto como, referido a esta cuestión de la búsqueda del justo precio, fruto de la complejidad actual de la actividad económica, las respuestas teóricas proliferan abarcando situaciones que en el pasado eran completamente desconocidas. Observamos, así como la literatura reciente ya no aborda exclusivamente la cuestión del precio justo en el sentido escolástico o limitado al problema del monopolio. Actualmente los debates sobre el justo precio se extienden a las cuestiones que hoy son relevantes para la economía y la empresa como pueden ser el comercio justo²⁷, el precio de los seguros²⁸ y de algunos otros

23. Ver CENDEJAS (2020 B).

24. SMITH (1776), libro IV, cap. 7.

25. Ver ELEGIDO (2015).

26. En este artículo los autores tratan aborda la equidad en la discriminación de precios basada en características en mercados monopolísticos. Los autores proponen el concepto de « α -equidad», que garantiza que individuos con características similares enfrenten precios similares.

27. RODRÍGUEZ MOULIAÁ (2011).

28. HERAS (2022).

bienes necesarios como la electricidad²⁹ o productos de alimentación básicos³⁰.

4. CONCLUSIONES

El presente estudio nos ha permitido poner de manifiesto la necesidad de abordar el examen de la historia del pensamiento económico con una perspectiva global y completa. Las grandes cuestiones económicas se repiten a lo largo del tiempo y aunque en ocasiones parezca que las soluciones se repiten un adecuado análisis del proceso de generación de ideas es necesario para comprenderlo en profundidad. Los historiadores de las ideas deben ser capaces de interpretar sin tergiversar y ser fieles a lo que los protagonistas quisieron decir en cada momento.

El estudio de las doctrinas escolásticas y su influencia en el pensamiento económico posterior permite comprender cómo las ideas económicas se han desarrollado acumulativamente a lo largo de la historia. Este análisis pone de manifiesto que los conceptos económicos no emergen de manera aislada, sino que se construyen sobre la base de aportaciones previas, adaptándose a las realidades particulares de cada época. La escolástica, con su énfasis en cuestiones éticas y morales, tuvo un papel crucial para sentar las bases de la teoría económica moderna, influenciando directamente a autores como Adam SMITH y las escuelas de pensamiento posteriores.

El ejemplo del «justo precio» ilustra cómo los escolásticos abordaron problemas económicos fundamentales desde una perspectiva moral, reflexionando sobre la justicia en las transacciones y las intervenciones extraordinarias que podían ser necesarias en situaciones extremas de necesidad. Mientras que los escolásticos consideraron que el precio justo era el que surgía de la común estimación, la teoría económica moderna ve el precio justo como el resultado de un equilibrio dinámico entre los agentes económicos, en el cual la competencia libre y la transparencia son esenciales para asegurar precios que reflejen el verdadero valor de los bienes y servicios en el mercado.

Aunque, como hemos observado, las motivaciones y enfoques han cambiado con el tiempo —pasando de consideraciones éticas a debates sobre eficiencia económica que tratan de integrar aspectos éticos y de mercado—, las cuestiones económicas analizadas por los escolásticos permanecen aún presentes en el debate contemporáneo.

29. PRONT-VAN BOMMEL (2016).

30. SWINNEN (2011).

En definitiva, el estudio realizado ha puesto de manifiesto como el pensamiento escolástico no solo constituye un puente entre la tradición clásica y la teoría económica moderna, sino que también representa un claro ejemplo del crecimiento acumulativo que tiene lugar en el proceso de generación del conocimiento humano, que muestra la necesidad de integrar el análisis histórico para poder comprender en su totalidad lo que representan las ideas económicas actuales.

5. BIBLIOGRAFÍA

AGGER, E. E. (1913). «Monopoly and competitive prices», *The American Economic Review*, 3(3), 589-597.

BARRIENTOS GARCÍA, J. (2011). Repertorio de moral económica (1526-1670): La Escuela de Salamanca y su proyección. Pamplona, Eunsa.

BLAUG, M. (1962). *Economic theory in retrospect*. Cambridge University Press.

CENDEJAS BUENO, J. L. (2017) Introducción bibliográfica al pensamiento económico de la Escuela de Salamanca (I). Documentos de trabajo. Ufv. Madrid.

— (2020). «Derecho subjetivo, naturaleza y dominio en Francisco de Vitoria», *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas* (15), 109-137.

— (2022). «De lo justo natural a lo justo positivo en el pensamiento económico de la Escolástica española», *Studia historica: historia moderna*: 44, 1, 2022, 153-183.

— (2020). «Síntesis bibliográfica del pensamiento económico de la escolástica española», *Revista Fe y Libertad* (3), 331-358.

DAS, S., DHAMAL, S., GHALME, G., JAIN, S., & GUJAR, S. (2022, August). «Individual fairness in feature-based pricing for monopoly markets», *Uncertainty in Artificial Intelligence* (pp. 486-495). PMLR.

DE ROOVER, R. (1955). «Scholastic economics: survival and lasting influence from the sixteenth century to Adam Smith», *The Quarterly Journal of Economics*, 69(2), 161-190.

— (1958). «The concept of the just price: theory and economic policy», *The Journal of Economic History*, 18(4), 418-434.

— (1987). «La teoría del monopolio antes de Adam Smith: una revisión», *Estudios Públicos* (25).

DI LORENZO, T., & ROTHBARD, M. (1996). «El mito del monopolio natural», *The review of austrian economics*, 9(2), 43-58.

ELEGIDO J. M. (2015). «The just price as the price obtainable in an open market», *Journal of Business Ethics*, 130(3), 557-572.

FONT DE VILLANUEVA, C. (2023). Pensamiento económico hispanoamericano en la época moderna: Escuela de Salamanca y arbitristismo. In *Un mundo en aceleración: las ciencias jurídicas, económicas y sociales ante los retos del siglo XXI* (pp. 1033-1047). Dykinson.

GÓMEZ CAMACHO, F. (1985). «Origen y desarrollo de la ciencia económica: Del precio justo al precio de equilibrio», *Cuadernos de economía: Spanish Journal of Economics and Finance*, 13(38), 477-489.

GÓMEZ URDÁÑEZ, J. L. (1998). La teoría económica del arbitristismo. Arte y Saber. La cultura en tiempos de Felipe III y Felipe IV, Madrid, Ministerio de Educación y Cultura, 117-130.

GRICE HUTCHINSON, M. (1952). *The School of Salamanca. Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605*. Oxford University Press.

— (1978): *Early Economic Thought in Spain, 1177-1740*. Londres: Allen & Unwin. Traducción: *El pensamiento económico en España, 1177-1740*. Barcelona: Editorial Crítica.

— (1989). «El concepto de Escuela de Salamanca: sus orígenes y desarrollo», *Revista de Historia Económica*, 7 (2): 21-26.

— (1991). «Escolásticos y arbitristas en tierras de Castilla y León». *Actas del II Congreso de Economía Regional de Castilla y León: León. 22, 23 y 24 de noviembre de 1990* (pp. 43-49).

GRUPE, H. J. (1990). «Regulación económica y teoría del monopolio natural», *Económica*, 36.

GUERRA-GARCÍA CAMPOS, H. (2020). «La Escuela de Salamanca y la Escuela Austriaca: ¿Dos visiones convergentes o divergentes del ser humano?», *Revista Fe y Libertad*, 3(1-2), 24-24.

HERAS, A. (2022). «¿Cuál debe ser el precio justo de un seguro?», *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 27(2), 147-165.

HICKS, F. C. (1911). «Competitive and monopoly price: a criticism of current theory with special reference to its bearing upon the trust problem», *University of Cincinnati Studies*, series II, vol. VII, n.º P. 1911. Pp. 39.

HUERTA DE SOTO, J. (2013). «El obispo Diego de Covarrubias, los escolásticos españoles y la Escuela Austríaca de Economía», *Procesos de Mercado*, 10(2), 343.

IORIO, U. J. (2018). *Dos Protoaustríacos a Menger: Uma breve história das origens da Escola Austríaca de Economia*. LVM Editora.

LARRAZ, J. (1943): «La época del mercantilismo en Castilla, 1500-1700. Discurso de recepción del Académico de Número Excmo. Sr. D. José Larraz López, sesión del 5 de abril de 1943», Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Reimpreso por ed. Aguilar, 1963.

MESEGUER, C. M. (2017). «Aclaraciones, definiciones y críticas respecto de las teorías de utilidad, el valor y los precios (la validez de las aportaciones de Carl Menger en la actual Escuela Austríaca de Economía)», *Procesos de mercado: revista europea de economía política*, 14(1), 89-122.

MOLINA, L. (1593). *De iustitia et iure*. Edición de la Universidad de Granada, 2011.

O'BRIEN, G. (1920). *An essay on mediaeval economic teaching*. New York, Longmans.

ORESME, N. *TRACTATUS DE ORIGINE ET NATURA, IURE ET MUTATIONIBUS MONETARUM* NICOLAS DE ORESME.

PENA GONZÁLEZ, M. A. (2008). «Aproximación bibliográfica a la (s) Escuela (s) de Salamanca». Servicio de Publicaciones, Universidad Pontificia de Salamanca.

PERDICES DE BLAS, L. (1996). *La economía política de la decadencia de Castilla en el siglo XVII*. Síntesis, Madrid.

PERDICES DE BLAS, L., & RAMOS GOROSTIZA, J. L. (2022). «La moral económica de los comerciantes en las obras representadas en los corrales de comedias del Siglo de Oro», *Studia historica: historia moderna*: 44, 1, 2022, 77-113.

PERPERE VIÑUALES, Á. (2024). *Capital, interés y usura: tensiones y continuidades entre la escolástica franciscana y Adam Smith*.

POPESCU, O. (1986). «El pensamiento económico en la Escolástica Hispanoamericana», *Económica*, 32.

PRIETO LÓPEZ, L. J., & CENDEJAS BUENO, J. L. (2022). Introduction: Projections of Spanish Jesuit Scholasticism on British Thought: New Horizons in Politics, Law, and Rights.

PRONT-VAN BOMMEL, S. (2016). «A reasonable price for electricity», *Journal of Consumer Policy*, 39, 141-158.

REEDER, J., & PERDICES DE BLAS, L. (2004). «Arbitrismo y economía en el Quijote», *Revista económica de Castilla-La Mancha* (5), 121-160.

RODRÍGUEZ DE VERA MOULIAÁ, M. (2011). «Precio justo para todos: nuevos horizontes de justicia en el Comercio Justo», *Revista Vinculando*.

SCHUMPETER, J. A. (1954). *History of economic analysis*. Psychology Press.

SMITH, A. (1994). *Riqueza de las naciones (1776)*. Madrid: Alianza, 37, 67-72.

SORIA, M. (1992). *Tratado de la justificación y conveniencia de la tasa de el pan*. Edición e introducción de Francisco Gómez Camacho. Madrid. Fundación Banco Exterior.

SWINNEN, J. (2011). «The right price of food», *Development Policy Review*, 29(6), 667-688.

TORIBIO RODRÍGUEZ, D. (2023). *Escuela de Salamanca y Adam Smith: Economía y racionalidad*.

URÍ-MARTÍN, M. (1998). *Crisis y arbitrismo: Quevedo y el pensamiento económico español del Siglo de Oro*.

VALDEBENITO GONZÁLEZ, M. P. (2016). «La doctrina del Justo Precio, desde Aristóteles hasta la escuela moderna subjetiva del valor», *Economía y sociedad*, 20(34), 60-79.

Capítulo Cuarto

Influencia de la filosofía Tomista en las políticas públicas actuales

MARÍA GOENCHEA DOMÍNGUEZ
Profesora de Dirección Financiera
Universidad Francisco de Vitoria

SUMARIO: 1. INTRODUCCIÓN. 2. FUNDAMENTOS DE LA FILOSOFÍA TOMISTA. 2.1. *Concepción Integral del Hombre*. 2.2. *La Suma Teológica y la Economía*. 2.3. *Bien Común y Justicia Social*. 3. PRINCIPIOS TOMISTAS APLICADOS A LAS POLÍTICAS PÚBLICAS. 3.1. *La Propiedad Privada y la Responsabilidad Social*. 3.2. *Orientación de la Economía al Bien Común*. 3.3. *El Bien Común como Eje de las Políticas Públicas*. 4. POLÍTICAS PÚBLICAS CONCRETAS INSPIRADAS EN EL TOMISMO. 4.1. *Responsabilidad Social Corporativa (RSC)*. 4.2. *Equidad Salarial y Justicia Distributiva*. 4.3. *Protección del Medio Ambiente*. 4.4. *Colaboración entre Comunidades*. 5. CARENCIAS DE LAS POLÍTICAS PÚBLICAS ACTUALES. 5.1. *Enfoque Individualista*. 5.2. *Desigualdad Económica*. 5.3. *Falta de Ética y Virtud en la Economía*. 5.4. *Descuido del Bien Común*. 5.5. *Insuficiente Protección del Medio Ambiente*. 6. CONCLUSIÓN. 7. BIBLIOGRAFÍA.

1. INTRODUCCIÓN

La filosofía tomista, forjada a partir del pensamiento de Santo Tomás DE AQUINO, representa una síntesis única entre la fe y la razón, ofreciendo una visión integral del ser humano y de la sociedad. Aunque su origen se remonta al siglo XIII, su profundidad conceptual y su capacidad de abordar las complejidades del comportamiento humano la convierten en un marco aún relevante para los desafíos contemporáneos. En particular, los princi-

pios tomistas ofrecen herramientas valiosas para reconfigurar las políticas públicas, dotándolas de un fundamento ético sólido y de una orientación inequívoca hacia el bien común. De hecho, se puede considerar a Santo Tomás DE AQUINO, junto con Aristóteles, como uno de los grandes pensadores políticos de la historia (SOUSA, 1981).

Según decía ZUBIRI (2007), «no nos ocupamos del pasado por mera erudición, sino para responder a los problemas que la realidad en la que estamos inmersos nos está planteando» (FUNEZ, 2016).

Siguiendo a SOUSA (1981), hay que resaltar que, según Aristóteles, la política es una ciencia arquitectónica que tiene una posición más alta en dignidad y dirección que las ciencias prácticas, lo cual obliga puesto que no puede ser de otra forma a que sea establecida según normas éticas puesto que trata de ordenar actos humanos. En el mismo sentido la escolástica distingue entre *recta ratio agibilium* y *recta ratio factibilium* que dirige la actividad productiva.

En la actualidad, las políticas públicas a menudo carecen de un enfoque holístico que reconozca plenamente la dignidad de la persona y sus múltiples dimensiones: material, social, espiritual y trascendental. Este déficit ético y antropológico ha contribuido a la proliferación de sistemas que priorizan intereses particulares, eficiencias económicas deshumanizadas o ideologías fragmentarias, en detrimento de una verdadera justicia social y del desarrollo integral de las personas.

Según DUARTE GALVIS (2022) nos encontramos en una época en la cual las dinámicas del actual sistema en el que se busca la riqueza y el éxito rápido, el consumo y entretenimiento, anestesiando a las personas y banalizando sus relaciones, haciéndoles olvidar la humanidad del otro. Considera que el mundo actual es un caldo de cultivo idóneo para el surgimiento de actitudes nocivas, como la explotación del congénere, la mentira y el desfalco, la estafa y la corrupción, pues muere el otro como elemento fundamental de la sociedad, así como muere también la noción de dignidad humana. Este hecho causa estragos en la psique de las personas que está siendo contrastados en la actualidad.

Frente a estas limitaciones, el tomismo nos invita a reconsiderar los fundamentos mismos sobre los cuales se construyen las decisiones colectivas, proponiendo una armonización entre lo justo, lo racional y lo trascendente.

En este capítulo, examinaremos cómo los principios esenciales de la filosofía tomista —la noción de ley natural, la primacía del bien común, y la centralidad de la virtud en la vida pública— pueden y deben inspirar y

enriquecer el diseño de políticas públicas modernas. Asimismo, analizaremos las limitaciones y carencias que caracterizan las prácticas actuales, argumentando que la incorporación de una perspectiva tomista podría ser clave para promover sociedades más justas, solidarias y orientadas al florecimiento humano.

En este sentido se pronuncian otros autores (i.e. FÚNEZ, 2017) cuando analizan la economía desde el punto de vista de Aristóteles y Santo Tomás con el propósito de encontrar aquel marco que ilumine la situación económica actual.

Este enfoque no busca simplemente reivindicar un legado filosófico, sino ofrecer un marco práctico para los desafíos éticos, sociales y políticos del presente. En una época marcada por la fragmentación y la pérdida de horizontes compartidos, el pensamiento de Santo Tomás DE AQUINO emerge como una guía potente para reorientar las políticas públicas hacia su verdadero propósito: el servicio integral de la persona y la construcción del bien común.

2. FUNDAMENTOS DE LA FILOSOFÍA TOMISTA

2.1. CONCEPCIÓN INTEGRAL DEL HOMBRE

La visión de Santo Tomás DE AQUINO sobre el ser humano parte de una perspectiva integral y profundamente humanista. Para Aquino, el hombre es un ser compuesto de cuerpo y alma, cuya naturaleza racional le permite trascender sus instintos materiales y buscar fines más elevados, como el conocimiento, la verdad y la comunión con los demás.

Este enfoque reconoce que las personas no son entidades aisladas, sino miembros de una comunidad en la que su bienestar personal está intrínsecamente ligado al bienestar colectivo. Aquino insiste en que el hombre encuentra su realización plena no solo en el logro de bienes individuales, sino en su contribución al bien común. Esta doble dimensión —personal y comunitaria— es clave en la formulación de políticas públicas que respeten tanto los derechos individuales como las necesidades colectivas.

Desde una perspectiva tomista, las políticas públicas deben reconocer y potenciar esta naturaleza social del hombre. En lugar de centrarse exclusivamente en intereses utilitaristas o individualistas, las decisiones gubernamentales deben fomentar relaciones solidarias y estructuras sociales que permitan a las personas alcanzar su desarrollo integral.

Para Santo Tomás el centro de la formación es la persona humana y el hombre a través de la educación puede volver al estado original al que fue creado. Esto es, desde una perspectiva humanista, la conducción y promoción del ser humano a ese estado perfecto del hombre es a través de la virtud y a ello se llega a través de la educación. Se consideran las virtudes humanas como la mejor herramienta frente a la corrupción, así como la unión entre la ética y la política (DUARTE GALVIS, 2022).

2.2. LA SUMA TEOLÓGICA Y LA ECONOMÍA

La economía, en la visión de Santo Tomás, no es un fin en sí misma, sino un medio para alcanzar objetivos más amplios relacionados con el desarrollo humano y el bien común.

En su obra *Suma Teológica*, Aquino analiza cuestiones económicas desde un prisma ético, ofreciendo principios que continúan siendo relevantes en la actualidad. En concreto:

- **Primacía de la Ética en la Economía:** Aquino sostiene que las actividades económicas deben estar subordinadas a consideraciones éticas. Esto implica que la acumulación de riqueza no es legítima si se logra a costa de la dignidad humana o de la justicia. En un contexto actual, esto invita a repensar modelos económicos que priorizan el lucro sobre el bienestar de las personas.
- **Virtud en las Decisiones Económicas:** El tomismo coloca la virtud —como la justicia, la templanza y la prudencia— en el centro del comportamiento económico. Para Aquino, el intercambio económico debe estar orientado hacia el servicio mutuo y el fortalecimiento del tejido social, rechazando prácticas como la usura o el abuso de poder económico.
- **Distribución Justa de los Recursos:** Aquino introduce el concepto de «destinación universal de los bienes», que afirma que los recursos de la creación están destinados al beneficio de todos, no solo de unos pocos. Esto fundamenta una economía solidaria que busca cerrar las brechas de inequidad y promover el acceso universal a los bienes esenciales.

Según FÚNEZ (2016) hay que llamar la atención acerca del hecho de que se supone la legitimidad del comercio. Si los individuos intercambian cosas es evidente que es porque ese intercambio beneficia a ambos, y es justamente ese mutuo beneficio el que justifica el comercio. Pero, además, el Aquinate también reconoce que a las cosas le pertenece un determinado

valor y no hay ningún atentado a la justicia si se venden de acuerdo con el valor que deben tener. El problema se plantea en el momento en el que se tiene que recurrir al engaño para sobrevalorar las cosas. En estas circunstancias, santo Tomás no duda en que es un pecado; y la razón es que «se engaña al prójimo en perjuicio suyo».

De hecho, estos temas fueron directamente analizados por Santo Tomás y considerados no sólo como pecado y totalmente opuestos a la justicia. En concreto (i) el hurto y la rapiña que considera que con ellos se perjudica al prójimo en sus bienes; (ii) el fraude que también es analizado por Santo Tomás buscando responder sobre la licitud de vender una cosa más cara de lo que vale; y, por último (iii) la usura que es considerada ilícita sobre la base de que considera que el único fin del dinero es para realizar cambios y no es legítimo cobrar intereses porque supone la venta de lo que no existe (FÚNEZ, 2016).

El pensamiento económico tomista propone, en esencia, que las políticas públicas deben regular la economía no solo para fomentar la eficiencia y el crecimiento, sino para garantizar que estas metas estén alineadas con los principios de justicia y desarrollo humano integral.

2.3. BIEN COMÚN Y JUSTICIA SOCIAL

El bien común es uno de los pilares más importantes de la filosofía tomista, definido como el conjunto de condiciones sociales que permiten a las personas, como individuos y como comunidad, alcanzar su plenitud. Según SOUSA (1981) «la sociedad debe proporcionar a los hombres no sólo las condiciones necesarias para su subsistencia, sino también aquellas con las que puedan alcanzar la felicidad a la que aspiran. De ese modo los hombres pueden vivir y vivir bien. ¿En qué consiste vivir bien? En vivir según la virtud, lo que quiere decir, en la plena realización de la naturaleza humana, cuyas legítimas inclinaciones son satisfechas de ese modo». No basta por tanto la prosperidad material.

Este principio está profundamente relacionado con la idea de justicia social, que exige que las estructuras políticas y económicas sirvan al bienestar de todos, especialmente de los más vulnerables.

En el pensamiento de Santo Tomás, el bien común trasciende los intereses particulares y exige la cooperación entre todos los sectores de la sociedad. No se trata de una noción abstracta o exclusivamente espiritual, sino de una guía práctica para el diseño de políticas públicas. Algunos aspectos clave son:

- **Orden Social y Justicia Distributiva:** Aquino enfatiza que el orden social debe reflejar un equilibrio justo en la distribución de recursos y oportunidades. Esto no implica igualdad absoluta, pero sí un acceso equitativo a los bienes necesarios para vivir dignamente.
- **Subsidiariedad y Solidaridad:** Aunque el término subsidiariedad se formalizó después DE AQUINO, su pensamiento lo anticipa al afirmar que las comunidades más grandes deben intervenir solo cuando las más pequeñas no puedan satisfacer sus propias necesidades. Esto se complementa con la solidaridad, que insta a los más fuertes a apoyar a los más débiles.
- **Responsabilidad del Estado:** Según la filosofía tomista, el Estado tiene la obligación de garantizar el bien común mediante la implementación de leyes justas y la promoción de políticas que reduzcan las desigualdades y favorezcan el desarrollo humano integral.

En el contexto actual, aplicar estos principios significaría diseñar políticas públicas que aborden problemas estructurales como la pobreza, la desigualdad y la exclusión social. También implica reconocer que la justicia social no es un ideal secundario, sino un objetivo central para el florecimiento de cualquier sociedad.

De hecho, los fundamentos de la filosofía tomista invitan a repensar el modo en que se concibe y se gestiona la vida pública. En una época donde prevalecen la fragmentación y la polarización, el tomismo ofrece una visión unificadora que coloca al hombre en el centro, no como un individuo aislado, sino como un ser intrínsecamente social y trascendente. Sus principios éticos y su enfoque en el bien común son herramientas poderosas para construir políticas públicas más justas, humanas y sostenibles.

3. PRINCIPIOS TOMISTAS APLICADOS A LAS POLÍTICAS PÚBLICAS

3.1. LA PROPIEDAD PRIVADA Y LA RESPONSABILIDAD SOCIAL

En el pensamiento de Santo Tomás DE AQUINO, la propiedad privada es reconocida como un derecho natural que facilita el orden social y la eficiencia en la administración de los recursos. Sin embargo, este derecho no es absoluto, ya que está subordinado al principio superior de la destinación universal de los bienes, según el cual todos los recursos materiales deben estar orientados al bienestar de la comunidad.

Desde esta perspectiva, las políticas públicas deberían conllevarse unas consecuencias como regular la acumulación de riquezas, promover el uso socialmente responsable de la propiedad y fomentar la redistribución equitativa de recursos.

En concreto, para regular la acumulación excesiva de riquezas se recomendaría diseñar políticas fiscales progresivas que graven de manera justa las grandes fortunas y las utilicen para financiar programas sociales que beneficien a los sectores más vulnerables.

Para promover el uso socialmente responsable de la propiedad se debería incentivar prácticas empresariales que equilibren la generación de beneficios con el impacto social y ambiental, mediante regulaciones claras y estímulos fiscales para empresas que contribuyan al bien común.

Por último, para fomentar la redistribución equitativa de recursos se recomendaría implementar políticas de acceso a la vivienda, la tierra y otros recursos esenciales, asegurando que todos los ciudadanos tengan la oportunidad de satisfacer sus necesidades básicas. Esto podría incluir programas de subsidios para vivienda, acceso a créditos agrícolas o reformas de uso del suelo que favorezcan a las comunidades más desfavorecidas.

Al incorporar estos principios, se busca equilibrar los derechos individuales con las necesidades colectivas, promoviendo un sistema económico más justo y solidario.

3.2. ORIENTACIÓN DE LA ECONOMÍA AL BIEN COMÚN

La economía, según Aquino, no debe estar gobernada únicamente por la lógica del mercado, sino que debe orientarse al servicio del desarrollo humano integral. Este enfoque implica un replanteamiento de las políticas económicas para priorizar la dignidad de la persona y el bien común.

Políticas públicas alineadas con este principio incluirían:

- Fortalecimiento del acceso universal a servicios esenciales: Asegurar que toda la población tenga acceso garantizado a servicios básicos como salud, educación y seguridad social, considerando que estos son bienes esenciales para el desarrollo integral de la persona.
- Justicia distributiva: Diseñar sistemas de salario mínimo dignos y asegurar que las leyes laborales respeten los derechos de los trabajadores, garantizando condiciones laborales justas, seguridad en el empleo y acceso a oportunidades de formación continua.

- Responsabilidad social corporativa obligatoria: Imponer regulaciones que obliguen a las empresas a considerar el impacto social y ambiental de sus actividades, promoviendo modelos de negocio sostenibles y éticos.
- Sistemas económicos solidarios: Fomentar cooperativas, microempresas y otras formas de organización económica comunitaria que prioricen el bienestar colectivo sobre las ganancias individuales. Esto puede lograrse mediante financiamiento accesible, asesoría técnica y apoyo gubernamental a proyectos de economía social.

Estas medidas ayudan a construir una economía que no solo sea eficiente, sino también inclusiva y orientada al desarrollo humano sostenible.

3.3. EL BIEN COMÚN COMO EJE DE LAS POLÍTICAS PÚBLICAS

El bien común, en la filosofía tomista, exige que las decisiones gubernamentales estén diseñadas para crear las condiciones necesarias que permitan a todos los ciudadanos alcanzar su pleno potencial. Este enfoque implica trascender intereses particulares y priorizar medidas que beneficien a toda la sociedad.

No obstante, lo anterior, según SOUSA (1981) la primacía del bien común no se afirma al modo de totalitarismo puesto que no excluye el respeto a los derechos humanos, sino que dichos derechos no se conciben en la perspectiva del liberalismo en la que hay una exagerada autoafirmación del individuo. Las ideas políticas del Tomismo se elevan por encima de las ideas de nuestra época dado que tiene una concepción del universo político fundada sobre la naturaleza humana y sobre el orden natural de las sociedades.

Entre las políticas públicas que se derivan de este principio están:

- Infraestructura inclusiva y sostenible: Invertir en infraestructura que beneficie a todos los sectores de la sociedad, con énfasis en comunidades marginadas. Esto incluye transporte público eficiente, acceso al agua potable y proyectos de energía limpia.
- Políticas de cohesión social: Promover programas que fortalezcan el tejido social, como iniciativas de participación comunitaria, educación en valores y apoyo a organizaciones de base.
- Protección de los bienes comunes globales: Tomar medidas para la preservación del medio ambiente, reconociendo que los recursos naturales son patrimonio de toda la humanidad. Esto incluye regu-

laciones estrictas sobre el uso de recursos naturales, programas de reforestación y políticas que combatan el cambio climático.

- Garantizar la participación ciudadana: Diseñar mecanismos que permitan una participación efectiva de los ciudadanos en la toma de decisiones, asegurando que las políticas públicas reflejen las necesidades reales de la población.

El bien común, como ideal tomista, no solo implica atender necesidades materiales, sino también crear un entorno en el que florezca la vida social, cultural y espiritual de las personas. Por eso se puede considerar que la aplicación de los principios tomistas a las políticas públicas tiene el potencial de transformar el enfoque actual hacia un modelo más humano y ético. Al priorizar el bien común, la justicia social y la responsabilidad colectiva, estas políticas pueden responder de manera más efectiva a los desafíos contemporáneos, como la desigualdad, la degradación ambiental y la exclusión social.

El pensamiento de Santo Tomás DE AQUINO, lejos de ser un mero vestigio del pasado, ofrece herramientas conceptuales y prácticas para construir una sociedad más justa, solidaria y orientada al desarrollo integral de todos sus miembros.

