

STUDI DI STORIA DELLA FILOSOFIA

SANTIAGO ARGÜELLO*

LOS DOS ASPECTOS DE LA TEORÍA DEL *DOMINIUM* Y EL VALOR DE LA TRADICIÓN JURÍDICA EN TOMÁS DE AQUINO

Introducción

Dominium es un concepto en el que, en la Edad Media, se dieron cita diversas tradiciones de pensamiento así como también diversos enfoques epistemológicos. En relación a lo primero, cabe mencionar el agustinismo, el aristotelismo, la jurisprudencia romana y el germanismo feudal¹. En lo que atañe a lo segundo, el concepto en cuestión recorre especulaciones en todos los campos de la razón práctica – ética, política,

* CONICET/INCIHUSA - Universidad de Mendoza, Argentina.

¹ En lo que respecta a las dos primeras corrientes, cfr. O. BOULNOIS, *Dominium: pouvoir, propriété, domination (xiiiè-xve siècles) [Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge. Conférences de l'année 2011-2012]*, «Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses», 120 (2013), pp. 175-186 (disponible en <http://asr.revues.org/1172>); Id., *Dominium: pouvoir, propriété, domination II (xive siècle) [Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge. Conférences des années 2012-2013 et 2013-2014]*, «Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses», 122 (2015), pp. 313-340 (disponible en <http://asr.revues.org/1375>). A la tradición de la jurisprudencia romana la analizaremos en el trabajo presente. De la tradición ideológica del germanismo feudal, no es tan fácil indicar autores –intelectuales– que en la Edad Media hayan destacado sobre el particular, al modo que se lo puede hacer respecto de las otras tradiciones señaladas. Por lo pronto, tal como se sigue enfatizando – cfr., por ej., E. CONTE, *Droit Médiéval. Un débat historiographique italien*, «Annales», 57 (2002), 6, pp. 1593-1613 –, la supuesta doctrina jurídica germánico-medieval se trata más bien de un constructo de la pandectística de los s. XVII-XVIII. En cualquier caso, de lo que el pensamiento jurídico germano haya tenido de realidad en la Edad Media, habría que ir buscarlo en la vivencia de un *ethos*, reflejado luego en el Derecho – consuetudinario y formal –, y que tiñó de alguna manera la forma de pensar de la época: ver J. ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada* (1921), en Id., *Obras Completas*, t. III, 1917-1928, Revista de Occidente, Madrid 1966, pp. 37-129, especialmente cap. 6, pp. 109-122; W. ULLMANN, *Historical Jurisprudence, Historical Politology and the History of the Middle Ages*, en Id., *Jurisprudence in the Middle Ages. Collected Studies*, Variorum Reprints, London 1980, pp. 195-224; R. HITTINGER, *The Legal Renaissance of the 12th and 13th Centuries: Some Thomistic Notes*, «Doctor communis», n.s. 9 (2007), pp. 61-87. Recientemente P. MICELI (*Plura dominia y poder cosificado: repensando el problema*, en A. BASARTE - S. BARREIRO [eds.], *Actas de las XIII Jornadas Internacionales de Estudios Medievales y XXIII Curso de Actualización en Historia Medieval*, Saemed, Buenos Aires 2014, pp. 33-39) ha retomado las observaciones de Conte, para mostrar que, en lo que al concepto de *dominium* respecta, el germanismo jurídico-feudal se centra en la discusión en torno al 'dominio dividido'. Y no es casual que esto a su vez sea parte esencial de la tradición jurídica romana, en razón del esfuerzo de asimilar algunas formas o instituciones jurídicas romanas por parte de los germanistas.

economía, jurisprudencia –, ofreciendo a su vez claros indicios de que la consideración fundamental al respecto ha de librarse en el terreno psicológico y metafísico, esto es, conforme a una discusión acerca del ser que sirve de base y fin al obrar.

Para empezar, en la noción de dominio hay dos ramas a considerar: el dominio *qua* autoridad y gobierno y el dominio *qua* propiedad; como tal aparece registrada en la obra de Tomás de Aquino, autor del que me voy a ocupar en este trabajo². En su *Suma de teología* (I-II, q. 94, a. 5, arg. 3 y ad 3), aunque no en el contexto de una discusión puntual sobre el dominio, Tomás cita una frase de Isidoro de Sevilla (*Etimologías*, V, c. 4) en la que se condensa como en ninguna otra fórmula el doble aspecto que la teoría medieval del dominio encierra: *communis omnium possessio et omnium una libertas* (posesión común de todas las cosas y la misma libertad para todos). En sintonía con el pensamiento de los juristas clásicos romanos, v.g., Gayo y Ulpiano³, y naturalmente con el de San Agustín (recuérdese que Isidoro es el último de los Padres de la Iglesia latina, cuya figura más egregia había sido el Obispo de Hipona), el hispalense plantea como cuestiones de derecho natural la comunidad de bienes y la ausencia de servidumbre.

En los análisis que Tomás realiza al respecto⁴, puede atisbarse, más que una búsqueda de diferenciación respecto de la tradición agustiniana⁵, un anhelo de superación de la misma, a fin de profundizar en el entendimiento de la realidad. Por su puesto, esto se realiza al modo medieval y específicamente tomístico, es decir, casi sin hacer notar el despe-

² No son abundantes los estudios dedicados específicamente al dominio en Tomás de Aquino, aunque haya varios que toquen el tema de modo tangencial. Por otra parte, no conozco ninguno que aborde a un mismo tiempo, en la obra del Aquinate, los dos aspectos del dominio referidos.

³ «Gayo es una de las fuentes, inmediatas o mediatas de la doctrina legal de San Isidoro» advierten recientes editores castellanos de las *Etimologías* (ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, ed. bilingüe de J. Oroz Reta - M.-A. Marcos Casquero, B.A.C., Madrid 2004, nota 9 a *Etimologías*, V, 5). Por su parte, A.M. GONZÁLEZ (*Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, 2ª ed. actualizada, Eunsa, Pamplona 2006, p. 302, n. 183) señala que con esas palabras, «Isidoro sintetizaba unas palabras de Ulpiano, que recoge el Digesto (cfr. *Digest*. I.1.5)». En cuanto a la preeminencia de Ulpiano en el *Corpus Iuris Civilis*, M.B. CROWE (*St. Thomas and Ulpian's Natural Law*, en A. MAURER ET AL. [eds.], *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, vol. 1, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1974, pp. 261-282, aquí p. 261) recuerda que «Ulpian's is one of the great names in Roman jurisprudence and one of those to whom the codification of the Roman law by Justinian in the sixth century was most indebted. (By quantity Ulpian contributed more than any other jurist to the *Digest*, about one third of the whole. Many of the tags and aphorisms of the Roman law in the Middle Ages were attributed, not always correctly, to him)».

⁴ Si bien es verdad que en Tomás no aparece una reflexión sistemática y prolija acerca de la relación entre poder y propiedad, sin embargo, no es verdad, como opina C. MARTÍNEZ RUIZ, *Propiedad y poder en los Comentarios al Segundo Libro de las Sentencias de Buenaventura de Bagnoreggio y Tomás de Aquino*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 74 (2007), pp. 59-84, especialmente p. 82, que en él no exista la conciencia de dicha vinculación: ya el uso de un mismo término – *dominium* – para referirse a ambas realidades humanas, es señal de dicha conciencia. En lo que se refiere a una demostración textual al respecto, la explicación que ofrece Tomás del brocardo isidoriano recién citada puede servir de ejemplo: «distinctio possessionum et servitus non sunt inductae a natura, sed per hominum rationem, ad utilitatem humanae vitae» (*S.th.*, I-II, q.94, a.5, ad 3). Estos dos aspectos del dominio, la propiedad privada y la servidumbre, se hallan para Tomás vinculados por el derecho positivo en orden a la utilidad humana, es decir, al ordenamiento político, convivencia pacífica, etc. La centralidad de este asunto se irá viendo a lo largo de mi argumentación.

⁵ En cuanto a la pervivencia de la fórmula isidoriana en la tradición agustiniana medieval, puede recordarse que la misma aparece recogida en el *Decreto de Graciano* (*Decretum Gratiani* o, más precisamente, *Concordia discordantium canonum*): cfr. R. TUCK, *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, p. 18.

que respecto de sus predecesores, presentando las cosas de manera tal que pareciera que entre él y aquellos no existieran prácticamente diferencias. Así, el Aquinate va a elaborar con habilidad una teoría del dominio que, sin renegar de las enseñanzas de Agustín, Isidoro y demás autores alineados en esta tradición, es capaz de ir más allá, subsumiendo el agustinismo en un cuadro más amplio. Ciertamente, es perfectamente discutible si esto no es acaso criticar a Agustín. Desde cierta perspectiva, alguien podría pensar que, cada vez que Tomás evita discutir alguna enseñanza agustiniana con la que no está de acuerdo, lo que sencillamente hace es discrepar con Agustín. Pero cabe también la opción de imaginar (y no por una cuestión de meras formas retóricas) que a Tomás no le interesa destacar de Agustín sino aquella orientación profunda y final de su enseñanza, que se ubica en un plano teológico y, precisamente por ello, no resultaría bien comprendida en caso de ser leída como pura teoría de alguna rama filosófica específica.

Usualmente se dice que para llevar a cabo esta superación de Agustín, lo que hace Tomás de Aquino es encuadrar sus reflexiones en el aristotelismo. Mi objeto de indagación en el trabajo presente es si acaso no ha sido también el Derecho romano una herramienta de auxilio importante para él al respecto. Ciertamente, la diferencia del Aquinate con el Obispo de Hipona en la teoría del dominio alcanza las dos ramas recién aludidas, y ello puede encontrarse condensado de algún modo en dos argumentaciones de la *Summa theologiae: S.th.*, I, q. 96, a. 4, en lo que atañe al dominio *qua* gobierno y mando; y *S.th.*, II-II, q. 66, aa. 1-2, en lo que hace al dominio *qua* propiedad. Es en el primero de estos textos que Tomás se sirve de modo manifiesto de la filosofía política de Aristóteles para discutir explícitamente la enseñanza de Agustín, aunque – como dijimos – no la refute. En cambio, en los artículos referidos al dominio como propiedad, donde el Aquinate discute explícitamente con la tradición patrística, teológica y canónica en general, en la que ciertamente Agustín es un actor de importancia más que destacada, pareciera que él se sirve principalmente de la filosofía jurídica romana, encontrando allí – mejor que en Aristóteles – elementos que le permiten explicar cuestiones tales como la continuidad entre derecho natural y derecho positivo, y otras similares.

Tanto en su doctrina del gobierno, como en la de la propiedad, lo distintivo de Tomás de Aquino respecto de la tradición agustiniana es su consideración del dominio como de un derecho en cierto modo *natural* al hombre, esto es, en conformidad con su estado prelapsario, por más *positivo* que sea su modo de realización. Esta confianza en el origen no pecaminoso del dominio, esto es, en la disociación entre dominio y pecado, se la debe fundamentalmente a Aristóteles, aunque también parece haber influido al respecto el Derecho romano⁶; y, todo lo contrario de una actitud intelectual conservadora, que buscara justificar un *ordo* político establecido⁷, las tesis de Tomás

⁶ La importancia de comparar la influencia del Derecho romano con la de Aristóteles en Tomás de Aquino reside, a mi juicio, en destacar el modo en que el Aquinate ha podido pensar, a partir de dichas influencias, la conjunción entre *lo natural* y *lo positivo*, ya según el orden *jurídico*, ya según el orden *moral* y *político*, según cada caso. Si bien existen muy buenos trabajos que exponen las teorías tomísticas al respecto (tales como, por ej., los de John Finnis), tal vez todavía haga falta trabajar más desde una perspectiva histórica, es decir, mostrando puntualmente qué es lo que Tomás toma del Derecho romano, lo cual no puede encontrar tan bien formulado en Aristóteles. Un interesante estudio de esta doble influencia, si bien orientado a mostrar de qué modo el aristotelismo le sirve a Tomás para suplir la insuficiencia de las enseñanzas del *Corpus Iuris Civilis*, es HITTINGER, *The Legal Renaissance of the 12th and 13th Centuries*.

