

Órdenes espontáneos en la teoría del dominio de la escolástica española*

José Luis Cendejas Bueno
Universidad Francisco de Vitoria 

<https://dx.doi.org/10.5209/rpub.98467>

Recibido: 11 de octubre de 2024 • Aceptado: 9 de enero de 2025

Resumen. En este trabajo se argumenta cómo el principio de orden espontáneo que, según Hayek y la Escuela Austriaca de Economía, se halla en el origen de las instituciones fundamentales que regulan la convivencia humana, se encuentra en la reflexión sobre el *ius gentium* de la escolástica española. Bajo esta categoría jurídica, los doctores escolásticos elaboran, como conjetura verosímil, una teoría histórico genética sobre los orígenes del dominio en sus formas de propiedad y gobierno, que sirve, tanto para explicar su origen, como para alegar su legitimidad. Como ilustración de lo dicho se presenta, en primer lugar, la teoría sobre el origen de la propiedad que Francisco de Vitoria expone al comentar la *Suma Teológica* del Aquinate y, en segundo lugar, la teoría política del doble pacto de Francisco Suárez. Se muestra también la continuidad de argumentos, y sobre todo metodológica, de la teoría política y jurídica de Locke respecto a la suareciana. **Palabras clave:** orden espontáneo; *ius gentium*; *dominium*; Francisco de Vitoria; Francisco Suárez.

[EN] Spontaneous orders in the theory of the *dominium* of the Spanish Scholasticism

Abstract. This paper argues how the principle of spontaneous order, which according to Hayek and the Austrian School of Economics is at the origin of the fundamental institutions that regulate human coexistence, is already found in the reflection on the *ius gentium* of Spanish Scholasticism. Under this legal category, the scholastic doctors elaborate, as a plausible conjecture, a historical-genetic theory on the origins of dominion in its forms of property and government, which serves both to explain its origin and to allege its legitimacy. As an illustration of what has been said, firstly, the theory on the origin of property that Francisco de Vitoria sets forth when commenting on Aquinas' *Summa Theologica* is presented, and secondly, the political theory of the double pact of Francisco Suárez. The continuity of arguments, and above all methodological, of Locke's political and legal theory with respect to Suárez's is also shown.

Keywords: Spontaneous Order, *Ius Gentium*, *Dominium*, Francisco de Vitoria, Francisco Suárez.

Sumario. Introducción. 1. Las instituciones del *ius gentium* como resultantes de órdenes espontáneos. 2. La división de la propiedad común como proceso de orden espontáneo. 3. El surgimiento de la comunidad política como proceso de orden espontáneo. Conclusiones. Bibliografía.

Cómo citar: Cendejas Bueno, J. L. (2025). Órdenes espontáneos en la teoría del dominio de la escolástica española. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 28(2), pp. 233-243.

* Agradecimiento y financiación: Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de investigación "Salvación, política y economía. El comercio de ideas entre España y Gran Bretaña en los siglos XVII y XVIII" (Programa de generación de conocimiento 2021, referencia: PID2021-122994NB-I00) financiado por la Agencia Española de Investigación (Ministerio de Ciencia e Innovación) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER). El autor agradece también los comentarios recibidos de los evaluadores que han contribuido a mejorar este trabajo

Introducción

El concepto de orden espontáneo hace referencia a estructuras dotadas de una determinada lógica constitutiva pero cuyo surgimiento no ha sido planeado deliberadamente por ningún ente director¹. En el ámbito de la acción humana podemos considerar como orden espontáneo el surgimiento de determinadas instituciones, entendidas como patrones repetidos y previsibles de comportamiento, que no serían el resultado pretendido de las acciones o decisiones de un determinado agente director, sino un *resultado inintencionado* fruto de la concurrencia de multitud de actos o decisiones individuales. Los sujetos, que actúan y deciden en determinado ámbito, no pueden tener en cuenta ni predecir la totalidad de las consecuencias de sus actos sobre el orden resultante cuando sus acciones entran en interacción con las de otros, debido a que cuentan con un conocimiento necesariamente acotado a su entorno y circunstancias presentes. Ejemplos típicos son los mercados, los lenguajes naturales, las costumbres, los códigos morales o los usos sociales².

Se atribuye al ilustrado escocés Adam Ferguson la primera formulación de la idea al afirmar que las instituciones son “the result of human action, but not the execution of any human design”³. Pero ha sido el austriaco Friedrich A. Hayek el autor que ha aplicado sistemáticamente el principio de generación de órdenes espontáneos al estudio de las instituciones propias del derecho y la economía, e incluso al ámbito de la psicología⁴. En el ámbito del pensamiento económico, la consideración del mercado como orden espontáneo ha de situarse en el contexto de la Escuela Austriaca de Economía así como tener en cuenta las aportaciones de los ilustrados escoceses, particularmente de David Hume y Adam Smith⁵.

Simplificando, un mercado es un orden espontáneo que resulta de la libre concurrencia de compradores y vendedores que ajustan precios y elaboran productos con el fin de satisfacer del mejor modo posible sus deseos de comprar y vender (i. e. demandas y ofertas) teniendo en cuenta en sus decisiones exclusivamente la información que les resulta accesible a partir de la cual elaboran sus planes de acción futura⁶.

A partir de lo dicho sobre la Ilustración Escocesa y la Escuela Austriaca de Economía como ámbitos científicos donde surge el concepto de orden espontáneo, nos preguntamos en este trabajo por los precedentes de este principio en el seno de la escolástica española. El pensamiento de la segunda escolástica, en el que la española ocupa un lugar destacado, está en la raíz del pensamiento jurídico, político y económico de la Modernidad y de la Ilustración⁷ por lo que no habría de resultar extraño que se encontraran ahí los precedentes de dicho principio⁸. Se trata aquí de dilucidar la presencia, expresa o tácita, de un razonamiento basado en la generación de órdenes espontáneos por parte del pensamiento escolástico español en tanto explicación de la génesis de las instituciones fundamentales del orden social como son la propiedad, el gobierno y los mercados (aquí consideramos las dos primeras). Concluimos que, en efecto, se puede admitir la presencia de este tipo de razonamiento y que éste se inscribe concretamente en la interpretación y desarrollo que hacen los teólogos españoles del *ius gentium* de inspiración romanista⁹.

cit.) menciona, como autores que le preceden en formular la idea de orden espontáneo, a Bernard de Mandeville, Montesquieu, David Hume, Josiah Tucker, Adam Ferguson, Adam Smith y Carl Menger.