4. POLÍTICAS PÚBLICAS CONCRETAS INSPIRADAS EN EL TOMISMO

4.1. RESPONSABILIDAD SOCIAL CORPORATIVA (RSC)

La Responsabilidad Social Corporativa (RSC) es un ejemplo claro de cómo las empresas pueden alinear sus objetivos económicos con valores éticos y sociales, reflejando el pensamiento tomista. La filosofía de Santo Tomás subraya que la propiedad y la riqueza no son fines en sí mismos, sino medios para contribuir al bien común.

Ejemplos reales de políticas aplicadas en este sentido podrían ser:

- Programas de sostenibilidad empresarial: Muchas empresas han adoptado prácticas que buscan reducir su impacto ambiental y promover el bienestar social, como invertir en energías renovables, implementar políticas de comercio justo y desarrollar programas comunitarios.
- Regulaciones gubernamentales sobre RSC: Algunos países, como India, han hecho obligatoria la inversión de un porcentaje de las ganancias de grandes corporaciones en iniciativas sociales, refle-

jando la responsabilidad de usar los recursos privados para el beneficio público.

- Iniciativas como el Pacto Global de la ONU: Este pacto alienta a las empresas a adoptar principios éticos en derechos humanos, estándares laborales y sostenibilidad ambiental, promoviendo una economía global más justa y solidaria.

Estas políticas y prácticas reflejan el principio tomista de que la actividad económica debe estar subordinada a fines éticos y al servicio de la comunidad.

4.2. EQUIDAD SALARIAL Y JUSTICIA DISTRIBUTIVA

La equidad salarial y las políticas que promueven la justicia distributiva son fundamentales para garantizar una sociedad más equitativa, en línea con los principios de justicia social de Santo Tomás DE AQUINO. El tomismo insiste en que cada persona debe recibir lo que le corresponde, de acuerdo con su dignidad y su contribución al bien común.

Ejemplos reales de políticas concretas aplicadas en esta línea podrían ser:

- Leyes de salario mínimo: Países como Australia y Alemania han implementado políticas de salario mínimo que buscan garantizar una compensación justa para todos los trabajadores, especialmente los más vulnerables.
- Igualdad de remuneración por género: Políticas como la Ley de Igualdad Salarial en Islandia exigen a las empresas demostrar que no existe discriminación salarial entre hombres y mujeres que realizan trabajos equivalentes.
- Programas de redistribución de ingresos: Medidas como créditos fiscales, subsidios al empleo y transferencias directas, como el Bolsa Familia en Brasil, ayudan a reducir las brechas económicas y promueven una distribución más equitativa de los recursos.

Estas iniciativas se inspiran en la justicia distributiva tomista, asegurando que la riqueza generada por la sociedad beneficie a todos sus miembros.

4.3. PROTECCIÓN DEL MEDIO AMBIENTE

El pensamiento tomista también enfatiza que los bienes de la creación deben ser administrados de manera responsable para el beneficio de todos,

incluyendo las generaciones futuras. Este principio se refleja en políticas públicas orientadas a la sostenibilidad ambiental.

Ejemplos reales de políticas concretas en esta línea serían:

- Acuerdos internacionales sobre cambio climático: El Acuerdo de París establece metas globales para reducir las emisiones de carbono y mitigar los efectos del cambio climático, promoviendo una gestión responsable de los recursos naturales.
- Leyes de conservación y biodiversidad: Países como Costa Rica han implementado políticas de protección de la biodiversidad, combinando la conservación ambiental con el desarrollo económico sostenible.
- Iniciativas de economía circular: Políticas que fomentan la reutilización, el reciclaje y la reducción de residuos reflejan la idea tomista de usar los recursos de manera racional y justa.
- Educación ambiental: Muchos gobiernos han introducido programas educativos que promueven la conciencia ambiental y la responsabilidad comunitaria hacia la naturaleza, conectando a las personas con el bien común global.

Estas políticas públicas encarnan el llamado tomista a respetar y proteger los recursos naturales como parte del bien común.

4.4. COLABORACIÓN ENTRE COMUNIDADES

La solidaridad, un principio esencial en la filosofía tomista, encuentra su expresión en políticas que fomentan la cooperación entre comunidades y la participación activa en la construcción de una sociedad más justa.

Ejemplos reales concretos de políticas en esta línea serían:

- Presupuestos participativos: En ciudades como Porto Alegre, Brasil, los ciudadanos participan en la asignación del presupuesto municipal, fomentando la colaboración entre comunidades y aumentando la transparencia gubernamental.
- Programas de integración comunitaria: Iniciativas como las Comunidades de Paz en Colombia fomentan la cooperación entre habitantes para reconstruir el tejido social en regiones afectadas por conflictos.

- **Redes de apoyo comunitario:** Políticas que promueven el desarrollo de cooperativas, asociaciones vecinales y redes de economía solidaria refuerzan el sentido de unidad y apoyo mutuo.
- **Acuerdos de gestión comunitaria de recursos:** En países como Nepal, los programas de gestión forestal comunitaria han empoderado a las comunidades locales para administrar de manera sostenible los recursos naturales de los que dependen.

Estas políticas reflejan el ideal tomista de una sociedad donde la cooperación y la solidaridad fortalecen el bien común y construyen comunidades más cohesivas.

En conclusión, la filosofía tomista inspira un enfoque ético y humanista en las políticas públicas, promoviendo una economía que sirva al bien común, una distribución justa de recursos, una gestión responsable del medio ambiente y una cooperación solidaria entre comunidades. Aunque estas políticas a menudo no se identifican explícitamente con el tomismo, su alineación con estos principios demuestra la vigencia del pensamiento de Santo Tomás en la construcción de un orden social más justo y sostenible.

5. CARENCIAS DE LAS POLÍTICAS PÚBLICAS ACTUALES

5.1. ENFOQUE INDIVIDUALISTA

Muchas políticas públicas contemporáneas están influenciadas por un paradigma individualista que prioriza los intereses particulares sobre el bien común. Este enfoque contradice la visión tomista de la persona como un ser social y comunitario.

Ejemplos concretos donde puede detectarse este aspecto serían:

- **Sistemas fiscales regresivos:** En algunos países, los sistemas tributarios favorecen a las grandes corporaciones y a los sectores más ricos mediante reducciones de impuestos y exenciones fiscales desproporcionadas, lo que limita los recursos disponibles para financiar programas sociales.
- **Políticas de salud privatizadas:** En naciones donde la atención médica está completamente privatizada, como en ciertos estados de los EE. UU., el acceso a servicios básicos depende de la capacidad de pago, lo que excluye a amplios sectores de la población y refuerza desigualdades.

- Falta de regulación del mercado inmobiliario: En ciudades como Londres o Nueva York, la especulación inmobiliaria ha llevado a un aumento de los precios de la vivienda, desplazando a las comunidades de menores ingresos en beneficio de los intereses de inversores individuales o corporativos.

Estas políticas refuerzan la fragmentación social y generan exclusión, contraviniendo el principio tomista de que las decisiones políticas deben fortalecer el tejido comunitario y el bien común.

5.2. DESIGUALDAD ECONÓMICA

A pesar de los avances tecnológicos y económicos globales, la desigualdad sigue siendo un desafío estructural. Las políticas que no abordan la redistribución justa de la riqueza perpetúan esta problemática, ignorando el principio tomista de justicia distributiva.

Ejemplos concretos donde puede detectarse este aspecto serían:

- Crecimiento de la brecha salarial: En economías como la de México o India, las diferencias entre los ingresos de ejecutivos y trabajadores de base han alcanzado niveles extremos, mientras que las políticas gubernamentales no abordan eficazmente esta brecha.
- Acceso desigual a la educación: En muchas naciones en desarrollo, las políticas educativas no logran garantizar igualdad de acceso, dejando a millones de niños sin oportunidades de desarrollo. Por ejemplo, en regiones rurales de África subsahariana, los sistemas educativos carecen de financiación adecuada.
- Subsidios desiguales: En algunos casos, los gobiernos otorgan mayores subsidios a sectores económicos ya privilegiados, como las industrias de combustibles fósiles, mientras que se reducen los apoyos destinados a las pequeñas empresas o a la agricultura de subsistencia.

Estas fallas contribuyen a la concentración de riqueza y poder, dejando a gran parte de la población marginada.

5.3. FALTA DE ÉTICA Y VIRTUD EN LA ECONOMÍA

El modelo económico predominante tiende a *priorizar* la maximización de beneficios sobre las consideraciones éticas, lo que resulta en prácticas perjudiciales para la sociedad y el medio ambiente. Este enfoque está en

abierta oposición a la filosofía tomista, que exige que la economía esté orientada al bien común.

Ejemplos concretos donde puede detectarse este aspecto serían:

- **Explotación laboral:** En sectores como la industria textil en países del sudeste asiático, empresas multinacionales subcontratan a fábricas que operan con condiciones laborales inhumanas, mientras las políticas locales carecen de mecanismos para proteger a los trabajadores.
- **Deslocalización sin responsabilidad social:** Muchas corporaciones trasladan sus operaciones a países con regulaciones laborales y ambientales menos estrictas, sin considerar el impacto social o económico de estas decisiones.
- **Corrupción y favoritismo:** En varios países, la falta de transparencia y la corrupción en la asignación de contratos gubernamentales promueven prácticas desleales y acentúan desigualdades, ignorando la importancia de la virtud en la gestión de recursos públicos.

Estas políticas y prácticas muestran cómo la desconexión entre economía y ética puede generar efectos adversos para el desarrollo humano y social.

5.4. DESCUIDO DEL BIEN COMÚN

En muchas ocasiones, las políticas públicas priorizan los intereses de élites económicas y políticas sobre las necesidades del conjunto de la población, lo que erosiona la cohesión social y perpetúa la desigualdad.

Ejemplos concretos donde puede detectarse este aspecto serían:

- **Leyes de monopolio debilitadas:** En países como Estados Unidos, las políticas antimonopolio han perdido eficacia, permitiendo que grandes corporaciones dominen sectores enteros, lo que reduce la competencia y perjudica a los consumidores.
- **Privatización de servicios esenciales:** La privatización de servicios como el agua o la electricidad en países como Sudáfrica ha generado desigualdades en el acceso, dejando a comunidades pobres sin recursos básicos.
- **Urbanización excluyente:** En ciudades globales, las políticas de desarrollo urbano a menudo priorizan la creación de infraestructura de lujo, mientras las comunidades marginalizadas carecen de servicios básicos.

Estas fallas reflejan una desconexión con el principio tomista de que las políticas deben servir a todos los ciudadanos, especialmente a los más vulnerables.

5.5. INSUFICIENTE PROTECCIÓN DEL MEDIO AMBIENTE

Aunque la sostenibilidad ambiental se ha convertido en una prioridad en muchos países, las políticas públicas actuales a menudo son insuficientes o están mal implementadas, lo que pone en riesgo el bienestar de las generaciones futuras.

Ejemplos concretos donde puede detectarse este aspecto serían:

- **Inacción frente al cambio climático:** En algunas naciones, los compromisos para reducir las emisiones de carbono son mínimos o inexistentes. Por ejemplo, países con alta dependencia de combustibles fósiles, como Arabia Saudita, han sido criticados por su falta de acción climática.
- **Destrucción de ecosistemas por intereses económicos:** En Brasil, la deforestación de la Amazonía continúa debido a políticas que favorecen la expansión agrícola y ganadera sin considerar sus efectos a largo plazo.
- **Gestión ineficaz de residuos:** Muchas ciudades en el mundo carecen de sistemas de reciclaje eficientes, lo que lleva a la acumulación de residuos plásticos y su impacto en los océanos.

Estas políticas no reconocen que la protección del medio ambiente es esencial para el bien común y el desarrollo sostenible.

Como puede observarse, las carencias de las políticas públicas actuales, desde el enfoque individualista hasta la falta de ética en la economía, evidencian la necesidad de repensar los marcos de decisión política. Integrar los principios tomistas, como la justicia social, el bien común y la responsabilidad ética, puede ofrecer soluciones más humanas y sostenibles para los desafíos contemporáneos.

6. CONCLUSIÓN

La filosofía tomista ofrece un marco profundo y atemporal para abordar los retos de las políticas públicas contemporáneas, con énfasis en la centralidad del bien común, la justicia social y la virtud como ejes fundamentales. Frente a la fragmentación y el individualismo predominantes, Santo Tomás

DE AQUINO propone una visión integral del ser humano, que reconoce su naturaleza social y trascendental, destacando que las decisiones colectivas deben orientarse hacia la plenitud de todos los miembros de la comunidad.

El pensamiento tomista destaca que la economía y las políticas públicas no pueden desvincularse de principios éticos sólidos. La subordinación de la propiedad privada y de las actividades económicas al bien común, la justicia distributiva, y la búsqueda de un desarrollo humano integral, son conceptos que subrayan la importancia de garantizar que las estructuras sociales y económicas estén al servicio de la dignidad humana. Este enfoque no solo es aplicable en el diseño de políticas económicas, sino también en la protección del medio ambiente, la equidad salarial, y la responsabilidad social corporativa, como herramientas para superar la desigualdad y promover la cohesión social.

Sin embargo, las políticas públicas actuales, marcadas por un enfoque individualista, la falta de ética en la economía y la insuficiente protección de los bienes comunes, evidencian la necesidad urgente de reorientar las dinámicas sociales y gubernamentales. Incorporar los principios tomistas en estas decisiones no implica un retorno a visiones arcaicas, sino una actualización de valores universales que trascienden épocas y contextos, ofreciendo respuestas éticas y prácticas a los desafíos de hoy.

En conclusión, la filosofía de Santo Tomás DE AQUINO, lejos de ser un relicto histórico, se presenta como un faro que puede guiar el diseño de políticas públicas hacia un modelo más humano, solidario y sostenible. En un mundo marcado por crisis ambientales, desigualdad y pérdida de valores colectivos, el tomismo invita a repensar las bases de nuestras decisiones colectivas, recordándonos que el verdadero progreso radica en construir sociedades donde cada individuo pueda alcanzar su pleno potencial en armonía con el bien común.

7. BIBLIOGRAFÍA

DUARTE GALVIS, James Alexander, *et al.* Tomás DE AQUINO: Ética y vida profesional.

FÚNEZ, Rubén. Visión aristotélico-tomista de la economía. 2016.

SOUSA, J. P. El Pensamiento Político De Santo Tomás De Aquino. *Coleção Tema Atual sobre Santo Tomás DE AQUINO, TA*, 1981, n.º 44.

ZUBIRI, X (2007). Naturaleza, Historia, Dios, Alianza editorial, Madrid.

Capítulo quinto

El bien común y lo político en santo Tomás de Aquino: elementos definitorios esenciales y su incompatibilidad con la Modernidad

RAMÓN DE MEER CAÑÓN
*Profesor Contratado Doctor de Filosofía del Derecho
Universidad Francisco de Vitoria*

SUMARIO: 1. INTRODUCCIÓN. 2. EL BIEN COMÚN COMO FIN. 2.1. *Como fin de la ley.* 2.2. *Como fin de la comunidad política.* 2.3. *Como fin del gobernante.* 3. EL BIEN COMÚN COMO VIRTUOSO. 4. EL BIEN COMÚN COMO ORDEN POLÍTICO. 4.1. *Necesidad humana de la prudencia.* 4.2. *La imposibilidad de bien individual ajeno al común.* 4.3. *La imposibilidad de un bien común universal.* 5. EL BIEN COMÚN COMO PERFECCIÓN HUMANA. 5.1. *Argumentación a través del premio del rey.* 6. CONCLUSIÓN: INCOMPATIBILIDAD CON LA MODERNIDAD. 7. BIBLIOGRAFÍA.

1. INTRODUCCIÓN

Santo Tomás DE AQUINO funda su teoría de la ley en una ordenación de la razón definida por su orientación a lo que denomina «bien común». De manera similar, ese bien común actúa como elemento fundacional y definitorio del poder legítimo en su obra *De Regimine Principum*, o *De Regno*. Sin embargo, en ningún punto de su *Summa Theologiae* o del citado opúsculo le dedica una *quaestio* o un capítulo a la definición específica del bien común.

El presente escrito busca entresacar de la obra del Aquinate cuatro cualidades indispensables a la hora de plantear esta idea. Primero, que el bien

común se define e identifica aristotélicamente con un fin común; segundo, que dicho fin es necesariamente virtuoso; tercero, que es político, y por ende requiere de una alteridad; y finalmente, que no puede ser culminado sin incluir todos los órdenes de perfección humana.

Ninguna de las cuatro cualidades presentadas encuentra cabida en el planteamiento político de la Modernidad. Ni la causalidad final del ser humano la encontramos en lo común (si es que se conserva la mentalidad teleológica, que Hobbes por ejemplo descarta); ni existe a partir de Maquiavelo una necesaria relación del bien político con la virtud y el bien humano aristotélico; ni la orientación a Dios compone un elemento necesario de lo político a partir de Lutero. La propia globalización del bien común¹, como referencia del actuar humano fundada en la propia humanidad, será una más de las pruebas de la incompatibilidad de las teorías políticas DE AQUINO con la Modernidad.

2. EL BIEN COMÚN COMO FIN

Como explicará Ginés de Sepúlveda al glosar a Aristóteles, «*natura enim cuiusque rei in fine ipsius maxime sita est atque cernitur*»²: la naturaleza de cada cosa está fundada principalmente y se manifiesta en el fin de la cosa misma. Así, explica Francisco de Vitoria:

«Creemos que no sólo el cielo, la tierra y las restantes partes, y el hombre mismo, corona del mundo, sino todo cuanto bajo los cielos se contiene, todo absolutamente existe por algún fin, y, por lo tanto, es menester que haya sido hecho por algún fin, en el que hay que buscar su razón de ser y su necesidad»³.

Por tanto, la política como herramienta y expresión ética de la naturaleza social del hombre responde necesariamente a un fin. Como explicaba ya Aristóteles, «toda comunidad está constituida con miras a algún bien (porque en vista de lo que les parece bueno todos obran en todos sus actos)»⁴. En este caso, la causa final está marcada por la propia causa material de la

1. «*Habet enim Totus Orbis, qui aliquo modo est una respublica, potestatem ferendi leges aequas et convenientes omnibus, quales sunt in iure gentium*». Francisco de Vitoria, *Relectio de potestate civile*, 21.
2. GINÉS DE SEPÚLVEDA, J., *Aristóteles, De republica libri VIII, Interprete et Enarratore*, Officina Birckmannica, Colonia, 1601, pp. 5.
3. DE VITORIA, F., *Relectio de potestate civile*, 2. Citado por Luis Sánchez Agesta, «Los orígenes de la Teoría del Estado en el Pensamiento español del siglo XVI», *Revista de estudios políticos*, núm. 98 (1958), pp. 85-110, pp. 106.
4. Aristóteles, *Política*, (Dir.) Manuela GARCÍA VALDÉS, Gredos, Madrid, 1988, pp. 45.

comunidad política⁵, la naturaleza humana. Si aquella necesariamente tiene un fin, convienen a dicho fin todas las acciones del hombre, y más aún la promoción de dichas acciones por la comunidad que las acoge.

¿Cuál es el fin, pues, de la comunidad política? Nos proponemos comenzar por una aclaración de la definición de bien común en tanto que fin que trasluce de los escritos de Tomás DE AQUINO: siguiendo la aclaración del propio autor, no cabe disociar bien común de finalidad («*quod bonum commune dicitur finis communis*»⁶). El bien común se define e identifica con el fin común político, por lo que deberá explicarse en qué sentido lo entiende el Aquinate como fin de aquellos elementos humanos que considera constitutivamente comunes: la comunidad, el gobierno, la ley y la justicia. Entendemos aquí por constitutivamente comunes aquellos conceptos que no cabe predicar de una individualidad humana, sino que requieren de la alteridad para constituirse: el conjunto humano político, su dirección, su ordenación racional, y la virtud social que gestiona sus relaciones internas, la justicia.

2.1. COMO FIN DE LA LEY

Toda ley se ordena al bien común⁷. Esto se explica porque la ley es definida por Aquino como medida y regla de los actos humanos⁸, por lo que pertenece necesariamente a lo que sea principio de dichos actos. El principio, siguiendo la teleología aristotélica, es la causa final de un acto, por lo que puede decirse que el principio de un acto es su fin propio. Puesto que el principio de todo acto humano es la razón, y la razón se ordena a la bienaventuranza, el fin último de la ley es la bienaventuranza⁹.

Dicha bienaventuranza no es individual sino común, pues como la parte se ordena al todo, así la ley se escribe no para provecho privado, sino para

5. «El ente y el bien son lo mismo en la realidad, es decir, que tanto la bondad como el ser se dan en la misma cosa, aunque la mente capte la siguiente diferencia: el bien hace referencia a la conveniencia para alguien que apetece tal ente, mientras que el ser hace referencia al hecho de que el ente existe». BANOS ARDAVIN, E.J., «Aproximación a la noción de Bien Común en Tomás DE AQUINO», *Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida*, año 6, núm. 12 (2014), pp. 69-94, pp. 77.

6. Tomás DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 2, ad. 2.

7. «*Et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur*». Tomás DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 2, co.

8. «*lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur, dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum*». Tomás DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 1, co.

9. «*Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est. Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudinem*». Tomás DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 2, co.

la común utilidad de los ciudadanos¹⁰. Citando a Aristóteles, lo legal se identifica con lo justo general, con aquello que hace felices al conjunto de los ciudadanos, pues «las leyes se refieren a todas las cosas, proponiéndose lo que conviene en común a todos»¹¹. Por tanto, la ley se define necesariamente como un ente ordenado a la bienaventuranza común. Esta no debe comprenderse como un sumatorio de sujetos afectados, sino como una comunidad de finalidad. Solamente comprendiendo de manera unitaria la bienaventuranza común puede la ley ser un acto racional y directivo, una ordenación de la realidad, que descansa sobre una unidad de fin, y no sobre el caos de una multiplicidad equívoca.

2.2. COMO FIN DE LA COMUNIDAD POLÍTICA

De la citada unidad proviene que el bien común se identifique con el fin de la unidad política, o la *koinonía* o *res publica*, entendidas como lo común o la comunidad de carácter más pleno posible en ámbito natural: la política. Si la ley pertenece a la razón porque ambas son medida de los actos humanos, se sigue que lo político también pertenece a la razón, pues es el *logos* el que habilita la posibilidad de una comunidad política cualitativamente superior a la unidad gregaria de los animales:

«De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social (*politikón zóion*), y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre. (...) La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: (...) el hombre es el único animal que tiene palabra. (...) Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad. Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte»¹².

Asimismo, si el último fin de la ley, por ser último fin de la razón, es la bienaventuranza; así también el fin último de lo político será la bienaventuranza. A esto apunta Aquino al vincular la ley a la autoridad que la pro-

10. «*Finis autem legis est bonum commune, quia, ut Isidorus dicit, in libro Etymol., nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium lex debet esse conscripta*». Tomás DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 1, co.

11. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, (Dir.) Antonio TRUYOL SERRA, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999, pp. 71.

12. Aristóteles, *Política*, (Dir.) Manuela GARCÍA VALDÉS, Madrid, Gredos, 1988, pp. 50-51.

mulga, pues si no cabe lo político sin una cabeza que lo dirija a su fin; tampoco la ordenación de lo político, que es la ley. Fin implica necesariamente dirección, por lo que el fin de la comunidad política es a la vez el límite, fin y la causa justificante del poder político.

En tanto límite, el bien común actúa como fuerza acotadora, si bien no en un sentido coactivo, pues el príncipe es quien ejerce la coacción en la comunidad¹³; pero sí de un modo más íntimo y directivo, desde la propia definición de lo político¹⁴.

Como bien apunta el Aquinate, el hombre es por naturaleza animal social, y no por circunstancias sobrevenidas por eventos extrínsecos, como el pecado original. Por tanto, en el estado de inocencia vivía necesariamente en comunidad. A su vez, afirma que la vida social no se da si no hay al frente alguien que oriente al conjunto al bien común. Al igual que argumentábamos con la ley, la autoridad es una necesidad derivada de la unidad de fin político, pues una multiplicidad de individuos, sin otra unión que el sumatorio, de por sí tiende a muchas cosas; mientras que la cabeza la obliga a actuar como unidad y a tender a una sola¹⁵.

La tesis se reitera, además de en la *Summa*, en el *De regno*: en primer lugar, repite esta idea de que la multitud es incapaz de dirección unitaria sin un principio de unidad, o una cabeza. De nuevo, de la propia naturalidad de la politicidad humana deduce la necesidad de algún medio por el cual el grupo pueda ser gobernado. El individuo vela por el interés, por lo que la multitud es en potencia divisoria y tiende a la dispersión sin un organismo que se ocupe de lo que pertenece al bien común¹⁶. Es interesante,

13. «*Ad tertium dicendum quod princeps dicitur esse solutus a lege, quantum ad vim coactivam legis, nullus enim proprie cogitur a seipso*». Tomás DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a. 5, ad. 3.

14. «*Unde quantum ad Dei iudicium, princeps non est solutus a lege, quantum ad vim directivam eius; sed debet voluntarius, non coactus, legem implere*». Tomás DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a. 5, ad. 3.

15. «*Primo quidem, quia homo naturaliter est animal sociale, unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet, multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo philosophus dicit, in principio Politic., quod quandocumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens*». Tomás DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 96, a. 4, co.

16. «*Si igitur naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in omnibus esse aliquid per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id quod est sibi congruum providente, multitudo in diversa dispergeretur nisi etiam esset aliquid de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens, sicut et corpus hominis et cuiuslibet animalis deflueret nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore, quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet*». Tomás DE AQUINO, *De Regno*, I, 1.

además, que Tomás DE AQUINO lo compare explícitamente con el cuerpo, manteniéndose en una lógica política organicista, *quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet*, contraria a la tesis mecanicista propia de la Modernidad.

2.3. COMO FIN DEL GOBERNANTE

Esta concepción organicista y teleológica de la comunidad política es la que constituye la esencia de la gestión y el gobierno. Por un lado, habilita la comprensión de las cargas que el individuo sufre en aras de lo común, como los tributos o la obediencia a la ley, que se justifican precisamente en su contribución a un bien que repercute directa y necesariamente en la felicidad individual. Más aun, la propia existencia de una cabeza sobre el cuerpo político, que lo ordene incluso coactivamente a un fin, se justifica primera y principalmente sobre el bien común: la idea de rey implica que haya un hombre, ejerciendo como jefe y pastor, que busque el bien común de la multitud en lugar del suyo propio¹⁷.

Por otro, el bien común funciona como el elemento definitorio no solo del buen gobierno, sino de la noción misma de gobierno, entendido como orientación a un fin, coactiva si es necesario. El rey no es solamente aquel que gobierna al pueblo, sino el que lo gobierna para el bien común¹⁸. Por lo tanto, si el gobernante ordena a una multitud de hombres libres hacia el bien común de la multitud, ese gobierno será recto y justo, y por ende legítimo¹⁹; y si hace lo contrario, se le considera tirano²⁰, y su gobierno una mera coacción forzosa, al modo de una banda de salteadores²¹.

17. «*Ex quo manifeste ostenditur quod de ratione regis est quod sit unus qui praesit, et quod sit pastor bonum commune multitudinis et non suum quaerens*». Tomás DE AQUINO, *De Regno*, I, 1.

18. «*Ex dictis igitur patet quod rex est qui unus multitudinem civitatis vel provinciae et propter bonum commune regit*». Tomás DE AQUINO, *De Regno*, I, 1.

19. «*Si igitur liberorum multitudo a regente ad bonum commune multitudinis ordinetur, erit regimen rectum et iustum quale convenit liberis*». Tomás DE AQUINO, *De Regno*, I, 1.

20. «*Si igitur regimen iniustum per unum tantum fiat qui sua commoda ex regimine quaerat, non autem bonum multitudinis sibi subiectae, talis rector tyrannus vocatur*». Tomás DE AQUINO, *De Regno*, I, 1.

21. «*Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? Quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna? Manus et ipsa hominum est, imperio principis regitur, pacto societatis astringitur, placiti lege praeda diuiditur. Hoc malum si in tantum perditorum hominum accessibus crescit, ut et loca teneat sedes constituat, ciuitates occupet populos subiuguet, euidentius regni nomen adsumit, quod ei iam in manifesto confert non dempta cupiditas, sed addita impunitas. Eleganter enim et ueraciter Alexandro illi Magno quidam comprehensus pirata respondit. Nam cum idem rex hominem interrogaret, quid ei uideretur, ut mare haberet infestum, ille libera contumacia: Quod tibi, inquit, ut orbem terrarum; sed quia id ego exiguo*

Tomás define el reinar, siguiendo a Aristóteles, a través del acto gubernativo principal, que es el dar leyes²². Si la ley es la ordenación de la comunidad política conforme a su fin último, quien ordena se define precisamente tanto por lo que ordena, la *koinonia* humana, como por el fin a que la ordena, el fin común. Por eso el gobierno se define necesariamente como político y teleológico.

3. EL BIEN COMÚN COMO VIRTUOSO

Ahora bien, no cualquier intencionalidad o finalidad constituye causa final del ser humano en tanto que ser social, y de ahí surge la segunda cualidad: el fin común es indisoluble de la idea aristotélica de bien, y por ende de virtud. Como bien defiende AQUINO, es imposible alcanzar el bien común de la ciudad si los ciudadanos no son virtuosos, al menos los gobernantes²³.

Además, toda virtud, ya se ordene a uno mismo o hacia otros, es susceptible de ser referida al bien común²⁴. Y es que toda virtud, ordene al actor hacia su propia perfección o a la ajena, se supedita a lo común que, siendo condición de posibilidad necesaria para la bienaventuranza humana, se convierte en parámetro del bien humano.