⁷ Tal es la interpretación – a mi modo de ver desacertada – de MARTÍNEZ RUIZ (*Propiedad y poder en los Comentarios al Segundo Libro de las Sentencias*, pp. 80-84).

representan sin duda una posición audaz, la cual, antes que atada a la coyuntura, se centra en un nivel normativo de análisis, referido a la naturaleza humana y sus potencialidades de realización⁸.

A la vista de ello, dividiré el trabajo en dos partes. Una primera más breve, en la que me ocuparé en sintetizar la superación que, con base en Aristóteles, Tomás realiza de la teoría agustiniana del dominio como poder de influencia mutua entre los hombres. En la segunda parte, al hilo de ir puntualizando las diferencias de Tomás de Aquino con la tradición agustiniana en lo que se refiere a la doctrina sobre la propiedad, intentaré hacer ver la dependencia más o menos explícita de él respecto de las teorías jurídicas romanas, clásicas y/o medievales.

1. *Primacía de Aristóteles por sobre la tradición agustiniana en la teoría tomística del dominio qua gobierno*

Antes de pasar a un examen específico, si bien sintético, del texto pertinente a la diferencia de posiciones entre Tomás de Aquino y Agustín de Hipona en lo que hace al dominio como poder (*S.th.*, I, q. 96, a. 4), quisiera indicar de modo preliminar la existencia al menos de tres interpretaciones diferentes acerca de la relación aristotelismo/agustinismo en la teoría tomística en torno a esta clase de dominio: 1) la primera de ellas sostiene que la posición de Tomás de Aquino se aleja de la de Agustín y sus discípulos, tanto desde un punto de vista filosófico, esto es, en su concepción de la sociedad y el hombre, cuanto teológico, es decir, en su teoría de la relación del hombre con Dios (lo cual se concreta finalmente en el modo de entender la Iglesia)⁹. 2) Otra interpretación¹⁰, centrándose en los aspectos filosóficos y dejando de lado los teológicos, sostiene que Tomás habría operado una original simbiosis entre Agustín y Aristóteles. Según esta interpretación, Tomás habría actualizado la teoría social agustiniana asumiendo conceptos esenciales de la política de Aristóteles. ¿De qué modo lo habría hecho? Aplicando las ideas en torno a *lo político* al servicio del reino de *lo social*. En este sentido, él habría retomado de Agustín la distinción entre sociedad y política, la cual no habría existido en Aristóteles; pero, a diferencia de Agustín, para quien lo político es manifestación de la degradación introducida por el pecado, Tomás, al estar en condiciones de afirmar *lo político* como algo propio de la naturaleza humana no dañada, habría podido operar una asimilación de *lo político* a *lo social*, de tal manera

⁸ «The norm of his political theory is human nature before the fall, i.e., human nature as it ought to be. However, it is the actual historical man, infected by sin, who has to realize the full potential of human nature. Aquinas' conception of the good life therefore combines both these views simultaneously» (A. PAREL, *The Thomistic Theory of Property, Regime, and the Good Life*, en ID. [ed.], *Calgary Aquinas Studies*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1978, pp. 77-104, aquí p. 85).

⁹ Esta es la línea hermenéutica que aparece en el trabajo referido en la nota 7.

¹⁰ Esta es la línea hermenéutica propuesta por Bertelloni: cfr. J. FERREIRO, *Acerca de la existencia de vínculos de dominio in statu innocentiae. La propuesta tomista frente a la formulación agustiniana*, «Scripta Mediaevalia», 4 (2011), 2, pp. 31-44, especialmente pp. 36-40, donde se resume la posición de F. BERTELLONI, *Sociabilidad y politicidad (dominium) en la Summa theologiae de Tomás de Aquino (Sobre la recepción tomista de la Política de Aristóteles)*, en L.A. DE BONI - R. PICH (eds.), *A recepção do pensamento greco-romano, arabe e judaico pelo Occidente medieval*, Edipucrs, Porto Alegre 2004, pp. 361-377, y C.J. FERNÁNDEZ, *Origen y finalidad de la política en el De regno de Tomás de Aquino*, «Mediaevalia», 21 (2002), pp. 57-87, especialmente pp. 72-73, donde se destacan resumidamente otros aspectos de la posición de Bertelloni, complementarios a los reseñados por Ferreiro.

que desde ese momento la *politica* y sus categorías comenzaran a trabajar para la idea y realidad social del *dominium*. 3) Por último, cabe interpretar que Tomás lee la teoría socio-política y jurídica de Agustín en clave teológica y escatológica, esto es, que todos los conceptos vertidos por el Padre africano cobran su sentido más ajustado en caso de que sean encajados en ese horizonte último que constituye la Historia de la salvación¹¹. En este caso, si bien en algunas cuestiones Tomás se diferenciaría puntualmente de Agustín, al mismo tiempo, sin embargo, habría sido capaz de justificar por elevación las limitaciones filosóficas del Hiponense. Esto, ciertamente, no acarrearía la necesidad de concesiones ni componendas que diluyan la doctrina *politica* aristotélica recientemente recuperada en un molde agustiniano. Es importante destacar, en este sentido, que las dos primeras interpretaciones comulgan en sostener que Tomás de Aquino habría revitalizado, más que ningún otro, la teoría del *dominium* medieval, al aplicarle al *agustinismo político* la conceptografía de la politicidad natural griega; sea ello para consagrar el feudalismo propio de las relaciones sociales en el ámbito temporal, sea para ayudar a la Iglesia a justificar su deseo de prevalecer sobre los poderes políticos terrenos¹².

Pasemos ahora al breve análisis del modo en el que Tomás se diferencia y supera a Agustín en la concepción del dominio como poder. Conviene empezar por el final de su argumento: es, pues, al final de *S.th.*, I, q. 96, a. 4 que Tomás aclara, en relación a las tres objeciones puestas al inicio de ese texto, que sólo cabe negar la existencia de vínculos de dominio en el estado de inocencia, en caso de concebir el dominio unilateralmente como esclavitud. De esta forma, Tomás está achacando a Agustín, no obstante de modo indirecto, su incapacidad de concebir un dominio mutuo entre hombres *libres*.

El concepto de *dominium* es como el corazón de la filosofía política medieval, pues alude al tipo y modo de relación entre una autoridad y su sujeción correspondiente. ¿Cuál es, pues, la concepción agustiniana de *dominium* político? En Agustín, la autoridad política es esencialmente coercitiva¹³. ¿Por qué? Pues sin frenos o restricciones,

¹¹ Este, por lo demás, es el modo que adopta la exégesis, diríamos clásica, del pensamiento de Agustín, tal como se ve, por ejemplo, por T. FORTIN, *Le Droit de Propriété dans saint Augustin*, Imprimerie-Reliure de Vve A. Domin, Caen 1906, en el que se encuentran afirmaciones como estas: «La première idée que saint Augustin se fait de la propriété est une idée toute théologique. Elle domine en fait toute sa théorie de la propriété» (*ibi*, p. 21); «La propriété, en effet, n'est pour saint Augustin, qu'un des grands éléments de l'ordre» (*ibi*, p. 20); «Il a parlé souvent de la propriété, mais ce qu'il en dit découle le plus habituellement d'idées plus générales» (*ibi*, p. 5) *et passim*.

¹² La primera línea de interpretación señalada recién, se expresa al respecto así: «Su trabajo [el de Tomás de Aquino] servirá de base – como ningún otro – para que tanto el *dominium* [entendido aquí reductivamente como poder coactivo] como la *proprietas*, que ya desde el siglo XII eran instituciones jurídicas capitales en el nuevo orden social, político y eclesiástico, adquieran un fundamento filosófico y teológico que termine de consolidarlas en el seno de la *Christianitas*. El sistema de poder y de propiedad vigente a la sazón, en efecto, quedaba claramente fundado en un *ordo* de origen divino e inherente a la *natura*, cuya misma estructura y finalidad establecía sólidamente sus límites» (MARTÍNEZ RUIZ, *Propiedad y poder en los Comentarios al Segundo Libro de las Sentencias*, p. 82).

¹³ La doctrina agustiniana del 'dominio' aparece fundamentalmente sintetizada en *De civitate Dei*, XIX, cc. 14-16 (ver *Obras de San Agustín. De civitate Dei*, ed. bilingüe de J. Morán, t. XVII, B.A.C., Madrid 1958, pp. 1400-1406) y en su *Enarratio in psalmum 124*, nn. 7-8 (ver *Obras de San Agustín. Enarrationes in psalmos*, ed. bilingüe de B. Martín Pérez, t. XXII, fasc. 4, B.A.C., Madrid 1967, pp. 314-318).

los seres humanos actuarían movidos por su lujuria, avaricia y deseo de dominación, de tal forma que la vida en sociedad se tornaría intolerable o directamente imposible¹⁴.

Los estudiosos en general coinciden en afirmar que, para Agustín, el origen de la *política*, esto es, de la sujeción a una autoridad humana de orden público, reside en el pecado original. Esta es la razón de por qué en este autor la realidad política no puede evitar estar teñida de *coacción*. En este sentido, aunque distinta en sí misma de la *esclavitud* o *servidumbre*, la política se asemeja de algún modo a una relación de este tipo, es decir, al *dominio despótico*, ya que ambos modos de ejercer el poder tienen el mismo origen: el pecado¹⁵. Ambos ejercicios de la autoridad son, según el Obispo de Hipona, una necesidad para encaminar al hombre, a saber, enseñándole el camino de la humildad. En consecuencia, desde esta perspectiva, la política no puede escapar en modo alguno al dominio o despotismo, aun cuando no se reduzca exactamente a eso, conteniendo también algo de virtud. En efecto, para Agustín, la autoridad política no sólo cumple una función disciplinaria y punitiva, sino también una de coordinación y establecimiento del orden, lo cual, en definitiva, se traduce en el intento por establecer la paz terrenal (*pax terrena* o *temporalis*). Ahora bien, tal como apunta Weithman¹⁶, «esta segunda función de la autoridad política, al igual que la primera, no se ejercitaría de no haber ocurrido jamás la caída original». Es decir, ya que ambas funciones de la política, tanto la que la asemeja a la servidumbre, cuanto la que la distingue, son consecuencia de la naturaleza caída, entonces la política no es algo propio de la condición del hombre conforme a su naturaleza original y perfecta.

Ahora bien, no hay que perder de vista que lo que Tomás específicamente le discute a Agustín en *S.th.*, I, q. 96, a. 4 (y antes en *Super Sent.*, II, d. 44, a. 33) es, no ya en general la concepción de ‘lo político’, sino precisamente del *dominium*; es decir, la valoración positiva o negativa que recae sobre la conjunción de autoridad que manda y de sujeción y obediencia correspondientes a ella, en el ámbito de la vida humana. La *política* en el sentido más concreto y acabado del término, se entenderá de un modo u otro conforme se connote y valore de un modo u otro el *dominio*, que es su corazón. Por eso, vale la pena indagar qué significado tiene el hecho de que Tomás se pregunte específicamente si el dominio es una realidad prelapsaria, o si por el contrario, como sostiene Agustín, poslapsaria. El escolástico, como ya se aludió, responde que para Agustín el dominio se reduce a poder coactivo. Para Tomás, en eso, a saber, en reducir el dominio – no exactamente la política – a la función disciplinaria y punitiva, reside precisamente la limitación agustiniana. Para el Aquinate, dominio, es decir, existencia de relación mando/obediencia, no sólo existe en el poder coactivo, sino también en el poder cohesivo, coordinativo y dirigencial.