¹ Un concepto relacionado es el de autoorganización. En el ámbito de las ciencias naturales hace referencia a procesos en los cuales surgen endógenamente determinados patrones, estructuras, sistemas u órdenes complejos a partir de procesos más sencillos. Dichos órdenes *emergen* a partir de las interacciones de energía o de información de los entes constituyentes sin que pudiera preverse, a partir de ellos, la aparición de un orden superior: constituyen por tanto una novedad. Según S. Camazine et al. (*Self-Organization in Biological Systems*, Princeton University Press, 2020): “la autoorganización se refiere a diversos procesos de formación de patrones en el mundo físico y biológico (...) Lo que estos diversos sistemas tienen en común es el medio inmediato por el cual adquieren orden y estructura. En los sistemas autoorganizados, los patrones a nivel global surgen únicamente de las interacciones entre componentes de nivel inferior. Es notable que incluso las estructuras muy complejas sean resultado de la interacción de comportamientos sorprendentemente simples realizados por individuos que tienen en cuenta únicamente información local”.

² F. A. Hayek, “The Theory of Complex Phenomena”, en M. Bunge (ed.), *The Critical Approach to Science and Philosophy. Essays in Honor of K. R. Popper*, Nueva York, The Free Press, 1964. Y del mismo autor, *Law, Legislation and Liberty*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1973, 1976, 1979.

³ *An Essay on the History of Civil Society* III, 2 (1767). También en F. A. Hayek “The Results Of Human Action But Not Of Human Design”, en *Studies of Philosophy, Politics and Economics*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1967, pp. 96-105.

⁴ F. A. Hayek, *The Sensory Order, an Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*, Chicago, University of Chicago Press, 1976 [1952].

⁵ C. Petsoulas, *Hayek's liberalism and its origins: his idea of spontaneous order and the Scottish Enlightenment*, Londres, Routledge, 2001. Hayek (“The Results Of Human Action”, *op.*

⁶ F. A. Hayek, “Economics and Knowledge”, *Economica*, 1937. Y del mismo autor “The Use of Knowledge in Society”, *American Economic Review* 35(4), 1945, pp. 519-530.

⁷ Véanse los trabajos contenidos en L. Prieto y J. L. Cendejas (eds.), *Projections of Spanish Jesuit Scholasticism on British Thought. New Horizons in Politics, Law, and Rights*, Brill, Leiden, 2023. La influencia de la escolástica española en la Ilustración escocesa, y concretamente en Adam Smith, a través del iusnaturalismo de Hugo Grocio y Samuel Pufendorf, se analiza en L. Gómez Rivas, “Adam Smith: algunos antecedentes olvidados”, *Procesos de Mercado* X(2), 2013, pp. 73-98. Por su parte, el estudio introductorio que escribe Lucas Beltrán al *Tratado y discurso de la moneda de vellón* de Juan de Mariana (Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1987) destaca la relación entre el concepto hayekiano de orden espontáneo y lo que califica de concepciones liberales, de tipo político o económico, ya presentes en el jesuita español.

⁸ En relación a lo que denomina racionalismo crítico, el único capaz de entender estos procesos, el propio Hayek señala que se trata de “una tradición que también se remonta a la antigüedad clásica, a Aristóteles y Cicerón, que ha sido transmitida a nuestra edad moderna principalmente a través de la obra de Santo Tomás de Aquino” (“Kinds of Rationalism”, *The Economic Studies Quarterly* 15, no. 3 1965). J. M. Moreira, siguiendo las menciones que hace Hayek, sitúa a Luis de Molina como el precedente escolástico más destacado del concepto de orden espontáneo (“Luis de Molina e as origens ibéricas da economia de mercado”, en J. L. Cardoso y A. Almodovar (coord.), *Actas do encontro ibérico sobre história do pensamento económico*, Lisboa, CISEP, 1992, pp. 41-62).

⁹ Hayek en “The Results Of Human Action”, *op. cit.*, no cita el *ius gentium* natural, sino el *ius naturale* escolástico: “hasta la interpretación racionalista, en el siglo XVII, la expresión «derecho

La presencia de un razonamiento de tipo orden espontáneo en los argumentos escolásticos se manifiesta en los siguientes elementos: acciones voluntarias individualmente adoptadas, proceso de concurrencia de dichas acciones, y resultado intencionado de las mismas en forma de orden no previsto. Una vez alcanzado, un orden espontáneo resulta un patrón fijo de comportamiento razonablemente predecible por lo que facilita la planeación de las acciones individuales y, gracias al proceso de coordinación que comporta, un mejor logro en el cumplimiento de los objetivos de tales acciones, esto es, una mayor eficiencia. Estos elementos aparecen en la reflexión sobre la naturaleza y contenidos del *ius gentium* tardo escolástico.

1. Las instituciones del *ius gentium* como resultantes de órdenes espontáneos

El derecho constituye un orden espontáneo de convivencia. Surge tanto para crear o facilitar posibilidades de acción, como para prevenir y resolver conflictos, no de cualquier modo, sino obedeciendo a un principio de justicia¹⁰. El derecho reduce la incertidumbre sobre lo que harán los demás en respuesta a lo que nosotros hacemos por lo que favorece enormemente las posibilidades de acción. Por ejemplo, a través de los contratos, consistentes en un intercambio mutuo de obligaciones, podemos llevar a cabo confiadamente las actividades cotidianas propias de la vida familiar, el trabajo o los negocios. Ello supone un incentivo indudable para incrementar el número y alcance de nuestras acciones, por lo cual el derecho permite y fomenta la realización de planes de acción de mayor envergadura en sus objetivos, complejidad, alcance personal (coordinando a más personas) y temporal (mediante planes a más largo plazo). Como requisito lógico previo para desempeñar la función señalada (incrementar las posibilidades de acción) es preciso resolver los conflictos, hasta donde sea humanamente posible en cada caso, que surgen habitualmente en la convivencia humana evitando es-

caladas de represalias que harían imposible la vida en sociedad y las posibilidades de acción derivadas.

Ley (*lex*) y derecho (*ius*) no se identifican. Los doctores escolásticos consideran que la ley es una regla justa a la que ceñir nuestros actos, que se constituye por ello en una cierta razón o causa del derecho¹¹, y que el jurista tendrá en cuenta en su búsqueda de una solución jurídica a un determinado caso. La escolástica distingue entre la ley eterna, la ley natural, la ley divina (Antigua y Nueva) y las leyes humanas o positivas, mientras que en el ámbito del derecho diferencia entre el derecho natural (*ius naturale*, lo justo por naturaleza), el *ius gentium* (derecho de gentes o de los pueblos), el derecho civil (*ius civile*) y el derecho divino. Lo calificado como natural (sea ley o derecho) tiene la misma fuerza en todas partes y no está sujeto al parecer humano por deducirse de la razón o naturaleza de las cosas, de ahí su necesidad (necesidad de tipo moral se entiende), mientras que lo positivo, sea humano o divino, lo es en virtud de quien lo promulga¹². A diferencia de la ley o el derecho naturales, el derecho positivo admite un margen de discrecionalidad lo que permite a la voluntad del legislador su determinación. El derecho admite un tercer nivel de determinación, combinación de necesidad (si bien no plena, cabe hablar de “naturalidad” o espontaneidad empleando el término hayekiano¹³) y discrecionalidad: además de natural y positivo, como herencia del derecho romano, los doctores escolásticos admiten la existencia de un *ius gentium*.