Por eso Tomás DE AQUINO defiende que toda virtud se ordena a la justicia, pues siendo la virtud social por antonomasia, es la que refiere todo acto humano a lo común, criterio según el cual se evalúa el acto. Así, la virtud de la justicia se convierte en la referencia necesaria para el príncipe, que al orientar la comunidad hacia lo que considera su fin, no puede dejar de perseguir un fin justo, pues no es propio del rey perseguir cualquier fin, sino el bien²⁵. Por tanto, es manifiesto que el fin de lo político y de la ley es inducir al súbdito a su propia virtud²⁶.

nauigio facio, latro uocor; quia tu magna classe, imperator». Agustín DE HIPONA, De civitate Dei, IV, 4.

22. «Ad tertium dicendum quod philosophus denominat regnativam a principali actu regis, qui est leges ponere. Quod etsi conveniat aliis, non convenit eis nisi secundum quod participant aliquid de regimine regis». Tomás DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 50, a. 1, ad. 3.
23. «Unde impossibile est quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosus, ad minus illi quibus convenit principari». Tomás DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 92, a. 1, ad. 3.
24. «Secundum hoc igitur bonum cuiuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat iustitia». Tomás DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 58, a. 5.
25. «Quoniam autem secundum praedicta regis est bonum multitudinis quaerere...». Tomás DE AQUINO, *De Regno*, I, 7.
26. «Unde manifestum est quod hoc sit proprium legis, inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem». Tomás DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 92, a. 1, co.

Si lo propio de la virtud es hacer buenos los actos humanos, con mayor virtud se hace mayor bien. Siendo el bien de la comunidad humana numéricamente mayor que el del individuo, es prioridad del rey buscar esa bondad común, que se traduce en una virtud compartida²⁷. Es precisamente la ausencia de virtud compartida lo que impide la unión entre tirano y súbditos, y disuelve la comunidad política ante la ausencia de bien real²⁸. De ahí que el vicio del príncipe engendre odio entre sus súbditos, pero que lo que engendra el rey plenamente político sea amor; pues la virtud emanada del bien común y protegida por lo político, como toda virtud, no solamente tiene como consecuencia la justicia, sino sobre todo la caridad, virtud suprema, pudiendo analizarse todos los órdenes políticos conforme a este ascenso histórico del *ordo iustitiae* al *ordo amoris*.

4. EL BIEN COMÚN COMO ORDEN POLÍTICO

En tercer lugar, a la identificación del bien común con la noción de fin debemos añadirle una segunda especificidad: el fin común del ser humano lo es en tanto que *zoon politikón*, no como conjunto aleatorio de individuos. No cabe disociar la felicidad humana de la felicidad común, defienDE AQUINO siguiendo a Aristóteles; ni disociar esta de la ley y el orden plenamente humanos, pues dicho conjunto de felicidad y comunidad se cumple de manera perfecta solamente en la *polis*²⁹.

Como hemos explicado antes, la razón es causa fundante de la comunidad política, precisamente porque solamente en comunidad alcanza la

27. «*Amplius, si virtutis est ut per eam opus hominis bonum reddatur, maioris virtutis esse videtur quod maius bonum aliquis operetur. Maius autem et divinius est bonum multitudinis quam unius; unde et interdum malum unius sustinetur si in bonum multitudinis cedat, sicut occiditur latro ut pax multitudini detur. Et ipse Deus mala esse in mundo non sineret, nisi ex eis bona eliceret ad utilitatem et pulchritudinem universi. Pertinet autem ad regis officium ut bonum multitudinis studiose procuret; maius igitur praemium debetur regi pro bono regimine, quam subdito pro recta actione*». Tomás DE AQUINO, *De Regno*, I, 9.

28. «*Hoc tamen amicitiae bonum quamvis desiderent tyranni, consequi non possunt. Dum enim commune bonum non quaerunt sed proprium, fit parva vel nulla communio eorum ad subditos; omnis autem amicitia super aliqua communione firmatur: eos enim qui conveniunt vel per naturae originem vel per morum similitudinem vel per cuiuscumque societatis communionem, videmus amicitia coniungi; parva igitur vel potius nulla est amicitia tyranni et subditi. Simulque dum subditi per tyrannicam iniustitiam opprimuntur et se amari non sentiunt sed contemni, nequam amant. Est enim maioris virtutis inimicos diligere et persequentibus benefacere quam quod a multitudine observatur; nec habent unde de subditis conquerantur si ab eis non diliguntur, quia nec ipsi se tales eis exhibent ut diligi debeant*». Tomás DE AQUINO, *De Regno*, I, 11.

29. «*necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem. Unde et philosophus, in praemissa definitione legalium, mentionem facit et de felicitate et communione politica. Dicit enim, in V Ethic., quod legalia iusta dicimus factiva et conservativa felicitatis et particularum ipsius, politica communicatione, perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur in I Polit.*». Tomás DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 2, co.

razón su máximo potencial, en la posibilidad de conocer a otros seres racionales y de transmitirse mutuamente conocimiento: solamente en la *polis* puede haber cultura plena. Puesto que el individuo solitario no tiene posibilitada su perfección, y lo imperfecto se ordena a lo perfecto como la parte al todo, el hombre individual debe ordenarse a la comunidad perfecta de la que es parte para asegurar su propia perfección. Por eso el bien común es necesariamente político, porque solo en lo político aparece como posible el direccionamiento u ordenamiento hacia la felicidad común, a que llamamos ley³⁰, escrita para común utilidad de los ciudadanos³¹.

Tres son las consecuencias de esta aseveración. La primera, que la felicidad humana, siendo dependiente de lo común, no depende de un cumplimiento matemático de condicionantes, sino de una gestión prudencial de quien tiene en sus manos el timón de la comunidad política. Segundo, que dicha felicidad es imposible que suceda en ámbito pura y aisladamente individual. Tercero, y, por el contrario, que tampoco es posible predicar dicha felicidad en una etérea comunidad universal de la raza humana.

4.1. NECESIDAD HUMANA DE LA PRUDENCIA

Que el bien propio está constituido por la virtud es parte de la lógica aristotélica que Aquino integra en su ética: el bien humano es el fin de las virtudes morales³², y la prudencia es la virtud que dispone de los medios para que el resto de virtudes morales alcancen no solamente su fin particular, sino que contribuyan unitariamente a cumplir el fin del sujeto. En ese sentido, incumbe a la prudencia determinar de qué manera debe el hombre alcanzar con sus actos el bien³³.

En ese sentido, la prudencia dirige también la justicia y la ley, oficios propios del rey³⁴, considerándose una virtud directiva y gubernativa. En ese sentido, si la prudencia gobierna y dirige la comunidad, la ordena,

30. «*Rursus, cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectae, necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem*». Tomás DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 2, co.

31. «*Sed contra est quod Isidorus dicit, in V Etymol., quod lex est nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium conscripta*». Tomás DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 2, s.c.

32. «*finis virtutum moralium est bonum humanum*». Tomás DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 6, co.

33. «*Sed qualiter et per quae homo in operando attingat medium rationis pertinet ad dispositionem prudentiae*». Tomás DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 7, co.; «*prudencia dirigit omnes virtutes morales*», I-II, q. 58, a. 2, ad.4.

34. «*Et ideo etiam executio iustitiae, prout ordinatur ad bonum commune, quae pertinet ad officium regis, indiget directione prudentiae*». Tomás DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 50, a. 1, ad. 2.

cumpliendo la misma función que la ley. Por eso Aquino puede defender que el rey sea ley para su pueblo sin caer en el voluntarismo del «*Quod principi placuit, legis habet vigorem*»³⁵: si la ley ordena los actos humanos, pero estos son singulares y contingentes, y pueden ofrecer ilimitadas variantes; la ley general y abstracta no puede ser un mandato circunscrito a actos concretos. Es necesario, para obtener la justicia que busca el gobierno político, una virtud que adecúe el mandato genérico de la ley al caso, y que sea capaz de integrar las circunstancias e incluso incumplir la letra de la ley para asegurar su espíritu, siguiendo lo que pide la justicia y el bien común³⁶. A ello llamamos prudencia y epiqueya.

4.2. LA IMPOSIBILIDAD DE BIEN INDIVIDUAL AJENO AL COMÚN

En segundo lugar, la noción tomista de bien común implica la imposibilidad de la felicidad humana fuera de la sociabilidad natural del ser humano. Se plantea como objeción al concepto de bien común que el sacrificio requerido del individuo por la *polis* implica una imposibilidad de perfección última, dado que a través del mal menor de la comunidad política se alcanza un bien individual posible, pero no el pleno que, en circunstancias ideales, alcanzaría el individuo sin los peajes y cargas que le impone el vivir en sociedad.

Sin embargo, dicho bien individual aislado es una ilusión. Cuando el individuo es consciente de la parcialidad de su acceso a los bienes y oportunidades vitales, puede tener la tentación de pensar que su sociabilidad implica el sacrificio de su acceso a la totalidad de los bienes terrenales. Sin embargo, dicha tentación no es real, por dos motivos. Primero, porque considerar como bien individual la totalidad de lo imaginable no es viable materialmente, pues ningún ser corpóreo y limitado puede tener acceso a la totalidad de lo disponible materialmente. Segundo, porque dicha objeción se funda sobre la posibilidad de un ser humano individual y ajeno a

35. «*Quod principi placuit, legis habet vigorem: utpote quum lege Regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat*». *Digesto*, Libro I, 4, 1, en *Digesto teórico-práctico*, traducción de Bartolomé Agustín RODRIGUEZ DE FONSECA, Ed. Joaquín Ibarra, Madrid, 1775, tomo 1, pp. 59.

36. «*Sicut supra dictum est, cum de legibus ageretur, quia humani actus, de quibus leges dantur, in singularibus contingentibus consistunt, quae infinitis modis variari possunt, non fuit possibile aliquam regulam legis institui quae in nullo casu deficeret, sed legislatores attendunt ad id quod in pluribus accidit, secundum hoc legem ferentes; quam tamen in aliquibus casibus servare est contra aequalitatem iustitiae, et contra bonum commune, quod lex intendit. (...) In his ergo et similibus casibus malum esset sequi legem positam, bonum autem est, praetermissis verbis legis, sequi id quod poscit iustitiae ratio et communis utilitas. Et ad hoc ordinatur epieikeia, quae apud nos dicitur aequitas*». Tomás DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 120, a. 1, co.

toda comunidad, en un estado de naturaleza pre-político. Dicho humano no existe más que en la imaginación³⁷.

Finalmente, Aquino demuestra cómo el bien común es el fin no solo de la comunidad, sino de las personas individuales que viven en ella, como el bien del todo es el bien de cada parte³⁸. Primero, porque no puede existir el bien propio sin el bien común en las unidades más simples de asociación humana, como la familia. Dada esta premisa en lo inferior, es necesariamente predicable de la asociación humana perfecta, la *polis*. Segundo, porque siendo el hombre siempre parte de una colectividad histórica y real, lo que es bueno para dicho individuo debe conocerse, medirse y buscarse teniendo en cuenta el bien de dicha colectividad. Puesto que la parte que no está en armonía con el todo se considera perversa, así la felicidad individual que sea nociva para la comunidad no será verdadera felicidad, sino deformidad o engaño³⁹.

4.3. LA IMPOSIBILIDAD DE UN BIEN COMÚN UNIVERSAL

Afirma Tomás DE AQUINO que la república es tanto más perfecta cuanto más universal, extendiéndose a más cosas y llegando a un fin más elevado⁴⁰. ¿Cabe plantear entonces un bien común universal o global? Puesto que la felicidad y comunidad se cumplen de manera perfecta solamente en la *polis*, que es por definición limitada y concreta⁴¹; pareciera que no cabe bien común sin límites.

37. «*Videtur autem ultimus finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem: ad hoc enim homines congregantur ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens*». Tomás DE AQUINO, *De Regno*, II, 3.

38. «*bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium, sicut bonum totius finis est cuiuslibet partium*». Tomás DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 58, a. 9, ad. 3.

39. «*Ad secundum dicendum quod ille qui quaerit bonum commune multitudinis ex consequenti etiam quaerit bonum suum, propter duo. Primo quidem, quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiae vel civitatis aut regni. Unde et maximus Valerius dicit de antiquis Romanis quod malebant esse pauperes in divite imperio quam divites in paupere imperio. Secundo quia, cum homo sit pars domus et civitatis, oportet quod homo consideret quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis, bona enim dispositio partis accipitur secundum habitudinem ad totum; quia ut Augustinus dicit, in libro Confess., turpis est omnis pars suo toti non congruens*». Tomás DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 10, ad.2.

40. «*Manifestum est autem quod in eo qui non solum seipsum habet regere, sed etiam communitatem perfectam civitatis vel regni, invenitur specialis et perfecta ratio regiminis, tanto enim regimen perfectius est quanto est universalius, ad plura se extendens et ulteriorem finem attingens*». Tomás DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 50, a. 1, co.

41. «*necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem. Unde et philosophus, in praemissa definitione legalium, mentionem facit et de felicitate et communionem politica. Dicit enim, in V Ethic., quod legalia iusta dicimus factiva et conservativa felicitatis et particularum ipsius, politica communicatione, perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur in I Polit.*». Tomás DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 2, co.

Cruz Prados lo explica de la siguiente manera:

«La felicidad es un bien perfecto y suficiente, y como el hombre es un animal político, ese bien ha de ser suficiente para los que nos rodean, es decir, no puede ser un bien individual, sino un bien común. Pero para que esto sea posible en esta tierra, esa suficiencia debe tener un límite respecto de aquellos a los que alcanza, y este límite es objeto de atención por parte de la política. El bien común, para ser real y efectivo en la práctica, necesitar estar delimitado en cuanto a su comunicación, es decir, en cuanto al número de quienes participan de él. Es a la política a la que corresponde buscar este límite, reconocer dónde se encuentra en cada momento, y no pretender rebasarlo. Si esto es así, hemos de reconocer que no podemos hablar de un bien común, perfecto y suficiente, real y efectivo, que sea verdaderamente universal, patrimonio de todo el género humano, y que, en realidad, el máximo bien común que puede contar con estas características es el bien común político. En la práctica, el bien común no puede universalizarse ilimitadamente sin correr el riesgo de desvanecerse. Por esto, la política, que es la búsqueda del bien común político, de la perfección de la vida política, es también, al mismo tiempo, la búsqueda permanente de los límites óptimos de la comunidad política»⁴².

La contradicción puede salvarse si entendemos que cuando Aquino afirma la necesaria superioridad de lo más amplio, no niega con ello que lo más amplio en el orden puramente natural es lo político, y por tanto lo limitado. Solamente en el orden sobrenatural, que trasciende lo político, es lo universal posible: por ende, es la Iglesia la república más perfecta, pero por su propia universalidad ya no es política: lo político, en tanto que limitado, es opuesto a lo universal.

Si, además, vinculamos a ello el origen etimológico de *polis* en las ciudades amuralladas y el *limes* como elemento definitorio de la *respublica* romana, nos damos cuenta que dicha comunidad perfecta lo es ontológicamente, pero no por acumulación cuantitativa de individuos hasta la infinitud. La ciudad es la comunidad más perfecta porque es la que habilita el fin más perfecto, no porque rompa los límites de un grupo humano determinado.

Por el contrario, la abstracción de la humanidad no tiene traducción política real, porque no es viable en el ámbito material el gobierno y dirección de una abstracción. Son personas concretas las que componen una *polis*, por grande que sea, y por eso su bien nunca será global, sino político. Dicho bien universal, que trascienda todo límite cuantitativo, es cognoscible por nuestro intelecto y

42. CRUZ PRADOS, A., «El bien común», en *Filosofía política*, Eunsa, Pamplona, 2009, pp. 47-69, pp. 69.

deseable por nuestra voluntad, pero no se encuentra sino en Dios⁴³, fuera del alcance de lo político.

5. EL BIEN COMÚN COMO PERFECCIÓN HUMANA

Finalmente, el bien común lo es en orden a la felicidad, a la plenitud de lo humano. El efecto propio de lo político, así como de la ley, es hacer buenos a sus destinatarios. Por eso, proponiéndose el gobernante alcanzar el verdadero bien, no puede sino buscar un bien común en consonancia con la justicia divina, provocando que su orden y su ley hagan buenos a los hombres en un sentido absoluto⁴⁴.

Sin embargo, dado que el bien universal está solamente al alcance de Dios, Él como causa primera y última se identifica con esta felicidad: «*Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium*»⁴⁵. Así se reitera en el *De Regno*, afirmando que la vida virtuosa habilitada por el bien común es lo que permite al hombre ordenarse a un fin superior, el disfrute de Dios⁴⁶. No se resuelve la tensión ontológica humana con la mera virtud compartida, sino con el fin de la misma en el Bien supremo.

Ello implica que toda la comunidad, y su fin, deberán juzgarse de la misma forma que se juzga al individuo. Ahora bien, puesto que la vida buena, la perfección del hombre, es la vida virtuosa, dicha virtud es el fin por el cual los hombres se reúnen. Dado que solo la gracia divina habilita la perfecta virtud, y que la sociedad debe tener el mismo fin que el hombre individual, el fin último de una multitud reunida no es solamente vivir la virtud, sino mediante una vida virtuosa alcanzar a Dios⁴⁷.

5.1. ARGUMENTACIÓN A TRAVÉS DEL PREMIO DEL REY

Que el fin del bien común, en tanto consiste en la bienaventuranza humana, es Dios, lo demuestra Aquino a través de la reflexión sobre los

43. «*Amplius, mens humana universalis boni cognoscitiva est per intellectum et desiderativa per voluntatem; bonum autem universale non invenitur nisi in Deo, nihil igitur est quod possit hominem beatum facere eius implendo desiderium nisi Deus*». Tomás DE AQUINO, *De Regno*, I, 8.

44. «*Cum igitur virtus sit quae bonum facit habentem, sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter vel secundum quid. Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum, quod est bonum commune secundum iustitiam divinam regulatum, sequitur quod per legem homines fiant boni simpliciter*». Tomás DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 92, a. 1, co.

45. Tomás DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 4, co.

46. «*Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina*». Tomás DE AQUINO, *De Regno*, II, 3.

47. «*non est ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam*». Tomás DE AQUINO, *De Regno*, II, 3.

premios al rey justo. El Aquinate descarta que el honor y la gloria sean premio del rey, pues son elementos que dependen de la arbitraria gracia de los hombres, como «flor de heno» que se consume⁴⁸. A su vez, el apetito de gloria que surgiría de semejante motivación restaría libertad al príncipe o gobernante para cumplir sus fines más esenciales, que son los del gobierno de la cosa pública. Por ejemplo, un príncipe preocupado solamente por la gloria no será capaz de despreciar la propia fama o incluso su vida en favor de la justicia. A su vez, siendo el ser humano finito y falible, el gobernante tenderá al fingimiento para fácilmente encubrir sus fallos y conservar su gloria, en lugar de a la corrección y público reconocimiento de los errores.

Sin embargo, al menos este vicio es cercano a la virtud⁴⁹, pues apunta a un deseo humano de gloria eterna que no puede ser ignorado en el análisis. Podemos identificar el premio a los reyes partiendo de la base de que la virtud en el reinar, como en cualquier cosa, es la que hace bueno al agente, en este caso al rey: *felices eos dicimus si iuste imperant*⁵⁰. Por tanto, si el reinar bien se define como gobernar bien a los súbditos, lo que haga felices a dichos subordinados será el premio último del rey⁵¹.

Como ninguna cosa terrena puede hacer feliz al hombre, se sigue que ninguna cosa terrena puede ser premio del rey. Solo Dios puede aquietar el deseo del hombre, y hacerle bienaventurado, y ser premio conveniente al rey. Por tanto, deben los príncipes buscar en Dios su recompensa, dado que son siervos de Dios y es Él quien debe recompensar a quien es su ministro en el gobierno del pueblo: «*Non quidem terrenam sed aeternam eis mercedem promittit*»⁵².

6. CONCLUSIÓN: INCOMPATIBILIDAD CON LA MODERNIDAD

Para concluir, vale la pena resaltar las diferencias radicales que existen entre esta tesis causal y teleológica del poder, y el contractualismo reinante

48. «*Isaias propheta huiusmodi gloriam nominat florem foeni*». Tomás DE AQUINO, *De Regno*, I, 7.

49. «*Cupido enim gloriae aliquod habet virtutis vestigium, dum saltem bonorum approbationem quaerit et eis displicere recusat*». Tomás DE AQUINO, *De Regno*, I, 7.

50. «*virtus enim uniuscuiusque rei esse describitur quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit*». Tomás DE AQUINO, *De Regno*, I, 8.

51. «*Si autem bene operari virtutis est opus, regis autem opus est bene regere subditos, hoc etiam erit praemium regis quod eum faciat beatum*». Tomás DE AQUINO, *De Regno*, I, 8.

52. «*Est autem conveniens ut rex praemium expectet a Deo. Minister enim pro suo ministerio praemium expectat a domino; rex autem populum gubernando minister Dei est, dicente Apostolo quod omnis potestas a Domino Deo est, et quod est Dei minister vindex in iram ei qui male agit; et in libro Sapientiae reges regni Dei esse ministri describuntur. Debent igitur reges pro suo regimine praemium expectare a Deo*». Tomás DE AQUINO, *De Regno*, I, 8.

en el pensamiento europeo de los siglos XVI y XVII. Tomando por su importancia a Thomas Hobbes, rescatamos tres puntos de su pensamiento político que lo distancian DE AQUINO de manera radical.

Primero, el contractualismo altera la causa material de la comunidad humana, esto es, se asume una nueva visión antropológica, esencialmente individual⁵³. Para Hobbes, la naturaleza humana es axiológicamente neutra, mecánica, por lo que toda organización política no puede ser un desarrollo natural y necesario de la misma, sino una ruptura de carácter artificial. La unidad política es en esencia convencional, naciendo no de la sociabilidad natural del hombre sino como consecuencia voluntarista de su violencia natural. El hombre es un ser esencialmente egoísta, coincidiendo Hobbes⁵⁴ con Maquiavelo, defendiendo que «todos los hombres son malos, y que pondrán en práctica sus perversas ideas siempre que se les presente la ocasión de hacerlo libremente»⁵⁵.

El hombre no sería por naturaleza político, sino por circunstancias sobrevenidas por eventos extrínsecos, y especialmente por la coacción sufrida en las libertades individuales: «por la depravación de los malos, los buenos también tienen que recurrir, si quieren protegerse, a las virtudes de la guerra, la violencia y el engaño, esto es, la rapacidad de los animales»⁵⁶. Por tanto, mientras que Aquino describe la creación voluntaria de la comunidad política por necesidad natural, siendo el hombre *zoon politikon*, y tendiendo naturalmente a la comunidad política; Hobbes predica un paso de «estado de naturaleza» a comunidad que se da únicamente como defensa necesaria de los males presentes.

Por eso, una causa material secundaria del poder coactivo del príncipe, la maldad humana, pasaría a ser prioritaria, porque es la que por sí sola impulsa al ser humano, por la fuerza, a abandonar un deseado y natural estadio individualista. Sin poder político, cada uno fiará tan sólo sobre su propia fuerza y maña, para protegerse contra los demás hombres⁵⁷. Y así, no solo es el miedo a la violencia lo que nos empuja a agruparnos, sino que

53. HOBBS, T., *Leviatán*, ed. de G.A.J. Rogers y Karl Schuhmann, II, Continuum, Londres, 2005 pp. 133-136 (XVII).

54. «*Profecto utrumque vere dictum est, Homo homini Deus, et Homo homini Lupus*». HOBBS, T., *De cive*, apud L.&D. Elzevirios, Amsterdam, 1657, p. II (Dedicatoria al conde de Devonshire).

55. NMAQUIAVELO, N., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, pp. 37 (libro I, cap. III).

56. «*Hic propter malorum pravitatem, recurrendum etiam bonis est, si se tueri volunt, ad virtutes Bellicas, vim et dolum, id est, ad ferinam rapacitatem*». HOBBS, T., *De cive*, op. cit., p. II (Dedicatoria al conde de Devonshire).

57. HOBBS, T., *Leviatán*, op. cit., pp. 134 (XVII).

las mismas estructuras que creamos en nuestra defensa son contranaturales: frente a animales que, sin razón ni uso de la palabra, viven en sociedad, sin un poder coercitivo⁵⁸, el ser humano parece que solo puede hacerlo coercido; pues mientras que «la buena convivencia de esas criaturas es natural; la de los hombres lo es solamente por pacto, es decir, de modo artificial»⁵⁹. A su vez, toda estructura o ley que se establezca en este estadio artificioso será contrario a nuestras pasiones naturales⁶⁰.

En segundo lugar, el contractualismo moderno conlleva una nueva forma de comprender la causa eficiente o creación de la comunidad política, como fruto de la cesión o renuncia de la libertad individual para crear un animal artificial al que llamamos Estado, que además tiene la potestad suprema: «La Naturaleza (el arte con que Dios ha hecho y gobierna el mundo) está imitada de tal modo, como en muchas otras cosas, por el arte del hombre, que éste puede crear un animal artificial». Dicho animal u hombre artificial, «ese gran Leviatán que llamamos república o Estado (en latín *civitas*)», tiene por alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero a la soberanía⁶¹.

Tenemos por tanto un segundo elemento clave y diferenciado de teoría tomista: su causa eficiente en la voluntad individual, frente a la cesión comunitaria. Esto estriba de una concepción antropológica radicalmente distinta, pero a su vez altera fundamentalmente la idea de comunidad. Igual que el ser humano no es comunitario en potencia, tampoco la comunidad es potencialmente política en esencia, sino que se va a diferenciar entre lo social y lo político, haciendo de lo segundo un elemento artificioso posterior ligado al acto volitivo como acto constitutivo, no como actualización de una potencia preexistente.

Dentro de esta creación del poder desde las voluntades individuales, se va a poder sostener, por un lado, la aberración metafísica de la creación de una sustancia llamada Estado, o Leviatán, que ya no es accidental sino subsistente, y con voluntad propia independiente de sus miembros y, por tanto, con un bien propio que ya no es común sino estatal: «El hobbesianismo, finalmente, en cuanto paradigma de contractualismo social, supone necesariamente la sustitución de la comunidad política como *corpus mysticum* por un puro mecanicismo. La concepción meramente voluntaria y jurídi-

58. HOBBS, T., *Leviatán*, op. cit., pp. 134 (XVII).

59. HOBBS, T., *Leviatán*, op. cit., pp. 136 (XVII).

60. HOBBS, T., *Leviatán*, op. cit., pp. 133 (XVII).

61. HOBBS, T., *Leviatán*, op. cit., pp. 2 (Introducción).

zada de la convivencia social, así, convierte al Estado en un simple *corpus mechanicum*»⁶².

Esto implica, de manera esencial para nuestro análisis, que lo que antes era el fin compartido de los miembros, el bien común, ha quedado transformado en el fin o bien de una entidad independiente, llamada Estado. Frente a la comunidad política, que es ontológicamente accidental, y cuyo bien es indisociable del bien de los miembros sustanciales personales que la componen; ahora podemos hablar de una diferenciación entre los bienes de diversas sustancias: el bien del Estado frente al bien de los ciudadanos individuales.

Tercero, y en lo que más nos interesa concerniendo a este capítulo, hay en los contractualistas una mutación de la causa final o fin último de las comunidades políticas: frente al bien común y la salvación, surge la mera seguridad utilitaria de los individuos, en paralelo a un bien de la nueva sustancia estatal creada. Como dirá Hobbes, «el fin del Estado es, particularmente, la seguridad», y secundariamente «el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo»⁶³.

Presuponer la necesidad del Estado para el comportamiento moral de los hombres es una visión propia, primero, de una protestantización del pensamiento político. Por eso, por un lado, defenderá Lutero que no necesitan los príncipes gobernar como cristianos, en tanto su cristianismo no concierne al principado⁶⁴; y por otro dirá Maquiavelo que cabe evitar activamente la práctica de las virtudes y propiciar los vicios si con ello se sirve útilmente a la conservación de un Estado:

«es necesario que el príncipe sea tan prudente, que sepa evitar la infamia de los vicios que le harían perder el Estado, y preservarse, si le es posible, de los que no se lo harían perder; pero, si no puede, estará obligado a menos

62. AYUSO TORRES, M., «La hispanidad, hoy: de la historia a la prospectiva», en *Verbo*, núms. 479-480 (2009), pp. 773-784, pp. 776.

63. HOBBS, T., *Leviatán*, en *op. cit.*, pp. 133 (XVII).

64. «Un príncipe puede ser cristiano, pero no necesita gobernar como cristiano: como gobernante no se le llama cristiano sino príncipe. La persona es ciertamente cristiana, pero el principado no concierne a su cristianismo» («*Ein Fürst kan wol ein Christen sein, aber als ein Christ mus er nicht regieren: und nach dem er regiret, heisst er nicht ein Christ sondern ein Fürst. Die person ist wol ein Christ, aber das ampt odder Fürstenthumb gehet sein Christentum nicht an*». Martín Lutero, *Weimarer Ausgabe*, 32, 440, 9).

reserva abandonándose a ellos. Sin embargo, no tema incurrir en la infamia de aquellos vicios sin los cuales difícilmente pueda salvar el Estado; porque, si se pesa bien todo, se encontrará que algunas cosas que parecen virtudes, si las observa serán su ruina, y que otras que parecen vicios, siguiéndolas, le proporcionarán su seguridad y su bienestar»⁶⁵.

En segundo lugar, estas posturas son propias de un abandono de la confianza en las comunidades naturales y en la gracia, haciendo depender nuestro comportamiento, y su humanidad, exclusivamente de la existencia de entidades artificiales superiores y coercitivas, como el Estado hobbesiano. Nada más lejos de Tomás DE AQUINO, cuya definición de lo político lleva aparejada una bondad intrínseca, que si bien puede ser truncada por el pecado original, está predispuesta no solo a fomentar la virtud humana terrenal, sino a colaborar para la perfección y bienaventuranza de los hombres.