Si Tomás responde que el dominio, esto es, la relación humana de autoridad/sujeción, es una realidad humana *ante peccatum*, es porque él considera que, dicha relación, no ya en su aspecto coactivo, sino justamente en los otros aspectos señalados, es algo

¹⁴ Cfr. P.J. WEITHMAN, *Augustine and Aquinas on Original Sin and the Function of Political Authority*, «Journal of the History of Philosophy», 30 (1992), pp. 353-376, especialmente p. 354.

¹⁵ En esto me parece clara y ajustada la interpretación de R.A. MARKUS, *Two Conceptions of Political Authority: Augustine, De Civitate Dei, XIX, 14-15, and Some Thirteenth-Century Interpretations*, «The Journal of Theological Studies», XVI (1965), 1, pp. 68-100, especialmente p. 72, retomada luego por WEITHMAN, *Augustine and Aquinas on Original Sin*, pp. 357-358.

¹⁶ WEITHMAN, *Augustine and Aquinas on Original Sin*, p. 359.

natural al hombre en su estado de inocencia¹⁷. Este es el punto: por un lado, a partir de la interpretación de Tomás, ‘dominio’ en sentido agustiniano se reduce a poder coactivo y despótico. Por otro lado, Tomás le concede a Agustín que este poder coactivo y despótico sea fruto del pecado original. Pero, al mismo tiempo, él aclara que el otro aspecto del poder, el aspecto dirigencial, es también parte de la realidad del dominio – jerarquía y subordinación inherentes –; ciertamente, no de un dominio fruto del pecado¹⁸. Por consiguiente, concluye Tomás, en algún aspecto, el dominio es algo natural al hombre, y no un mero remedio a sus males. Es decir, en el estado de inocencia original había también *dominium* y *subiectio*, pues no todo dominio y sujeción es de carácter *servilis* sino que también hay uno de carácter *civilis* (cfr. *S.th.*, I, q. 92, a. 1, ad 2).

¿Qué implicancias tiene sostener con Agustín que el dominio no incide en el ámbito de la dirigencia política, reduciéndose así a la función coactiva? Que, si en esa región política de coordinación y cohesión, en la que se trabaja por el orden y la paz terrena, no hay – estrictamente hablando – relaciones de mando y obediencia, es decir, dominio, entonces la *ordenación efectiva* al bien común será manifiestamente débil, endeble, *light*; y esto porque no habría nadie que sobresalga prelativamente sobre el resto para mandar, ni nadie que estaría realmente subordinado para obedecer. No es casual que un bien común político tal sea la *pax*, esto es, la tranquilidad en el orden, y que para Agustín tal cosa tenga poco que ver con la felicidad y perfección humana personal. En efecto, la consecución de este fin último se logra, según él, por otros canales distintos al de la búsqueda del bien común político¹⁹. Se habla poco de este aspecto de la concepción agustiniana de la política, a saber, el que postula una ausencia de dominio en el aspecto perfectivo de las relaciones sociales. Se habla mucho del ‘realismo político’ de Agustín²⁰, el cual reside precisamente en el otro aspecto, el de la coacción. No cabe duda de que, si no fuera por este realismo, Agustín sería, en materia política, un idealista; una especie de anarco-liberal igualitarista y pacifista. La postura de Tomás de Aquino no sólo no entra en el registro de esta oscilación agustiniana entre rigor y anarquía, sino que, al acentuar la necesidad de la política en la vida humana,

¹⁷ Al respecto, Markus sostiene que, en Tomás de Aquino, los dos aspectos – el coactivo y el coordinativo – pertenecen al hombre en su estado de inocencia original; mientras que para Weithman, ese privilegio sólo le corresponde al aspecto coordinativo, o más bien *dirigente* y *cohesivo*, para ser más precisos en términos tomísticos. Me parece que en este caso Weithman lleva la razón.

¹⁸ Es crucial a este respecto atender a la definición de dominio *qua* gobierno que Tomás recoge del Pseudo-Dionisio Areopagita: «potestas continendi et coercenti súbditos» (*In de div. nom.*, c. 12; ver THOMAS DE AQUINO, *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio [In de div. nom.]*, edd. C. Pera - P. Caramello - C. Mazzantini, Marietti, Torino - Roma 1950), pues en ella se acusan los dos aspectos esencialmente inherentes a esta rama del dominio: coordinación/cohesión y coacción.

¹⁹ Para Agustín, como expresa WEITHMAN, *Augustine and Aquinas on Original Sin*, p. 375, «los lazos que se manifiestan entre los miembros de una sociedad política son extremadamente inciertos y pálidos al lado de la comunión entre los compañeros miembros de la Ciudad de Dios». En contraste con ello, Tomás adscribe a la amistad cívica una importancia decisiva para la consecución de la vida eterna.

²⁰ «Augustinianism has been viewed as related to an attitude of rejection of politics, to a “realistic” pessimism about the inevitability of power politics, and to attempts to create a papal world-state», expresa P. SIGMUND, *Thomistic Natural Law and Social Theory*, en PAREL, *Calgary Aquinas Studies*, pp.65-76, aquí p. 67, remitiendo a clásicos trabajos sobre la materia: H.X. ARQUILLIÈRE, *L’augustinisme politique* (1955), R. NIEBUHR, *Christian Realism and Political Problems* (1953) y J.N. FIGGIS, *The Political Aspects of St. Augustine’s «City of God»* (1921).

intuyendo la realidad del dominio en las relaciones sociales humanas, se puede dar incluso el lujo de citar, en soporte de esta misma postura suya, a Agustín como autoridad.

Para Tomás, 'dominio' no significa originalmente *coacción*, fuerza física que se impone sobre otro para obligarlo a actuar de determinado modo, pero sí significa *autoridad eficaz*, esto es, mandato (*imperium*) que, aun recayendo en sujetos libres, constituye un *poder inteligente capaz de dirigir* (como ningún otro) al bien propio y simultáneamente al bien común. Tomás señala explícitamente que el factor que posibilita la existencia de dominio de unos hombres libres sobre otros es la inteligencia:

si un hombre tuviera sobre otro una eminencia superior de ciencia y justicia, sería un problema si no lo pusiera al servicio de los demás, según aquello de *1 Pe. 4, 10*: «El don que cada uno ha recibido, póngalo al servicio de los otros». Por lo que Agustín dice en *De civ. Dei*, XIX que «los justos no mandan (*imperant*) por el deseo de mandar (*dominandi cupiditate*), sino por el deber de aconsejar (*officio consulendi*): esto lo prescribe el orden natural, y así creó Dios al hombre»²¹.

Lo que prevalece en este caso no es la fuerza, o más bien, en lugar de la fuerza en sentido coactivo, se trata de una energía en sentido intelectual, la cual es capaz de movilizar a otros en ese aspecto, raíz precisamente de todo ser libre. En cuanto a la frase de Agustín citada por el Aquinate, no hay que pasar por alto que, cuando Agustín se refiere a que el *naturalis ordo* prescribe que se gobierne de esa manera justa, no significa que él haya dejado de pensar que el poder político sea remedio para la naturaleza caída. En efecto, para el Obispo de Hipona, según puede observarse por las objeciones colocadas en *S.th.*, I, q. 96, a. 4, en *Gn I, 26-27* se enseña que, *en el principio*, esto es, en el estado prelapsario, Dios no había querido que exista dominio de un hombre sobre otro hombre²², sino sólo del hombre sobre las criaturas inferiores, ya que el dominio o sujeción (*subiectio*) se opone a la libertad (*libertas*), y la libertad en tal estado era plena. Por tanto, para Agustín no hay más que concluir que el dominio de un hombre sobre otro se asocia naturalmente a la pena impuesta por el pecado (*poena peccati*)²³.

En síntesis, podemos resumir lo dicho con el siguiente esquema:

Agustín: a) *poder coactivo* (= dominio) – *poder coordinativo* (ausencia de dominio);
 b) ambos aspectos constituyen la realidad política poslapsaria;
 c) ambos poderes son consecuencia del pecado original (= ausencia de ambos en el estado de inocencia original).

Tomás: a) *poder coactivo* (= dominio servil, entre hombre libre y no-libre) – *poder dirigente* (dominio civil, entre hombres libres);
 b) ambos aspectos forman parte de la realidad política poslapsaria;

²¹ *S.th.*, I, q. 96, a. 4.

²² El intento de dominación de un hombre sobre otro es para Agustín una apetencia desordenada, radicada en la soberbia: «Cum vero etiam eis qui sibi naturaliter pares sunt, hoc est, hominibus, dominari affectat [otra lectura: *appetat*], intolerabilis omnino [otra lectura: *animi*] superbia est» (AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De doctrina christiana*, I, c. 23; ver *Obras de San Agustín. De doctrina christiana*, ed. bilíngüe de B. Martín, B.A.C., Madrid 1957, pp. 54-349, aquí p. 86).

²³ Este razonamiento sintetiza las objeciones que Tomás coloca en *S.th.*, I, q. 96, a. 4, es decir, no es tal cual el que aparece en los textos de Agustín citados por Tomás (*De civitate Dei*, XIX, c. 15 y XIV, c. 10), pero no parece forzado deducirlo de ellos, y de la enseñanza de Agustín en su conjunto.

c) el primer poder es consecuencia del pecado original (= ausencia en el estado de inocencia original) – el segundo, en cambio, pertenece a la socialidad/politicidad de la naturaleza humana en su integridad (= presente en el estado de inocencia original).

2. *La influencia del Derecho romano en la elaboración tomística del dominio qua propiedad*

Tomás piensa que, en el estado de inocencia, habría cabido entre los hombres cierto natural dominio *qua* poder o autoridad: ¿piensa lo mismo en lo que se refiere al dominio *qua* propiedad? Es decir, ¿hay algún tipo de propiedad o forma de ejercerla que pertenezca al hombre en su estado de naturaleza perfecta, no caída?

Para abordar el análisis de esta rama del *dominium* – el de la propiedad –, antes que nada podría notarse el hecho de que Tomás no sólo no discute de modo manifiesto con Agustín (tampoco lo había hecho respecto del dominio *qua* autoridad), sino que en este caso directamente no lo pone siquiera como objeto, como sí lo había hecho en relación a la doctrina del dominio como poder. Con todo, es innegable la presencia del pensamiento de Agustín, junto con el de la tradición por él creada, en los juicios del Aquinate acerca de la propiedad. En cualquier caso, aquello en lo que me interesa focalizarme, es en la indagación de si el Derecho romano ha tenido alguna influencia sobre el particular, a saber, tanto respecto de la elaboración del concepto tomístico de dominio *qua* propiedad, cuanto quizá también respecto de una crítica al agustinismo en la materia.

El texto que se considera clave para hacerse una idea de la doctrina tomística acerca de la propiedad es *S.th.*, II-II, q. 66, a. 2. Ahora bien, para entender este texto hay que leerlo junto al que se ubica inmediatamente antes, es decir, *S.th.*, II-II, q. 66, a. 1. En este primer artículo de esa *quaestio*, Tomás va a dejar sentado sin ambages que el dominio o posesión (*dominium vel possessio*) de una cosa en general es algo de derecho natural. En el a. 2, tomando como base lo señalado en el a. 1, tratará ya de la propiedad privada. En este caso, se dice que el dominio o posesión de algo como privado (*ut proprium*), lo cual se origina en la división de bienes (*distinctio possessionum*), es de derecho positivo. A mi juicio, la siguiente analogía de proporción es clara: el *dominium vel possessio* en general es al *dominium vel possessio* de algo *ut proprium*, lo que el dominio entre hombres libres – en suma, la *politica* – es a la *servitus*, esto es, el dominio de hombre libre a siervo. El primer término de la analogía es algo que corresponde al derecho natural; mientras que el segundo término es algo propio del derecho positivo.