Ulpiano afirma que el *ius naturale*¹⁴ es el que la naturaleza ha dado tanto a humanos como a animales e incluye la unión entre los sexos y la procreación y educación de los hijos (*Dig.* 1.1.1.3), mientras que el

natural» se empleó para designar un orden o una regularidad que no era producto intencionado de la voluntad humana. Junto con «organismo», fue uno de los dos términos empleados generalmente para referirse al crecimiento espontáneo, opuesto al inventado o proyectado. Su empleo en esta acepción fue heredado del estoicismo, luego retomado en el siglo XII, y finalmente, bajo su enseñanza, los escolásticos españoles desarrollaron los fundamentos de la génesis y funcionamiento de las instituciones sociales que se forman espontáneamente”, (p. 3), y en nota a pie se refiere a Luis de Molina. La confusión entre *ius naturale* e *ius gentium* resulta casi inevitable, como vemos más adelante. Por nuestra parte, creemos que la idea de orden espontáneo está presente en el *ius gentium* pues éste surge precisamente como adaptación espontánea del *ius naturale* a determinadas circunstancias de tiempo y lugar.

¹⁰ La definición clásica (*Dig.* 1.1.10.10.pr, *Instit.* 1.1.pr.) afirma que “la justicia es la constante y perpetua voluntad de dar a cada cual lo suyo”. Ulpiano señala su naturaleza moral ya que consiste en “vivir honestamente, no dañar a otro y dar a cada cual lo suyo” (*Dig.* 1.2.10.1), mientras que para Celso el derecho es el arte de lo bueno y lo equitativo (*Dig.* 1.1.1pr). El derecho natural siempre lo es, afirma Paulo (*Dig.* 1.1.11). Por su parte, Hayek (“The Results Of Human Action...”, nota a pie 16) recuerda a Paulo (*Dig.* 50.171): “el derecho no se toma de la norma, sino que la norma se hace con arreglo al derecho”, y a Accursio (Glosa 9 a *Dig.* 1.1.1pr): “el derecho proviene de la justicia como de su madre, por eso la justicia fue antes que el derecho”.

¹¹ *Suma Teológica* II-II, c. 57, a. 1 ad 2.

¹² En las leyes identificamos fácilmente la figura del legislador que ocupará una posición esencial tras el giro voluntarista de raíz escotista que Francisco Suárez imprime a la escolástica (L. Prieto, “La noción de ley en Suárez y Locke”, *Daimon* 71, 2017, pp. 137-56). Es reseñable que Suárez escribiera un tratado *De legibus*, y no un *De iustitia et iure*, como era lo habitual hasta entonces. Su concepto de ley antepone la voluntad del legislador, que desea ser obedecido, al propio contenido de la ley, aunque ésta sea conforme a la naturaleza racional del hombre. De otro modo el legislador quedaría sujeto a una ley que parece venirle impuesta lo que disminuiría su dignidad, algo inconcebible en lo referido al supremo legislador.

¹³ Hayek admite que “lo natural” de los filósofos referido al ser humano se refiere a procesos de orden espontáneo ya que “eran conscientes de que muchas de las instituciones de la civilización no eran invenciones de la razón, sino lo que ellos —en explícito contraste con todo lo que había sido inventado— calificaban de «natural», es decir que se había formado de manera espontánea” (“Kinds of Rationalism”, *op. cit.*, p. 3). Y “es importante recordar que, hasta que en el siglo XVIII apareció la teoría social moderna, el único término generalmente empleado con el que se podía expresar que ciertas regularidades observadas en la actividad humana no eran producto de un plan, era el término «natural»” (“The Results Of Human Action”, *op. cit.*, p. 3).

¹⁴ La clasificación del derecho de Gayo, al igual que la de Aristóteles, es bipartita, mientras que la de Ulpiano, seguida por la escolástica, es tripartita. Aristóteles (*Ética* V, 1134b, 20-30) distingue entre un derecho natural, no escrito y común a todos los pueblos (*politikon dikaion physikon*) y un derecho civil propio de cada pueblo (*politikon dikaion nomikon*). Por su parte Gayo (*Dig.* 1.1.9) asimila derecho natural y de gentes al suponer que este último es el que la razón natural instituyó entre los hombres.

ius gentium (Dig.1.1.1.4) rige exclusivamente relaciones entre los hombres. Su contenido se recoge en Dig. 1.1.5¹⁵ en el que aparecen elementos de derecho internacional, pero en el que abundan conceptos ligados a la propiedad (*dominium*) y los contratos, al igual que en la definición contenida en las *Institutiones*¹⁶. Esta segunda descripción señala el uso y las necesidades humanas como origen del *ius gentium*, no la voluntad del legislador, lo que viene a reconocer el origen espontáneo de este derecho y su especificidad respecto al *ius naturale* y al *ius civile*. El origen del *ius gentium* era jurisprudencial ya que resultaba de los edictos del *praetor peregrinus* que regulaban las relaciones entre ciudadanos romanos y extranjeros que residían en territorio romano. Dicha jurisprudencia devino prácticamente irrelevante cuando Caracalla (*Constitutio Antoniniana* del año 212) otorgó la ciudadanía romana a todos los habitantes libres del Imperio dado que les fue de aplicación desde entonces el *ius civile* romano.

El origen del *ius naturale* es bien distinto. Ni promulgado ni fruto de la jurisprudencia, constituye una reflexión sobre lo justo que se deduce de la propia razón de las cosas y que tiene su raíz en la *lex naturalis* del estoicismo griego¹⁷, de ahí que los juristas no se pusieran de acuerdo sobre su contenido. En el *ius naturale* está presente un componente especulativo que toma como referencia un modelo antropológico determinado (el de *estado de naturaleza*, o bien el de una naturaleza común a todos los hombres) mientras que el *ius gentium* se refiere a instituciones de vigencia inmemorial, tácita y comúnmente aceptadas por pueblos diversos que sirven de sustrato jurisprudencial.

La relación o confusión entre ambos derechos, *naturale* y *gentium*, se debía a la presencia de instituciones análogas o parecidas en distintas naciones o pueblos (*gentes*), lo que hacía suponer que todos compartían un derecho que solo podía ser aquel conforme a la naturaleza común de todos los hombres: “es evidente, que es más antiguo el derecho natural, que la naturaleza de las cosas produjo con el mismo género humano; pues entonces comenzaron a existir los derechos civiles, cuando empezaron a fundarse ciudades, a crearse magistrados” (*Inst.* 2.1.11, véase también el título 1 sobre los modos naturales de adquirir el dominio). El dominio político, la propiedad (dominio sobre las cosas) o la esclavi-

tud se consideraban entonces instituciones de *ius gentium* pues estaban presentes en Roma y en otros pueblos, mientras que el *ius civile* era el legislado o el consuetudinario propio de Roma.