7. BIBLIOGRAFÍA

ALZAMORA VALDEZ, M., «El poder político en la filosofía de Santo Tomás DE AQUINO», *THEMIS: Revista de Derecho*, núm. 7 (1987), pp. 11-12.

AQUINO, T., *Suma Teológica*, [en línea, versión bilingüe] <https://tomas-deaquino.org/suma-teologica-bilingue/> [Fecha de consulta: 18/11/2024].

BAÑOS ARDAVÍN, E. J., «Aproximación a la noción de Bien Común en Tomás DE AQUINO», *Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida*, año 6, núm. 12 (julio-diciembre, 2014), pp. 69-94.

De Regno [en línea, versión bilingüe] <https://aquinas.cc/en/la/~DeRegno> [Fecha de consulta: 18/11/2024].

GIL CRUCES, M.M., «El bien común desde santo Tomás DE AQUINO», *Almogaren*, núm. 25 (1999), pp. 173-177.

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/bien-comun-politico-verdera.pdf> [Fecha de consulta: 03/01/2025].

<https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/13075> [Fecha de consulta: 03/01/2025].

MARTÍNEZ BARRERA, J., «El bien común político según santo Tomás DE AQUINO», *Thémata. Revista de Filosofía*, núm. 11 (1993), pp. 71-99.

65. MAQUIAVELO, N., *El Príncipe*, Ed. Círculo de Lectores, Barcelona, 1979, pp. 123 (Cap. XV).

RAFFO MAGNASCO, B. R., «Bien común y política en la concepción filosófica de Santo Tomás DE AQUINO», *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza, Argentina)*, tomo III (marzo-abril, 1949), pp. 2022-2032.

RAÚL CASTAÑO, S., «Del Poder Político. Una respuesta aristotélica en diálogo con otras posiciones», *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, año 60, núm. 141 (enero-junio, 2011), pp. 107-138.

RIOFRÍO MARTÍNEZ-VILLALBA, J. C., «Las causas metafísicas como fuentes del derecho», *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, núm. 15 (2012), pp. 259-308.

RODRÍGUEZ, V., «Ética del poder político según Santo Tomás» [en línea]. *Sapientia*, núm. 47, 186 (1992). Disponible en:

RUIZ RODRÍGUEZ, V., «Santo Tomás DE AQUINO en la filosofía del derecho», *EN-CLAVES del pensamiento*, año X, núm. 19 (enero-junio, 2016), pp. 13-40.

SOAJE RAMOS, G., *El grupo social*, Marcial Pons, Madrid, 2018.

VERDERA, H. A., «El bien común político: en el pensamiento de Santo Tomás DE AQUINO» [en línea]. *Semana Tomista. Vida virtuosa y política*, XXXIX, 8-12 septiembre 2014. Sociedad Tomista Argentina; Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.

Capítulo sexto

La influencia de la doctrina de Tomás de Aquino en el pensamiento de Richard Hooker: fundamentación metafísica del orden del mundo y del hombre como «capaz de Dios»¹

FRANCISCO JAVIER RUBIO HÍPOLA
Profesor de Epistemología
Universidad Francisco de Vitoria

SUMARIO: 1. INTRODUCCIÓN. 2. LOS PROBLEMAS HERMENÉUTICOS DE LA OBRA DE RICHARD HOOKER. ¿TOMISTA ANGLICANO O REFORMISTA PURITANO? 3. LA INFLUENCIA DE TOMÁS DE AQUINO EN EL CONCEPTO Y DESARROLLO DE HOOKER SOBRE LA LEY Y EN EL CONOCIMIENTO DE DIOS A TRAVÉS DE LA LEY NATURAL. 4. CONCLUSIONES. 5. BIBLIOGRAFÍA.

1. INTRODUCCIÓN

Encontrar vínculos entre Tomás DE AQUINO y Richard HOOKER o, incluso, ir más allá para considerar a HOOKER un tomista supone el problema de identificar qué significa esta etiqueta. Si entendemos el tomismo como un sistema cerrado de conceptos y fórmulas perfectamente interrelacionados, mejor o peor interpretado por quienes se consideran sus sucesores

1. Este trabajo forma parte del Proyecto «Salvación, política y economía. El comercio de ideas entre España y Gran Bretaña en los siglos XVII y XVIII» (Programa de generación de conocimiento 2021, referencia: PID2021-122994NB-I00) financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER).

res, sería muy difícil defender la postura de que HOOKER es tomista. Si acaso pudiéramos decir que tiene alguna referencia a la doctrina de Tomás DE AQUINO o que alguna de sus afirmaciones evoca una inspiración de origen tomista. En este registro se mueven quienes consideran que no hay una relación reseñable entre ambos autores y que, como mucho, el Doctor Angélico sería una fuente más entre las muchas que trabajó el *divine* inglés. Es igualmente cierto que algunos hayan exagerado más de la cuenta esta etiqueta de «tomista» y en ocasiones parece que hacen piruetas para reinterpretar los textos de HOOKER de una manera algo rocambolesca.

Pero esta forma monocromática de entender el pensamiento del Aquinate nos conduce a una observación paradójica: Tomás DE AQUINO sería sólo la fuente principal —pero no la única— de las distintas corrientes de tomismo que empiezan a aparecer desde el siglo XIV. Es difícil encontrar uno de los considerados «tomistas clásicos» que no haya pasado por alto o incluso contravenido alguna de las principales tesis de su maestro. Esto nos lleva a plantearnos si es posible definir de una forma universal y conveniente en qué consiste este «tomismo» y, en este mismo sentido, si es posible considerar a HOOKER como un tomista y de qué manera. ¿Sería posible compatibilizar un cierto tomismo con el proyecto de formulación de una Iglesia reformada o protestante?².

Resulta muy esclarecedora la tipología de «tomistas» que Romanus Cessario lleva a cabo en su obra «A Short History of Thomism»:

- 1º Tomistas «estrictos», que buscan seguir de manera precisa la doctrina del Aquinate y tratan de comprender sus métodos —sus principios y conclusiones— de forma sistemática para aplicarlos a los problemas de cada generación. Este tipo de tomistas suele buscar un seguimiento lo más prístino posible del magisterio del Aquinate y tiende a evitar «importaciones» de otros sistemas filosóficos.
- 2º Tomistas «en sentido amplio», que buscan dar un lugar privilegiado a los principios y conclusiones tomistas dentro de una reflexión personal más amplia, que integra sin dificultad otras formas de pensamiento considerándolas siempre en referencia al núcleo tomista.
- 3º Tomistas «eclécticos», que construyen sobre principios y estructuras tomistas, pero toman partes importantes de otras corrientes o

2. Cf. DOMINIAC, P. «Hooker, Scholasticism, Thomism, and Reformed Orthodoxy», en Richard Hooker and Reformed Orthodoxy, Volume 40, Reformed Historical Theology Volume 40, Vandenhoeck & Ruprecht 2017, 101-126, pp. 111.

sistemas, relativizando la importancia o prioridad de sus principios a otros objetivos o perspectivas³.

El objetivo de este trabajo es doble: en primer lugar, nos proponemos presentar un panorama general de los principales argumentos que los que han estudiado esta cuestión aducen para defender sus posturas; en segundo lugar, pretendemos mostrar cómo Richard HOOKER puede ser considerado un tomista en un sentido «amplio» o «ecléctico», según la escala de Cessario, especialmente por su tratamiento de la ley natural como tal y como vía para el conocimiento de Dios.

2. LOS PROBLEMAS HERMENÉUTICOS DE LA OBRA DE RICHARD HOOKER. ¿TOMISTA ANGLICANO O REFORMISTA PURITANO?

El juicioso Richard HOOKER (1554-1600) fue uno de los teólogos más importantes en poner voz a la *vía media* del anglicanismo isabelino entre el catolicismo romano y la reforma magisterial del luteranismo y el calvinismo. En este sentido fue también uno de los pilares de los *divine* que, en las primeras décadas del siglo XVII representaron la postura latitudinaria en el gran debate entre laudianos (o arminianos) y puritanos (o calvinistas) en Inglaterra. Su obra principal, *Of the Lawes of Ecclesiasticall Politie*^{4,5}, así como su sermón titulado *Learned Discourse of Justification*⁶ fueron objeto de gran polémica en su día —especialmente por los teólogos más puritanos— y son hoy también motivo de estudio e interpretación. Sobre la mayor o menor ortodoxia de HOOKER, su mayor o menor adhesión al pensamiento católico romano o al proyecto de la reforma protestante, o sobre la novedad de su pensamiento se han escrito trabajos, artículos, monografías e incluso tesis de doctorado. Especialmente tras el doble proceso de recuperación que ha vivido el pensamiento de este teólogo en los siglos XIX y XX: en primer lugar, gracias a la promoción y reivindicación de la figura de HOOKER como el gran campeón de la *vía media* y uno de los fundadores de la tra-

3. Cf. CESSARIO, R., *A Short History of Thomism*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C 2005, pp. 13-19.

4. CESSARIO, R., *A Short History of Thomism*.

5. HOOKER, R., *Of the lawes of ecclesiasticall politie eight bookes* By Richard Hooker, In the digital collection Early English Books Online. University of Michigan Library Digital Collections, London 1604.

6. HOOKER, R., *A learned discourse of iustification, workes, and how the foundation of faith is overthrowne* By Richard Hooker, sometimes fellow of Corpus Christi College in Oxford, Printed by Joseph Barnes, and are to be sold by John Barnes, dwelling neere Holborne Conduit, In the digital collection Early English Books Online. University of Michigan Library Digital Collections, University of Michigan Library Digital Collections, Oxford 1612.

dición de la *High Church* anglicana, por parte del Movimiento de Oxford de J.H. NEWMAN, J. KEBLE, el card. H.E. MANNING, entre otros⁷; y en segundo lugar gracias al proceso de reinterpretación del pensamiento de HOOKER llevado a cabo en el siglo XX frente al debate suscitado por el mismo Movimiento entre quienes lo consideraban un autor reformista más y quienes reivindicaban su carácter latitudinario. En este sentido algunas de las obras más importantes fueron los trabajos de algunos académicos de mediados de siglo, como Alexander Passerin D'ENTREVÈS⁸, Peter MUNZ⁹ o Sheldon S. WOLIN¹⁰.

De este proceso cristalizó un debate entre quienes han considerado a HOOKER como un adalid de una novedosa vía media (por ejemplo, Joseph D. DEVINE¹¹ o Lee W. GIBBS¹²), como un autor cripto-conservador que trata de distanciarse del puritanismo (los ya mencionados D'ENTREVÈS, MUNZ, WOLIN o, más recientemente, DOMINIAC¹³), o como uno de los grandes teólogos que han fraguado el pensamiento reformista del siglo XVI (como Nigel ATKINSON¹⁴, Torrance KIRBY¹⁵ o George W. MORRELL¹⁶). Uno de los puntos más interesantes de este debate tiene que ver con las

7. RUSSEL, A., *Richard Hooker, Beyond Certainty*, Routledge, Birmingham 2016. Concretamente John Keble por medio de su edición de la magna opus de Hooker: WALTON, I., KEBLE, J., HOOKER, R., *The Works of That Learned and Judicious Divine, Mr. Richard Hooker: With an Account of His Life and Death by Isaac Walton ; Arranged by J. Keble; Volume 3*, Wentworth Press, London 2016.
8. D'ENTREVÈS, A.P., *The Medieval Contributions to Political Thoughts: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker*, Humanities Press, Oxford 1959.
9. MUNZ, P., *The Place of Hooker in the History of Thought*, Routledge, Cambridge 1952.
10. WOLIN, S.S., «Richard Hooker and English Conservatism», *The Western Political Quarterly* 6/1 (1953), pp. 28-47.
11. DEVINE, J.G., *Richard Hooker's Doctrine of Justification and Sanctification in the Debate with Walter Travers, 1585-1586*, (Tesis de doctorado), Hartford Seminary Foundation, Hartford, Connecticut 1976.
12. GIBBS, L.W., «Richard Hooker's Via Media Doctrine of Justification», *Harvard Theological Review* 74/2 (1981), pp. 211-220.
13. DOMINIAC, P., *The Architecture of Participation in the Thought of Richard Hooker*, Durham University 2017; y DOMINIAC, P., «Hooker, Scholasticism, Thomism, and Reformed Orthodoxy».
14. ATKINSON, N., *Richard Hooker and the Authority of Scripture, Tradition and Reason*, Regent College Publishing 2005.
15. KIRBY, W.J.T., *Richard Hooker's Doctrine of the Royal Supremacy*, Brill, Leiden 1990; KIRBY, W.J.T., *A Companion to Richard Hooker*, Brill, Leiden 2008; KIRBY, W.J.T., *Richard Hooker, Reformer and Platonist*, Routledge, London 2017; KIRBY, W.J.T., «Richard Hooker and Thomas Aquinas on Defining Law», en *Aquinas Among the Protestants*, John Wiley & Sons, Ltd 2017, pp. 91-108.
16. MORRELL, G.W., *The Systematic Theology of Richard Hooker* (No publicada), Pacific School of Religion, Berkeley, California 1967.

fuentes que nutren el pensamiento del teólogo isabelino, especialmente su posible dependencia del pensamiento de Santo Tomás DE AQUINO. En este sentido, en contra de la tradición predominante —de forma especial tras el gran trabajo de sistematización y comparación de P. MUNZ—, algunos autores de las últimas décadas tratan de apuntalar el carácter reformista de HOOKER negando todo contacto de su pensamiento con la obra del Aquinate, especialmente en tres puntos fundamentales:

- 1º En la definición de ley, donde la comunión entre ambos es bastante evidente para la mayoría. En este punto cabría introducir la noción de participación, como hace DOMINIÁK¹⁷, la relación entre ley natural y ley eterna, la estructura y la jerarquía del mundo, etc.
- 2º En la doctrina de la justificación, donde con más claridad se puede estudiar la solución «media» entre el catolicismo y el reformismo (especialmente el calvinista). Aquí cabrían también los temas de la relación entre libertad y gracia, la diferencia entre justificación, glorificación y santificación, la salvación por la fe y/o las obras, etc. En este punto habría que hacer distinciones. El mismo HOOKER advierte que su crítica a algunos teólogos católicos de pelagianismo no incluye al Aquinate¹⁸, y que, contrariamente a lo que algunos defienden, el Angélico no limita los efectos de la muerte de Cristo a la eliminación del pecado original¹⁹.
- 3º En la doctrina de los sacramentos y de la liturgia, en donde las discrepancias entre ambos son evidentes y sus puntos de contacto no supondrían por parte de HOOKER más que un conocimiento general de la tradición católica y, por lo tanto, su conocimiento de la teología tomista no sería necesaria.

Los argumentos de quienes niegan el tomismo de Richard HOOKER se podrían reconducir a dos principalmente:

-
17. Cf. DOMINIÁK, P., *The Architecture of Participation in the Thought of Richard Hooker*. Especialmente en el capítulo titulado «"Most abundant virtue": Hooker's metaphysical architecture of participation».
 18. HOOKER, R., *Of the lawes of ecclesiasticall politie*, l. 5, Ap. I, 10 y nota, 17 (vol. II, nota 554).
 19. HOOKER, R., *The answer of Mr. Richard Hooker to a supplication preferred by Mr. Walter Travers to the HH. Lords of the Privie Counsell*, In the digital collection *Early English Books Online*, University of Michigan Library Digital Collections, Printed by Ioseph Barnes, and are to be sold by John Barnes dwelling neere Holborne Conduit, London 1612, en <https://name.umdl.umich.edu/A03584.0001.001> [10-9-2024], 13, nota 2.2.

- 1^o La fuente de Richard HOOKER no es Santo Tomás DE AQUINO, sino Aristóteles (en materia de leyes) o San Agustín (en cuestiones de gracia, libertad, predestinación, etc.). Los aspectos en los que ambos parecen acercarse responden más a que ambos beben de las mismas fuentes patrísticas o aristotélicas²⁰. Los motivos por los que se distancian —y aquí el énfasis es notable, según quienes sostienen este argumento— responden a todos aquellos puntos doctrinales en los que el Aquinate se muestra contrario a la tradición agustiniana. Paradójicamente el aristotelismo era visto por los reformistas de la época de HOOKER como un indicio de una clara tendencia hacia un escolasticismo romanizante. San Agustín, en cambio, sí que es la clara referencia patrística de todo el movimiento de la reforma protestante luterana y calvinista.
- 2^o El interés de HOOKER por distanciarse de una doctrina reformista radical de carácter calvinista lo conduce a asumir posturas que parecen cercanas al tomismo. Este acercamiento, sin embargo, no responde a una dependencia entre ambos o a la existencia de una línea doctrinal tomista asumida por el teólogo inglés. Esta argumentación la suscriben autores como Peter LAKE²¹, Deborah K. SHUGER²² o Niguel ATKINSON²³. Otros autores como T. KIRBY —uno de los más referenciados en estas cuestiones— acepta que HOOKER había estudiado algunas de las principales obras del Angélico, pero parece que más que considerarlo propiamente una fuente de su pensamiento, lo considera una especie de aliado accesorio o accidental en su confrontación con un puritanismo extremo en un afán por lograr una expresión teológica más cercana a un reformismo moderado²⁴.

Contra estos argumentos los defensores de la herencia tomista en el pensamiento de HOOKER esgrimen un análisis comparativo que va más allá de las citas directas y se enfoca en estructuras comunes, definiciones, paráfrasis o incluso expresiones recurrentes que parecen señalar lo contrario.

-
20. Este punto ha sido principalmente defendido por Morrel en su tesis.
21. LAKE, P., *Anglicans and Puritans?: Presbyterianism and English conformist thought from Whitgift to Hooker*, Unwin Hyman, London 1988.
22. SHUGER, D., *The Renaissance Bible: Scholarship, Sacrifice, and Subjectivity*, Baylor University Press, Waco, Tex 2010.
23. ATKINSON, N., *Richard Hooker and the Authority of Scripture, Tradition and Reason*.
24. Por ejemplo en: KIRBY, T., «Richard Hooker and Thomas Aquinas on Defining Law».

3. LA INFLUENCIA DE TOMÁS DE AQUINO EN EL CONCEPTO Y DESARROLLO DE HOOKER SOBRE LA LEY Y EN EL CONOCIMIENTO DE DIOS A TRAVÉS DE LA LEY NATURAL

Antes de proceder con la parte argumentativa de este trabajo, cabe apuntar que damos por resuelta la cuestión del carácter sistemático del pensamiento de HOOKER. Para varios autores relevantes esta no es una cuestión clara o incluso defienden que hay graves inconsistencias en la presentación de las cuestiones que vamos a ofrecer a continuación²⁵. Creemos que los estudios más recientes, siguiendo el marco presentado por Lee W. GIBBS dan prácticamente por resuelta esta cuestión²⁶. Partiendo de esta mirada que descubre una integración sistemática profunda en la obra y el pensamiento de R. HOOKER, creemos que se puede mostrar su dependencia respecto al tomismo en tres cuestiones estructurales, muy relacionadas entre sí, en cuyo foco aparece una concepción cosmológica jerarquizada y ordenada fruto de la participación de la mente de Dios. Este orden manifiesta una Ley de índole divina que se manifiesta en primer lugar en el orden natural del universo, en la naturaleza del estado y sus leyes, y en la naturaleza del ser humano y sus leyes:

«Wherefore that here we may briefly end, Of Law there can be no less acknowledge, then that her Seat is the Bosom of God, her Voice the Harmony of the World: All things in Heaven and Earth do her homage, the very least as feeling her care, and the greatest as not exempted from her Power: Both Angels, and Men, and Creatures of what condition soever, though each in different sort and manner, yet all with uniform consent, admiring her as the Mother of their Peace and Joy»²⁷.

De esta intuición de HOOKER, considerada central por la mayoría de los estudiosos, se pueden colegir tres ideas fundamentales:

1º Existe una ley natural que es participación de la ley eterna y que se expresa en el ser humano por vía de la razón práctica y en el mundo como orden y jerarquía (como lo regulado y medido por la ley eterna).

En Tomás DE AQUINO esta doctrina es muy clara desde las primeras cuestiones en las que se aborda el tema de la ley en la Suma de Teología. En

25. Por ejemplo, DEVINE, J.G., *Richard Hooker's Doctrine of Justification and Sanctification in the Debate with Walter Travers*, 1585-1586, pp. 247. También, en cierto modo, Peter Munz o Gunnar Hillerdal (Cf. HILLERDAL, G., *Reason and revelation in Richard Hooker*, CWK Gleerup, Lund 1962, en <http://archive.org/details/reasonrevelation0000hill> [10-9-2024]) defienden esta postura al presentar a Hooker como un autor que es incapaz de reconciliar sus muchas fuentes o su propio pensamiento con la situación política de la monarquía Tudor.
26. GIBBS, L.W., «Richard Hooker's Via Media Doctrine of Justification», pp. 211-212.
27. HOOKER, R., *Of the lawes of ecclesiasticall politie*, l. 1, pp. 38.

el artículo 2 de la cuestión 91 afirma el Angélico: «*Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet; manifestum est quod omnia participant aliquantulum legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines*». Y más adelante: «*Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur*»²⁸. Estas mismas fórmulas o similares son frecuentes en la obra del Doctor Común y presentan el marco fundamental a partir del cual se debe interpretar cualquier doctrina tomista acerca de la ley. Precisamente la conexión entre ley positiva (o humana), ley natural y ley eterna es lo que posibilita que, en el ámbito del tomismo, toda teoría del derecho quede fundada en un fundamento antropológico (la naturaleza humana, ella misma creada a imagen y semejanza de Dios y con unos fines determinados) y en un fundamento metafísico (la misma participación de la razón humana en la razón divina y del orden cósmico en el orden intratrinitario).

Este punto también resulta claro en la obra de HOOKER, especialmente en el primer libro de *Lawes*. A partir del mismo esquema lógico-metafísico del Angélico, de corte neo-platónico y agustiniano, el *divine* inglés reconoce en Dios el origen de un logos ordenador, que crea participando su misma perfección: «*(...) the being of God is a kinde of lawe to his working: for that perfection which God is, geveth perfection to that he doth*»²⁹. En este marco metafísico la regularidad ordenada y jerarquizada de la ley permite que todo tienda hacia su *fin natural*:

«*And the end which it worketh for, is not obtained, unless the Work also fit to obtain it by; for unto every end, every operation will not serve: That which doth assign unto each thing the kinde, that which doth moderate the force and power, that which doth appoint the form and measure of working, the same we term a Law: So that no certain end could ever be attained, unless the Actions whereby it is attained, were regular; that is to say, Made suitable, fit, and correspondent unto their end, by some Canon Rule or Law*»³⁰.

Como para Tomás DE AQUINO, también para HOOKER la ley es una expresión del amor intratrinitario (que supera toda capacidad de comprensión humana) y se puede contemplar en la ejecución del plan divino en el universo: «*All those things which are done by him, have some end, for which they are done; and the end for which they are done, is a Reason of his Will to do*

28. TOMÁS DE AQUINO, *Prima Secundae Summa Thologiae*, en *Opera omnia*, vol. VII, iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita, Romae Typographia Polyglotta, Roma 1882, pp. 154.

29. HOOKER, R., *Of the lawes of ecclesiasticall politie*, l. 1, pp. 2.

30. HOOKER, R., *Of the lawes of ecclesiasticall politie*, l. 1, pp. 3.

them»³¹. El ser humano muchas veces es incapaz de alcanzar a comprender esta ley eterna, porque no conoce ni su fin último, ni el plan o patrón según el cual ha sido trazada por la mente de Dios: «*That little thereof, which we darkly apprehend, we admire; the rest, with religious ignorance, we humbly and meekly adore*»³².

A partir de este punto HOOKER hace una distinción que implica ya la jerarquización metafísica del universo y que supone no tanto la participación de las perfecciones en el mundo según una ley divina, sino la posibilidad de las creaturas para comprender y adecuarse a esa ley y a sus fines:

«*Now that Law, which as it is laid up in the bosom of God, they call Eternal, receiveth according unto the different kinde of things which are subject unto it, different and sundry kinde of names. That part of it, which ordereth Natural Agents, we call usually Natures Law; that which Angels do clearly behold, and without any swerving observe, is a Law Celestial and Heavenly; the Law of Reason, that which bindeth Creatures reasonable in this World, and with which by reason they most plainly perceive themselves bound; that which bindeth them, and is not known but by special Revelation from God, Divine Law. Humane Law, that which out of the Law, either of Reason, or of God, Men probably gathering to be expedient, they make it a Law*»³³.

Todas estas leyes dependen siempre, en última instancia de la Primera Ley Eterna.

2º Las naciones (el estado) deben estar ordenadas, de manera similar a como el mundo se encuentra ordenado según el gobierno divino. La ley que rige este orden y esta jerarquía, en la medida en que es justa, presupone los órdenes naturales y la ley eterna y tiene por fin el bien común.

El ser humano supera el gregarismo que caracteriza la vida de los animales en la conformación de la sociedad. Para Tomás DE AQUINO resulta evidente que cualquier empresa humana y, por lo tanto, racional, que implique un grupo de personas implica que haya una que conozca el fin de dicha empresa y que tenga la capacidad para guiar al resto³⁴. Además, del mismo modo que Dios ordena el mundo según una ley, que supone orden y jerarquía, hacia un fin, también el Rey debe ordenar a la sociedad de la manera más justa para alcanzar el bien común («*Quia vero ea quae sunt*

31. HOOKER, R., *Of the lawes of ecclesiasticall politie*, l. 1, pp. 3.

32. HOOKER, R., *Of the lawes of ecclesiasticall politie*, l. 1, pp. 4.

33. HOOKER, R., *Of the lawes of ecclesiasticall politie*, l. I, pp. 4-5.

34. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Regno ad regem Cypri*, en *Opera omnia*, vol. XLII, iussu impensaque Leonis XIII. P.M. edita, Romae Typographia Polyglotta, Roma 1979, pp. 449.

*secundum artem imitantur ea quae sunt secundum naturam»*³⁵). Hay, pues, una proporcionalidad entre el gobierno divino del mundo y el gobierno del ser humano sobre sí mismo y sobre los demás:

«Invenitur autem in rerum natura regimen et universale et particulare. Universale quidem, secundum quod omnia sub Dei regimine continentur, qui sua providentia universa gubernat. Particulare autem regimen maxime quidem divino regimini simile est, quod invenitur in homine, qui ob hoc minor mundus appellatur, quia in eo invenitur forma universalis regiminis.

*(...)Sed quia, sicut supra ostendimus, homo est animal naturaliter sociale in multitudine vivens, similitudo divini regiminis invenitur in homine non solum quantum ad hoc quod per rationem regitur unus homo, sed etiam quantum ad hoc quod per rationem unius hominis regitur multitudo: quod maxime pertinet ad officium regis (...)»*³⁶.

Esta proporcionalidad incluye también el gobierno de la Iglesia, del que Cristo se dice Rey en sentido propio. Con el matiz, por supuesto, de que, así como en la antigua ley los sacerdotes estaban sometidos a los reyes, en la nueva ley todos los reyes cristianos deben estar sometidos al Sumo Pontífice y los sacerdotes, que deben guiar a los hombres a un bien más elevado y propio³⁷.

En los libros VII y VIII de *Laws* —especialmente en este último— HOOKER argumenta sobre la base de todos estos principios en su esencia, aunque con la gran diferencia de que, mientras el Doctor Común aborda estas cuestiones de una manera abstracta, el *divine* inglés lo hace con continuas referencias históricas a eventos y personalidades de Inglaterra³⁸. Sobre una defensa clara de la monarquía, HOOKER defiende que el Estado y la Iglesia se ordenan también según una lógica que es proporcional: los mismos principios se aplican a ambas instituciones y se ordenan según un fin, que es el bien común y la salvación de los ciudadanos³⁹. Esta proporcionalidad queda superada por una unidad superior de la sociedad que es, a la vez, «Commonwealth» e Iglesia. Sin embargo, cabe hacer un matiz importante: en el libro VIII HOOKER critica la tesis tomista de la superioridad de la autoridad sacerdotal sobre la autoridad civil y establece que el proyecto común de la sociedad religiosa y de la sociedad civil no implica una confusión entre ambos regímenes sino una distinción debida entre ambas según su

35. TOMÁS DE AQUINO, *De Regno ad regem Cypr*, pp. 464.

36. TOMÁS DE AQUINO, *De Regno ad regem Cypr*, pp. 464.

37. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Regno ad regem Cypr*, pp. 465-466.

38. Cf. WOLIN, S.S., «Richard Hooker and English Conservatism», pp. 34.

39. Cf. HOOKER, R., *Of the laws of ecclesiasticall politie*, l. 7, pp. 3, 5, 7, 10-11.

objeto⁴⁰: la que tiene por objeto el poder civil y la que tiene por objeto la salvación espiritual⁴¹.

3º Este orden y esta jerarquía posibilitan el conocimiento de Dios por su mediación.

«In the metaphysical account of law in Book One, for example, HOOKER clearly adopts a Thomistic account of act and possibility, as well as of causality and participation, in order to explain how the manifold species of law participate in God's eternal law (...). The Thomistic ideas transmit the Dionysian concept of mediating hierarchies, the legal dispositions that move creatures to return to their creator»⁴².