En un interesante y sintético trabajo sobre el recorrido del concepto de *dominium* a partir del Derecho romano clásico y, luego de atravesar el largo Medioevo, su destino moderno, Tuck conjetura que en la elaboración de *S.th.*, II-II, q. 66, a. 1 se halla presente la enseñanza del glosador boloñés Acursio (c. 1182-1263). Esto es lo que examinaremos inmediatamente a continuación, para luego, en orden a completar el examen de la teoría tomística acerca del dominio como propiedad, abordar la comparación entre Tomás de Aquino y la enseñanza de los juristas romanos clásicos – a partir de lo cual se podrá confirmar la suposición de Tuck en torno a la diferencia entre una teoría jurídica medieval del dominio y una de tipo clásica.

2.a. *Dominium utile y dominium directum: repercusión de una distinción acursiana en Tomás de Aquino*

Para empezar, repárese en la siguiente afirmación: «El Aquinate nació en torno a la época que Acursio estaba trabajando en su Glosa [*Glossa ordinaria* (c. 1230)], y es claro que asimiló el nuevo modo de hablar acerca del *dominium* en los años en que se puso a escribir la *Secunda Secundae*, es decir, 1271-72»²⁴. La misma obra de Tuck en la que se halla esta afirmación, sirve para hacerse una idea de la evolución de la doctrina romana sobre el *dominium*, desde los tiempos clásicos hasta el siglo XIII, y desde este siglo, tras pasar por los apólogos franciscanos de la vida de pobreza apostólica – Escoto, Ockham – y la estela doctrinal dejada por ellos, hasta llegar a la síntesis del debate sobre el concepto que se encuentra en el dominico Mazzolini da Priero, ya en el s. XVI.

¿Cuál es, según Tuck, la relación de la doctrina tomística acerca del dominio con la de Acursio y sus predecesores? Por de pronto, así como puede descubrirse cierto parentesco intelectual entre los franciscanos y la tradición pre-acursiana (no en vano Buenaventura, Escoto, Ockham y cia., son los escolásticos que ponen al día la doctrina agustinana en la plenitud de la época medieval), existe, según Tuck²⁵, cierta asociación de pensamiento entre Acursio y Tomás de Aquino: el encuentro de ambos autores se da en lo que se ha dado en llamar doctrina del ‘dominio dividido’.

Pero antes de observar cómo se delinea esta doctrina del dominio *qua* propiedad, la cual, si seguimos a Tuck, llega de Acursio a Tomás de Aquino, quisiera detenerme un momento en la cuestión acerca del modo que el Aquinate tuvo, verosíblemente, de acceder a los textos del Derecho romano. Pues si la tesis de Tuck se basa en el hecho de que el escolástico dominico tuvo algún conocimiento de la Glosa de Acursio, por su parte, conforme a Aubert²⁶, en su trabajo monográfico sobre Tomás de Aquino y el derecho romano, el contacto primero y fundamental de este con el *Corpus Iuris Civilis*, no habría sido por medio de las glosas de los civilistas de Boloña, sino a través del Derecho canónico, en sus diversas formas: *Decreto de Graciano*, Decretales (en particular las compilaciones hechas por Raimundo de Peñafort, amigo personal de Tomás), y, sobre todo, textos de glosadores de tal Decreto y tales Decretales²⁷. Más precisamente, Aubert²⁸ sostiene que Tomás, en primer lugar, habría encontrado en los

²⁴ TUCK, *Natural Rights Theories*, p.19.

²⁵ *Ibi*, pp. 20-21.

²⁶ J.-M. AUBERT, *Le droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas*, Vrin, Paris 1955, pp. 125-126, 128-131.

²⁷ Aubert señala sobre el particular las glosas ordinarias de Bartholomaeus Brixiensis (Bartolomé de Brescia) y Bern(h)ardus Parmensis (Bernardo de Bottone o, también, de Parma), dos textos del Derecho canónico medieval modernamente editados en los que se da una notable coincidencia con Santo Tomás en lo que hace a la cita de textos del *Corpus Iuris Civilis*. En varios pasajes de su libro Aubert (*ibi*, pp. 125, 134-139 *et passim*) insiste en la carencia de formación jurídica – formalmente estricta – en Tomás de Aquino. Aparte de la primacía de una intención filosófico-teológica, tanto en la formación cuanto en la producción literaria del fraile dominico, que Aubert sin duda registra, este autor indica también brevemente la situación desfavorable en la que la enseñanza del Derecho romano se encontraba respecto de las órdenes religiosas en la primera mitad del s. XIII. Aubert (*ibi*, p. 125) refiere una serie de prohibiciones eclesiásticas de enseñar el Derecho romano, entre las que se cuenta, a pedido de Felipe Augusto, la prohibición decretada por Honorio III (*circa* 1220) de hacerlo en la Universidad de París. Esto provocó que la enseñanza del Derecho romano continuara, en lo que hace a su transferencia, sobre todo en los comentarios de las glosas canónicas.

²⁸ *Ibi*, pp. 130-131.

textos de Derecho canónico la pista de aquel material jurídico romano interesante, para luego acudir a un ejemplar del Digesto o el Código, y transcribirlo directamente desde allí. En efecto, mientras que aquellos textos canónicos en los que el Aquinate parece haber abrevado, «raramente contienen el texto romano completo», por su parte, «Santo Tomás cita el texto en su integridad y con exactitud». «En todo caso – concluye Aubert –, el paralelismo de pasajes citados [por el Aquinate y los presentados por Raimundo y los canonistas del s. XIII] indica una similitud de pensamiento y de método que revelan la familiaridad [del escolástico] con la literatura canónica»²⁹.

Por consiguiente, en caso de que la tesis de Aubert siga siendo aún válida, habría que verificar todavía si de los canonistas medievales no sólo ha dependido el acceso de Tomás de Aquino al Derecho romano clásico, sino incluso también al de los glosadores medievales, entre los que se halla Acursio. Esto no es algo que a mí me interese examinar ahora, ya que no afecta directamente a la naturaleza de esta investigación. Tanto como a Tuck, cuyo trabajo se concentra exclusivamente en lo que respecta a la familiaridad teórica entre Tomás y Acursio, a mí también esto es lo que principalmente me interesa. Pero si dejo registrado aquí lo que sostuviera hace ya sesenta años Aubert, es porque de algún modo ello sirve de indicio para figurarse el contacto que pudo haber tenido Tomás con los romanistas medievales.

Retomemos el argumento de Tuck³⁰. ¿Qué es lo que lo mueve a este intérprete a postular una dependencia de Tomás de Aquino respecto de la formulación acursiana de la doctrina del dominio? Según él, la singularidad del gran glosador boloñés Acursio consiste en haber sido el primero en establecer la distinción entre *dominium utile* y *dominium directum* – distinción que precisamente va a aparecer de algún modo luego en *S.th.*, II-II, q. 66, a. 1.

¿En qué consiste la distinción acursiana? ‘Dominio útil’ se refiere a lo que posee un usuario o usufructuario, distinguiéndose del ‘dominio directo’, que se refiere al modo de poseer la tierra por parte de un señor cuya propiedad no depende de ningún otro señor que esté por encima de él. La novedad de esta distinción residía en el desga-

²⁹ Es útil al respecto el repertorio confeccionado por Aubert (*ibi*, pp. 19-23) de 155 citas del *Corpus Iuris Civilis* presentes en las obras completas de Tomás de Aquino: en él aparece, junto al detalle de los datos del texto romano citado, el lugar específico de la obra entera del Aquinate, el tema allí tratado, y, en la última columna, si tal texto aparece o no también en el Derecho canónico o Raimundo de Peñafort. En cuanto a la valoración tomística de los canonistas, vale la pena hacer pie en los datos y apreciaciones esgrimidas por I.T. ESCHMANN, *St. Thomas Aquinas on the Two Powers*, «Mediaeval Studies», 20 (1958), pp. 177-205, especialmente p. 183, nota 20. Según este autor, en general y hasta la época de madurez (en la que compone la *Summa theologiae*), Tomás no habría consultado directamente la obra de los canonistas, sino que habría tenido conocimiento de ellos a través de la obra de sus predecesores en las cátedras de teología en París y otras sedes: la *Summa fratris Alexandri* (atribuida al franciscano Alejandro de Hales y dependiente, en lo que a Derecho canónico se refiere, de la obra del profesor boloñés del s. XII Huguccio de Pisa), Buenaventura de Bagnoregio y sobre todo su maestro Alberto de Colonia, según Eschmann, habrían «tamizado la literatura canónica y recogido los granos teológicos» que se encontraban allí. Y ¿cuál es la concepción del Derecho canónico que aparece en estos teólogos escolásticos? «Los teólogos del s. XIII asignan de forma unánime a los juristas la tarea de la casuística legal; los juristas tratan de casos particulares en referencia a leyes positivas particulares que aplican a aquellos». En términos de filosofía aristotélica de la ciencia, conforme a San Buenaventura, al canonista le corresponde señalar el *quia* de una cuestión, es decir, la facticidad de la cuestión, mientras que al teólogo le corresponde, como cultivador de una ciencia superior, señalar su *propter quid*, esto es, su explicación causal.

³⁰ TUCK, *Natural Rights Theories*, p. 16.

jamiento introducido en el *dominium* por el concepto de *dominium utile*: a diferencia de la concepción romana clásica de *dominium*, que implicaba un «control total» de lo poseído, el concepto de ‘dominio útil’ no exige tal tipo de control. Según Tuck³¹ (remontándose al temprano y todavía reputado trabajo de Meynial³²), en la razón de esta división interna al concepto de dominio ideada por Acursio, estaría la constatación de la complejidad de las relaciones feudales existentes ya a partir de mediados del s. XIII. Se habría llegado al punto de decidir que, «o bien todos los señores (*lords*)³³ contaban con algún *dominium* de cierta clase, o bien la noción [de *dominium*] dejaba de tener mucho sentido». Los tiempos habían, ciertamente, cambiado desde la época romana clásica; el mundo medieval había creado, pues, una multitud tal de dominios reales, comandados por una variedad tal de señores existentes a su mando, que el concepto de «*dominium* tenía que ser tomado en un sentido más amplio y extendido» que el de propiedad en sentido quirritario³⁴. En otros términos, en esa época de esplendor que fue el s. XIII, el Medioevo terminó por tomar conciencia de, por así decir, la democratización del *dominium*; esto es, de que tal categoría jurídica ya no debía tomarse como prerrogativa de señores con ‘dominio directo’, sino que era preciso extenderlo a nuevos actores. Tal como sostiene Mäkinen³⁵, por obra de los glosadores, y específicamente en relación a la teoría del ‘dominio dividido’, la concepción del *dominium* había cambiado por completo. Los derechos (*iura*) se habían ampliado y, según Tuck³⁶ los herederos de Acursio no dejaron de tomar nota de ello:

De hecho, no fue el propio Acursio quien proveyó de una elaboración completa a la idea de *dominium utile*; esa tarea correspondió a dos profesores orleaneses de finales del s. XIII, Jacques de Révigny [Jacobus de Ravanis, 1230/1240-1296] y Pierre de Belleperche [Petrus de Bellapertica, 1250-1308]; y fue concluida finalmente por el sucesor de ellos como líder de la nueva clase de jurisprudencia, Bártolo de Sassoferrato (1314-57).