El *ius gentium*, como el *ius naturale*, se convirtió en objeto de la especulación jurídica de los teólogos primero (Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Francisco Suárez,...), y de los filósofos iusnaturalistas después (Hugo Grocio, John Locke, Thomas Hobbes, Samuel Pufendorff,...), pues se entendía que las leyes positivas debían fundamentarse en las proposiciones necesariamente justas del derecho natural, ya que el mejor logro de lo justo en la vida social constituía la finalidad de su reflexión jurídica. Sin embargo, los filósofos iusnaturalistas redujeron el *ius gentium* al derecho internacional público¹⁸, y en lo referido al fundamento último del dominio y los contratos, fue asimilado con el *ius naturale*, lo que tendrá consecuencias, por ejemplo, en lo relativo a la justificación de la propiedad privada que pasó a considerarse un derecho natural o innato, algo no defendido por los escolásticos¹⁹, quienes señalaban su gran conveniencia, pero no su necesidad natural. La pérdida del *ius gentium* como categoría específica entre el *ius naturale* y el *ius civile* se llevó por delante un ámbito de reflexión ideal sobre los órdenes espontáneos en el derecho ya que la determinación del derecho quedaba reducida, bien a la necesidad natural (dando entrada al racionalismo constructivista que critica Hayek²⁰) o bien a la voluntad del legislador, asimilando entonces derecho y ley, algo propio del positivismo jurídico.

En el *ius gentium* concurre universalidad con cierta necesidad, pero no absoluta, lo que permite el libre consentimiento entre las partes y la consiguiente voluntad de los sujetos. En efecto, el *ius gentium* surge de un consentimiento tácito que termina por conformar una determinada institución (un patrón fijo de comportamiento) que se entiende conveniente y obligatoria para las partes. Diferenciar *ius naturale* de *ius gentium* permitía a los escolásticos explicar la existencia de una institución de *ius gentium* como la esclavitud (pues no estaba presente solo en Roma) opuesta a la libertad natural propia del *ius naturale*²¹, por ello naturalmente injusta aunque conveniente en tanto era preferible al exterminio del enemigo. De otro lado, instituciones como la

¹⁵ “Desde este derecho de gentes se introdujeron las guerras, se distinguieron las naciones, se fundaron los reinos, se determinaron los dominios, se fijaron los límites de las tierras, se construyeron edificios, se introdujo el comercio, las compras, las ventas, los arrendamientos, las rentas y las obligaciones, con excepción de algunas que fueron introducidas por el derecho civil” (Dig. 1.1.5).

¹⁶ “Mas el derecho de gentes es común a todo el género humano. Pues por exigirlo el uso y por las necesidades humanas, las naciones humanas constituyeron para sí cierto derecho; mas estallan las guerras y originanse las cautividades y esclavitudes, que son contrarias al derecho natural (pues por derecho natural todos los hombres al principio nacían libres); y de este derecho de gentes han sido introducidos casi todos los contratos, como la compraventa, el arrendamiento, la sociedad, el depósito, el mutuo y otros innumerables” (*Inst.* 1.2.2).

¹⁷ J. R. Kroger, “The Philosophical Foundations of Roman Law: Aristotle, the Stoics, and Roman Theories of Natural Law”, *Wisconsin Law Review* 905, 2002, pp. 905-944.

¹⁸ Véase A. Poncela, *Las raíces filosóficas y positivas de la doctrina del derecho de gentes de la Escuela de Salamanca*, León, Celarayn, 2010, sobre lo impropio de identificar *ius gentium* y derecho internacional público.

¹⁹ Con la excepción de Juan de Lugo que atribuye al derecho natural, no al de gentes, la adquisición mediante el trabajo. Ello se debe, afirma De Lugo, a que la propiedad privada resulta *absolutamente necesaria* para el mantenimiento de la paz y que, por el mismo derecho, no puede negarse a nadie la propiedad que resulta del fruto de su trabajo, industria o arte: “el mismo derecho natural, antes que toda ley humana positiva, pudo haber dividido los dominios, y de hecho lo hizo” (*De iustitia et iure*, disp. VI, sect. I, Lyon, 1642).

²⁰ Hayek, “Kinds of Rationalism”, *op. cit.*

²¹ Véase lo dicho en *Inst.* 1.2.2: “mas estallan las guerras y originanse las cautividades y esclavitudes, que son contrarias al derecho natural (pues por derecho natural todos los hombres al principio nacían libres...)”. En efecto, por derecho natural todos los hombres nacen libres (Dig. 1.1.4; 1.5.4.1; 12.6.64; 40.11.2; 50.17.32; *Inst.* 1.3.2). Por derecho de gentes, a causa de las guerras, puede perderse dicha libertad.

propiedad o el poder político, ambas incluidas en la categoría de *dominium*, no se oponían a lo justo por naturaleza, pues pudieron (“poder” como posibilidad, no como necesidad) haber existido cuando el hombre todavía no había cometido pecado (en el estado de inocencia previo a la Caída), pero tampoco podían considerarse necesarias por connaturales al hombre, esto es, tampoco podían ser parte del *ius naturale*. Dada además su universalidad, sólo cabía incluirlas bajo el *ius gentium*.

La clasificación tripartita del *ius* deja entrever, bajo la categoría de dominio, una evolución histórica de las instituciones fundamentales que ordenan la vida en sociedad. En la narración del surgimiento probable de la propiedad y del poder político se aprecian rasgos de orden espontáneo. En una primera etapa de la humanidad (*status naturae*) ordenada por el *ius naturale*, habrían estado vigentes sus dos instituciones características, tal como aparecen recogidas en las *Etimologías* de San Isidoro (libro V, ca. 634): la comunidad de bienes (*communis omnium possessio*) y la libertad de todos los hombres (*omnium una libertas*). La definición de derecho natural de las *Etimologías* fue reproducida literalmente en el *Decretum* de Graciano²², de 1140, que formó parte del cuerpo de derecho canónico hasta 1917, por lo que resulta de importancia para entender el concepto de derecho natural presente en el mundo cristiano. San Isidoro no hace sino trasladar ideas que formaban parte del acervo jurídico de la antigüedad tal como habían quedado plasmadas en la recopilación ordenada por Justiniano. Ese estado de naturaleza, parecido en algunos aspectos al estado de inocencia cristiano²³, había concluido a causa de la avaricia humana surgiendo las guerras (recuérdese *Dig.* 1.1.5: “desde este derecho de gentes se introdujeron las guerras...”), la esclavitud como alternativa preferible al exterminio del enemigo, y la propiedad y el poder político como soluciones institucionales mejor adaptadas a las nuevas circunstancias que la propiedad común y la igual libertad de todos, instituciones que, no obs-

tante, no quedaban plenamente derogadas, sino solo parcialmente²⁴.