En el libro V de *Lawes*, HOOKER, siguiendo punto por punto la doctrina tomista de la participación según el esquema «exitus-reditus», defiende la idea de que este movimiento de las creaturas hacia el Creador sólo puede cumplirse por la mediación de Cristo. El contexto de esta defensa es el debate dentro del movimiento de la Reforma sobre la Sagrada Escritura como única autoridad en materia de teología. Como explica Dominiak en *Richard HOOKER, The Architecture of Participation*, en los primeros tres libros HOOKER muestra cómo Dios es tan autor de la luz y la palabra de la razón, como de la Sagrada Escritura. En los libros cuatro y cinco el *divine* inglés explica cómo los elementos, las partes y principios generales de la instrucción y la oración en el culto, reforman y edifican las tendencias físicas, emocionales e intelectuales de tal manera que las santifica⁴³:

«As HOOKER responds to his puritan interlocutors, reason and desire emerge from the architecture of participation to become the constellating categories for a mixed cognitive ecology that circumscribes both extensive (natural) and intensive (supernatural) forms of cognitive participation in God, moments which Christ as "woord or Wisdom" again unites»⁴⁴.

En este contexto VOAK evidencia el vínculo claro entre Tomás DE AQUINO y HOOKER al tratar concretamente la cuestión del conocimiento, los apetitos y la imaginación⁴⁵. Este vínculo incluye, según DOMINIAC, el hecho de que ambos conciben el conocimiento como una participación cog-

40. Cf. WOLIN, S.S., «Richard Hooker and English Conservatism», pp. 33.

41. HOOKER, R., *Of the lawes of ecclesiasticall politie*, pp. 466-469.

42. DOMINIAC, P., «Hooker, Scholasticism, Thomism, and Reformed Orthodoxy», pp. 116.

43. Cf. DOMINIAC, P., *The Architecture of Participation in the Thought of Richard Hooker*, pp. 90.

44. DOMINIAC, P., *The Architecture of Participation in the Thought of Richard Hooker*, pp. 89.

45. Cf. VOAK, N., *Richard Hooker and Reformed Theology: A Study of Reason, Will, and Grace*, Oxford University Press 2003, pp. 28-67.

nitiva en la *ratio* eterna de Dios⁴⁶. En los capítulos 8 y 10 de *Lawes* HOOKER se dedica a la tarea de tratar «*Of the Natural finding out of Laws by the Light of Reason, to guide the Will unto that which is good*»⁴⁷ y «*How Reason doth lead Men unto the making of Humane Laws*»⁴⁸. En estos textos HOOKER desarrolla el funcionamiento de la razón como una facultad integradora que tiene por fin el bien sumo para el hombre, que es Dios. Y lo hace en el contexto de la doctrina de la participación expuesta en los libros anteriores. Más que una autonomía pura o una absoluta heteronomía del intelecto humano, HOOKER defiende una participación cognitiva natural de Dios en el ser humano, una suerte de «teonomía» que lo mantiene en una relación de dependencia participada pero que lo hace, a la vez, capaz de una creatividad propia, precisamente porque participa de la misma *ratio* creadora de Dios, aunque con los límites creaturales que caracterizan lo humano. Como explica DOMINIAC:

«*Generated out of the architecture of participation, natural cognitive participation in God thereby involves formal, existential and henological aspects: it describes the intelligibility, facticity and purpose of reason in relation to God as rational source and end. It also involves, however, a creative turn: the causation of some transcendent source does not empty out human agency; rather, human reason displays a participated creativity in which its own contingent historical activities instrumentally mediate the ratio of divine artisanship*»⁴⁹.

Todo esto implica que HOOKER asume como propia la semántica metafísica de la analogía del ser que es original en el pensamiento de Tomás DE AQUINO. La analogía del ser permite a HOOKER redescubrir el fundamento metafísico del mundo y el lugar que el ser humano tiene en él: gracias a esta participación cognitiva natural, el ser humano se muestra capaz de mayor perfección que el resto de las creaturas, capaz de elevarse más allá de las cosas sensibles y capaces de Dios (*capaces Dei*): «*Capable we are of God, both by Understanding and Will: By Understanding, as he is that Sovereign Truth, which comprehends the Rich Treasures of all Wisdom: By Will, as he is that Sea of Goodness, whereof, whoso tasteth, shall thirst no more*»⁵⁰.

46. Cf. DOMINIAC, P., *The Architecture of Participation in the Thought of Richard Hooker*, pp. 93.

47. HOOKER, R., *Of the lawes of ecclesiasticall politie*, pp. 12.

48. HOOKER, R., *Of the lawes of ecclesiasticall politie*, pp. 18.

49. DOMINIAC, P., *The Architecture of Participation in the Thought of Richard Hooker*, pp. 93-94. Dominiac se extiende bastante más en la fundamentación metafísica de la gnoseología de Hooker. Digno de mencionar es el estudio que hace sobre la relación entre las facultades de la inteligencia y la voluntad y la doctrina tomista de la causalidad como participación.

50. HOOKER, R., *Of the lawes of ecclesiasticall politie*, pp. 26.

4. CONCLUSIONES

Después del breve análisis de estos tres puntos creemos poder concluir que el pensamiento de Richard HOOKER se sostiene sobre una fundamentación metafísica y teológica que es esencialmente tomista. Creemos que se puede mostrar que esta influencia no es accidental ni secundaria, como parecen sugerir muchos intérpretes. Y pensamos que podríamos situar a HOOKER como un tomista en sentido «amplio», con matices de «eclectico», si seguimos la taxonomía de Cessario.

En este punto parece presentarse una aporía importante, que tiene que ver con la pregunta que formulamos al final de la introducción y que podría reformularse de esta manera: ¿es concebible un teólogo reformista cuya principal influencia sea Tomás DE AQUINO y cuya base metafísica no sea un nominalismo de corte humanista u ockhamista? Esta cuestión parece ser el punto de toque para los estudiosos de HOOKER que se resisten a aceptar su dependencia doctrinal del Aquinate: hace que les parezca menos cercano a la reforma, como si uno de sus principales intelectuales fuera, en realidad, una suerte de cripto-católico. No parece defendible la postura de que el movimiento de la reforma protestante —incluso cuanto este movimiento tiene de intelectual o en cuanto se enfoca en cuestiones de índole metafísica y teológica y no exclusivamente religiosas— sea sólo fruto de un cambio de paradigma en el que se acepta *a priori* el nominalismo como único fundamento válido y como sustituto del tomismo católico y escolástico. Esta interpretación obviaría tanto la importancia del escotismo, como la gran variedad de interpretaciones del tomismo (que, en un sentido amplio, incluiría autores enfrentados en muchas de estas cuestiones, como BÁÑEZ y MOLINA). Por otro lado, es un hecho que han existido maestros protestantes con una gran cercanía al pensamiento del Doctor Común, como Pedro MÁRTIR VERMIGLIO, Teodoro BEZA o Girolamo ZANCHI.

¿Supone el protestantismo, por lo tanto, una adhesión a una fundamentación metafísica o teológica nominalista o voluntarista? Sin entrar en un estudio detallado de esta cuestión podemos afirmar, al menos, que HOOKER es un buen ejemplo de lo contrario:

«HOOKER's Thomism therefore does not abrogate his Protestant or Reformed credentials. Rather, it helps set him as a wide, eclectic, and Protestant or Reformed Thomist, part of a broader phenomenon already emerging in the period of early orthodoxy as one particular expression of Protestant commitment»⁵¹.

51. DOMINIAC, P., «Hooker, Scholasticism, Thomism, and Reformed Orthodoxy», pp. 116.

5. BIBLIOGRAFÍA

ATKINSON, N., *Richard Hooker and the Authority of Scripture, Tradition and Reason*, Regent College Publishing 2005.

CESSARIO, R., *A Short History of Thomism*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C 2005, pp. 13-19.

D'ENTREVES, A.P., *The Medieval Contributions to Political Thoughts: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker*, Humanities Press, Oxford 1959.

DE AQUINO, T., *Prima Secundae Summa Thologiae*, en *Opera omnia*, vol. VII, iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita, Romae Typographia Polyglotta, Roma 1882.

DEVINE, J.G., *Richard Hooker's Doctrine of Justification and Sanctification in the Debate with Walter Travers, 1585-1586* (Tesis de doctorado), Hartford Seminary Foundation, Hartford, Connecticut 1976.

DOMINIAC, P., «Hooker, Scholasticism, Thomism, and Reformed Orthodoxy», en *Richard Hooker and Reformed Orthodoxy, Volume 40, Reformed Historical Theology Volume 40*, Vandenhoeck & Ruprecht 2017, 101-126.

— *The Architecture of Participation in the Thought of Richard Hooker*, Durham University 2017; y DOMINIAC, P., «Hooker, Scholasticism, Thomism, and Reformed Orthodoxy».

GIBBS, L.W., «Richard Hooker's Via Media Doctrine of Justification», *Harvard Theological Review* 74/2 (1981), pp. 211-220.

HILLERDAL, G., *Reason and revelation in Richard Hooker*, CWK Gleerup, Lund 1962, en <http://archive.org/details/reasonrevelation0000hill> [10-9-2024].

HOOKE, R., *A learned discourse of iustification, workes, and how the foundation of faith is overthrowne By Richard Hooker, sometimes fellow of Corpus Christi College in Oxford*, Printed by Joseph Barnes, and are to be sold by John Barnes, dwelling neere Holborne Conduit, In the digital collection *Early English Books Online*. University of Michigan Library Digital Collections, University of Michigan Library Digital Collections, Oxford 1612.

— *Of the Lawes of ecclesiasticall politie eight bookes By Richard Hooker*, In the digital collection *Early English Books Online*. University of Michigan Library Digital Collections, London 1604.

— The answer of Mr. Richard Hooker to a supplication preferred by Mr Walter Travers to the HH. Lords of the Privie Counsell, In the digital collection Early English Books Online, University of Michigan Library Digital Collections, Printed by Ioseph Barnes, and are to be sold by John Barnes dwelling neere Holborne Conduit, London 1612, en <https://name.umdl.umich.edu/A03584.0001.001> [10-9-2024], 13, nota 2.2.

KIRBY, T., «Richard Hooker and Thomas Aquinas on Defining Law».

— A Companion to Richard Hooker, Brill, Leiden 2008.

— «Richard Hooker and Thomas Aquinas on Defining Law», en Aquinas Among the Protestants, John Wiley & Sons, Ltd 2017, pp. 91-108.

— Richard Hooker, Reformer and Platonist, Routledge, London 2017.

— Richard Hooker's Doctrine of the Royal Supremacy, Brill, Leiden 1990.

LAKE, P., Anglicans and Puritans?: Presbyterianism and English conformist thought from Whitgift to Hooker, Unwin Hyman, London 1988.

MORREL, G.W., The Systematic Theology of Richard Hooker (No publicada), Pacific School of Religion, Berkeley, California 1967.

MUNZ, P., The Place of Hooker in the History of Thought, Routledge, Cambridge 1952.

RUSSEL, A., Richard Hooker, Beyond Certainty, Routledge, Birmingham 2016. Concretamente John Keble por medio de su edición de la magna opus de Hooker: WALTON, I., KEBLE, J., HOOKER, R., The Works of That Learned and Judicious Divine, Mr. Richard Hooker: With an Account of His Life and Death by Isaac Walton ; Arranged by J. Keble; Volume 3, Wentworth Press, London 2016.

SHUGER, D., The Renaissance Bible: Scholarship, Sacrifice, and Subjectivity, Baylor University Press, Waco, Tex 2010.

VOAK, N., Richard Hooker and Reformed Theology: A Study of Reason, Will, and Grace, Oxford University Press 2003, pp. 28-67.

WOLIN, S.S., «Richard Hooker and English Conservatism», The Western Political Quarterly 6/1 (1953), pp. 28-47.

Capítulo séptimo

El indulto y la amnistía, contribuciones desde la filosofía del derecho y la doctrina del Aquinate

1

JUAN PALAO UCEDA

*Profesor Contratado Doctor de Fundamentos y Teoría del Derecho
Universidad Francisco de Vitoria*

SUMARIO: 1. INTRODUCCIÓN. 2. DEFINICIÓN ETIMOLÓGICA DE INDULTO Y AMNISTÍA. 3. JUSTICIA Y GRACIA EN EL ÁMBITO TEOLÓGICO Y SECULAR O CIVIL. 3.1. *Causa y ponderación de la gravedad del delito o pecado.* 3.2 *Autoridad encargada de la administración de la medida de gracia..* 3.3. *Justicia a la que corresponde la imposición de la pena y el levantamiento de la misma.* 4. CIENCIAS BAJO CUYA JURISDICCIÓN CAEN ESTAS INSTITUCIONES Y OBJETO FORMAL DE LAS CITADAS INSTITUCIONES. 5. INDULTO. 5.1. *Causales para la concesión del indulto.* 5.1.1. La aplicación de la justicia distributiva o medida de gracia. 5.1.2. Aplicación de la justicia distributiva conforme a los gravámenes personales del condenado. 5.1.3. Medida verdaderamente graciosa. 5.1.4. Resumen de la tipología del indulto. 6. AMNISTÍA. 6.1. *Causales de la concesión de la amnistía.* 6.1.1. Amnistía como indebida declaración de la injusticia parcial.

1. Este trabajo ha sido elaborado en el marco del Proyecto de investigación «Salvación, política y economía. El comercio de ideas entre España y Gran Bretaña en los siglos XVII y XVIII» (Programa de generación de conocimiento 2021, referencia: PID2021-122994NB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades (MICIU), la Agencia Española de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER) y el proyecto UFV. «Derecho y Economía en la Escuela de Salamanca».

SUMARIO: o total en la imposición de la condena 6.1.2. Búsqueda del bien común. 7. REQUISITOS PREVIOS COMUNES PARA LA CONCESIÓN DEL INDULTO O LA AMNISTÍA. 8. EL ESTATUTO DEL GOBERNANTE Y LA CONCESIÓN DEL INDULTO Y LA AMNISTÍA. 8.1. *Estatuto del gobernante*. 8.2. *Aplicación del Estatuto del gobernante a la concesión del indulto y la amnistía*. 9. CONCLUSIONES. 10. BIBLIOGRAFÍA.

1. INTRODUCCIÓN

Siendo toda institución una creación humana con vocación de perdurabilidad en el tiempo que subviene alguna irrenunciable necesidad identificada en la sociedad, el presente escrito, pretende hacer anatomía del papel de las instituciones del indulto y la amnistía, sirviéndose a tal término de la doctrina del Aquinate y las razones que a propósito del levantamiento de penas y delitos alcanzó a decir. Entendemos que las doctrinas clásicas, intemporales y profundas, son un enjundioso depósito de conceptos con los que nutrir nuestras existencias presentes.

El objetivo último de este escrito es la recta ponderación de la gravedad de dichas medidas y la necesidad de no relativizar su transcendencia e influjo para la comunidad política.

2. DEFINICIÓN ETIMOLÓGICA DE INDULTO Y AMNISTÍA

La palabra Indulto viene de la raíz latina «dulces, -i», adjetivo que significa dulce, así añadido el prefijo «in», connota movimiento y dinamismo en una dirección². Por tanto, la significación etimológica que nos traslada el término es, *in* o hacia y *dulces* o endulzamiento o aligeramiento, hacia el endulzamiento o aligeramiento, en nuestro particular caso, de las cargas penales impuestas. La sujeción previa del reo al ordenamiento y una sentencia parece pues en este caso presupuesto necesario de esa ulterior dulcificación.

Una previa sujeción que no se estorba con la posterior concesión graciosa ya que el antecedente penal permanece incólume ante la comisión reincidente de ulteriores actos delictivos.

Así lo declara el diccionario de la RAE: «Gracia por la cual se remite total o parcialmente o se conmuta una pena». ¡Ojo! Habla de la remisión de la pena, no de la condena misma.

2. SEGURA MUNGUA, S. Diccionario por raíces del latín y de las voces derivadas, Vizcaya, Universidad Deusto, 2006.

Por otro lado, la palabra amnesia, oriunda del latín «amnesia, -ae»³ y a su vez del griego «amnēstia» está compuesta de dos partículas diferenciadas. «A» con el significado de sin o en contra de, y «mnēme» con la significación de memoria, es decir, sin memoria u olvido.

Esta definición etimológica parece trasladarnos a la eliminación de todo rastro de los actos punibles susceptibles de enjuiciamiento ya sea con carácter previo a la apertura de un proceso, de forma concomitante a la sustanciación del proceso o, incluso, con posterioridad a la condena, sea esta firme o no. La amnistía pues parece remitirnos a que los actores de determinados actos punibles son eximidos de la sujeción misma al rigor del ordenamiento jurídico.

Por todo ello la tupida urdimbre tejida por esta institución oculta a perpetuidad los actos cometidos ante los ojos del ordenamiento jurídico.

Así también lo advierte el diccionario de la RAE: «Perdón de cierto tipo de delitos, que extingue la responsabilidad de sus autores».

Parece de esta forma que, a diferencia del indulto en donde el acto benéfico se dirige «ad hominem» o a la persona infractora, la amnistía se orienta «ad rem» hacia los hechos delictivos, alterando sustancialmente la calificación jurídica que a ojos del ordenamiento recibirá.

3. JUSTICIA Y GRACIA EN EL ÁMBITO TEOLÓGICO Y SECULAR O CIVIL

3.1. CAUSA Y PONDERACIÓN DE LA GRAVEDAD DEL DELITO O PECADO

Para tratar el tema del olvido o aligeramiento de la pena mentados, necesitamos ahondar en la inteligencia de la naturaleza de esta última que extiende sus raíces al ámbito religioso para, posteriormente, pasar al secular⁴.

Ciertamente para el Aquinate el Orden divino debe inspirar al orden humano. Por ello tratar de la condonación del castigo nos fuerza a la previa profundización en la sabiduría teológica de Santo Tomás en esta materia, pues sus enseñanzas teológicas se extienden a toda suerte de fenómenos humanos.

3. Ibid.

4. ORTEGA DÍAZ-AMBRONA, J. A., La amnistía como penoso anacronismo, en M. ARAGÓN - E. GIMBERNAT - A. RUIZ ROBLEDO (Eds.), Amnistía en España. Constitución y Estado de Derecho, La Coruña, Colex, 2024, 135-139: 135.

Pues bien, según el teólogo, todo orden se defiende naturalmente frente a un ataque castigando a aquellos que lo han perpetrado⁵. Por tanto, la gravedad de la oposición al orden será medida y cifra del castigo irrogado en respuesta⁶.

En consecuencia, cuanto mayor es la separación o contravención obrada por la conducta infractora, con más rigor se prodigará el orden contra el infractor⁷.

Como bien expresa el Aquinate todas las criaturas animadas e inanimadas por su oriundez divina están inclinadas naturalmente a rendir culto y pleitesía a su Creador⁸.

La sujeción a sus máximas naturales y eternas se manifiesta admirablemente en el Pantocrator ejerciendo un imperio indiviso sobre el orbe todo. Se trata pues de que las criaturas vuelvan a esa justicia original en que el hombre vivía en armonía con Dios acatando sus máximas y la ley natural, prolongando el hombre su creación.

Todo principio de la acción se identifica con el término, es decir, toda motivación para obrar (v.gr. por un apetitoso postre) constituye también el fin perseguido por la acción (la efectiva obtención de ese postre). De igual forma Dios es el comienzo de la creación, pero también su término o fin⁹. De ahí que Dios, al que se dirige todo según el Aquinate y la doctrina teológica, sea el Alfa y el Omega. Así el hombre, dotado de singular dignidad por su libertad, está llamado conducirse y sujetarse al orden constituido por el Creador.

Pues bien, la separación del orden instituido por Dios puede constituir un pecado venial en tanto parta de faltas leves o circunstanciales contra el orden divino o un pecado mortal en tanto, se ejerza una contraposición frontal a Dios o a su orden que acarreen un reato de separación eterna de Aquél.

En el primer caso nos encontramos con faltas no dirigidas directamente contra su fin mismo, es decir, Dios mismo, sino más transgresiones indirectas por el excesivo apego a realidades temporales que le separan de ese fin, v.gr. gula o avaricia que le llevan a contravenir el orden de Dios.

5. DE AQUINO, S. T., Suma Teológica, I-II, c. 87, a. 3.

6. Ibid, I-II, c. 87, a. 4.

7. Ibid, I-II, c. 87, a. 5.

8. Ibid, I-I, c. 21, a. 1.

9. Ibid, I-I, c. 1, a. 4.

En cambio, en el segundo caso de oposición directa a Dios, nos encontramos con la idolatría, en donde se rechaza consciente y palmariamente la existencia o persona de Dios mismo y su orden sustituyéndola por un dios y orden distintos¹⁰, o el asesinato, en tanto violentamos el bien mayor concebido por Dios en su economía de salvación como es la persona humana como «*imago dei*».

De igual forma, siendo el orden político humano y la autoridad erigida por el mismo un bien para el hombre¹¹, no sujeto al arbitrio humano como menciona VITORIA, el delito entrañará más gravedad en tanto contravenga este orden político de forma más recia y directa, tributando honores a otra autoridad distinta¹².

Por ello, en todo régimen los delitos de rebelión y sedición que cuestionan la legitimidad/justicia del orden mismo o los delitos de terrorismo que implican el cuestionamiento de la propia bondad del orden o los de asesinato que se dirigen hacia al bien máspreciado por los ordenamientos jurídicos evolucionados como es la vida humana, son los que se hacen acreedores de un mayor reproche punitivo.

De hecho, el monarca Alfonso XII¹³ decía que el «*rey perdona á aquel ó á aquella que fuere nombrado en la carta de tal culpa en que yacé, et quel da por quito, salvo ende aleve ó traycion*», delitos estos últimos que por su gravedad y oposición frontal al orden mismo no podían ser condonados.

Entendemos que el monarca o Jefe de Estado personifica el orden y atentar contra él es atentar contra su orden mismo, de ahí las elevadas condenas prevenidas para este género de crímenes de lesa majestad.

3.2 AUTORIDAD ENCARGADA DE LA ADMINISTRACIÓN DE LA MEDIDA DE GRACIA.

En primer lugar, debemos aseverar en el terreno religioso con Santo Tomás, que no procede administrar el perdón por quien no ha sufrido la injuria, sino que aquél es patrimonio del que padeció o sufrió el menoscabo por la ofensa inferida¹⁴.

De ahí que solo a Dios corresponde la condonación y remisión última de los delitos pues, como Sr. de todo el orbe, es justicia que todas las cria-

10. Ibid, II-II, c. 94, a. 3.

11. DE AQUINO, S. T., Compendio de Teología, I, I.

12. DE AQUINO, S. T., Suma Teológica, II-II, c. 94, a. 3.

13. ALFONSO X EL SABIO, Las 7 Partidas, Partida III, L. 12.

14. DE AQUINO, S. T., Suma Teológica, II-II, c. 67, a. 4.

turas se orienten a su orden natural. Si se actúa pues contra cualquier orden legítimo y justo sobre la tierra, se debe solicitar de Él también la remisión¹⁵.

Sin embargo, perdida la justicia original de nuestros primeros padres, es decir, aquella conformación perfecta con la voluntad del Creador alterada por la primigenia transgresión, se abre la puerta al hombre a una desviación pertinaz del orden divino, natural y humano¹⁶.

Pues bien, entendido esto, también en el caso de la amnistía como en el del indulto, corresponde a la comunidad política en pleno perdonar y levantar las cargas punitivas impuestas a los culpables por actos injuriosos contra su sistema político. Ciertamente todos los delitos, por detraer la paz y el orden, así como causar escándalo entre los conciudadanos llamando a la vindicación o la replicación de actos, han de considerarse como actos de lesa comunidad política.

Excusándose en el tiempo presente las democracias directas como la griega -en la reunidos todos los ciudadanos varones y libres, votaban de consuno las materias diacríticas que les tocaban como ir a la guerra o aprobar una nueva ley, etc.- corresponde en el tiempo presente a los órganos competentes de esta comunidad política, tanto la facultad de justicia como de gracia¹⁷.

Es decir, si no es el mismo poder legislativo el que las concede solo procede su granjería conforme a una adecuada cobertura legal y sujeción a los procedimientos y requisitos legalmente establecidos. Estos postulados previos nos previenen de una arbitrariedad manifiesta en su concesión al tiempo de administrar, lo que KANT nominaría, la más escabrosa facultad del soberano¹⁸.

Ciertamente, en las democracias occidentales contemporáneas constitucionales en las que la soberanía descansa en el pueblo, esa potestad para excepcionar el cumplimiento de la ley debe estar permitida y arbitrada por mandato del pueblo recogido en la constitución.

En las constituciones occidentales se suele circunscribir la competencia para conceder indultos al poder ejecutivo, en tanto que la amnistía, de un

15. DE AQUINO, S. T., Compendio de Teología, c. 146.

16. DE AQUINO, S. T., Suma Teológica, I-II, c. 87, a. 7.

17. Ibid, I-II, c. 97, a. 4, ob. 3.

18. KANT, I. Metafísica de las costumbres, traducido por Adela Cortina y Jesús Conill, Epublibre, 2017, 239.

alcance cuantitativa y cualitativamente mayor, se defiende en las constituciones que la posibilitan, al poder legislativo con unas mayorías reforzadas.

3.3. JUSTICIA A LA QUE CORRESPONDE LA IMPOSICIÓN DE LA PENA Y EL LEVANTAMIENTO DE LA MISMA

La pregunta tratada de a quién corresponde la concesión graciosa de tales medidas por ser el destinatario de la injuria, nos lleva indefectiblemente a considerar ¿a qué tipo de justicia corresponde el castigo y afecta la exoneración graciosa conforme los mentados institutos?

Según las clases de justicia habidas corresponde reputar de justicia divina a aquella encomendada el castigo de todo acto contrario a Dios, que normalmente delega en el hombre¹⁹, y a su orden instituido como Creador del orbe todo.

¿Y en el ámbito secular? ¿Afecta a la justicia conmutativa o justicia distributiva?

Nos es conocido que la justicia distributiva es aquella que se establece entre la comunidad política y los individuos por los méritos habidos²⁰ en tanto la justicia conmutativa refiere a las relaciones de igualdad y compensación propias entre los particulares entre sí.

En la justicia conmutativa un crédito/deuda se puede contraer por un bien o mal recibido por un igual en relación a la cosa. De la misma forma entendemos que la justicia distributiva no solo se debe entender en función de los honores debidos por la comunidad política a los miembros a fuer de su papel en la promoción del bien común sino, igualmente, por el menoscabo irrogado a este último a través del derecho penal. De ahí que algún autor haya asimilado la justicia distributiva con el derecho público²¹.

Así, pues, si de los hechos se derivara de forma concomitante o exclusiva una necesaria compensación a los particulares por haber causado el autor también un daño a sus congéneres que es necesario resarcir, este resarcimiento (adscrito a la órbita de la justicia de las conmutaciones) no cae bajo la competencia ni del indulto, ni de la amnistía. Como dice Alfonso X EL SABIO²²:

19. DE AQUINO, S. T., Suma Teológica, I-II, c. 87, a. 6.

20. DE AQUINO S. T., Suma Teológica, I-I, 21, a. 1.

21. SANTOS ROMÁN, J. M., Conceptos Clave para repensar el Derecho, en Claves para repensar la ciencia del derecho a la luz de la doctrina de M. Villey, Madrid, Dykinson, 2023: 55; Ibid., 55-57.

22. ALFONSO X EL SABIO, Las 7 Partidas, Partida II, L. 12.

«De perdon que el rey faga á alguno por malfetria que haya fecho por que yaga en pena de cuerpo ó de haber, debe seer fecha la carta en esta manera: como sepan los que la vieren que tal rey perdona á aquel ó á aquella que fuere nombrado en la carta de tal culpa en que yacie, [...] Mas por tal carta como esta non se entiende que se puede excusar de facer derecho por el fuero á los que querella hobieren dél; ca el rey non quita en tal carta como esta sinon tan solamente la su justicia»

Ciertamente solo corresponde a la cabeza de la comunidad política frente a los ciudadanos ejercer la potestas de castigar o no castigar penalmente²³ pero la indemnización civil debida por el que produjo el acto dañoso (justicia conmutativa) no está bajo discrecionalidad alguna fuera de la del propio damnificado²⁴. Así también lo corroboran otros autores muy posteriores²⁵.

Concedida alguna medida graciosa, la justicia conmutativa o entre particulares permanecerá en pleno vigor sin que la comunidad política pueda interferir o aminorar la compensación a los damnificados a no ser que el titular de la relación injuriosa conceda voluntariamente en este extremo.

4. CIENCIAS BAJO CUYA JURISDICCIÓN CAEN ESTAS INSTITUCIONES Y OBJETO FORMAL DE LAS CITADAS INSTITUCIONES

Al ser la causa final u objetivo buscado en todo acto humano lo más importante del mismo, no procede eximir de tan importante mención de las mentadas instituciones.

Procede, con carácter previo, abordar los objetos materiales y formales de la ciencia del derecho y de la ciencia política.

La ciencia política tiene como objeto material las relaciones humanas en tanto se ocupa de la vida en comunidad y las relaciones de sus miembros.

Su objeto formal es la persecución del bien común. Es decir, como ciencia práctica que se afana en su saber para intervenir en la realidad²⁶, persigue imprimir a las relaciones humanas una virtuosa deriva hacia el bien común²⁷ ya se presenten en forma de relaciones entre particulares, entre comunidades e individuos, entre Empresas, comunidades políticas y Organizaciones Internacionales, etc.

23. DE AQUINO, S. T., Suma Teológica, II-II, c. 67, a. 4.

24. Ibid, II-II, c. 67, a. 4.

25. LOCKE, J., Tratado Segundo: Del gobierno civil, Madrid, J. de Fernández, 1821, 29.

26. ARISTÓTELES, Metafísica, I, 981b, 15-25.

27. DE AQUINO, S. T. Suma Teológica, I-II, 61, a. 5.

La ciencia jurídica tiene el mismo objeto material, esto es, las relaciones humanas en tanto ordenan relaciones entre personas²⁸. Por su carácter idéntico de ciencia práctica hace que esa ordenación encamine dichas relaciones hacia la justicia²⁹, entendida como cierta igualdad entre elementos, véase los intervinientes de las mismas. Este último sería su objeto formal o final³⁰. De ahí que sea común la expresión este jersey me queda ajustado, expresando una equivalencia entre el jersey y el cuerpo que cubre.