³¹ *Ibi*, p. 17.

³² Pocos años antes que Tuck, R. FEENSTRA, *Les origines du dominium utile chez les Glossateurs (avec un appendice concernant l'opinion des Ultramontani)*, en Id. - J.H.A. LOKIN - N. VAN DER WAL (edd.), *Flores Legum H. J. Schletema oblati*, Wolters Noordhoff, Groningen 1971, pp. 49-93, había sido el primero en realizar una crítica detallada al trabajo de E. MEYNIAL, *Notes sur la formation de la theorie du domaine divise (domaine direct et domaine utile) du XIIe au XIVe siecles dans les romanistes*, in H. FITTING - E. MEYNIAL, *Mélanges Fitting*, Impr. générale du Midi, Montpellier 1908, vol. II, pp. 409-461. Con todo, según haré ver inmediatamente a continuación, la hermenéutica de Tuck sobre el destino de la noción de ‘dominio dividido’, propone que las discusiones sobre dicha noción no resultaron confinadas exclusivamente al ámbito jurídico o sociológico, sino que trascendieron también al ámbito filosófico y teológico.

³³ Nótese que al *dominus* latino le corresponde en inglés tanto el término *lord* como el de *master*, así como en francés tanto el de *seigneur* como el de *maître*.

³⁴ La fuente original de la doctrina del derecho quirritario (*ius Quiritium*) es Gayo (véase, por ej., *Gai Institutiones or Institutes of Roman Law by Gaius*, with a Translation and Commentary by the late Edward Poste, Fourth edition, revised and enlarged by E.A. Whittuck, with an historical introduction by A.H.J. Greenidge - D.Litt, Clarendon, Oxford 1904, *Commentarius secundus* § 40-41, pp. 146-147; y los útiles comentarios del editor inglés, pp. 151-154). En él se inspiraron luego las *Institutiones* de Justiniano y el *Digesto*, así como también – ya en la Edad Oscura – ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, V, 9.

³⁵ V. MAKINEN, *The Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*, Peeters, Leuven 2001, p. 17.

³⁶ TUCK, *Natural Rights Theories*, p. 16.

La clave de la extensión del concepto de *dominium* hacia el de *dominium utile*, consistió en la inclusión de la realidad del *dominium* entre los *iura in re* (a diferencia de los *iura ad rem*)³⁷. Y con el correr del tiempo, incluso el «*dominium* se expandió para cubrir todos los *iura in re*, ya que tal término llevaba consigo precisamente la idea de control sobre el propio mundo; idea que la noción de *dominium* siempre había implicado»³⁸.

Ahora bien, lo recién aludido no parece haber sido la causa más profunda de la innovación teórica en el seno de la noción medieval de dominio. ¿Por qué, entonces, habría sucedido tal transformación? Conforme a Tuck³⁹, dicha transformación tuvo un origen teológico-político. En efecto,

no tuvo lugar a causa de las exigencias de hacer encajar una terminología legal en las realidades de la sociedad feudal [tal como interpretara Meynial, en una línea filo-germanista], sino a causa de la aparición de teóricos de la política que argumentaban acerca del estado de naturaleza [*i.e.*, antes de la caída original] o, si no, de la *pobreza*; ellos comenzaron a explotar la terminología [en torno al *dominium*] para sus propósitos particulares.

En suma, la principal discusión al respecto fue llevada a cabo por teólogos que necesitaban escudriñar cuestiones de teoría antropológica, política y jurídica. Vaya manera de correr a un lado la discusión en torno a la relación entre Derecho romano y Derecho feudal germánico. Desde luego, Tuck no niega que haya habido una profunda transformación conceptual en el seno jurídico de la propiedad dominical; pero dice que la misma dependió de una discusión principalmente de naturaleza política – tanto en un plano filosófico cuanto teológico, y aún eclesiástico-canónico –, esto es, de una discusión en torno al dominio *qua* autoridad y gobierno. Allí, pues, habría que ir a buscar, según Tuck, el sentido pleno de la distinción (inicialmente acursiana) entre *dominium utile* y *dominium directum*. Según él, entre los primeros teólogos que se supieron aprovechar de ella, se encontraba Tomás de Aquino.

La evidencia textual del uso de esta doctrina acursiana por parte del Aquinate es para Tuck, como señalé hace un momento, el texto fundamental de la enseñanza de Tomás de Aquino sobre el dominio *qua* propiedad: *S.th.*, II-II, q. 66, a. 1⁴⁰. En ese

³⁷ La distinción entre *ius in re* e *ius ad rem* (primigeniamente *pro re*) fue introducida por el glosador Joannes Bassianus (s. XII, maestro de Azo). Mientras que los *iura ad rem* facultaban a alguien para demandar algo frente a personas o instituciones específicas, los *iura in re* cubrían todos los derechos (*iura*) implicados en la posesión de algo por parte de alguien. De hecho, por este derecho *in re*, el poseedor (que no era el dueño), podía reclamar demandas incluso contra la persona de la cual había obtenido su posesión, es decir, el dueño. El *dominium* resultó así, con Bassianus, una realidad introducida como caso de *iura in re*; aunque no, ciertamente, según este autor, todo *ius in re* constituía un *dominium*. Cfr. TUCK, *Natural Rights Theories*, pp. 14-17.

³⁸ *Ibi*, p. 17.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ «Res exterior potest dupliciter considerari. Uno modo, quantum ad eius naturam: quae non subiacet humanae potestati, sed solum divinae, cui omnia ad nutum obediunt. Alio modo, quantum ad usum ipsius rei. Et sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum: quia per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis; semper enim imperfectiora sunt propter perfectiora, ut supra habitum est [II-II, q. 64, a.1]. Et ex hac ratione Philosophus probat, in I *Polit.* [c. 4], quod possessio rerum exteriorum est homini naturalis. Hoc autem naturale dominium super ceteras creaturas, quod competit homini secundum rationem, in qua imago Dei consistit, manifestatur in ipsa hominis creatione». Sobre este texto, junto al artículo siguiente (el a. 2), se ha dicho ser «el *locus* clásico de la doctrina tomista sobre la propiedad – objeto de mil interpretaciones dispares» (A. MARLASCA, *El supuesto derecho natural a la propie-*

texto, Tomás distingue entre un dominio relativo a la *posesión* y *uso* de una cosa y un dominio relativo a la *naturaleza* misma de una cosa; este último tipo de dominio tiene que ver, como no puede ser de otra manera, con la hechura o creación de dicha configuración natural, es decir, con algo que es infinitamente más radical que poseer algo y usarlo⁴¹. El primero de estos dos tipos de dominio es propio del hombre; el segundo pertenece a Dios. El dominio divino es calificado de ‘principal’ respecto del dominio humano y no se restringe a algo en particular, sino que se extiende a todas las cosas: *principale dominium omnium rerum* (*S.th.*, II-II, q. 66, a. 1, ad 1). Por eso, el Aquinate aclara que ningún hombre puede con razón pensar que los bienes exteriores que posee sean principalmente suyos, como si no los hubiese recibido de ese señor supremo que es Dios⁴². Con todo, para Tomás, la índole de ese dominio humano relativo a la posesión y uso de las cosas inferiores al hombre, no es fruto de una convención artificial, sino que le compete por razón de su propia *naturaleza* racional, «en la cual – acota el teólogo – consiste la imagen de Dios» (*S.th.*, II-II, q. 66, a. 1). Antes que de un *ius naturale* a la *proprietates*, se trata de un derecho natural a la *possessio* y *usus*. Y Tomás de Aquino denomina a este derecho *dominium* ya que consiste en una *posibilidad necesaria* de poseer y usar aquellas cosas que nos conducen al fin de nuestra vida⁴³. En efecto, a diferencia del animal, el ser racional y libre debe ejercitar el uso de las cosas para conseguir sus metas (cfr. *S.th.*, I-II, q. 16).

Para terminar este punto, hagamos notar lo siguiente. Primero, la suposición de Tuck acerca de la influencia de Acursio en Tomás de Aquino resulta del todo plausible, pues no puede ser más manifiesta la correspondencia, por un lado, entre el *dominium utile* acursiano y el dominio tomístico propio de algo que se encuentra sometido a la potestad humana, que lo puede *poseer* y *usar* una vez que su naturaleza ha sido establecida por creación; y, por otro lado, entre el acursiano *dominium directum* y ese dominio tomístico de lo que se encuentra sujeto al poder divino, «al cual – como expresa literalmente Tomás – todas las cosas obedecen de forma instantánea e incondicional» (*S.th.*, I-II, q. 16).

Segundo, en el caso de Tomás de Aquino, la extensión de la noción de *dominium* a la de *dominium utile* no significa otra cosa que una novedosa valorización del uso (*usus*). Esto se ve de manera nítida a la hora de comparar el diferente modo de ordenar los conceptos de ‘propiedad’, ‘dominio’, ‘posesión’ y ‘uso’ que aparece en Santo Tomás y en el Derecho romano clásico. A partir de este examen, que realizaremos a continuación, se estará en mejores condiciones de comprender la enseñanza tomista

dad privada, «Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica», 17 [1979], 46, pp. 123-137, aquí p. 125).

⁴¹ «Homo habet naturale rerum dominium quantum ad potestatem utendi ipsis» (*S.th.*, II-II, q. 66, a. 1, ad 1); «[...] de dominio exteriorum rerum quantum ad naturas ipsarum: quod quidem dominium soli Deo convenit» (ad 3).

⁴² Respondiendo a una objeción basada en un irónico reproche de Basilio a aquel rico del Evangelio que se decía a sí mismo que iba a juntar todos sus bienes, almacenarlos y darse una buena vida por largos años, Tomás advierte que «dives ille reprehenditur ex hoc quod putabat exteriora bona esse principaliter sua, quasi non accepisset ea ab alio, scilicet a Deo» (*S.th.*, II-II, q. 66, a. 1, ad 2).

⁴³ Aquí puede vislumbrarse la importancia fundamental de la Metafísica para entender el problema en su conjunto; más precisamente, de la Metafísica modal. Sobre la categoría de ‘posibilidad necesaria’ y su relación al concepto de *dominium* en Tomás de Aquino, cfr. S. ARGÜELLO, *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2005, cap. 2, acápite 3.4.a.

de *S.th.*, II-II, q. 66, a. 2, donde – como comprobaremos en último término – se termina de redondear la enseñanza de que el derecho natural (*ius naturale*) se refiere no ya al hecho de que un individuo llegue a tener algo como propio, sino al hecho de que *pueda usar* de lo necesario para vivir y realizarse como persona humana. El derecho a la propiedad privada no es un derecho natural sino positivo (*ius positivum*). Por eso, en cuanto a la afinidad de la doctrina tomística en *S.th.*, II-II, q. 66, a. 1 con la del *dominium utile* de Acursio, bien vale decir que: «para Santo Tomás, la posesión y el uso eran ya un caso de dominio, y, por cierto, un caso de dominio natural»⁴⁴. Es decir, el dominio – el ser *dominus* – no recae de acuerdo a Acursio y Tomás – como ocurría en el período clásico del Derecho romano – solamente sobre la *proprietas*, lo *proprium*, esto es, sobre lo que uno es propietario, sino que también uno puede constituirse señor de lo que posee y usa temporalmente.

2.b. ‘Dominio’, ‘uso’, ‘posesión’ y ‘propiedad’: Tomás y el Derecho romano clásico

En un artículo de hace ya varias décadas, Spicq⁴⁵ dedicaba un interesante análisis de comparación entre el sentido romano de la doctrina tomística del dominio, esto es, en lo que atañe a su aspecto de propiedad, y la enseñanza de los juristas romanos mismos sobre el tema.