Mientras que la conjetura histórica relativa al estado de naturaleza atribuye a la actual condición humana el *surgimiento necesario* de la propiedad y el poder político, por el contrario, la versión cristiana sobre el estado de inocencia evita afirmar la necesaria relación de dichas instituciones con el pecado, pues éstas pudieron (como posibilidad) surgir en el estado de inocencia a modo de orden espontáneo como vemos a continuación, aunque luego, el estado actual de Caída las hiciera sumamente convenientes, *ius gentium* por tanto.

2. La división de la propiedad común como proceso de orden espontáneo

El razonamiento escolástico sobre el origen de la propiedad sigue el modelo histórico genético al que hacíamos mención al hablar de los orígenes del *ius gentium*. Se trata de una narración de hechos históricos contados a modo de conjetura verosímil. En la pretensión de dicha narración no está el ajustarse a unos hechos históricos documentalmente registrados, sino reconstruir en términos hipotéticos las circunstancias que dieron lugar al surgimiento de determinada institución, en este caso, la propiedad particular. El carácter hipotético y conjetural de estas exposiciones permite hablar de la formulación de una teoría sobre un proceso histórico, constituyen por ello teoría antes que historia. La importancia de estas “conjeturas históricas verosímiles” radica entonces en su fundamentación antropológica, que depende de presupuestos teológicos, a la que se añaden otros elementos deducidos de hechos y supuestos razonables.

Así, para explicar el surgimiento de la propiedad, o dominio sobre las cosas, los doctores escolásticos parten de un hecho antropológico fundamental como es la naturaleza creada del ser humano. Por ejemplo, siguiendo la tradición escolástica, Francisco de Vitoria²⁵ afirma que el dominio del hombre sobre las criaturas se debe a que éste es *imago Dei*. Se trata de una verdad teológica en la que reside la legitimidad última de la institución del dominio. Dios es dueño de todas las criaturas y de todo el orbe lo que es evidente por derecho natural: Él las creó y, al no tener superior al que le pertenecieran, es su dueño. El dominio sobre las cosas pertenece a Dios, así como nosotros mismos en tanto criaturas suyas. De modo que el dominio (sea sobre las cosas o sobre otros hombres) sólo puede provenir de Dios: “por mi reinan los reyes” (*Pr* 8, 15) y “no hay potestad sino de Dios” (*Rm* 13, 1). Dios comunicó (esto es, compartió) su dominio sobre todos los bienes crea-

²² “Qué es el derecho natural. El derecho natural es común a todos los pueblos, existe en todas partes por el instinto de la naturaleza, no por constitución alguna. [Incluye] la unión de hombre y mujer, el reconocimiento de los hijos y su educación, la posesión común de todas las cosas (*communis omnium possessio*), una libertad para todos (*omnium una libertas*), la adquisición de lo que se toma del cielo, la tierra y el mar; también incluye la restitución de las cosas depositadas o del dinero confiado y repeler la violencia con la fuerza. §. 1. Esto y lo que a esto se asemeja nunca es injusto, sino que ha de tenerse por justo natural”, *Distinctio* 1, c. 7.

²³ Séneca, en su Epístola XC, se refiere al siglo de oro en que se compartían los bienes de la tierra y el más sabio gobernaba sin ejercer coacción: “[la filosofía nos ha enseñado] que los hombres deben vivir en [el mundo] en comunidad, cosa que se observó durante algunos siglos, hasta que la avaricia, rompiendo esta sociedad, hizo pobres a los que eran más ricos, porque al querer tener propiedad particular, perdieron la general” (*Epistolae morales* XC, ca. 63-65 d. C.). Locke sigue esta tradición pues afirma que el fin de esa edad dorada (“though before vain ambition, and amor sceleratus habendi [infame pasión por poseer, Ovidio, *Metamorphosis* 1, verso 131]), evil concupiscence had corrupted men’s minds into a mistake of true power and honour”, *Second Treatise of Government*, 8, 111) hizo necesarias otras instituciones que son precisamente las que caracterizan el *civil government*.

²⁴ Al no quedar derogada la comunidad de bienes originaria, todos aquellos bienes de los que no constara división o legítima apropiación se suponían comunes a todos los hombres. Una segunda consecuencia es el conocido como *ius necessitatis* que permite a quien está en estado de extrema necesidad tomar (sin que pueda hablarse entonces de hurtar) los bienes que salven su vida o la de su familia. Se trataría de *ius naturale*, siempre vigente.

²⁵ Comentario a la c. 62 de la II-II de la *Suma Teológica*, en R. Sierra. *El pensamiento social y económico de la Escolástica desde sus orígenes al comienzo del Catolicismo social*, Madrid, CSIC, 1975, pp. 588-600.

dos y todas las criaturas a la totalidad de los hombres, no a ninguno en particular: “todo lo pusiste bajo sus pies” (*Sal* 8, 7) y “hagamos al hombre” (*Gn* 1, 26-28)²⁶. Dios todo lo hizo por los hombres, pues Dios y la naturaleza no hacen nada en vano, afirma Vitoria²⁷. La creación constituye un orden ya que las criaturas más imperfectas son por las más perfectas. El hombre es el más perfecto de todos los seres, luego todos los otros seres están ordenados a él, concluye Vitoria.

Ahora bien, tratándose de un orden creado, no cabría hablar de un orden espontáneo surgido de modo inmanente como resultado de la convivencia humana. Sin embargo, una vez creado, al ser humano le corresponde la administración justa de un dominio legítimamente recibido. En dicha administración sí interviene la acción humana, como causa segunda podríamos decir, y es aquí donde cabe hablar de un proceso de ordenación estrictamente humano cuya legitimidad última reside en esa donación primigenia. Por razones meramente humanas, de concordia y de eficiencia²⁸, fue preciso dividir lo que Dios entregó indiviso al conjunto de los hombres. En la narración sobre cómo sucedió tal cosa es donde aparece un razonamiento de orden espontáneo en el seno de una conjetura histórica.