Nuevamente las relaciones humanas sobre las que se aplica no se circunscriben al ámbito privado de los particulares, sino que trasciende cualquier grupo u organización humana como las asociaciones, compañías mercantiles, los Estados, etc.

Tienen por tanto el mismo objeto material ambas ciencias (las relaciones humanas). Esta significativa circunstancia aclara la costumbre de reunir ambas ciencias bajo la autoridad académica de una misma facultad.

Su objetos formales o finalidades también están parcialmente conectados en tanto perseguir la justicia es condición necesaria para la consecución del bien común y, viceversa, perseguir el bien común, demanda la instauración de la justicia³¹.

De lo referido bien puede colegirse la extremada complejidad que entraña la determinación de si un acto de exención de responsabilidades penales cae en el campo de la ciencia política o de la ciencia jurídica por la profunda comunicación de ambos saberes. Por ello las razones aducidas pueden contener algún dislate, no intencionado. A este respecto nos sometemos dócilmente a criterios más fundados si tal equívoco se produjera.

5. INDULTO

5.1. CAUSALES PARA LA CONCESIÓN DEL INDULTO

5.1.1. La aplicación de la justicia distributiva o medida de gracia

Como decíamos más atrás la pena que sufre el reo constituye una irrogación de un mal particular para compensar a la comunidad del mal inferido disuadiendo a un tiempo de nuevos ilícitos v.gr. cuando se encarcela a un ladrón³².

28. Ibid, II-II, c. 57, a. 1.

29. En palabras de Ulpiano «constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo»

30. Ibid, II-II, c. 57, a. 1.

31. NEGRO, D., La metodología jurídica de Vallet de Goytisolo ante la política, en «Revista Verbo» (2004) 425-426, 585-594: 585.

32. DE AQUINO, S. T., Suma Teológica, II-II, c. 67, a. 4.

Sin embargo, en ciertos casos este castigo puede suponer para la sociedad la privación de un bien mayor. Podemos pensar en el encarcelamiento de un gran artista, productor o empresario lo cual está sustrayendo a la comunidad política del mentado beneficio común propio de su actividad o la privación de una familiar a personas indefensas, expuestas o sin guarda (hijos, sobrinos, mayores dependientes, etc.). También encontramos aquí a personas (políticos, activistas, etc.) precursoras o agentes de valiosos servicios a la comunidad con anterioridad.

En primer lugar, si los bienes que su persona representa para la sociedad han sido abundantes, estos pueden atraer hacia él la medida de indulgencia. Es decir, el castigo que debido al mal que se ha infligido a la comunidad ha podido ser compensado con el benéfico influjo que su anterior actuación prodigo al conjunto.

Estos causales de indulto se podrían entender como herramientas de la Ciencia del Derecho en el ejercicio de la justicia particular distributiva o aquella que ordena las relaciones entre la comunidad y sus miembros. Así se compensaría el daño inferido por el bien previamente generado para la comunidad por el reo.

En segundo lugar, es agible aligerar su pena para que, reintegrado a la sociedad, contribuya con su particular talento o destreza en favor de la comunidad.

Sin embargo, al no contarse todavía con ese bien por ser tan solo futuro, proyectado e incierto sobre el que pueda actuar la justicia (distributiva), entendemos que en estos segundos casos se puede hablar más de una medida de gracia o gratuidad propia de la ciencia política y del gobernante que quiere atraer para la comunidad un beneficio. En este último caso también pueden encontrarse personas afectadas de importantes labores de atención a personas allegadas indefensas o débiles. La posibilidad de cumplir con tales deberes también promoverá el bien común.

Así la autoridad política se separa de la irrogación de un castigo por el bien que el condenado aportó o puede aportar a la sociedad.

5.1.2. Aplicación de la justicia distributiva conforme a los gravámenes personales del condenado

El indulto o endulzamiento de las penas ya impuestas por sentencia se puede producir por una nueva vía. Pero ya que tan solo se trata de un endulzamiento o aligeramiento de un castigo se supone que la justicia en origen fue correctamente aplicada como en el precedente caso.

En este segundo lugar podría darse por equidad en tanto el gravamen penal irroga un desmedido padecimiento al reo en atención a sus circunstancias personales.

El condenado debe hallarse en alguna situación especial como tratarse de la primera condena por delito menor o imprudente, precariedad o desprotección, enfermedad, avanzada edad o circunstancia parecida que acreciente el rigor de la pena en el sujeto concreto, etc. o una conjunción de varias de estas circunstancias.

De este modo se entiende que las cargas personales padecidas han acrecentado el rigor punitivo haciendo agible una reducción de la pena, pues en menos tiempo el castigo le infirió un mayor padecimiento.

En estos casos hablamos de una medida arbitrada únicamente por la ciencia del derecho ya que, por las gravosas circunstancias personales del reo mentadas, la justicia debe atemperar su severidad penal. A esto se ha venido denominando equidad o búsqueda de adaptar la justicia al caso concreto.

Al ser un recurso de la ciencia del Derecho por tratarse de una medida de justicia, en ocasiones también se encauza por los propios jueces a través de la concesión de un tercer grado u otras medidas que aligeren la pena sin llegar a la concesión plena del indulto que normalmente parte de las instancias políticas.

Esto podría entenderse como un favoritismo injusto por parte de la autoridad judicial o política, pero en manera alguna es así. Aunque Themis se vende los ojos para no hacer acepción de personas e imponer el castigo o el premio acorde a los hechos, en materia de justicia distributiva, a diferencia de la justicia conmutativa o entre iguales, es plausible tratar de forma distinta a aquel que se encuentra en una distinta situación, tal y como lo expresa el Aquinate³³:

«Por eso, el rector de la comunidad tiene poder para dispensar de las leyes humanas que dependen de su autoridad, concediendo licencia para que el precepto no sea observado por aquellas personas o en aquellos casos en que la ley resulta deficiente [...] No hay acepción de personas cuando no se trata igualmente a personas desiguales. Por eso, cuando la condición de una persona exige razonablemente que se le dé un trato especial, no habrá acepción de personas en otorgarle la gracia especial que necesita».

33. Ibid, I-II, c. 97, a. 4.

5.1.3. Medida verdaderamente graciosa

En tercer lugar, podría darse el caso de que un indultado no estuviera en las situaciones descritas y tan solo por haberse atraído la simpatía del poder hacerse acreedor a este aligeramiento de sus cargas. En este caso podríamos hablar de una medida verdaderamente graciosa que contiene la espada de la justicia sin contrapeso alguno en la balanza de Themis.

Esta medida de ningún modo debería contravenir el bien común. El Aquinate incluso se plantea que se pudiera conceder en las circunstancias arriba obrantes³⁴:

«Cuando se le dispensa a uno de cumplir la ley común no se ha de hacer con detrimento del bien común, sino precisamente para que el bien común salga favorecido».

En puridad cualquier infractor con cierta ascendencia o simpatía (ideológica, asociativa, etc.) con el poder se podría ver inclinado a pensar que es fácil y manido atraer sobre sí este beneficio, menguando de esta forma sus inhibiciones morales al tiempo de infringir o conculcar el ordenamiento.

Sin embargo, Santo Tomás DE AQUINO acaba concediendo en este extremo, es decir, que el gobernante tiene potestad para conceder dicha medida graciosa aún sin los móviles más atrás expuestos³⁵, esto es, que comporte un beneficio la comunidad. Basta que sea una medida neutra para la misma.

5.1.4. Resumen de la tipología del indulto

Como vemos en el caso del indulto, la dulcificación de la pena, es una medida de justicia y, en algunos casos, de pura de gracia o gratuidad en tanto no se elimina la justa condena, sino que se levantan o dulcifican las consecuencias de la misma como dijimos.

Dependiendo qué perspectiva se tome para la concesión del mismo será empleada pues por la ciencia jurídica o política, bien para la práctica de una justicia más exacta o para la promoción del bien de la comunidad.

La tercera vía mencionada que se abre hacia su concesión, en tanto no sea lesionada el bien común con tal proceder, también deberíamos entender pertenece a esta segunda categoría de perdón político en tanto tiene en cuenta el bien de la comunidad para que su concesión lo deje, al menos, incólume.

34. Ibid, I-II, c. 97, a. 4.

35. Ibid, II-II, c. 68, a. 3.

Nos percatamos, por todo lo referido, que esta institución tiene normalmente un carácter más quirúrgico y delimitado en sus efectos por atender a las causas concretas y determinadas de las personas, especialmente en el indulto particular, al tiempo de su concesión y por preceder necesariamente una concreta fijación de hechos y la consecutiva condena por los mismos.

6. AMNISTÍA

6.1. CAUSALES DE LA CONCESIÓN DE LA AMNISTÍA

Considerando el extremado efecto con el que se dota a este instituto de borrar todas las culpas a los ojos del ordenamiento y atendiendo al apotegma «*operari sequitur esse*», su naturaleza es muy diversa.

No es pues una medida a la que se llega ponderada y establecida una culpa sino más bien soslayando la recta ponderación de la misma en ocasiones de forma anterior a su enjuiciamiento y comúnmente más generalizada.

6.1.1. Amnistía como indebida declaración de la injusticia parcial o total en la imposición de la condena

En Estados con regímenes arbitrarios en donde se pueden cometer delitos de lesa humanidad al ajusticiar o encarcelar a personas por actos que, conforme a las más básicas reglas de la ley natural y la razón, no se pueden considerar crímenes (ejercicio de la libertad de expresión, conciencia o religiosa, etc.), la amnistía se puede promulgar para restaurar el honor y los derechos de los injustamente condenados.

Sin embargo, a la luz de la doctrina de Santo Tomás, ya que los actos tipificados causantes del castigo no se pueden considerar injustos, las leyes que causaron las condenas no se podrían considerar verdaderas leyes en tanto no subvienen el bien común³⁶ como instrumentos de la política y, por tanto, no debían obedecerse³⁷.

Excusado de esta forma el principio del castigo (la norma injusta) también se entenderán nulos sus efectos, esto es, tales procesos y condenas penales o administrativas concomitantes.

Consecuentemente, la amnistía que se podría producir en estos contextos parte de un positivismo jurídico imperante hoy en día en el que toda norma tiene el estatuto de ley, aunque desatienda la búsqueda del bien

36. Ibid, I-II, c .90, art. 4.

37. Ibid, I-II, c. 96, a. 6.

común, su objeto formal por excelencia. En otras palabras, la legislación ha sustituido al Derecho³⁸.

En este contexto y según esta perspectiva, es necesario que una norma de amnistía que también cumpla los requisitos formales y de tramitación, levante las cargas penales que pesaban injustamente sobre los encausados. Sin embargo, en este acto normativo posterior de amnistía parece validarse indebidamente la disposición anterior.

Conforme a lo entendido por el Aquinate acerca de la ley, este no se avendría a reputar de amnistía o perdón a este acto normativo que realmente es una restauración de la justicia y materia de la ciencia jurídica. Sería esta ley de exoneración más bien declarativa no constitutiva de derechos y obligaciones puesto que estos últimos se limitaron indebidamente por leyes apócrifas. Otra cosa sería la ley por la cual se arbitran los medios de compensación a los damnificados por el funcionamiento irregular del poder.

6.1.2. Búsqueda del bien común

De la amnistía se puede hablar con más propiedad en otro tipo de contexto.

La posibilidad de la misma se abre cuando el restablecimiento del orden y la paz solo puede pasar por el vado abierto por esta institución jurídica³⁹. Nos referimos a momentos diacríticos que jalonan la historia de una comunidad política que exigen una unión y cohesión social añadida como el final de guerras civiles y ocupaciones, cambios de regímenes políticos, etc.⁴⁰. Al asociarse dichas penas al régimen anterior o debidas a circunstancias extraordinarias generaría conflicto y disensión social el mantenimiento de las mismas tras el advenimiento de un nuevo régimen.

Sin embargo, especialmente cuando los delitos cometidos hayan lesionado bienes jurídicos esenciales como la vida o la integridad física o moral, esta concesión graciosa ha sido muy restringida en el ámbito internacional⁴¹.

38. NEGRO, D. La metodología jurídica de Vallet de Goytisolo ante la política, 586.

39. GIL GIL, A. Una amnistía sin fundamento jurídico, en M. ARAGÓN - E. GIMBERNAT - A. RUIZ ROBLEDO (Eds.), *Amistía en España. Constitución y Estado de Derecho*, La Coruña, Colex, 2024, 181-185: 182.

40. ZAPATERO, V., La amnistía y el oso del profesor Recasens, en M. Aragón - E. Gimbernat - A. Ruiz Robledo (Eds.), *Amistía en España. Constitución y Estado de Derecho*, La Coruña, Colex, 2024, 109-113: 110.

41. GIL GIL, A. Una amnistía sin fundamento jurídico, 182.

Aquí vemos como, en ocasiones, el bien común prevalece sobre la justicia demostrando que es un instrumento al servicio del bien común⁴² y si su aplicación acarreará mayores males que bienes debe sujetarse su brazo ejecutor a través de estas medidas graciosas.⁴³

A la manera que unas condiciones de paz con el agresor que no pasen por la reparación debida pero que salven vidas humanas de la destrucción, se antepone aquí el bien común a la justicia.

No hay que olvidar, sin embargo, que debido a la excepcionalidad de este recurso y medida y su enorme impacto se ha de pesar con gran finura y tiento su concesión.

Vemos así que esta institución es empleada como medida de gracia. En tales supuestos debemos contarla en el más alto grado de perdón o remisión concedido por el Estado, pues los actos, en ocasiones, ni siquiera pasarán una somera observación y no quedará rastro alguno tras su administración.

7. REQUISITOS PREVIOS COMUNES PARA LA CONCESIÓN DEL INDULTO O LA AMNISTÍA

Sea cual sea la ciencia que use de estas instituciones para sus fines propios, se deben prevenir mecanismos que aseguren que se ha obrado una vuelta al orden jurídico quebrantado por parte del reo, tal y como sucede en el ámbito teológico, para que la remisión/atenuación de la pena pueda llevarse a término.

Así el bien realizado o esperado o neutro para la comunidad no será entenebrecido por sus futuros actos delictivos contra el conjunto de los miembros a fuer de su posible reincidencia.

Así lo expresa magistralmente el Aquinate respecto a la ley divina que, sin embargo, tiene una traslación directa a la ley humana⁴⁴:

«Mas, aunque cese el acto pecaminoso, por el cual el hombre se apartó de la luz de la razón y de la ley divina, sin embargo, no vuelve el hombre inmediatamente al estado en que estaba, sino que se requiere un movimiento de la voluntad contrario al movimiento anterior. Así como si uno se distanció de otro moviéndose (localmente), no se acerca a él inmediatamente al cesar dicho movimiento, sino que debe acercarse, volviendo con un movimiento contrario [...]».

42. DE AQUINO, S. T., Suma Teológica, I-II, 61, a. 5.

43. Ibid, I-II, c. 100, a. 8.

44. Ibid, I-II, c. 86, a. 2.

Así la concesión del tercer grado, acortamiento de pena e indulto deben estar precedidos por unas patentes muestras objetivas de arrepentimiento tales como la manifestación del mismo, acatamiento dócil de su pena, comportamiento ejemplar en presidio, su dedicación a actividades que muestren su voluntad de volver al orden quebrantado como estudios de capacitación para un futuro trabajo, etc.

Sin este camino de vuelta, y atendiendo a los nuevos males que augura a la comunidad el levantamiento de las cargas penales del condenado separado del orden político, no puede concederse ningún aligeramiento de sus cargas pues se trata de un don gratuito que requiere una recepción agradecida por parte del beneficiario tal y como sucede con la Gracia divina. Precisamente este es uno de los fines de la pena.

Esto es así, ya que el bien común es superior al bien individual y es preferible que un individuo arrostre una pena (de prisión o de multa) a que esta deba ser padecida por la comunidad a causa de la potencial lesividad del infractor.

Así lo establece la ley española de indulto refiriendo esta información sobre el arrepentimiento que el órgano judicial debe recabar acerca el reo con carácter previo.

Es capital recalcar el concurso de ciertas condiciones en el otorgamiento de cualquier medida de exoneración por los males que pueden derivarse del mismo de concederse arbitrariamente. No se nos oculta que determinados delitos pueden haber generado un gran escándalo y la exoneración de la pena llegue a ser contraproducente para la paz social o no se cumplan todos los requisitos básicos para la concesión. De ahí que Francisco de Vitoria considere la falta de justicia en un ordenamiento como origen de sediciones y rebeliones por parte de los ciudadanos⁴⁵.

8. EL ESTATUTO DEL GOBERNANTE Y LA CONCESIÓN DEL INDULTO Y LA AMNISTÍA

8.1. ESTATUTO DEL GOBERNANTE

Casamos ahora los principales deberes del gobernante con la concesión de estas medidas para venir en conocimiento de la conveniencia o no de su adopción.

45. DE VITORIA, F., *La Justicia. Comentarios a la Suma Teológica II-II*, c. 57-61, traducido por L. Frayle Delgado, Madrid, Tecnos, 2001, 46.

El Aquinate constituye en celadoras de las decisiones rectas y justas de todo gobernante, o que ostenta una potestad sobre otros como padres, administradores de compañías, etc., tanto a la prudencia como a la fidelidad (lealtad)⁴⁶.

a) Fidelidad: Se habla de fidelidad como la anteposición de los intereses de la comunidad a los personales.

De esta forma el encargado de la administración debe priorizar en todo caso los intereses de la comunidad toda a los suyos propios o de terceros⁴⁷.

En efecto, todo administrador de haberes ajenos de la clase que fuesen debe priorizar el interés del representado/propietario a cualquier otra influencia espuria. En este caso debe prevalecer el interés de la propia comunidad política a los personales del gobernante o de terceros.

b) Prudencia: En lo tocante a la prudencia se entiende que se deben ponderar los intereses en juego para adoptar la decisión más acomodada al bien común de las posibles. Presupuesto este fin, la prudencia escoge los medios más a propósito para su granjería⁴⁸.

Es agible aligerar o levantar las cargas penales a un hombre o grupo al entender que tal medida favorece o, en su caso, no perjudica al bien común mentado⁴⁹.

8.2. APLICACIÓN DEL ESTATUTO DEL GOBERNANTE A LA CONCESIÓN DEL INDULTO Y LA AMNISTÍA

Estas dos columnas en las que se asienta el templo de todo gobierno, a la manera de Boaz y Jaquin en el pórtico del templo de Jerusalén, nos dan una inteligencia más completa y adecuada de ambas instituciones y recomiendan las cautelas siguientes en su ejercicio:

a) En lo tocante a la fidelidad, el recurso a estos institutos no debe ir encaminado a obtener un beneficio personal a costa de la comunidad política ya sea por concederse en atención a la propinquidad de la persona beneficiada con el que tiene a su discreción tales instrumentos (mujer, amigos, afines, etc.) o por los réditos personales que esa decisión le promete para el propio gobernante.

46. DE AQUINO, S. T., Suma Teológica, I-II, c. 97, a. 4.

47. DE AQUINO, S. T., Del Gobierno de los príncipes (De regimine Principum), I, I.

48. Ibid, I, II y I, XV.

49. DE AQUINO, S. T., Suma Teológica, I-II, c. 97, a. 4.

En la realidad eso ha acontecido v.gr. en España a través de la proposición y tramitación por el gobierno de la Ley Orgánica 1/2024, de 10 de junio, ya que por el interés de unos votos se procedió a amnistiar a un conjunto de políticos y personas indeterminadas.

b) Respecto a la prudencia, hay que entender que, aunque ambas medidas sean excepcionales, en presencia de esas dos instituciones, el indulto particular refiere sus bases a una más fina y pulcra ponderación de las causas que encomiendan el levantamiento o la suavización de las cargas en la balanza de Themis.

Ciertamente, por su efecto, más generalista y poco discriminador, la amnistía hace desvanecerse aquellos hechos criminales ante los ojos del ordenamiento sin venir siquiera, en ocasiones, a una determinación detallada y concreta de los mismos y a su correspondiente calificación jurídica.

De ahí se deriva la mayor prudencia que debe aconsejar el uso de la amnistía frente al indulto, incluso si fuera de carácter general este último, pues previamente a la liberal decisión exoneratoria ha habido una depuración de culpas y condenas que hace más fácil la aritmética de su administración. De ahí que el órgano competente ha de preferir el indulto frente a la amnistía.

d) Entendemos que, pues es la justicia particular distributiva la que mueve y aconseja la concesión del indulto en algunos casos, estos no requieren de tan meditado contrapeso en el bien común esperado como las amnistías en donde se da una verdadera medida de gratuidad que ha de compensarse con un bien cierto esperado para la comunidad so pena de desvirtuarse.

e) Apuntamos en orden a la prudencia el riesgo de indultar o amnistiar a aquellos que confrontan el orden mismo mediante actos tendentes a negarlo o a dudar de su legitimidad.

Esta es una de las mayores ofensas que se le puede hacer a un orden establecido. Si este cayera todas las demás transgresiones e infracciones se hacen posibles, puesto que eliminado el principio que sostiene la protección de los bienes humanos, todos estos bienes se tornan en materia quebradiza y frágil.

f) Por último mentar que el principio de prudencia nos muestra que la buena fe no basta en la medida en que el que tiene el cuidado la comunidad política debe servirse de un fino raciocinio para elegir los medios más a propósito para el acometimiento del bien común por todos deseado.

Ciertamente una alta dignidad y poder llevan aparejados igualmente una gran responsabilidad y peso.

Pues bien, la conocida Ley Orgánica de amnistía del 1/2024 española tampoco se sujeta a este principio en tanto dicha concesión graciosa, por las contumaces manifestaciones de los beneficiados, no es el medio más adecuado a los fines que se propone. Ciertamente no conducirá al bien común yacente en el aquietamiento y pacificación del sector independentista en Cataluña.

g) Por último, es importante subrayar la excepcionalidad de dichas medidas pues, de plantearse la suspensión de la aplicación de la ley como norma general, se pondría en entredicho la validez del orden constituido mismo.

9. CONCLUSIONES

Primera. La propia raíz del término indulto denota endulzamiento al tiempo que la de amnistía refiere a olvido.

Segunda. Tanto en el orden divino como el humano, la gravedad de la transgresión se mide por la gradualidad de la oposición al orden infringido. En la medida en que los actos se opongan frontalmente al orden, como la apostasía o los delitos de rebelión, serán más graves las ofensas y sus penas. No obstante, aquellas infracciones más leves que solo indirectamente atentan contra el orden como el hurto, tendrán una relevancia menor que se traducirá en una moderación del castigo prevenido para tal conducta.

Tercera. Ya que los delitos producen escándalo y conculcación del orden de la comunidad, no solo son damnificadas las concretas víctimas afectadas, sino al mismo tiempo la comunidad toda. Es en esta segunda vertiente por donde discurre la legitimidad de la imposición de una pena por la propia comunidad.

Cuarta. En el indulto siempre media una previa condena. Son los méritos o cargas personales del reo o la liberalidad de la comunidad los móviles que toma el indulto para moderar el castigo impuesto.

Quinta. El recurso a la amnistía se usa indebidamente para la declaración de la injusticia de un castigo impuesto o con propiedad para la búsqueda de un bien común superior que enerva la acción de la justicia. Por tanto, esta institución es una herramienta de la ciencia política, aunque también se emplea por parte de la ciencia jurídica en el primer caso.

Sexta. Es común y aconsejado requisito para el otorgamiento de los beneficios adherentes a ambas instituciones que se haya dado un camino de vuelta del condenado al orden atacado. De otra forma ningún provecho se espera que pueda contrarrestar los previsibles males oriundos de la plausible pertinacia y porfía del infractor contra el orden o sus bienes.

Séptima. Constantes los dos deberes del gobernante de fidelidad y prudencia, no han de otorgarse por la comunidad política o sus delegados amnistías e indultos que persigan un bien particular a expensas del bien común. También se ha de ponderar cuidadosamente la gravedad de estas medidas excepcionales y, a ser posible, emplear el indulto por ser archivo de un más reposado y exacto cálculo, toda vez que considera los hechos acontecidos y cribados, así como la condena impuesta.

Octava. Por último, contraviene todas las leyes de la prudencia exonerar a criminales que han atentado directamente contra el orden mismo y no indirectamente contra alguno de sus fines secundarios si no se encuentran poderosas causas que esto aconsejen. Ciertamente con la caída del orden cae y se pierden con espantosa ruina todos los bienes que este amparaba por lo que la rebelión y la sedición son los tipos más extremados de delitos ya que atentan contra el principio del orden.

10. BIBLIOGRAFÍA

ALFONSO X EL SABIO, *Las 7 Partidas*.

ARISTÓTELES, *Metafísica*.

DE AQUINO, Santo Tomás, *Compendio de Teología*.

– *Del Gobierno de los príncipes (De regimine Principum)*.

– *Suma Teológica*.

DE VITORIA, Francisco De, *La Justicia*. Comentarios a la Suma Teológica II-II, c. 57-61, traducido por L. Frayle Delgado, Madrid, Tecnos, 2001.

GIL GIL, Alicia, *Una amnistía sin fundamento jurídico*, en M. ARAGÓN - E. GIMBERNAT - A. RUIZ ROBLEDO (Eds.), *Amistía en España*. Constitución y Estado de Derecho, La Coruña, Colex, 2024, 181-185.

KANT, Immanuel, *Metafísica de las costumbres*, traducido por Adela Cortina y Jesús Conill, Epublibre, 2017.

LOCKE, John, Tratado Segundo: Del gobierno civil, Madrid, J. de Fernández, 1821.

Negro, Dalmacio, La metodología jurídica de Vallet de Goytisolo ante la política, en «Revista Verbo» (2004) 425-426, 585-594.

ORTEGA DÍAZ-AMBRONA, Juan Antonio, La amnistía como penoso anacronismo, en M. ARAGÓN - E. GIMBERNAT - A. RUIZ ROBLEDO (Eds.), Amistía en España. Constitución y Estado de Derecho, La Coruña, Colex, 2024, 135-139.

SANTOS ROMÁN, Jesús Miguel, Conceptos Clave para repensar el Derecho, en Claves para repensar la ciencia del derecho a la luz de la doctrina de M. Villey, Madrid, Dykinson, 2023.

SEGURA MUNGUIA, Santiago, Diccionario por raíces del latín y de las voces derivadas, Vizcaya, Universidad Deusto, 2006.

ZAPATERO, Virgilio, La amnistía y el oso del profesor Recasens, en M. ARAGÓN - E. GIMBERNAT - A. RUIZ ROBLEDO (Eds.), Amistía en España. Constitución y Estado de Derecho, La Coruña, Colex, 2024, 109-113.

Capítulo octavo

La herencia escolástica y tomista en el derecho político decimonónico: la continuidad de la tradición escolástica en el siglo XIX¹

LORENA VELASCO GUERRERO
Profesor de Derecho Constitucional
Universidad Francisco de Vitoria

SUMARIO: 1. INTRODUCCIÓN. 2. TOMISMO Y ESCOLÁSTICA EN EL DERECHO POLÍTICO DEL S. XIX. 2.1. *Manuales de estudio*. 2.1.1. Lecciones de Derecho Constitucional. 2.1.2. Derecho político y administrativo. 2.1.3. Curso de Derecho Político. 2.1.4. Estudios de Derecho Político. 2.1.5. Tratado de Derecho Político. 2.2. *Obras divulgativas*. 2.2.1. El libro del buen ciudadano. 2.2.2. Catecismos. 3. CONCLUSIONES. 4. BIBLIOGRAFÍA.

1. INTRODUCCIÓN

El Derecho Constitucional puede entenderse como una disciplina cuyo desarrollo conceptual, técnico y terminológico se fundamenta en construc-

1. Este trabajo ha sido elaborado en el marco del Proyecto de investigación «Salvación, política y economía. El comercio de ideas entre España y Gran Bretaña en los siglos XVII y XVIII» (Programa de generación de conocimiento 2021, referencia: PID2021-122994NB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades (MICIU), la Agencia Española de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER) y el proyecto UFV. «Derecho y Economía en la Escuela de Salamanca».

ciones teóricas y valorativas elaboradas a lo largo de la historia². Los textos constitucionales, en tanto normas positivas, emergen y evolucionan en contextos históricos determinados, reflejando objetivos y valores políticos específicos que, en muchos casos, son el resultado de prolongadas experiencias históricas. En el caso de España, la Constitución de 1978 constituye la expresión plena y consolidada de principios y valores constitucionales derivados de un proceso histórico que tiene su punto de partida en la Constitución de 1812. Este texto inaugural no solo refleja las transformaciones filosófico-políticas de los siglos XVII y XVIII, sino que también marca un cambio radical en conceptos fundamentales, como soberanía, ley, autoridad y dominio, configurando los cimientos del derecho constitucional moderno frente al derecho político tradicional.

El presente estudio tiene como objetivo arrojar luz sobre la actualidad constitucional a través del análisis del desarrollo histórico de los postulados jurídico-constitucionales con el examen de la configuración de la doctrina constitucional en la enseñanza del Derecho Político, en un siglo como el XIX, caracterizado por las diversas posiciones políticas en torno a cuestiones esenciales del derecho constitucional y marcado política y constitucionalmente por la rápida sucesión de textos fundamentales («Estatuto Real» de 1834, «Constitución» de 1837, «Constitución» de 1845, «Constitución» de 1856, «Constitución» de 1869...) y por las guerras civiles que tuvieron lugar («Primera Guerra Carlista» [1833-1840], «Segunda Guerra Carlista» o insurrección montemolinista [1846-1849], «Alzamiento Carlista» de 1855, «Desembarco Carlista de San Carlos de la Rápita» [1860], «Alzamiento Carlista» de 1869, «Alzamiento Carlista» de 1870, «Tercera Guerra Carlista» [1872-1876]).