En primer lugar, siguiendo a los romanistas modernos, Spicq pone de relieve el hecho de que, en el Derecho romano clásico, ‘dominio’ (*dominium*) equivale a propiedad quiritaria, señorío incondicional o pleno, es decir, derecho de propiedad sostenido únicamente por los ciudadanos romanos (quirites). En consecuencia, de esta situación jurídica, sancionada por el derecho civil, se excluía a los extranjeros o peregrinos. En síntesis, *proprietas* y *dominium* eran términos prácticamente intercambiables entre sí. Mas no ocurría lo mismo con el término *possessio*, ya que se podía poseer algo sin ser su señor (*dominus*), o a la inversa: ser propietario de algo sin poseerlo de hecho. En el mejor de los casos, la posesión consistía en un «ejercicio de la propiedad», el cual comportaba tanto un aspecto corporal como uno anímico: «el hecho de tener una cosa a disposición [...] y, como dicen las Instituciones, un *animus dominantis*, que es la intención, la voluntad de apropiarse de esta cosa [...] “cum animo rem sibi acquirendi”»⁴⁶. La distinción, por tanto, entre el valor jurídico romano del *dominium* y el de la *possessio*, es neta: el *dominium* es un derecho, el derecho de propiedad; la posesión, por su parte, es el ejercicio de ese derecho: lo supone y lo aplica. En este sentido, ‘dominio’ (propiedad) y ‘posesión’ se distinguen como la potencia y el acto, o como el acto primero y el acto segundo⁴⁷.

⁴⁴ GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza*, p. 308.

⁴⁵ C. SPICQ, *Notes de lexicographie philosophique médiévale: dominium, possessio, proprietas chez S. Thomas et chez les juristes romains*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 18 (1929), pp. 269-281.

⁴⁶ *Ibi*, p. 278; cfr. pp. 279-280

⁴⁷ Cfr. *ibi*, p. 277. No obstante, el *Corpus Iuris Civilis* registra el hecho de que la posesión llegara a convertirse en una especie de derecho para los extranjeros: «los peregrinos, pues, no teniendo personalidad jurídica, no podían tener el derecho de propiedad; pero como algunos de ellos conservaban la totalidad o parcialidad de sus bienes, se les reconocía una suerte de derecho real, forma inferior del *dominium*: el derecho de posesión, resguardado del resto por las censuras y garantizado, llegado el caso, por las acciones reales» (*ibidem*).

Conforme a Spicq⁴⁸, la diferencia de Santo Tomás con esta doctrina jurídica clásica reside en que en este autor medieval el *dominium* se escinde de la *proprietatis* (ambos términos no son ya sinónimos, sino que se relacionan entre sí como lo activo a lo pasivo), e incluso el orden de los conceptos en relación al *dominium* se invierte: el concepto de *possessio* pasa a preceder al de *proprietatis*. En efecto, ‘posesión’ alude a un control activo sobre los bienes que le pertenecen a uno; lo cual, indudablemente, engloba la realidad del ‘ser propietario’, pero no se agota en ello. Por eso Spicq habla de que la ‘posesión’ en Tomás constituía un «derecho abstracto» o genérico y a la vez activo sobre los bienes materiales, «todavía indeterminado cuanto a su realización práctica»; derecho que la ‘propiedad’ – como especie suya – realizaría de modo concreto y pasivo. En síntesis, «mientras que para los romanos la posesión es un hecho, para Santo Tomás es un derecho»⁴⁹. Lo habíamos visto en el acápite anterior: el *dominium utile* es un derecho natural y fundamental de cada hombre a la *possessio* y *usus* de lo que necesita para vivir, crecer y desarrollarse.

Para entender la posición de Tomás al respecto vale la pena advertir que en su obra el término *proprietatis* constituye fundamentalmente un objeto (esto significa que cuenta con un sentido pasivo en la mayor parte de los casos). El término *possessio*, en cambio, es capaz de aludir tanto a un sentido pasivo (‘una posesión’) cuanto a uno activo (‘capacidad de poseer’); en este último caso, en el que se constituye en un poder subjetivo, se acerca al significado que él le da al término *dominium*, el cual cuenta siempre con un sentido activo: «puede decirse del *dominium* que es una potencia ejercida sobre un objeto que es propio, es decir, sobre una propiedad (en sentido pasivo); se trata del “*dominium proprietatis*”»⁵⁰. Tal como se ha aludido anteriormente, al reseñar *S.th.*, II-II, q. 66, a. 1, ‘dominio’ en el ámbito humano es derecho de poseer y usar, y en tanto que derecho, es un poder; poder que puede actualizarse o no. Cuando se actualiza, el *dominium* se convierte efectivamente en *usus*. La cercanía de la noción de *possessio* en sentido activo a la noción de *dominium*, reside en el hecho de que lo que se posee de modo perfecto se dice que se domina: algo sobre lo que se tiene dominio⁵¹. Ahora bien, objeto de ‘posesión’ puede ser una ‘propiedad’, esto es, una cosa externa material, pero también puede ser algo más que una cosa (*res*); puede ser, por ejemplo, un ‘comportamiento’ (*actus*) – propio o ajeno. Alguien que es señor de su propio comportamiento, lo posee de modo tal que lo puede usar cuando quiere. Y alguien que es señor de comportamientos ajenos, también de algún modo los posee; y por eso, cuando quiera, puede mandar a que hagan algo y estos le responderán en buena forma.

En síntesis, la noción de *possessio* se ubica entre la de *proprietatis* (que cuenta con un sentido pasivo y objetual) y la de *dominium* (que tiene siempre un sentido activo y subjetivo), pudiendo significar tanto una cosa como la otra⁵². De esta manera, al resignificar e invertir el orden de importancia entre *possessio* y *proprietatis*, otorgando mayor jerarquía al primer término que al segundo, Tomás no hace otra cosa que afirmar que la perfección del tener humano no reside tanto en el *objeto* poseído – es decir, en la

⁴⁸ *Ibi*, p. 281.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibi*, p. 273; cfr. pp. 272 y 275.

⁵¹ Cfr. *ibi*, p. 273.

⁵² Las evidencias textuales sobre el particular para sostener esta tesis, aparecen en Spicq (*ibi*, p. 274).

propiedad –, sino en el *modo* de poseer – es decir, en poseerlo como un señor, esto es, en dominarlo. En definitiva, *dominium* ya no es *proprietas*, sino *possessio*: posesión o dominio que recae sobre una propiedad. Como puede observarse, esta concepción activa del dominio en lo que se refiere a la propiedad, es decir, el poseer cosas que pueden usarse, se asemeja a una especie de autoridad o mando sobre lo que se tiene. Se hace evidente, así, la subordinación de este aspecto del dominio *qua* propiedad respecto del dominio *qua* gobierno, en la medida en que para usar algo, antes que ser su propietario es más importante ser su poseedor o señor; pues poseerlo con justo derecho equivale a ejercer sobre lo poseído cierta autoridad.

Para entender de forma acabada la enseñanza de Tomás de Aquino sobre el *dominium* en tanto *possessio* perfecta de una *proprietas*, es importante dilucidar en qué sentido él enseña que la propiedad privada es un derecho de orden positivo (a lo más del derecho de gentes), mientras que lo que es de derecho natural es justamente el *dominium* como poder de uso.

2.c. La condición natural del ‘dominio’ de una propiedad (*proprietas domini*) y la cuestión de la propiedad privada en Tomás de Aquino

Comentando la doctrina implicada en los dos primeros artículos de *S.th.*, II-II, q. 66 que venimos analizando, señala con razón Marlasca⁵³ que, desde una perspectiva tomista, «que el hombre tiene derecho natural a la posesión de los bienes de la tierra» es algo «primario y elemental», pues «si el hombre tiene derecho natural a la vida – cosa que nadie en su sano juicio ha negado nunca – tendrá también lógicamente derecho a usar, disponer, poseer y consumir los bienes necesarios para la conservación y promoción de la vida humana». Esto se resume en recalcar dos términos: «*naturalidad* y *necesidad* de la posesión de los bienes exteriores» por parte del hombre. Ahora bien, en base a ello, la cuestión más compleja tiene que ver con la explicación de que tal derecho natural a la propiedad de bienes exteriores se convierta o no en un derecho a la propiedad privada o individual.

A este respecto, sin duda, parece elemental asentir al principio de que «todos los hombres tienen igual derecho a la posesión de los bienes»⁵⁴, pero una consideración de este tipo resulta todavía demasiado abstracta e incompleta respecto de la condición humana tomada en su completitud. Pues esta condición incluye – también de forma natural – la historicidad y la juridicidad positiva. Y así es como lo considera el Aquinate:

La comunidad de bienes (*communitas rerum*) se atribuye al derecho natural, no porque el derecho natural dicte que todas las cosas hayan de poseerse en común y que nada esté para ser poseído como propio, sino porque según el derecho natural no hay distinción de posesiones (*distinctio possessionum*), sino según el acuerdo humano (*secundum humanum conditum*), que pertenece al derecho positivo (*ius positivum*), como se ha dicho más arriba [II-II, q. 57, a. 3]. Por eso, la propiedad de posesiones (*proprietas possessionum*) no es algo contra el derecho natural; sino algo sobreañadido al derecho natural por invención de la razón humana (*S.th.*, II-II, q.66, a.2, ad 1).

⁵³ MARLASCA, *El supuesto derecho natural a la propiedad privada*, pp. 125-126.

⁵⁴ *Ibi*, p. 126.

Lo primero a notar de este texto es la contraposición entre *communitas rerum* y *distinctio possessionum*, esto es, *proprietat*. No hay que pasar por alto el hecho de que, si el término *dominium* no establece en sí mismo distinción alguna entre lo común y lo individual, el término *proprietat*, en cambio, indica directamente el ser individual o privado. En segundo lugar es oportuno aclarar que una cosa es decir con Tomás, de modo negativo, que «previamente a su toma de posesión, las cosas no son de nadie», y otra cosa distinta afirmar, de modo positivo (como cualquier doctrina comunista hace), que «las cosas, antes de dividirse en manos privadas, son posesión común», esto es, que naturalmente son de todos. En este sentido, Santo Tomás se distancia de Isidoro de Sevilla, quien, con su brocardo *communis omnium possessio*, está enseñando literalmente lo segundo⁵⁵. Por eso, mientras es preciso registrar que para Tomás la propiedad privada es de derecho positivo (y también, aunque en el texto recién citado no lo aclare, de *ius gentium*: cfr. *S.th.*, II-II, q. 57, a. 3), enunciar con Isidoro que la propiedad o posesión comunitaria es de derecho natural, equivale tanto como «decir que es de derecho natural que el hombre sea un ser desnudo, ya que la naturaleza no le dio ropas para vestirse» (*S.th.*, I-II, q. 94, a. 5, ad 3). Es decir, la propiedad comunitaria de los bienes es para Tomás una instancia natural sumamente imperfecta – es de signo negativo, en el sentido de estar carente de realización. En tal instancia, es verdad, la naturaleza (*natura*) como tal no induce o inclina (*inducet, inclinatur*) al hombre a realizar un estado contrario a tal estado imperfecto de naturaleza; pero tampoco, desde luego (y esto no es menor), lo prohíbe o impide⁵⁶. En efecto, aquello que induce al

⁵⁵ Ver la nota n. 56.