Se parte de nuevo de un hecho teológicamente cierto, como es la naturaleza caída del hombre. Como consecuencia de la comisión del pecado original, el hombre perdió la inocencia primigenia con que Dios lo había creado. Sin embargo, nada se dice en el Génesis sobre cómo pudo haber sido la sociedad en dicho estado. En el Génesis se afirma exclusivamente que Adán y Eva vivieron en inocencia antes de comer el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal. A partir de este punto, los doctores escolásticos son conscientes del carácter estrictamente conjetural de lo que afirman sobre la vida social en dicho estado. No obstante, la caracterización de una sociedad donde el ser humano ni ha pecado ni puede pecar, no cae en la mera ficción. Se trata, como decíamos, de conjeturas verosímiles que tratan de reconstruir hipotéticamente el origen natural (espontáneo) de las instituciones fundamentales que ordenan la sociedad.

Así, Tomás de Aquino en la c. 96 y ss. de la *Prima Pars* de su *Suma Teológica* procede a describir una sociedad en estado de inocencia y cómo pudo en ella surgir la institución del dominio tanto sobre cosas (dominio de propiedad) como sobre personas (dominio de jurisdicción). Descripciones adicionales se encuentran en los comentarios a la *Suma Teológica* que realizaron los doctores escolásticos, como los referidos de Francisco de Vitoria. Debe mencionarse también el tratado *De opere sex dierum* (1621)²⁹ de Francisco Suárez. Argumentos similares a los de Suárez se encuentran en Locke y en otros iusnaturalistas, si bien referidos al estado de naturaleza y no al de inocencia³⁰.

Desde la común posesión de todas las cosas por parte del conjunto de los hombres, lo que es de derecho natural y fue instituido por Dios mismo, fue precisa una asignación particular de algunas cosas a determinados hombres, lo que se realizó por derecho humano, concretamente por *ius gentium*: dicha asignación no es moralmente necesaria, no es obligatoria por tanto, aunque sí sumamente conveniente³¹. Se constata además la existencia de la propiedad particular en todos los pueblos. Es legítimo para el hombre realizar dicha división: se trata de derecho natural concesivo (se permite) pero no es preceptivo llevarla a cabo³². Esto es, cabe mantener una común posesión en aquello que se estime oportuno.

Vitoria³³ afirma que el hombre es dueño porque puede usar de todas las criaturas del modo en que conviene a cada una con el fin de conservar su ser.

²⁹ *De opere sex dierum*, parcialmente traducido por Sierra (*El pensamiento social*, 1975, pp. 721 ss.). El Libro V, cap. 7, de *De opere* está traducido al inglés en M. T. Gaetano, “What Kind of Corporeal or Political Life Men Would Have Professed in the State of Innocence”, *Journal of Markets and Morality* 15(2), 2012, pp. 527-563.

³⁰ Véase J. L. Cendejas, “Subjective rights, political community, and property in Francisco Suárez’s and John Locke’s Theories of the State of Nature”, en L. Prieto y J. L. Cendejas (eds.), *Projections of Spanish Jesuit Scholasticism on British Thought*, Leiden, Brill, 2023, pp. 89-116.

³¹ En este sentido afirma Vitoria (*Comentario a la Suma Teológica* II-II, c. 57, a. 3) que el *ius gentium* no se obtiene por deducción lógica del *ius naturale*, pues entonces sería también derecho natural. Sin embargo resulta *casi necesario* para la conservación del natural. Por ejemplo, podría subsistir un mundo sin propiedad particular, como así rige en las órdenes religiosas, pero habría discordias y guerras. Que el derecho de gentes no sea natural ni necesario, sino positivo, no implica que pueda abolirse igual que el resto del derecho positivo: cuando de todo el orbe acuerda algo, para su derogación es preciso idéntico acuerdo, pero resulta imposible que todo el orbe se ponga de acuerdo para la abolición del derecho de gentes.

³² Para Suárez, existen tres modos por los que algo pertenece al derecho natural (prescriptivo, concesivo, y “aprobante” o por inclinación (*De legibus* II, 14, 6): i) aquello que manda la ley natural la razón natural lo dicta como moralmente recto, o bien se llega a ello mediante razonamiento; ii) de modo concesivo o permisivo por el cual algo se deja a la libre disposición de los hombres según las exigencias de la razón, así la libertad de los hombres y la comunidad de bienes (recuérdese: las dos instituciones fundamentales del derecho natural); y iii) porque, en ausencia de un impedimento, algo encuentra su fundamento en una manera de ser natural a modo de inclinación (como que el hijo herede del padre *ab intestato*) aunque el derecho natural no lo ordene.

³³ Comentario a la c. 62 de la II-II, en Sierra, *El pensamiento social*, pp. 592-594.

²⁶ En *Gn* 1, 26: “Dios dijo: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza; y que le estén sometidos los peces del mar y las aves del cielo, el ganado, las fieras de la tierra, y todos los animales que se arrastran por el suelo»”.

²⁷ Comentario a la c. 62 de la II-II, en R. Sierra. *El pensamiento social*, p. 591.

²⁸ La división de la propiedad no destruye la justicia propia de la comunidad de bienes, sino que supone una adaptación necesaria, por ello justa, al estado de naturaleza caída. Afirma santo Tomás que no hay razón para que un terreno pertenezca a una persona con preferencia sobre otra, pero sí que sea de uno, y no de otros, en atención a su cultivo y uso pacífico. Así que es lícito que el hombre posea cosas propias debido a tres razones (*Suma Teológica*, II-II, c. 66, a. 2). Las dos primeras son razones de eficiencia, mientras que la tercera, de mayor peso en el pensamiento escolástico, es para el logro de la paz: i) cada uno es más solícito en lo propio que en lo común, pues cada cual, huyendo del trabajo, termina delegando en otros el cuidado del bien común; ii) se administra lo propio de modo más ordenado que si uno tiene que ocuparse de todo indistintamente, y iii) porque se mantiene el estado de paz entre los hombres si cada uno está contento con lo suyo: en aquello que es común suelen suscitarse contiendas con más frecuencia.

Por el pecado no se perdió el dominio de la comunidad humana y de todo hombre sobre todas las cosas, pues por el pecado no se pierden los dones naturales³⁴. Se perdió el paraíso pero no las otras cosas. La división de las cosas no se hizo por derecho natural, pues este nunca cambia, ni tampoco por derecho divino positivo (no consta que Dios lo ordenara), sino por derecho humano. Como afirma san Agustín, afirma Vitoria³⁵, “suprime las leyes de los emperadores y ¿quién se atreverá a decir, esta finca es mía?”. Nadie en el mundo es señor temporal de todo ni por derecho divino ni natural. Señala Vitoria³⁶ la aparente contradicción de santo Tomás al afirmar en la c. 57, a. 3 que la división de las cosas fue por derecho natural, mientras que en la c. 66 (a. 2 ad 1) dice que lo fue por derecho positivo. Vitoria resuelve afirmando que se trata de *ius gentium* que participa de ambos. En lo concerniente a la división de la propiedad, el derecho de gentes es positivo y por ello puede cambiar.