Con este fin, este estudio busca determinar si la Constitución de 1812 representó una ruptura en el ámbito jurídico con las ideas afirmadas y defendidas por destacados autores y docentes de siglos anteriores, o si, por el contrario, supuso una continuación y profundización de estas. Para ello, se procederá al análisis de las influencias que la doctrina de Santo Tomás DE AQUINO y de los autores escolásticos, , ejercieron en la enseñanza del Derecho Político. Se examinarán las citas expresas contenidas en cada una de las obras estudiadas, así como los motivos que justifican su inclusión: ya sea como criterio de autoridad, como contrapeso frente a otras doctrinas o como elemento de debate.

Para ello, se atenderán cinco manuales de derecho político publicados a lo largo del siglo XIX: *Lecciones de derecho político constitucional* (1843) de

2. cf. LÓPEZ GUERRA, *Introducción al Derecho Constitucional*, 1994, Tirant lo Blanch, Valencia, pp. 25 y 24.

Antonio ALCALÁ GALIANO, titular de la cátedra de Derecho Constitucional del Ateneo de Madrid: *Derecho político y administrativo* (1873) de Ignacio María DE FERRÁN, catedrático de la asignatura en la Universidad de Barcelona; *Curso de Derecho Político* (1880) de Vicente SANTA MARÍA DE PARECES, catedrático en la Universidad de Valencia; *Estudios de Derecho Político* (1897) de Rafael DE OLORIZ, también catedrático en la Universidad de Valencia; y el *Tratado de Derecho Político* (1899) de Enrique GIL ROBLES, catedrático de la Universidad de Salamanca. La elección de estos manuales responde a la combinación de tres criterios fundamentales: en primer lugar, la condición de catedrático en la asignatura de Derecho Político de los autores; en segundo lugar, la publicación de estas obras en el ámbito del derecho público, constitucional o administrativo; y, en tercer lugar, que en ellas se reflexionen y aborden cuestiones sustanciales del derecho constitucional. Estos criterios han llevado a excluir del estudio aquellas obras que, aunque traten el objeto de estudio, no cumplen con alguno de estos requisitos, ya sea porque el autor no ostentaba la cátedra correspondiente³, porque su enfoque no era estrictamente jurídico⁴ o porque no abordan de manera sustancial los temas clave del derecho constitucional⁵.

3. Por ejemplo, no se incluye la obra *Lecciones de derecho político. Cuaderno 2º, De la soberanía del pueblo* (1837) de Juan DONOSO CORTÉS, filósofo, historiador, parlamentario, político y diplomático español, quien fue funcionario de la monarquía española bajo el régimen liberal. Tampoco se considera el *Tratado político: El Derecho: teoría y aplicación del Derecho y la Autoridad* (1877) de Calixto BERNAL Y SOTO (1804-1886), Diputado a Cortes por la Isla de Cuba durante el siglo XIX, que aborda el derecho natural, civil, público, político y de gentes, fundamentado en las necesidades del hombre y en la propiedad. Igualmente, se excluye el *Tomo I de Derecho natural, civil, público, político y de gentes* de Braulio FOZ, catedrático de Literatura Clásica en la Universidad de Zaragoza. Del mismo modo, se deja fuera la obra *Derecho político general, español y europeo* de Juan Miguel DE LOS RÍOS (n. ca. 1806), catedrático de jurisprudencia en la Universidad Literaria de Madrid, debido a que estos autores no cumplen con los criterios establecidos para este estudio, particularmente en cuanto a su enfoque jurídico o a su condición de catedráticos en la disciplina de Derecho Político.
4. Por ejemplo, se excluye la obra *La prostitución y las casas de juego [Texto impreso]: Consideradas bajo el punto de vista político, moral y económico, según el derecho natural de los pueblos y de los ciudadanos libres* (1872) de Fernando DE VAHILLO, al considerarse dentro de un análisis folclórico de usos y costumbres, lo que la aleja del enfoque jurídico y constitucional que se pretende abordar en este estudio.
5. Por ejemplo, quedan fuera de nuestra selección las obras de Manuel COLMEIRO, catedrático de Derecho Político de la Universidad Central, quien, como historiador, realiza en sus escritos un repaso histórico del Derecho Político y Administrativo tanto español como de algunos de sus territorios. Entre estas obras se incluyen: *Manual de Derecho* (1852), *Elementos del Derecho Político y Administrativo de España* (1858) y *Curso de Derecho Político: Según la Historia de León y Castilla* (1873). Estas obras se centran principalmente en un enfoque histórico y no en la reflexión teórica y doctrinal del Derecho Constitucional, por lo que no cumplen con los criterios establecidos para el presente estudio.

Atendidas estas obras, en un segundo apartado se tendrán en cuenta aquellas de carácter divulgativo, relevantes por su contenido, importancia o difusión. En primer lugar, se considerará la obra de 1869, *El libro del buen ciudadano* de D. José María MAÑAS. Esta obra, que abarca un total de 2761 páginas, realiza un exhaustivo recorrido por los cambios constitucionales ocurridos hasta su publicación. Aporta una valiosa información sobre el contexto histórico de la época al compilar las referencias de todos los periódicos contemporáneos que cubrieron los procesos constituyentes, así como los distintos discursos y votos relacionados. En segundo lugar, se considerará un conjunto de obras publicadas a lo largo del siglo XIX que abordan, entre otros temas, cuestiones de índole político, utilizando un formato de preguntas y respuestas. Por ello, todas estas obras inician su título con el término *Catecismo*. En este apartado, se analizarán las siguientes obras: *Catecismo político: arreglado a la Constitución de la Monarquía Española, para ilustración del pueblo, instrucción de la juventud y uso de las escuelas de primeras letras* (1820) de Fernando CORRADI; *Catecismo religioso, moral y político* (1821) de Manuel LÓPEZ CEPERO; *Catecismo político* (1840) de Tomás BELTRÁN SOLER; *Catecismo político para el uso de la juventud* (1848) de A. H., que adopta una estructura de preguntas y respuestas para explicar de manera sencilla la doctrina política de la época; *Catecismo político de los progresistas demócratas* (1850) de Victoriano AMETLLER Y VILADEMUNT; y *Catecismo político del pueblo* (1851) de Nicolás PIZARRO SUÁREZ. Se excluye de este análisis la obra *Catecismo político del rey, del gobierno y del pueblo* (1870) de Valero PALACÍN Y CAMPO, ya que, a pesar de compartir el mismo título, no sigue la estructura de preguntas y respuestas característica de las obras anteriores, tratándose en su lugar de un texto de carácter ensayístico.

No se pretende en este primer trabajo realizar un análisis exhaustivo de cada una de las obras, ya que, por sí mismas, podrían constituir objeto de una investigación independiente, ni referir todos los autores citados en ellas. Con el fin de limitar el alcance del estudio y hacerlo más abarcable, nos centramos exclusivamente en las referencias expresas a Santo Tomás y a los autores de la Escuela de Salamanca. El análisis de las afirmaciones de derecho constitucional contenidas en los textos será abordado en estudios posteriores.

2. TOMISMO Y ESCOLÁSTICA EN EL DERECHO POLÍTICO DEL S. XIX

2.1. MANUALES DE ESTUDIO

Los manuales de estudio, lecciones, tratados, cursos y otros estudios reflejan las enseñanzas de ideas políticas y constitucionales que impregna-

ron las facultades de derecho del siglo XIX, a partir de 1812. En el marco de este análisis, no se abordará el contenido completo de dichas obras, sino que se centrará exclusivamente en las referencias explícitas a la doctrina de los autores escolásticos y de Santo Tomás DE AQUINO. El objetivo principal será identificar estas citas y analizar el propósito de su inclusión en el contexto de la enseñanza jurídica y política de la época.

2.1.1. Lecciones de Derecho Constitucional

ALCALÁ GALIANO fue el primer titular de la cátedra de Derecho Constitucional del Ateneo de Madrid. Desde marzo de 1838, impartió lecciones sobre Derecho Político en la recién creada institución, las cuales fueron publicadas en 1843. Nacido en Cádiz el 22 de junio de 1789 y fallecido en Madrid el 10 de abril de 1865, Alcalá Galiano se erige como una figura clave en la historia política y académica de España. A lo largo de su carrera, desempeñó diversos cargos, incluyendo el de ministro de Marina en 1836 y ministro de Fomento en abril de 1865. Fue elegido diputado en 1822 por Cádiz y, posteriormente, repitió en diez legislaturas por distintas provincias, tales como Cádiz, Pontevedra, Barcelona y Madrid.

Inicialmente, se alineó con el liberalismo exaltado durante el Trienio Liberal, participando en la sociedad secreta Confederación de Caballeros Comuneros y uniéndose a la masonería. Sin embargo, su apoyo al liberalismo moderado lo condujo al exilio en 1823, tras votar a favor de la incapacidad de Fernando VII. Durante su estancia en Londres, adoptó el pensamiento político inglés, influenciado por el liberalismo moderado de Edmund BURKE. Más tarde, abrazó el liberalismo doctrinario de Alexis de Tocqueville y Benjamin CONSTANT, rechazando las políticas basadas en principios abstractos en favor del utilitarismo⁶.

La obra *Lecciones de Derecho Político Constitucional* tiene una extensión de 457 páginas y está dividida en veinte lecciones, en las cuales, se recogen las enseñanzas impartidas por el autor en el Ateneo de Madrid⁷. A través de esta obra, «un curso más para oído que para leído»⁸, ALCALÁ-GALIANO desarrolla una reflexión crítica sobre el Derecho Constitucional, centrada

6. REAL ACADEMICA DE LA HISTORIA, *Biografía de Antonio Alcalá-Galiano y Fernández de Villavicencio*. 2023. Disponible en: <https://dbe.rah.es/biografias/6049/antonio-alcala-galiano-y-fernandez-de-villavicencio>; BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES, *Antonio Alcalá-Galiano* [en línea]. Disponible en: <https://www.cervantesvirtual.com/portales/>; REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Alcalá-Galiano, Antonio (1789-1865)* [en línea]. Disponible en: <https://archivo.rae.es/alcala-galiano-antonio-1789-1865>.

7. ALCALÁ GALIANO, A., *Lecciones de Derecho Constitucional*, 1843, pp. 5.

8. *Idem*, pp. 5.

en los «principios siempre verdaderos» del derecho político⁹. A lo largo de la obra, no se citan a autores escolásticos como Santo Tomás DE AQUINO, SUÁREZ, MARIANA, VITORIA o DE SOTO, ni se menciona la escolástica como corriente. En cambio, el autor hace referencia a pensadores clave en su momento histórico, como ROUSSEAU, VOLTAIRE, BURKE y TOC-QUEVILLE.

2.1.2. Derecho político y administrativo

Ignacio María DE FERRÁN Y RIVAS fue Catedrático de Elementos de Economía Política y Estadística en la Universidad de Oviedo, y de Derecho Político y Administrativo en la Universidad de Barcelona. Nació en Barcelona en enero de 1839 y falleció en su ciudad natal el 4 de diciembre de 1880. Tras completar sus estudios en Derecho en la Universidad de Barcelona, obtuvo su doctorado en Derecho en la Universidad Central de Madrid en 1864. Su carrera académica comenzó en Oviedo en 1864 y continuó en Barcelona en 1867, donde permaneció hasta su fallecimiento. Además de su labor docente, desempeñó diversos cargos públicos y fue reconocido con múltiples distinciones, como la Encomienda de la Real y Distinguida Orden de Carlos III en 1876. Su obra *Derecho Político y Administrativo* (1873) forma parte de una bibliografía más extensa que incluye títulos relevantes como *Extracto metódico de un curso completo de Derecho Político y Administrativo* (1873), *Principios de ciencia social*, *La cuestión social* (1878), *Cartas a un arrepentido de la Internacional. El comunismo. El derecho al trabajo* (1882), galardonada por la Academia de Ciencias Morales y Políticas de Madrid, y *Cartas a un arrepentido de la Internacional. Las huelgas de trabajadores. Las asociaciones y las cajas de ahorro* (1912)¹⁰.

La obra objeto de nuestro estudio, titulada *Extracto metódico de un curso completo de Derecho Político y Administrativo*, tiene una extensión de 349 páginas y fue publicada en Barcelona en 1873. Está compuesta por 150 lecciones, de las cuales 100 corresponden al Derecho Político y las restantes 50 al Derecho Administrativo. El contenido del Derecho Político se divide en tres partes: una teórica, centrada en la Filosofía del Derecho Político; una histórica, que aborda la Historia del Derecho Político Español; y una constitu-

9. *Idem*, pp. 9.

10. HUMANIDADES DIGITALES UC3M. *Catedráticos. Ignacio María DE FERRÁN Y RIVAS*. [en línea]. Disponible en: <https://humanidadesdigitales.uc3m.es/s/catedraticos/item/14616> BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA. *Ignacio María DE FERRÁN Y RIVAS*. [en línea]. Disponible en: <https://datos.bne.es/persona/XX1268766>; MINISTERIO DE CULTURA Y DEPORTE. *PARES – Catálogo de autoridad. Ignacio María DE FERRÁN Y RIVAS* [en línea]. Disponible en: <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/autoridad/68352>

cional, que analiza los principios del Derecho Constitucional y el Derecho Constitucional de España¹¹.

En la Sección I, *El Elemento especial jurídico*, de la parte teórica del Derecho Político, el autor hace referencia a Santo Tomás, SUÁREZ y BELARMINO¹². En concreto, en la Lección V, donde aborda las «Doctrinas político-fundamentales de la Escuela Teológica», establece cuatro sistemas dentro de esta escuela: primero, «el de los teólogos o grandes doctores del catolicismo»; segundo, «el de los teólogos políticos de los tiempos de las monarquías absolutas en Inglaterra y Francia, conocido vulgarmente como Sistema de Derecho Divino»; tercero, «el de los publicistas católicos, contemporáneos a la Revolución»; y cuarto, «el de los escritores monárquico-espiritualistas de estos días»¹³. El autor sitúa en el primer sistema a Santo Tomás, SUÁREZ y BELARMINO como autores de referencia. Según el autor, estos pensadores sostienen que, al considerar la sociedad y el poder como de origen divino, proclaman al último representante de la autoridad de Dios en la tierra, con la obligación, por parte del súbdito, de acatar y obedecer, siempre que permanezca en condición de legitimidad. Esta legitimidad no depende de una delegación directa de lo Alto, sino de la Ley, como expresión constante de la voluntad popular, quedando la «forma» y la «constitución» al arbitrio y libre controversia de los ciudadanos, conforme a las tradiciones de su vida nacional¹⁴. Afirmaciones que criticará posteriormente en la Lección VII¹⁵.

En la obra de Ferrán, no se hace referencia expresa a otros autores de la Escuela de Salamanca, tales como Francisco DE VITORIA, Francisco DE SOTO o Juan DE MARIANA. Aunque el autor se adentra en cuestiones teóricas y filosóficas relacionadas con el derecho político, no incorpora las ideas de estos pensadores clave en el ámbito del derecho natural y político. Tampoco refiere en su obra a la filosofía o doctrina escolásticas.

2.1.3. Curso de Derecho Político

Vicente SANTA MARÍA DE PARECES (1853-1924), Conde de Santamaría de Paredes, fue jurista y pensador político, catedrático de Derecho Político y Administrativo en la Universidad de Valencia y la Universidad Central de Madrid. Doctor en Derecho por la Universidad de Madrid, obtuvo el Premio Extraordinario y, a los 23 años, ganó la Cátedra de Derecho

11. DE FERRÁN Y RIVAS, I., *Derecho Político y Administrativo*, 1873. pp. 29 y ss.

12. DE FERRÁN Y RIVAS, I., *op. cit.*, 1873. pp. 63.

13. DE FERRÁN Y RIVAS, I., *op. cit.*, 1873. pp. 64.

14. DE FERRÁN Y RIVAS, I., *op. cit.*, 1873. pp. 64.

15. DE FERRÁN Y RIVAS, I., *op. cit.*, 1873. pp. 66.

Político en Valencia. A lo largo de su carrera, participó activamente en la política como miembro del Partido Liberal y ocupó cargos destacados, incluyendo ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes y senador vitalicio. En sus primeros años, Vicente Santa María de Paredes publicó obras clave como *Curso de Derecho Político* (1880-1881) y *Curso de Derecho Administrativo* (1885), que se convirtieron en manuales fundamentales en su época. Más tarde, sus investigaciones abordaron cuestiones sociales contemporáneas, destacando trabajos como *La defensa del derecho de propiedad* (1872), *El movimiento obrero contemporáneo* (discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas), y *El concepto de sociedad* (1901). Además, contribuyó con artículos en prensa sobre temas como la libertad de cátedra y la relación entre la Iglesia y el Estado^{16,17}.

La obra *Curso de Derecho Político*, en su 8ª edición de 1909, se divide en cuatro partes y se extiende por 769 páginas. En ella, el autor se refiere a Santo Tomás DE AQUINO en cuatro ocasiones. Primero, en la introducción, al abordar el concepto de derecho en general, hace mención de la doctrina de Santo Tomás, subrayando su relevancia en la concepción del derecho y su relación con el orden natural y divino¹⁸. Segundo, al elaborar su doctrina sobre la teoría del poder del Estado, el autor refiere a Santo Tomás al estudiar las cuestiones fundamentales acerca de la soberanía, en concreto al estudiar la pregunta por el origen filosófico del poder¹⁹ y la residencia efectiva del poder²⁰. Según su análisis, la soberanía tiene su fundamento en el Derecho, que justifica la existencia del poder estatal. El autor refiere a Santo Tomás DE AQUINO para sustentar primero, que el poder, en su origen último, proviene de Dios como principio supremo —«la potestas»—, segundo, que la autoridad civil, cuya principal función consiste en la potes-

-
16. REAL ACADEMICA DE LA HISTORIA. *Vicente Santamaría de Paredes*. [en línea]. Disponible en: <https://dbe.rah.es/biografias/7517/vicente-santamaria-de-paredes>; MINISTERIO DE CULTURA Y DEPORTE. *Vicente Santamaría de Paredes*. [en línea]. Disponible en: <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/autoridad/68160>; BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA. *Santamaría de Paredes, Vicente*. [en línea]. Disponible en: <https://datos.bne.es/persona/XX1319507.html>; HUMANIDADES DIGITALES UC3M. *Catedráticos: Vicente Santamaría de Paredes*. [en línea]. Disponible en: <https://humanidadesdigitales.uc3m.es/s/catedraticos/item/15519>
17. Dentro de sus colaboraciones periodísticas, destacan dos artículos por su temática: *La libertad de cátedra*, una carta dirigida al Sr. Moreno Nieto sobre su propuesta en esta materia, y *La Iglesia y el Estado*, un artículo publicado en *Las Provincias* a raíz de un sermón del Sr. arzobispo D. Antolín Monescillo.
18. SANTA MARÍA DE PARECES, V., *Curso de Derecho Político*, 1880. pp. 58.
19. SANTA MARÍA DE PARECES, V., *op. cit.*, 1880. pp. 167.
20. SANTA MARÍA DE PARECES, V., *op. cit.* 1880. pp. 169.

tad legislativa y que esta corresponde «a la multitud o a quien la representante»²¹.

Tercero, en el punto VI, titulado «Principios que determinan la relación esencial entre la Iglesia y el Estado», el autor vuelve a referirse a Santo Tomás DE AQUINO, junto con SUÁREZ y BELARMINO, al analizar la relación entre la Iglesia y El Estado. En concreto, refiere a Santo Tomás al tratar las cuestiones de: la libertad e independencia de la Iglesia, la libertad e independencia del Estado y la armonía y concordia entre ambas potestades²².

Por último, en la Sección Tercera de la obra, al tratar las formas de Estado, el autor examina, en el punto II, las «Divisiones de las formas políticas»²³. Aquí hace referencia a Santo Tomás DE AQUINO al señalar que, mientras la división aristotélica distingue entre formas puras e impuras, y la división de Cicerón manifiesta una preferencia por una forma mixta, algunos escritores medievales, como Santo Tomás, adoptaron esta última concepción ciceroniana, integrando elementos de las distintas formas políticas en una estructura equilibrada.

El principal autor escolástico citado en la obra es SUÁREZ. Su doctrina se menciona en dos ocasiones. Como se indicó previamente, se hace referencia a él al abordar las cuestiones de la relación entre la Iglesia y el Estado, destacando su papel como continuación y afirmación de la doctrina de Santo Tomás DE AQUINO. En este contexto, se subraya la influencia de SUÁREZ en la elaboración de una visión teológica que busca armonizar la independencia de ambas potestades, dentro de un marco de cooperación y equilibrio.

En la obra, no se menciona a ningún otro autor de la Escuela de Salamanca, ya sea de manera individual (VITORIA, SOTO, MARIANA) o colectiva (Escolástica, Escolásticos).

2.1.4. Estudios de Derecho Político

Rafael DE OLÓRIZ, jurista y académico valenciano, fue catedrático de Derecho Político y Administrativo y vicerrector de la Universidad de Valencia. Nacido en 1848, se formó en Derecho en la misma universidad, obteniendo el doctorado en 1878. Secundó las doctrinas de Vicente SANTA-MARÍA DE PAREDES en su cátedra. Ejerció como abogado y juez suplente,

21. SANTA MARÍA DE PAREDES, V., *op. cit.*, 1880. pp. 169.

22. SANTA MARÍA DE PAREDES, V., *op. cit.*, 1880. pp. 236.

23. SANTA MARÍA DE PAREDES, V., *op. cit.*, 1880. pp. 379.

además de ser miembro activo en instituciones culturales y jurídicas. Su carrera académica incluyó aportes a la reforma universitaria y la vida social valenciana hasta su fallecimiento en 1913. Las principales obras de Rafael de Olóriz abarcan temas como la escuela fisiocrática, la sucesión testamentaria y la codificación civil, reflejando su enfoque en Derecho Civil y Administrativo. Entre ellas destacan *Examen crítico de la escuela fisiocrática* (1878), su tesis doctoral; *De la sucesión testamentaria en Castilla, Aragón, Navarra y Cataluña* (1880); y *La Constitución española comparada con las de Inglaterra, Estados Unidos de América, Francia y Alemania* (1901, 2ª ed. en 1904). También produjo textos de enseñanza, como *Estudios de Derecho político* (1897, 2ª ed. en 1901)²⁴.

Esta obra, objeto de nuestro estudio, tiene una extensión de 195 páginas, estructuradas en 12 apartados que cubren temas clave del Derecho Político. Entre estos apartados, se encuentran nociones preliminares, el concepto y la filosofía del Estado, la relación del derecho político con la política, el poder y la soberanía, así como la sociedad en general y los partidos políticos. Esta organización proporciona un desarrollo completo del conocimiento científico del derecho político y sus aplicaciones.

El autor cita a Santo Tomas DE AQUINO en dos ocasiones. Primero, al abordar las cuestiones relativas al origen del poder público y la soberanía, integrando al filósofo dentro de la Escuela Teológica. Según el autor, «todos los partidarios de esta escuela afirman que el poder público procede de Dios, cualquiera que sea la forma humana que revista, y el número de personas que lo ejerzan en cada sociedad política particular»²⁵. Segundo, al tratar la cuestión de la soberanía, nuestro autor afirmará que la mayoría de los teólogos sostienen que la soberanía, originada en Dios, es conferida a la sociedad, la cual la transmite, ya sea de manera expresa o tácita, a las personas encargadas de gobernarla. Según Santo Tomás, la facultad de hacer las leyes, que caracteriza la soberanía, corresponde a la totalidad de la multitud o a quien la represente. Este principio fundamenta la afirmación de que «el poder político y el gobierno son de derecho humano», y que «en un buen gobierno, todos deben tener alguna participación»²⁶. En este apartado citará también a SUÁREZ, al considerarlo de la misma opinión que el aquinate.

24. HUMANIDADES DIGITALES UC3M. *Rafael de Olóriz*. Disponible en: <https://humanidadesdigitales.uc3m.es/s/catedraticos/item/15952>; BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA. *Rafael de Olóriz*. Disponible en: <https://datos.bne.es/persona/XX1385300.html>; PARES – Portal de Archivos Españoles. *Rafael de Olóriz*. Disponible en: <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/autoridad/118973>

25. DE OLORIZ, R. *Estudios de Derecho Político*, 1897. pp. 128.

26. DE OLORIZ, R. *op. cit.*, 1897. pp. 133.

SUÁREZ es referido en otras dos ocasiones, en relación con la soberanía nacional. Al entender nuestro autor que SUÁREZ afirma que la transmisión de la soberanía de la multitud «a la persona o personas que habían de gobernarla» no es irrevocable ni con limitaciones²⁷, sino que en caso de tiranía «la multitud puede deponer al monarca y recobrar la soberanía que le transfirió»²⁸.

Finalmente, nuestro autor referirá a otros autores de la Escuela de Salamanca, como criterio de autoridad y refuerzo a las opiniones de Santo Tomás y SUÁREZ, sobre la soberanía del cuerpo político: «Esta doctrina[...] fue aceptada por casi todos los escolásticos, y ha sido defendida por la mayor parte de los teólogos y por muchos e importantes pensadores, entre los cuales deben citarse el cardenal BELARMINO, SOTO, el padre MARIANA, SAAVEDRA FAJARDO, y en tiempos más recientes BALMES, COSTA-ROSETTI, Fray Ceferino GONZÁLEZ, el P. MENDIVE y otros muchos»²⁹.

En la obra, no se menciona a otros autores de la Escuela de Salamanca, ya sea de manera individual (i.e. VITORIA...) o colectiva (i.e. Escolástica, Escolásticos).

2.1.5. Tratado de Derecho Político

Enrique Gil Robles (1849-1908) fue un jurista, político y filósofo tradicionalista, conocido por su labor académica en la Universidad de Salamanca. Tras obtener su doctorado en 1872, asumió la cátedra de Derecho Político y Administrativo en 1876. A lo largo de su carrera, desarrolló una extensa obra académica que incluye títulos como *Método de enseñanza y programa de la asignatura de Elementos de Derecho Político y Administrativo español* (1874), *La libertad universitaria* (1882) y *Tratado de Derecho Político según los principios de la filosofía y el derecho cristianos* (1899-1902). Además, fue miembro activo de la Real Academia de la Historia y contribuyó en varias publicaciones, destacándose por su defensa del integrista y su cercanía a Ramón NOCEDAL. Su influencia se extendió a la vida política, donde también fue diputado y consejero de instrucción pública³⁰.

27. DE OLORIZ, R. *op. cit.*, 1897. pp. 137.

28. DE OLORIZ, R. *op. cit.*, 1897. pp. 135.

29. DE OLORIZ, R. *op. cit.*, 1897. pp. 134.

30. HUMANIDADES DIGITALES UC3M. *Enrique Gil Robles*. Universidad Carlos III de Madrid. Disponible en: <https://humanidadesdigitales.uc3m.es/s/catedraticos/item/14833>; BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA. *Gil Robles, Enrique*. Disponible en: <https://datos.bne.es/persona/XX1284479>; MINISTERIO DE CULTURA Y DEPORTE. *Enrique Gil Robles*. PARES. Disponible en <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/autoridad/68429>

Su obra *Tratado de derecho político según los principios de la filosofía y el derecho cristianos*, publicado en Salamanca abarca más de 1100 páginas y está dividida en dos volúmenes, publicados respectivamente en 1899 y 1902³¹.

En el primer volumen de la obra, el autor cita a Santo Tomás en dos ocasiones. Asimismo, se refiere a SUÁREZ, o el P. SUÁREZ, como comúnmente se le denomina, en tres ocasiones. La escolástica general es mencionada en cuatro ocasiones, aunque bajo distintas denominaciones: como «escolástica», «doctrina escolástica» o «filosofía escolástica». No se hace mención de otros autores escolásticos en este volumen.

La primera mención a Santo Tomás se realiza en el En el capítulo VII, al abordar la cuestión del «fundamento y origen de las naciones —el consentimiento y el pacto—», el autor cita tanto a Santo Tomás como a SUÁREZ al tratar la doctrina clásica. No obstante, el autor expresa que, «con el reverente temor que es natural», se aparta de la teoría no solo escolástica, sino también de la más remota antigüedad clásica, en la cual coinciden San Agustín, Santo Tomás y Cicerón. En este sentido, el autor cuestiona la doctrina de SUÁREZ y del Padre COSTA-ROSSETTI, al sostener que no necesariamente toda sociedad surge del consentimiento racional o libre. A pesar de que la voluntad libre puede ser un factor, el autor argumenta que la sociedad civil puede formarse por causas independientes de esta, tales como hechos históricos o necesidades comunes. Además, el consentimiento puede ser tanto tácito como necesario³².

En el capítulo VI, al tratar la autoridad nacional y la sumisión al poder, el autor se refiere nuevamente a Santo Tomás y SUÁREZ. Siguiendo su doctrina, el autor sostiene que cada rama jurídica estudia la autoridad correspondiente a la sociedad bajo su jurisdicción, remitiéndose a la noción común del derecho natural. El derecho privado analiza la autoridad paterna, mientras que el derecho municipal, provincial, regional y político consideran sus respectivas autoridades, incluida la autoridad soberana. Según la teoría escolástica, toda sociedad estable requiere necesariamente una autoridad humana que dirija eficazmente hacia su fin social. Sin esta autoridad, la sociedad se desintegra debido a discordias originadas por opiniones diversas, ignorancia, egoísmo y desórdenes afectivos. Solo una dirección efectiva puede garantizar el orden y la cooperación necesarios para la estabilidad social³³.