⁵⁶ Todo esto que estoy comentando se encuentra bien sintetizado en la respuesta de Tomás a la primera objeción, en el mismo artículo: «communitas rerum attribuitur iuri naturali, non quia ius naturale dicitur omnia esse possidenda communiter et nihil esse quasi proprium possidendum: sed quia secundum ius naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum conductum, quod pertinet ad ius positivum, ut supra dictum est [*S.th.*, II-II, q. 57, a. 3]. Unde proprietat possessionum non est contra ius naturale; sed iuri naturali superadditur per adinventiorem rationis humanae» (*S.th.*, II-II, q. 66, a. 2, ad 1). Es útil al respecto el comentario del Cardenal Cayetano *ad hoc* (ver THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, en *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, t. 9 [II-II, qq. 57-122], Iussu Leonis XIII P.M. edita, Cura et studio fratrum praedicatorum, Typographia polyglotta s.c. de propaganda fide, Romae 1897, p. 86): «ius naturae non statuit omnia esse communia (ut patet ex eo quod non liceret regulariter habere proprium); sed non fecit aliquid esse proprium alicui et aliud alteri. Et quoniam sermo litterae [esto es, el texto de Santo Tomás] est de communitate et proprietate absolute, et non in casu, ideo in littera negatur sensus affirmativus, et conceditur negativus». Por lo demás, no deja de ser significativo que en *S.th.*, II-II, q. 66, a. 2, Tomás no cite como posible objeto de la capacidad natural del hombre a la propiedad privada, a Agustín de Hipona, sino a Basilio Magno, Ambrosio y el *Decreto de Graciano*; más aun, a Agustín lo cita para avalar la justicia inherente a la propiedad privada. Sin embargo, la coincidencia de los autores citados con Agustín se revela al momento de detectar la valoración un tanto *negativa* que todos ellos otorgan a la fundamentación de la propiedad privada en el derecho positivo y de gentes; diferente, por cierto, a la valoración efectuada por Tomás de Aquino. En pocas palabras, tanto para aquellos como para Agustín y sus seguidores – además de Graciano, puede recordarse a Guillermo de Auxerre y Alejandro de Hales, dos figuras destacadas del agustinismo escolástico –, de derecho natural es la *posesión común* de los bienes, mientras que su *distribución* es – al igual que el ejercicio de la política – una especie de mal menor, un remedio, al estado de naturaleza caída. Como apreciación general de esta cuestión, cfr. MARLASCA, *El supuesto derecho natural a la propiedad privada*, pp. 124-125; sobre el *Decreto de Graciano* en particular y su seguimiento de la enseñanza del Hiponense, ver J. COLEMAN, *Property and Poverty*, en J.H. BURNS (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 607-648, especialmente pp. 617-618; y sobre la tradición que va de Ambrosio hasta Alejandro de Hales, ver *ibi*, pp. 614-615.

hombre a fabricarse ropa para vestirse o dividir los bienes en propiedades privadas es su facultad racional (*ratio*), la cual, en lo que al *dominium* se refiere, no sólo le sirve al hombre para repartirse las cosas y crear leyes que regulen dicha repartición (*distinctio possessionum*), sino que también le sirve para crear y regular la realidad de la servidumbre (*servitus*), esto es, estructuras sociales de mando y obediencia en las que se da cierta desigualdad de condiciones en relación a la libertad. Por cierto, y esto puede servir para aclarar la cuestión por analogía, el término '*servitus*', que sería impropio traducir por 'esclavitud', tampoco, a mi juicio, debe quedar restringido al 'vasallaje' *en sentido feudal*; la razón de ello es que – dada su categoría filosófica – puede trascender el tiempo medieval y ser aplicado a instituciones políticas de cualquier tiempo y lugar. Está claro para Tomás que *servitus* no es el mejor estado del *dominium* en cuanto gobierno, pues ciertamente existe el *dominium* de libres sobre libres; pero al mismo tiempo es fácil deducir que, en su realismo, el escolástico, además de preferir la servidumbre a la anarquía, pensara también que tal situación imperfecta de dominio, practicada bajo ciertas condiciones, podría ser vehículo favorable a la justicia, encaminando tal estado hacia la libertad propio del dominio naturalmente perfecto.

En síntesis, para Tomás de Aquino, la propiedad privada y la condición política real, en lo que ineluctablemente existen distintas dimensiones de los bienes poseídos y desigualdades en la libertad, es algo racional, algo que, como tal, el hombre instituye por medio de pactos, dado que su diseño no le es dado por naturaleza. Ahora bien, ¿significa esto que el Aquinate está oponiendo en este caso racionalidad a naturaleza, derecho positivo a derecho natural? Por supuesto que no. Lo natural no impide o prohíbe lo hallado o creado por la razón, aun cuando no lo induzca o mande. 'Natural', en este sentido, es algo tan básico e indeterminado como el nudismo o un vago comunismo de bienes; y por lo mismo, algo que, si pretendiera detenerse de cara al normal progreso racional del hombre, pasaría prácticamente a pertenecer a su retraso mental. De este modo, la formulación isidoriana de *communis omnium possessio et omnium una libertas* no es rechazada *a priori* por el Aquinate (cfr. *S.th.*, I-II, q. 94, a. 5, ad 3), salvo que este no deja de hacer notar sus insuficiencias respecto de una explicación acabada de la realidad humana del dominio.

Por tanto, no es adecuado interpretar que para el Aquinate la «posesión de los bienes puede realizarse cumplidamente – al menos en teoría – en forma comunitaria»⁵⁷. Lo que ocurre es que la teoría de Tomás sobre la articulación entre lo comunitario y lo privado no se explica principalmente en términos de 'propiedad' (que, como hicimos ver, equivale a decir 'privada', pues cuando Tomás habla de lo *proprium* se refiere a lo que pertenece a un solo individuo de la especie humana). Es perentorio al respecto, como ya se ha hecho alusión más arriba, atender a lo que este autor dice sobre el 'uso' y el 'poder de uso', esto es, su posesión o dominio, y lo que esto conlleva en términos de jerarquización del dominio como gobierno (a lo griego) por encima del dominio como propiedad (a lo romano)⁵⁸. Y en esto recae precisamente la enseñanza central

⁵⁷ MARLASCA, *El supuesto derecho natural a la propiedad privada*, p. 126.

⁵⁸ En Aristóteles ya aparece explícita la distinción, y consiguiente articulación, entre el dominio como propiedad y el dominio como autoridad: ocurre en su *Política* (I, 3-13) a propósito de su disertación en torno a la propiedad (sobre todo la de índole doméstica), y la cuestión de la esclavitud y la crematística. Por otra parte, interesantes observaciones acerca de la primacía del dominio *qua* autoridad

de *S.th.*, II-II, q. 66, a. 2. Si cupiera hablar de cierto comunismo tomista, habría que aclarar que se trata de una apología de la comunidad de *uso* de los bienes, no de la comunidad de *propiedad* sobre los bienes (a Marlasca, por lo demás, no se le pasa por alto esta cuestión; sólo que piensa que con ello el Aquinate no hace otra cosa que caer en retórica vacía y contradicciones respecto de las enseñanzas patrísticas). Veamos cómo se expresa Tomás en ese texto.

La principal razón que esgrime Tomás de Aquino en *S.th.*, II-II, q. 66, a. 2 respecto de la licitud (*licitum*) y hasta necesidad (*necessarium*) de que el hombre posea individualmente propiedades, es que no se vea impedida o mermada en él la potestad de gestión y disposición (*potestas procurandi et dispensandi*) de bienes materiales (*res exteriores*), esto es, la posibilidad de contar con bienes para proporcionar, pudiendo atender así a necesidades de índole material – respecto de sí mismo y de la gente que está a su cargo o lo rodea. Si el hombre no contara con tal potestad o la perdiera, estaría en problemas su condición humana. ¿Y por qué tal potestad sólo se satisface mediante la posesión privada de bienes? Esta pregunta es clave, y en respuesta a la misma Tomás aduce tres motivos para asegurar que, sin la existencia de propiedad privada, en mayor o menor medida se vería dificultado el uso de los bienes por parte del hombre, es decir, de todos y cada uno de los miembros de nuestra especie. Efectivamente, el *usus rerum exteriorum* – uso necesario para que cualquier hombre pueda desarrollarse en plenitud – es lo que le parece de máxima importancia a Tomás⁵⁹. Y en cuanto al uso, «el hombre no debe tener bienes (*res exteriores*) como propios (*ut proprias*), sino como comunes (*ut communes*), de modo que fácilmente los comunique para remediar las necesidades de los demás» (*S.th.*, II-II, q. 66, a. 2).

En consecuencia, la cuestión de la propiedad privada en Tomás de Aquino está claramente supeditada a la posibilidad y realidad del uso común de los bienes⁶⁰. En este sentido, esto es, por mor de que haya una posibilidad necesaria de que el *uso* de los bienes sea realmente común a muchos (no a pocos), hay que leer los tres motivos que Tomás aduce en favor de la conveniencia de una propiedad individual de bienes. Marlasca⁶¹ ha sintetizado muy bien estas tres razones tomistas, del siguiente modo:

respecto del dominio *qua* propiedad, se encuentran en la obra de Ortega y Gasset y, todavía más cercanos a nosotros en el tiempo, en Foucault y Deleuze: ver, por caso, ORTEGA Y GASSET, *España invertibrada*, cap. 6, 109-122 y G. DELEUZE, *El poder. Curso sobre Foucault*, tr. de P. Ires y S. Puente, Cactus, Buenos Aires 2014, t. II, pp. 9-210. Valga apuntar que estos autores del s. XX no revelan ser conscientes de la fundamental coincidencia de fondo entre ellos y Tomás de Aquino.

⁵⁹ Cfr. PAREL, *The Thomistic Theory of Property, Regime, and the Good Life*, p. 83.

⁶⁰ Esta tesis puede constatarse en más de un texto del Aquinate. Por ej.: «ad bonam multitudinis uitam ordinantur sicut ad finem quecumque particularia bona per hominem procurantur, siue diuitie, siue luca, siue sanitas, siue facundia uel eruditio» (*De regno*, II, 4, lin. 3-7); «ille qui, praeueniens ad spectacula, praepararet aliis viam, non illicite ageret [esto es, aquel que llegase anticipadamente a un espectáculo y preparase a otros el camino para entrar al mismo, no obraría de modo ilícito]: sed ex hoc illicite agit quod alios prohibet. Et similiter dives non illicite agit si, praeoccupans possessionem rei quae a principio erat communis, aliis communicat: peccat autem si alios ab usu illius rei indiscrete prohibeat. Unde Basilius ibidem dicit: *Cur tu abundas, ille vero mendicat, nisi ut tu bonae dispensationis merita consequaris, ille vero patientiae praemis coronetur?*» (*S.th.*, II-II, q. 66, a. 2, ad 2).

⁶¹ MARLASCA, *El supuesto derecho natural a la propiedad privada*, p. 127.

– por razón de *eficacia*, es decir, para una explotación eficaz de los bienes, ya que el hombre no encontraría suficientes estímulos para un trabajo productivo si no pudiera apropiarse privadamente [de] los frutos de ese trabajo.

– por razón de *orden*, es decir, para una ordenada administración de los bienes, evitándose así la confusión que surgiría si cada cual tuviera que cuidar de todo indistintamente. En otras palabras, nadie se preocupa de lo que es de todos.

– por razones de *paz* y de *concordia*, es decir, para evitar las discordias, riñas y abusos que surgirían si todos pudiéramos «disponer de todas las cosas indistintamente y en cualquier tiempo»: respecto de este motivo, expresa Tomás allí (*S.th.*, II-II, q. 66, a. 2) que «cada uno resulta contento o contenido (*contentus est*) con lo que es de su propiedad».