Al describir el modo en que se hizo, en un pasado histórico hipotético, la división de las cosas es donde interviene más claramente un razonamiento de tipo conjetural y donde vemos cómo, desde los actos particulares de muchos, se procede a dicha división, esto es, cómo surge la institución de la propiedad. Comienza Vitoria realizando un supuesto antropológico admisible y es que, de la igualdad de todos los hombres en el estado de inocencia, no se deduce que no pudieran dividirse las cosas³⁷: es verosímil que primero Adán y luego Noé procedieran así. Pero también pudo hacerse por acuerdo entre los hombres mientras lo aceptara la mayoría, pues para la paz, afirma, al tratarse de la utilidad común, es necesario que prevalezca la sentencia de la mayoría y esto es de derecho natural. La división de la propiedad también pudo hacerse sin acuerdo formal, pero sí virtual conforme cada cual ocupaba tierras y los demás lo aceptaban. Este consenso basta para el *ius gentium* afirma Vitoria. Del mismo modo se llegó a fijar la inviolabilidad de los embajadores, expresando un consenso más con hechos que con palabras. En ese acuerdo virtual, no intencionado podríamos decir, que respeta la apropiación que sigue a la ocupación de la tierra, es donde más claramente se aprecia la espontaneidad de la que resulta la división de la propiedad.

En resumen, tomando lo dicho por Vitoria, en la institución de la propiedad individual concurren un orden creado y un orden espontáneo, del primero proviene el derecho natural, mientras que el segundo es el recogido por el *ius gentium* como asunto

puramente humano. Lo mismo podría decirse de la exposición que Suárez³⁸ realiza del mismo proceso.

Dios otorgó a los primeros hombres el dominio sobre los animales (*Gn* 1, 26), afirma Suárez (orden creado). Mediante sus palabras, que como Señor supremo son eficaces (esto es, en tanto legislador supremo), declaró la concesión y transferencia de dicho dominio. Esta transferencia no se realizó por el estado de inocencia en que se encontraba inicialmente el hombre. El hecho de declarar el Génesis “hagamos al hombre a nuestra imagen...” da a entender que el dominio es consecuencia de ser el hombre *imago Dei*, lo que no es exclusivo del estado de inocencia sino que pertenece a la *pura esencia del hombre*, de donde se deduce que su dominio es estrictamente natural, como también lo afirma Vitoria.

La capacidad de dominio, afirma Suárez, conviene al hombre naturalmente por ser creado a imagen de Dios, lo que le proporciona razón y libertad, capacidad que perdura en los hombres caídos. La capacidad de dominio, además de sobre los animales, lo es también sobre los hombres sobre cuyos asuntos pueden los propios hombres discernir, ordenar y disponer. Esto es, vemos que, como orden natural creado, el hombre legítimamente domina sobre los animales y puede disponer sobre sus propios asuntos. Continúa Suárez afirmando que la potestad moral que el hombre posee para usar lícitamente y sin injusticia aquello de lo que es dueño, la tiene en virtud de su creación y le es natural respecto a los animales porque ninguna injusticia se les puede hacer cuando son empleados honestamente. El dominio compete al hombre por don de Dios, pero ello no impide que se trate de un dominio natural y de un uso naturalmente lícito, salvo que medie alguna prohibición especial como la que prohibía a Adán comer del árbol de la ciencia del bien y del mal.

Por lo que al hombre atañe, afirma Suárez³⁹, recibida de Dios la capacidad de dominio, por derecho natural el hombre podía repartir y adquirir la propiedad particular, originariamente común, sin que fuera preceptivo hacerlo. Rebate Suárez lo dicho por Duns Escoto y Gabriel Biel que afirmaban que la comunidad de bienes era preceptiva en el estado de inocencia pero que se derogó tras la Caída. Por el contrario, afirma Suárez, la división de las cosas no va en detrimento de la honestidad por lo que pudo haberla en el estado de inocencia, especialmente en los bienes muebles. La comunidad de bienes podría haber sido más adecuada, pero no necesaria, en el estado de inocencia. De modo similar, la división de bienes en el estado de Caída resulta más conveniente, sin ser por ello precepto natural. La comunidad de bienes se afirma entonces de derecho natural negativamente en el sentido de que no está prohibida, aunque no la ordena positivamente. Rige mientras los hombres no dispongan otra cosa⁴⁰. Esto es, la división de la propiedad es asunto puramente humano. Al conjeturar sobre cómo se produjo ésta, Suárez uti-

³⁴ Lo que en la relección *De Indis*, sirve a Vitoria para afirmar que los indios eran “dueños de sus cosas privadas y de sus haciendas” y que había entre ellos verdaderos príncipes y señores de otros indios, es decir, que tenían instituidos sendos dominios sobre cosas y sobre personas.

³⁵ *Tratado sobre el Evangelio de San Juan*, trat. VI, 25.

³⁶ Comentario a la c. 66 de la II-II, en J. L. Cendejas y M. Alférez. *Francisco de Vitoria sobre justicia, dominio y economía*, Madrid: Editorial Universidad Francisco de Vitoria, 2020, pp. 144-145.

³⁷ Comentario a la c. 62 de la II-II, en Sierra, *El pensamiento social*, pp. 595-597.

³⁸ En *De opere* III, cap. 16, en Sierra, *El pensamiento social*, pp. 721-726.

³⁹ *De legibus* II, 14, 13.

⁴⁰ *De legibus* II, 14, 14. Esta es la postura de Tomás de Aquino, Summenhart, Diego de Covarrubias y Martín de Azpilcueta, afirma Suárez.

liza un razonamiento de orden espontáneo: acciones individualmente adoptadas que crean un estado de cosas dado por bueno por los demás (por una mayoría, decía Vitoria), así podría haber surgido la propiedad particular, incluso en el estado de inocencia.

Para Suárez⁴¹ los bienes muebles pueden dividirse por el hecho de ser tomados para su uso efectivo. Por ejemplo, en el estado de inocencia resulta claro que quien toma los frutos de un árbol (no apropiado se entiende) para comer, adquiere un derecho por el cual otros no se los pueden arrebatar sin cometer injusticia. Para los bienes inmuebles no cabe una división de este tipo. Sin embargo, puede admitirse una *quasi possessione* para quien hubiera cultivado alguna parcela por lo cual no podría ser privado por otro de su uso. Así lo pide la recta razón y el orden conveniente, concluye Suárez. En consecuencia la generación de derechos de propiedad resulta de la acción personal de muchos (tomar el fruto de un árbol, cultivar una parcela) y de una aceptación tácita generalizada que resulta de la recta razón y el orden conveniente, esto es, connatural a la misma apropiación.