31. GIL ROBLES, E., *Tratado de Derecho Político*, 1899.

32. GIL ROBLES, E., *op. cit.*, 1899. pp. 141 y ss.

33. GIL ROBLES, E., *op. cit.*, 1899. pp. 128 y ss.

También se refiere a Santo Tomás al tratar la cuestión de la propiedad, específicamente en el capítulo VII, en el que analiza «la propiedad y el Estado: el comunismo y el socialismo». En este contexto, el autor retoma la doctrina del Aquinate al afirmar el carácter limitado del derecho de propiedad. Según el autor, la propiedad no es solo un derecho limitado por el dominio eminente del Estado, sino también por los deberes impuestos por Dios al propietario, los cuales generan derechos hacia terceros. Estos derechos no deben ser vistos solo como actos de misericordia, sino como obligaciones perfectas derivadas de distintas formas de justicia (conmutativa, distributiva y legal), e incluso de una cierta copropiedad en relaciones sociales específicas, como entre parientes. Santo Tomás resumió esta visión cristiana de la propiedad al afirmar que las cosas exteriores no deben considerarse exclusivamente propias, sino comunes, para ser compartidas en caso de necesidad, siguiendo el mandato apostólico de dar y compartir con generosidad³⁴.

En las relaciones entre la Iglesia y la sociedad civil, el autor cita nuevamente a SUÁREZ y su doctrina sobre el papel de los legisladores, quienes, según el autor, deben tener en cuenta el fin sobrenatural al promulgar sus leyes. En palabras de SUÁREZ, «los legisladores fieles pueden, y en parte deben, al promulgar sus leyes, tener en cuenta el fin sobrenatural y referir el mismo acto de legislar a ese fin sobrenatural». SUÁREZ establece que esta referencia al fin sobrenatural puede hacerse de dos maneras: «positivamente mediante ordenación de consejo o de precepto cuando sea preciso, y negativamente cuidando la autoridad civil de no establecer cosa alguna contraria al fin sobrenatural y que pueda impedir su prosecución, lo cual procede de la virtud de la fe» (*De legibus*, I, III, c. 7)³⁵.

El autor referirá en general a la filosofía escolástica en una nota al pie al tratar la cuestión del libre albedrío. En este contexto, contrapondrá las ideas kantianas y las filosofías naturalistas a la filosofía escolástica, afirmando que: «los racionalistas pseudo-espiritualistas, como los positivistas, niegan el libre albedrío de la filosofía escolástica, haciendo consistir la libertad en una determinación consciente»³⁶.

Finalmente, en el capítulo VII del volumen primero, titulado «Del fundamento y origen de las naciones – el consentimiento y el pacto», volverá a referir a los autores escolásticos antiguos y modernos, al indicar que: «no es verdadera, aunque seduzca por la sencillez y generalidad de la doctrina, la formación de las naciones, ni por el pacto tal como lo entendieron los

34. GIL ROBLES, E., *op. cit.*, 1899. pp. 297.

35. GIL ROBLES, E., *op. cit.*, 1899. pp. 183.

36. GIL ROBLES, E., *op. cit.*, 1899. pp. 242.

tratadistas protestantes de derecho natural, ni por consentimiento, cuando menos tácito, según ha venido sosteniendo la mayoría de los autores escolásticos antiguos y modernos»³⁷.

En el *Volumen II*, GIL ROBLES refiere a Santo Tomás en siete ocasiones y a SUÁREZ en catorce ocasiones. Menciona la escolástica general en nueve ocasiones, aunque de diferentes formas: «teoría escolástica», «nociones escolásticas» y «doctrina escolástica». Finalmente, menciona a otros autores escolásticos en diversos puntos, especialmente al cardenal BELARMINO, citado en ocho ocasiones, a VITORIA y SOTO, mencionados en dos ocasiones, mientras que LUGO, COVARRUBIAS y MENCHACA serán citados en una ocasión.

Las referencias se encuentran al analizar el sistema colonial. El autor refiere, en una nota al pie de página, a diversos autores escolásticos: «BELARMINO, COVARRUBIAS, SUÁREZ, MENCHACA, NAVARRO, BARBOSA, etc., que es la misma de los grandes teólogos, moralistas y juristas filósofos, VITORIA, SOTO, MOLINA, y no hay que decir que la del ardiente protector y abogado de los pobres indios, el P. LAS CASAS». En esta nota también se citará a Santo Tomás y a otros autores como «PALACIOS RUBIOS, SEPÚLVEDA, GREGORIO LÓPEZ, CEVALLOS, BOVADILLA, HERRERA, SOLÓRZANO» como criterios de autoridad en la controversia histórica sobre el derecho de propiedad de los infieles (no cristianos). Por un lado, teólogos y juristas como BELARMINO, SUÁREZ, LAS CASAS y VITORIA defendían que los infieles tenían derechos de propiedad y que no podían ser despojados de sus tierras sin un proceso formal. Esta postura se apoyaba en ejemplos históricos, como la conservación de los bienes de judíos y musulmanes. Por otro lado, autores como SEPÚLVEDA y PALACIOS RUBIOS sostenían que la infidelidad justificaba el despojo, basándose en la premisa de que la Iglesia, como representante de Cristo, otorgaba a los reyes el poder de someter a los paganos para su cristianización. Ambos grupos interpretaron de manera diferente la bula de ALEJANDRO VI sobre las Indias, lo que generó un intenso debate en torno a la soberanía y el derecho de propiedad³⁸.

Citará a Santo Tomás en el capítulo II al tratar las cuestiones relativas a los sujetos de gobierno, en concreto, la autoridad soberana y las virtudes que debe tener todo soberano. Al referirse específicamente a la prudencia como elemento necesario, indicará que esta debe entenderse como «lo que llama Santo Tomás *eubuliam*, o sea la bondad del consejo; *synesim*, el recto

37. GIL ROBLES, E., *op. cit.*, 1899. pp. 136.

38. GIL ROBLES, E., *op. cit.*, 1899. pp. 119.

juicio acerca de lo que ha de hacerse, y *gnomen*, la perspicacia para el juicio práctico»³⁹.

El autor referirá a SUÁREZ al tratar la participación de la comunidad en la designación expresa o tácita de la autoridad civil, alegando que la teoría que afirma que «si el pueblo hace solamente la designación de persona, y Dios traslada al designado inmediatamente la autoridad, por acto que es distinto del de la primera creación, resulta de derecho divino positivo, no meramente natural, la institución del poder civil, y se le equipara con el Primado pontificio». Esta teoría es rechazada por SUÁREZ y es contraria a «la esencia, fundamentos y carácter de la tradición escolástica, ni dejan de inspirarse en los principios comunes, siguiendo también las huellas de los Padres y Doctores de la Iglesia, cuyas opiniones tratan, no sin éxito, de interpretar en sentido favorable a la nueva teoría, concordándola con la de Santo Tomás y aún de SAN AGUSTÍN»⁴⁰. (p. 366 y ss.).

Al elaborar la doctrina de la resistencia al poder, indicará nuestro autor que «está sustentada por autores de las varias escuelas, debiendo citar entre los católicos más autorizados y conocidos a Santo Tomás, SUÁREZ, BALMES, HERGENRÖTHER, etc., y notar que de los fundamentos de la resistencia descartamos el supuesto derecho de la multitud de proveerse de rey (Santo Tomás, *De regimine principum*) o las condiciones del primitivo pacto político (SUÁREZ, *Defensio fidei catholicae*) por ser incompatible con la teoría expuesta acerca del título legítimo de concreción de la soberanía, para aceptar de estos autores la doctrina común de que la voluntad injusta del príncipe es más bien *iniquitas quam lex* (Santo Tomás, *Summa theologiae*) y principio de justicia natural la defensa de los derechos contra el tirano»⁴¹.

El autor volverá a sustentar las teorías contra la tiranía citando a «P. RIVADENEIRA, Santo Tomás, el P. SUÁREZ y Fray Alfonso DE CASTRO»⁴².

Finalmente, cabe destacar cómo nuestro autor referirá, de forma continua y extensa, a SUÁREZ, junto con el CARDENAL BELARMINO, en el Capítulo IV, al tratar el origen de la soberanía, la legitimación del poder y el consentimiento como determinación o concreción del poder civil⁴³. Asi-

39. GIL ROBLES, E., *op. cit.*, 1899. pp. 302.

40. GIL ROBLES, E., *op. cit.*, 1899. pp. 366 y ss.

41. GIL ROBLES, E., *op. cit.*, 1899. pp. 858.

42. GIL ROBLES, E., *op. cit.*, 1899. pp. 884.

43. GIL ROBLES, E., *op. cit.*, 1899. pp. 339 y ss.

mismo, hará referencia en general a los autores escolásticos⁴⁴, indicando que es «propia doctrina de los autores escolásticos»⁴⁵.

2.2. OBRAS DIVULGATIVAS

Fuera de los manuales de estudio, encontramos las obras divulgativas, cuya atención resulta de interés por su contenido, importancia o difusión. Estas obras, con múltiples ediciones y dirigidas a un público joven —«la juventud»—, permiten comprender y valorar los pensamientos que se estaban difundiendo en España y en ultramar durante el siglo XIX, tras el inicio del camino constituyente en 1812. En este estudio, como se ha mencionado previamente, se examinarán las citas expresas contenidas en cada una de las obras seleccionadas, así como los motivos que justifican su inclusión.

2.2.1. El libro del buen ciudadano

Esta obra de D. José María MAÑAS, que abarca un total de 2761 páginas, realiza un exhaustivo recorrido por los cambios constitucionales ocurridos hasta su publicación. Esta obra aporta una valiosa información sobre el contexto histórico al agrupar las referencias de los periódicos de la época sobre algunos de los procesos constituyentes. Además, recoge los distintos discursos generados en los debates parlamentarios en torno a los proyectos constitucionales, así como los votos emitidos, lo que permite una comprensión detallada de los debates y las decisiones que marcaron los momentos clave de la historia constitucional.

La obra recoge diversas referencias a Santo Tomás y a autores escolásticos. La mayoría de estas referencias se encuentran en la recopilación de los discursos de los diputados, tanto sobre la totalidad del proyecto de Constitución de 1869 como en la discusión por artículos. En particular, se encuentran citas en tres discursos clave: el del Sr. MANTEROLA (sacerdote, político y escritor español, diputado en las Cortes por San Sebastián entre 1869 y 1871, afín a la causa carlista), el Sr. MONESCILLO (obispo de Jaén), y el Sr. ÁLVAREZ BUGALLAL (político, periodista y abogado del Partido Conservador, ministro de Gracia y Justicia durante el reinado de Alfonso XII). Estos tres discursos se pronuncian en el debate sobre la cuestión de la libertad de culto y el papel de la Iglesia Católica.

El Sr. MANTEROLA refiere a Santo Tomás en su respuesta a las acusaciones vertidas por el Sr. CASTELAR en su intervención contra la Iglesia Católica. El Sr. CASTELAR había afirmado que «la Iglesia católica maldijo

44. GIL ROBLES, E., *op. cit.*, 1899. pp. 349.

45. GIL ROBLES, E., *op. cit.*, 1899. pp. 349.

la ciencia, que la Iglesia católica maldijo el liberalismo, que la Iglesia católica, con su terrible intolerancia, era la verdadera causa de nuestra pobreza actual, de nuestra pequeñez e insignificancia ante Europa y ante el mundo entero»⁴⁶. Frente a esto, el Sr. MANTEROLA responde señalando: «¿No os induce, por ventura, a creer que la enseñanza infalible de la Iglesia en el orden sobrenatural es la garantía más segura, el móvil más poderoso que le impulsa, le agita, le mueve, le levanta y le conduce en todas direcciones buscando y alcanzando la verdad? ¡Esos genios monstruosos que honran y honrarán eternamente a la humanidad! ¿Hemos olvidado a JUSTINO, a ORÍGENES, a TERTULIANO? ¿Hemos olvidado a Agustín, a Tomás DE AQUINO, a DESCARTES, a BOSSUET, a FENELON, a MA. EBRANCHE, a BALMES?»⁴⁷.

La intervención recogida del Sr. MONESCILLO (Obispo de Jaén) refleja cómo el autor, en un tono respetuoso pero crítico, plantea la necesidad de haber consultado a las instituciones académicas, jurídicas y religiosas antes de tomar una decisión de gran trascendencia, como el «rompimiento de la unidad católica». La pertinencia de esta consulta se refleja en el rol histórico que han desempeñado las instituciones españolas en decisiones de trascendencia nacional a lo largo de los siglos anteriores. Para ilustrar este papel, citará a MALDONADO, SUÁREZ, de SOTO, TERESA DE JESÚS o SAN JUAN DE LA CRUZ, símbolos de la riqueza intelectual y espiritual de España, en contraste con la «niebla» y el «sueño» que atribuye a la influencia del pensamiento alemán sobre los diputados⁴⁸. En el mismo discurso, también nombrará a Santo Tomás DE AQUINO, a quien considera como su maestro, para recordar a la Cámara su doctrina sobre el entendimiento humano. En consecuencia, de estas ideas tomistas, se puede defender, como lo hace «la escuela católica», la dignidad humana, subrayando la capacidad intelectual y espiritual del ser humano como distintivo frente a otras criaturas, no debiendo ser considerado «el hombre» como «un bruto»⁴⁹.

Finalmente, el Sr. ÁLVAREZ BUGALLAL, en su discurso, también tratará la cuestión de la unidad católica, pero desde una perspectiva que combina la defensa de la tradición católica con un llamado a la tolerancia dentro de ciertos límites, al considerar la benignidad o no de la pluralidad de religiones y cómo estas impactan en la sociedad y el gobierno⁵⁰. En este contexto, cita a Santo Tomás y a SUÁREZ, entre otros, para recordar la doctrina

46. MAÑAS, J. M., *El libro del buen ciudadano*, 1869. pp. 706.

47. MAÑAS, J. M., *op. cit.*, 1869. pp. 706.

48. MAÑAS, J. M., *op. cit.*, 1869. pp. 801.

49. MAÑAS, J. M., *op. cit.*, 1869. pp. 802.

50. MAÑAS, J. M., *op. cit.*, 1869. pp. 1487.

católica según la cual no puede emplearse la fuerza en materias de fe y se debe respetar la inviolabilidad del pensamiento y de la conciencia:

«*Nullo modo* —ha dicho Santo Tomás, tratando de la coerción en materias de fe—, y es desde Santo Tomás hasta SUÁREZ, desde el ángel de las escuelas hasta FÉNELON, hasta GRATRY, Monseñor DUPANLOUP y Monseñor KETTELEER en nuestros días, que los apologistas y los doctores de más nombradía y fama de la Iglesia Católica han condenado y proscrito el empleo de la fuerza, defendiendo, por el contrario, como defendió la Iglesia cristiana desde sus orígenes y en medio de las persecuciones de que fue objeto, la inviolabilidad del pensamiento y de la conciencia»⁵¹.

En la obra no se realiza referencia a otros representantes de la Escuela de Salamanca, ya sea de forma individual, como en el caso de VITORIA, o de manera colectiva, mediante términos como Escolástica o Escolásticos.

2.2.2. Catecismos

Con el término «catecismos» nos referimos a un conjunto de obras de carácter político que abordan, entre otras cuestiones, temas de índole constitucional, presentados en un formato de preguntas y respuestas —de ahí la denominación que reciben—. Estas obras, generalmente breves, suelen tener una extensión inferior a 50 páginas, con algunas excepciones como el *Catecismo político* de CORRADI (1820) y el *Catecismo político para el uso de la juventud* de DAH (1848), que superan las 110 páginas. Difundidas ampliamente⁵² tanto en España como fuera de ella⁵³, su objetivo principal era divulgar las ideas revolucionarias —o contrarrevolucionarias⁵⁴— que permeaban los nuevos órdenes políticos, así como los principios que los sustentaban, nacidos a partir de la afirmación positiva de las primeras constituciones liberales.

En el período histórico objeto de nuestro análisis, siglo XIX, encontramos publicados siete catecismos de interés: *Catecismo político: arreglado a la Constitución de la Monarquía Española, para ilustración del pueblo, instrucción de la juventud y uso de las escuelas de primeras letras* (1820)⁵⁵ de Fernando

51. MAÑAS, J. M., *El libro del buen ciudadano*, 1869. pp. 1487.

52. Antes de la edición de 1820, el *Catecismo Político* de Fernando Corradi, había sido traducido al francés en dos ediciones y otra en italiano. CORRADI, F., *Catecismo Político*, 1820. pp. 8.

53. Por ejemplo, el *Catecismo político del pueblo* de PIZARRO SUÁREZ (1841) es publicado en México en esa fecha ya que el editor, busca llevar los principios explicados como «positivo servicio» para la república [mexicana]. PIZARRO SUÁREZ, N., *Catecismo político del pueblo* 1841. pp. 6.

54. LÓPEZ CEPERO (1821).

55. CORRADI, F., *Catecismo Político*, 1820.

CORRADI; *Catecismo religioso, moral y político* (1821)⁵⁶ de Manuel LÓPEZ CEPERO; *Catecismo político* (1840)⁵⁷ de Tomás BELTRÁN SOLER; *Catecismo político para el uso de la juventud* (1848)⁵⁸ de A. H., que adopta una estructura de preguntas y respuestas para explicar de forma sencilla la doctrina política de la época; *Catecismo político de los progresistas demócratas* (1850)⁵⁹ de Victoriano AMETLLER Y VILADEMUNT; y *Catecismo político del pueblo* (1851)⁶⁰ de Nicolás PIZARRO SUÁREZ.

Al analizar las obras en su conjunto, observamos que, desde distintas perspectivas y con ciertos matices, la mayoría de ellas comparten un propósito común: la instrucción de la juventud y la divulgación de «algunas ideas democráticas», buscando «propagarlas de modo vulgar para que estén al alcance de las clases más atrasadas del pueblo»⁶¹. En este contexto, la juventud puede ser entendida como un colectivo amplio o como un grupo más específico, por ejemplo, aquellos dedicados a la profesión militar. En este sentido, se buscaba que «se la instruya por él en los principios constitucionales», tal como dispuso el Gobierno. Uno de los autores, en línea con esta intención, expresa: «¡Dichoso yo si, coadyuvando a sus miras liberales, consigo que todos los jóvenes españoles... prosperidad a que es acreedora!»⁶².

Este propósito se consideraba de gran importancia para la sociedad civil, un «positivo servicio» a la República, como señalará el editor del *Catecismo Político* de PIZARRO SUÁREZ (1851)⁶³. En palabras de DAH (1848), «mientras que un catecismo religioso pone al hombre en relación con la divinidad, un catecismo político lo pone en relación con el cuerpo social»⁶⁴. Por su parte, CORRADI (1820) subrayará: «Convencido de que nunca se obedecen con más gusto las leyes que cuando se conoce su utilidad, me propuse poner al alcance de los jóvenes de tierna edad los principios de derecho público en que se funda la Constitución, y demostrar de un modo claro y sencillo sus ventajas»⁶⁵. Cabe destacar que solo el *Catecismo religioso, moral y político* de LÓPEZ CEPERO (1821) tiene un propósito más amplio, al abordar

56. LÓPEZ CEPERO, M., *Catecismo religioso, moral y político*, 1821.

57. BELTRÁN SOLER, T., *Catecismo político*, 1840.

58. A. H., *Catecismo político para el uso de la juventud*, 1848.

59. AMETLLER Y VILADEMUNT, V., *Catecismo político de los progresistas demócratas*, 1850.

60. PIZARRO SUÁREZ, N., *Catecismo político del pueblo*, 1851.

61. AMETLLER Y VILADEMUNT, V., *Catecismo político de los progresistas demócratas*, 1850. pp. 5.

62. CORRADI, F., *Catecismo Político*, 1820. pp. 9.

63. PIZARRO SUÁREZ, N., *Catecismo político del pueblo*, 1851. pp. 6.

64. A. H., *Catecismo político para el uso de la juventud*, 1848. pp. 10.

65. CORRADI, F., *Catecismo Político*, 1820. pp. 9.

«los principales artículos de nuestra fe [católica], de los principios de la moral cristiana, y de los derechos y obligaciones civiles»⁶⁶.

Consideradas en su conjunto, se observa que, debido a su propia naturaleza de formato en preguntas y respuestas, estas obras no suelen incluir citas ni referencias a autores. Por este motivo, se concluye que ninguna de ellas contiene referencias expresas ni a Santo Tomás ni a autores escolásticos⁶⁷.

3. CONCLUSIONES

El Derecho Constitucional, como disciplina anclada en procesos históricos y filosófico-políticos, evidencia la relación intrínseca entre las ideas previas y los textos normativos que plasman valores y objetivos políticos de una sociedad en momentos específicos. El presente estudio aborda el desarrollo histórico de las ideas jurídico-constitucionales en España, desde la Constitución de 1812 hasta finales del siglo XIX, centrándose en las influencias de la doctrina escolástica y de Santo Tomás DE AQUINO en esta enseñanza, con el fin de determinar si la aprobación de texto constitucional supuso una ruptura con el pensamiento jurídico español de los siglos anteriores o una continuación y profundización en el mismo.

El análisis de las obras examinadas revela la presencia de referencias explícitas a Santo Tomás DE AQUINO Y FRANCISCO SUÁREZ, y, en menor medida, también a otros autores escolásticos (VITORIA, SOTO, BELARMINO...) o a la escolástica como corriente de pensamiento. Estas menciones, sin embargo, no son uniformes ni generalizadas, sino que dependen del contexto ideológico y de los objetivos específicos de cada autor.

En términos generales, los autores escolásticos y sus doctrinas son considerados principalmente como teólogos o grandes doctores del catolicismo, lo que hace que su citación es más frecuente entre autores de corte «tradicionalista». Por el contrario, los autores identificados como «revolucionarios» tienden a omitirlos, o los citan únicamente en aquellos aspectos en los que sus teorías pueden ser reinterpretadas bajo los principios de la revolución. Este fenómeno es especialmente evidente en los autores «radicales», quienes ignoran deliberadamente el pensamiento anterior a la revolución, incluso para cuestionarlo, mientras que los autores «conservadores»

66. LÓPEZ CEPERO, M., *Catecismo religioso, moral y político*, 1821. pp. 4.

67. Quedaría pendiente para un estudio futuro el análisis detallado de las afirmaciones sostenidas, a través de una labor comparativa y de un examen profundo de las filosofías y principios políticos subyacentes.

buscan en figuras como Suárez un fundamento tradicional que sirva para justificar su pensamiento dentro del marco revolucionario. En consecuencia, las referencias a SUÁREZ son más recurrentes en temas relacionados con la relación entre la Iglesia y el Estado, así como en las discusiones sobre la soberanía nacional.

En conclusión, la introducción de nuevas ideas revolucionarias en los ámbitos de estudios jurídicos supuso una ruptura con el pensamiento jurídico español de los siglos anteriores, sobre todo con el pensamiento escolástico o «tradicional». Los ámbitos universitarios pasaron, en su mayoría, a beber de autores foráneos, no siendo hasta finales del s. XX cuando, los autores escolásticos y su doctrina volviera a ser valorada y debatida en los ámbitos jurídico-universitarios.

Para investigaciones futuras, resultaría pertinente llevar a cabo el análisis que por extensión no hemos podido abarcar en esta obra: el estudio comparativo de las afirmaciones sostenidas por los autores, con el objetivo de examinar en profundidad las filosofías y principios políticos subyacentes. Este enfoque permitiría identificar posibles conexiones, influencias o divergencias entre los planteamientos expuestos y los marcos doctrinales de referencia. Asimismo, contribuiría a esclarecer la relación entre los textos estudiados y las corrientes de pensamiento predominantes en el contexto histórico analizado.

4. BIBLIOGRAFÍA

A.H., *Catecismo político para el uso de la juventud*, 1848. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000120680&page=1>

ALCALÁ GALIANO, A., *Lecciones de Derecho Constitucional*, 1843. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000114415&page=1> y <https://archive.org/details/BRes081459>

ALONZO ROMERO, M.P., *Salamanca, escuela de juristas*, 2012. Universidad Carlos III de Madrid: Dykinson. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=536950>

AMETLLER Y VILADEMUNT, V., *Catecismo político de los progresistas demócratas*, 1850. Disponible en: <https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000131259&page=1>

BELTRÁN SOLER, T., *Catecismo político*, 1840. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000243051&page=1>

BERNAL Y SOTO, C. *Tratado político: El Derecho: teoría y aplicación del Derecho y la Autoridad*, 1877. Disponible en: <https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000062132&page=1>

Biblioteca Nacional de España.

— *Antonio Alcalá-Galiano* [en línea]. Disponible en: <https://www.cervantesvirtual.com/portales/>

— *Gil Robles, Enrique*. Disponible en: <https://datos.bne.es/persona/XX1284479>

— *Ignacio María DE FERRÁN Y RIVAS*. [en línea]. Disponible en: <https://datos.bne.es/persona/XX1268766>

— *Rafael de Olóriz*. Disponible en: <https://datos.bne.es/persona/XX1385300.html>;

— *Santamaría de Paredes, Vicente*. [en línea]. Disponible en: <https://datos.bne.es/persona/XX1319507.html>

COLMEIRO, M.,

— *Curso de Derecho Político: Según la Historia de León y Castilla*, 1873. Disponible en: <https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000245105&page=1>

— *Elementos del Derecho Político y Administrativo de España*, 1858. Disponible en: <https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000065129&page=1>

— *Manual de Derecho*, 1852. Disponible en: <https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000244469&page=1>

CORRADI, F., *Catecismo Político*, 1820. Disponible en: <https://bdh.bne.es/bnearch/CompleteSearch.do?showYearItems=&field=todos&advanced=false&exact=on&textH=&completeText=&text=Catecismo+pol%c3%adtico&pageSize=1&pageSizeAbrv=30&pageNumber=2>

DE FERRÁN Y RIVAS, I., *Derecho Político y Administrativo*, 1873. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000147519&page=1>

DE LOS RÍOS, J. M. *Derecho político general, español y europeo*, 1845. Disponible en: <https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000278174&page=1>

DE OLORIZ, R. *Estudios de Derecho Político*, 1897. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000149114&page=1>

DE VAHILLO, F., *La prostitución y las casas de juego: Consideradas bajo el punto de vista político, moral y económico, según el derecho natural de los pueblos y de los ciudadanos libres*, 1872. Disponible en: <https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000092151&page=1>

DONOSO CORTÉS, J., *Lecciones de derecho político. Cuaderno 2º, De la soberanía del pueblo*, 1837. Disponible en: <https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000095043&page=1>

FOZ, B., *Tomo I de Derecho natural, civil, público, político y de gentes*, 1842. Disponible en: <https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000243038&page=1>

GIL ROBLES, E., *Tratado de Derecho Político*, 1899. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000015474&page=1>

HUMANIDADES DIGITALES UC3M.

— *Catedráticos: Vicente Santamaría de Paredes*. [en línea]. Disponible en: <https://humanidadesdigitales.uc3m.es/s/catedraticos/item/15519>

— Enrique Gil Robles. Universidad Carlos III de Madrid. Disponible en: <https://humanidadesdigitales.uc3m.es/s/catedraticos/item/14833>

— *Rafael de Olóriz*. Disponible en: <https://humanidadesdigitales.uc3m.es/s/catedraticos/item/15952>;

— *Ignacio María DE FERRÁN Y RIVAS*. Humanidades Digitales. [en línea]. Disponible en: <https://humanidadesdigitales.uc3m.es/s/catedraticos/item/14616>

LÓPEZ CEPERO, M., *Catecismo religioso, moral y político*, 1821. Disponible en: <https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000174144&page=1>

LÓPEZ GUERRRA, *Introducción al Derecho Constitucional*, 1994, Tirant lo Blanch, Valencia, pp. 25 y 24.

MAÑAS, J. M., *El libro del buen ciudadano*, 1869. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000278427&page=1>

MINISTERIO DE CULTURA Y DEPORTE

— *Enrique Gil Robles*. PARES. Disponible en <http://pares.mcu.es/Pares-Busquedas20/catalogo/autoridad/68429>

— *Vicente Santamaría de Paredes*. [en línea]. Disponible en <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/autoridad/68160>

— *Ignacio María DE FERRÁN Y RIVAS* [en línea]. Disponible en <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/autoridad/68352>

PALACÍN Y CAMPO, V., *Catecismo político del rey, del gobierno y del pueblo*, 1870. Disponible en: <https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000050483&page=1>

PARES – Portal de Archivos Españoles. *Rafael de Olóriz*. Disponible en: <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/autoridad/118973>

PIZARRO SUÁREZ, N., *Catecismo político del pueblo*, 1841 Disponible en: <https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000147738&page=1>

PIZARRO SUÁREZ, N., *Catecismo político del pueblo*, 1851. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000147738&page=1>

REAL ACADEMIC DE LA HISTORIA

— *Biografía de Antonio Alcalá-Galiano y Fernández de Villavicencio*. 2023. [en línea]. Disponible en: <https://dbe.rah.es/biografias/6049/antonio-alcala-galiano-y-fernandez-de-villavicencio>.

— *Vicente Santamaría de Paredes*. [en línea]. Disponible en: <https://dbe.rah.es/biografias/7517/vicente-santamaria-de-paredes>

— *Alcalá-Galiano, Antonio (1789-1865)* [en línea]. Real Academia Española, Disponible en: <https://archivo.rae.es/alcala-galiano-antonio-1789-1865>.

SANCHEZ GARCÍA, R., *Alcalá Galiano y el liberalismo español*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005.

SANTA MARÍA DE PARECES, V., *Curso de Derecho Político*, 1880. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000236073&page=1>