Por tanto, la justificación tomística de la propiedad privada se argumenta del siguiente modo:

- a. De derecho natural es la *posesión* y *uso* de los bienes (no exactamente la *propiedad*), esto es, que todos y cada uno pueda poseer y usar lo que necesita para realizarse o desarrollarse. (A esto se refiere la Doctrina Social de la Iglesia con la expresión «destino universal de los bienes»).
- b. Para que tenga lugar la realización de ese derecho natural, y pueda de esa manera facilitarse el *uso* de los mismos por parte de todos, la *propiedad* comunitaria de los bienes resulta un medio inapropiado.
- c. El medio más apropiado para conseguir la realización de ese derecho es la propiedad privada.

Conclusión

La división de los bienes que origina eso que llamamos propiedad privada no es cuestión de derecho natural, sino de derecho positivo. De manera análoga, la esclavitud o servidumbre (*servitus*) también para Tomás es de derecho positivo. Ahora bien, según este autor, el hecho de que algo sea de derecho positivo no significa que se contraponga al derecho natural, sino más bien que tiene raíz en él, ya que con el derecho positivo el hombre da continuación, mediante *inventio* racional, a lo naturalmente prescripto.

La cuestión es, entonces, la siguiente: si la institución de la servidumbre sirvió en la Edad Media para ordenar de algún modo la relación amo/esclavo, esto es, convertirla en la relación señor/siervo, al mismo tiempo Tomás de Aquino era plenamente consciente de que tal realidad – por más institucionalidad política y jurídica que tuviese – no se adecuaba bien a la naturaleza humana, en razón de su estado de libertad imperfecta. ¿Aplica Tomás el mismo razonamiento al dominio *qua* propiedad? Es decir, ¿es la institución de la propiedad privada una forma política y jurídica de ordenar lo mejor posible la avaricia, el deseo desmedido de posesión y otros vicios consecuencias del pecado original, y, además, una forma de encaminar hacia la justicia el derecho natural de posesión y uso por parte de todo hombre? La aceptación por parte de Tomás de la analogía entre ‘dominio del poder/servidumbre’ y ‘dominio del tener/propiedad privada’, perteneciendo ambas instancias al *ius gentium*, aparece con claridad suficiente en su pensamiento⁶².

⁶² «Para él [Tomás de Aquino] se trata de dos instituciones análogas», afirma GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza*, p. 307, en un comentario suyo a la exposición tomística de la servidumbre y la propiedad privada.

En este sentido, resulta manifiesto que todo lo que pueda decirse con su filosofía acerca de la servidumbre, podrá decirse también de forma análoga de la propiedad privada. Y, por supuesto, ¡no sólo lo malo o negativo, sino también – y quizá sobre todo – lo bueno y positivo! Pues no hay que olvidar que tanto la servidumbre (siempre que se encuentre lo mejor ajustada a reglas políticas y jurídicas), cuanto la propiedad privada, son – en la perspectiva del autor medieval – promotoras del trabajo y la libertad del hombre, esto es, de su crecimiento y desarrollo⁶³.

Para elaborar su teoría de la institución de la servidumbre, así como de la propiedad privada, Tomás echa mano del magnífico recurso que constituye el Derecho romano (sobre todo en lo que respecta al segundo aspecto, pues en relación al primero, sigue más a Aristóteles). Efectivamente, el hecho de que él haya considerado la esclavitud (o la servidumbre, en su caso) y la propiedad privada «las dos clásicas disposiciones del *ius gentium*», se lo debe a los juristas romanos clásicos⁶⁴. De hecho, Ulpiano había dejado claro, según consta en el *Digesto*, I. 1. 4, que «iure naturali omnes liberi nascerentur» y que, por consiguiente, «servitus autem est constitutio iuris Gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subicitur» (*Instituciones*, I. III. 2-3); y también en el *Digesto* (I, 1, 5) se escucha la voz de Hermogeniano, manteniendo que «por el derecho de gentes [en el mundo] se habían introducido las guerras, la división entre naciones, el origen de los reinos, los distintos dominios (*dominia distincta*) [es decir, la propiedad privada], los lindes en los campos, el emplazamiento de las edificaciones, el comercio [etc.].»

Sin embargo, dicha contraposición romana entre el carácter natural-legal de la propiedad comunitaria así como de la libertad universal, y el carácter positivo-legal (o de *ius gentium*) de la propiedad privada y de la esclavitud, tuvo, en el trayecto de su largo viaje desde el *Corpus Iuris Civilis* hasta Tomás de Aquino, dos hitos medievales de consideración: Isidoro de Sevilla, conforme a su fórmula ya citada, y el *Decreto de Graciano*⁶⁵. En ambos autores, la palabra referida a la propiedad que aparece como de derecho natural, no es – como en los romanos clásicos – ‘dominio’ (*dominium*) sino ‘posesión’ (*possessio*). Esto significa que, ya en el ámbito de la mentalidad y pensamiento medievales, desde el s. VII en adelante, lo que el derecho de gentes tenía que reglar legalmente en cuanto convertido en privado, no era algo originariamente de *propiedad común* (*communis proprietatis*), sino tan sólo de *posesión común* (*communis possessio*). Ya para Isidoro, y luego para Graciano, nadie – ni tampoco siquiera todos – era por derecho natural *propietario* de nada, sino que todos y cada uno eran naturales *poseedores* y *usuarios* de todo.

⁶³ Es difícil pasar por alto el contraste del pensamiento de Tomás de Aquino en comparación con el moderno en este punto, no sólo en lo que atañe a una valoración justa de la servidumbre, sino también a una minusvaloración (igualmente justa) de la propiedad privada. En este sentido, no es casual la sorpresa manifestada por los intérpretes actuales del Aquinate, tal como se ve, por ej., en las siguientes palabras de GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza*, p. 304: «la salomónica solución que Santo Tomás nos ofrece no termina de responder a nuestras expectativas modernas, pues en ningún momento Santo Tomás declara que la servidumbre sea radicalmente injusta. [...] a la cuestión planteada, de si la ley natural puede cambiar, Santo Tomás responde que sí, pero sólo por adición (cfr. S. Th. I-IIae, Q. 94, a. 5.). Lo problemático para nuestros oídos modernos aparece en que ese “por adición” viene a justificar la institución de la servidumbre al mismo nivel que la de la propiedad privada. Además no se nos dice claramente en ninguna parte que, eventualmente, por sustracción, pudiera ser de derecho natural lo contrario, es decir: abolir la propiedad privada y abolir la servidumbre».

⁶⁴ CROWE, *St. Thomas and Ulpian's Natural Law*, p. 278, nota 65.

⁶⁵ Ver nota 5.

La diferencia entre Tomás e Isidoro reside en que para Tomás es incorrecto pensar que en el estado prelapsario todos eran *poseedores* de todo *en acto*. Por el contrario, Tomás piensa que originariamente nadie era poseedor de nada y todo estaba a disposición de todos para ser poseído, y esto porque la *común posesión* constituye de por sí un fin a conseguir. Es decir, es una cuestión de derecho natural, pero no *de facto*, sino en sentido *normativo*.

Sea como fuere, ese proceso medieval de «desgravitación» del *dominium* en torno a la *proprietat*, en favor de su identificación con la *possessio* y el *usus*, encontró en Tomás de Aquino un impulso del todo singular. Sin embargo, la orientación impresa por este pensador, quien oportunamente supo servirse tanto del aristotelismo cuanto del Derecho romano, nunca se erigió en corriente dominante; ni siquiera en su tiempo o inmediatamente después. Este es un motivo más para interesarse por ella y seguir sacando a la luz su riqueza todavía no del todo explotada. Para Tomás no se es principalmente *dominus* por ser propietario (esto es una consecuencia del pecado), sino sobre todo por ser un buen usuario (esto es algo natural al hombre, propio de su inocencia original). Uno se constituye en señor sobre todo si sabe poseer y usar adecuadamente aquello de lo que dispone y gestiona temporalmente: allí, en esa fragilidad del poseer y usar temporal lo que no es propiamente de uno – porque lo es propiamente del Señor, *Dominus* –, cada uno se juega su ser auténtico y más radical, esto es, su ser personal.

Apéndice

La posición de Tomás de Aquino recién expuesta podría resumirse con el siguiente esquema:

Ámbito del poder:

ius naturale considerado *en estado prelapsario* (sentido positivo = la naturaleza humana puesta a esto⁶⁶): ‘dominio político’ (mando político/obediencia libre).

ius naturale considerado *en estado postlapsario* (sentido negativo, con necesidad de *ius positivum*, pues la naturaleza humana en este estadio es indiferente a una u otra concreción opuesta⁶⁷): igualdad anárquica entre todos los hombres.

ius gentium: introducción de la ‘servidumbre’ (mando dominical/obediencia servil), para que coexista con el dominio político, y, en el mejor de los casos, contribuya a la realización de este último tipo de dominio.

Ámbito del tener:

ius naturale considerado *en estado prelapsario*: nadie es propietario de nada, todas las cosas están a disposición de todos, para ser *poseídas* y *usadas* según la justa necesidad de cada uno (existencia justa de poseedores y usuarios, a la vez democrática y aristocrática).

ius naturale considerado *en estado postlapsario*: las cosas no son de nadie y por eso están a disposición de todos, para poder ser *apropiadas* singularmente de manera reglada (por el *ius gentium*). El término *apropiación* aquí es funda-

⁶⁶ En teoría modal esto se llama ‘posibilidad necesaria’. Cfr. ARGÜELLO, *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*.

⁶⁷ En teoría modal esto se llama ‘contingencia’.

mental, pues en el estado prelapsario no hacía falta que hubiera propietarios para que la economía y la vida humana en general funcionara: bastaba con poseedores y usuarios.

ius gentium: ‘propiedad privada’ (propietarios / arrendatarios, inquilinos, ocupantes, usufructuarios, etc.).

Abstract

En los estudios actuales de filosofía y teología medievales se admite que las dos principales tradiciones de pensamiento presentes en la teoría del *dominium* son la agustiniana y la aristotélica. Y según se haga prevalecer uno u otro pensamiento, se obtendrá uno u otro modelo de ‘dominio’: mientras el modelo agustiniano va a acentuar la cuestión de la ‘propiedad’, en el aristotélico se coloca en primer lugar la cuestión del ‘poder’. En la obra de Tomás de Aquino, en este tema, como en todos, en lo que hace a una explicación racional, termina prevaleciendo el aristotelismo, incluso para explicar el agustinismo. Ahora bien, al parecer la teoría del dominio del Aquinate no sólo deriva de Aristóteles, sino también del *Corpus Iuris Civilis* y sus glosadores medievales italianos. De manera que, en orden a discutir la teoría del *dominium* agustiniana medieval, el Aquinate no sólo ha echado mano del Filósofo griego, sino también de la tradición jurídica romana.

Palabras clave: Tomás de Aquino, Dominio, Poder, Propiedad, Derecho Romano Medieval

In the nowadays research about medieval philosophy and theology it is admitted that the Augustinian and Aristotelian traditions were the two main trends in the theory of *dominium*. Then, to obtain a certain model of medieval *dominium*, it depends on which order the relation between both traditions relies: for while the Augustinian model remarks the question of property, the Aristotelian one puts the question of power in first place. It is not hard to admit that within the works of Thomas Aquinas, according to a rational explanation, the explanations of Aristotle are preferred over that of Augustine. Now, it seems that Aquinas’ theory of *dominium* not only derives from Aristotle, but also from the Justinian’s *Corpus Iuris Civilis* and its Italian glossators. So, in order to discuss the Augustinian Medieval theory of *dominium*, Aquinas not only has turned to the Greek Philosopher, but also to the Roman Juristic Tradition.

Keywords: Thomas Aquinas, *Dominium*, Power, Property, Medieval Roman Law