Posteriormente, Locke, por influencia probablemente de Suárez⁴², procederá a narrar, también mediante conjetura histórica, el proceso de división de la propiedad por apropiación mediante el trabajo desde un estado primigenio de naturaleza, no ya de inocencia como los doctores escolásticos. Cabe mencionar en este punto la excepción que supone el cardenal Juan de Lugo para quien la adquisición mediante el trabajo en el estado de Caída pertenece al *ius naturale*, no al *ius gentium*, como venía afirmando la doctrina escolástica. Ello se debe a que la división de la propiedad resulta *absolutamente necesaria*, no meramente conveniente, para el mantenimiento de la paz y que, por derecho natural, no puede negarse a nadie la propiedad que resulta del fruto de su trabajo, industria o arte: “el mismo derecho natural, antes que toda ley humana positiva, pudo haber dividido los dominios, y de hecho lo hizo”⁴³.

Por su parte, Locke en el Libro V de su *Second Treatise of Government* explica el fin del régimen de propiedad común del estado de naturaleza acudiendo al principio aristotélico de acumulación no natural⁴⁴. Resumiendo, afirma Locke que, aunque las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los

hombres, toda persona tiene algo exclusivamente suyo: “el trabajo (*labour*) de su cuerpo y la operación (*work*) de sus manos”. Al extraer algo del estado en que la naturaleza la produjo y modificarla con un trabajo que *necesariamente* pertenece a quien lo ejerce, cada uno le añade algo de sí mismo de modo que pasa a ser propiedad suya⁴⁵. A eso ya no tienen derecho los demás hombres al menos mientras queden suficientes bienes comunes para ellos. El dinero de suyo permite acumular propiedad por encima de lo que resulta estrictamente necesario conforme a la naturaleza. Para Locke dicha acumulación genera a la larga un problema de escasez de la tierra cultivable cuando, hasta el momento en que surgió el dinero, ésta había sido un bien de libre disposición. Esta escasez aumenta la probabilidad y magnitud de los enfrentamientos lo que hace preciso un juez que no sea parte. Según Locke, la necesidad de proteger los derechos naturales a la vida y a la propiedad, cuando la tierra cultivable escasea, precipita el fin del estado de naturaleza y de sus instituciones características (además de la comunidad de bienes, la igual libertad de todos) y el surgimiento consiguiente del gobierno civil. En resumen, como consecuencia de un proceso donde concurren multitud de actos individuales, surge la institución del dominio, sobre cosas y sobre personas, lo que acaba con el estado de naturaleza. El estado civil resulta en definitiva de un proceso de orden espontáneo en que intervienen la apropiación de la tierra mediante el trabajo, un proceso de acumulación potencialmente ilimitada gracias al surgimiento, también espontáneo, del dinero, el aumento de la conflictividad por la escasez de tierra cultivable, y la necesidad del *civil government* con funciones principalmente defensivas y judiciales.

3. El surgimiento de la comunidad política como proceso de orden espontáneo

En lo que respecta al origen del dominio sobre personas, el gobierno o poder político, el argumento de orden espontáneo del pensamiento escolástico se ajusta a la concepción aristotélica que afirma la naturaleza social del hombre. El esbozo que realiza el estagirita de las etapas históricas por las que se llega a la formación de la polis podría entrar en la categoría de orden espontáneo en tanto la polis resultaría de acciones individuales que terminan produciendo algo bueno para el conjunto (el vivir bien) sin que ese fuera el fin pretendido por nadie en particular⁴⁶.

Para la tradición escolástica, que sigue a Aristóteles, la comunidad política, junto con la familia, resulta de la propia naturaleza humana, de ahí que ambas pudieran existir también en el estado de inocencia. No obstante, en la narración sobre cómo se habrían formado las comunidades políticas, sobre todo a partir de Suárez y por influencia del voluntarismo de Escoto, va cobrando un mayor protagonismo la perspectiva contractualista. Bajo ésta, la comunidad política no es resultado de la acción espontánea y coordinada de una serie de sujetos, sino

⁴¹ *De opere* V, cap. 7, en Sierra, *El pensamiento social*, pp. 728 ss.; también en Gaetano, “What Kind of Corporeal or Political Life...”.

⁴² Véanse F. T. Baciero, *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke: un capítulo en la evolución de la filosofía política del siglo XVII*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2008. Y del mismo autor “Francisco Suárez and John Locke: Notes on the Diffusion of Suarezian Thought in Seventeenth-Century England”, en L. Prieto y J. L. Cendejas (eds.), *Projections of Spanish Jesuit Scholasticism on British Thought*, Leiden, Brill, 2023, pp. 186-212; L. Prieto, “El pensamiento político de Suárez en el *De opere sex dierum* y sus nexos con Filmer y Locke”, *Isegoría* 63, 2020, pp. 583-602; J. L. Cendejas, “Raíces escolásticas de la teoría de la propiedad de John Locke”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39(2), 2022, pp. 499-512; e “Introduction” en L. Prieto y J. L. Cendejas (eds.), *Projections of Spanish Jesuit Scholasticism on British Thought*.

⁴³ *De iustitia et iure*, disp. VI, sect. I, Lyon, 1642.

⁴⁴ Véanse los detalles en J. L. Cendejas, “Plato, Aristotle, and Locke on the accumulation of wealth and natural law”, *The Journal of Philosophical Economics* 17, 2024, pp. 18-47.

⁴⁵ *Second Treatise* V, 27.

⁴⁶ Obviamente hablamos de la formación espontánea de la polis en tanto institución, excluyendo, por tanto, los casos de las colonias griegas en las que existe la intención explícita por parte de determinados individuos de fundar una ciudad.

el fin pretendido y compartido por un conjunto de individuos que, siendo conscientes de las ventajas que ésta reporta, acuerdan vivir en comunidad. En Suárez no está presente un contractualismo de este tipo, aunque sí un consentimiento tácito más cercano, creemos, a la idea de orden espontáneo.

Suárez, siguiendo la tradición escolástica, diferencia dos momentos lógicos en la formación de las comunidades políticas; se habla de un doble pacto, aunque este término conduce fácilmente a una lectura contractualista. En un primer momento (pacto social) se forma propiamente la comunidad política, en un segundo (pacto político) se elige modo de gobierno y gobernantes. Para Suárez la comunidad política surge como resultante de un consentimiento moral. Resultante que no tiene por qué consistir en un acuerdo aceptado por todos y cada uno de los miembros de la comunidad reunidos en asamblea constituyente. Dicho consentimiento, normalmente tácito, ciertamente concierne a la voluntad y añade entidad moral a la mera proximidad física. En el segundo momento, la comunidad, que viene a actuar como un solo individuo en virtud de que en el conjunto del cuerpo político reside una *potestas* o *facultas*, posteriormente denominada soberanía nacional, decide modo de gobierno y gobernante por medio de una acción plenamente intencional y consciente. No sería por tanto resultado espontáneo de actos individuales, aunque la decisión sobre quienes gobiernan dependa *por naturaleza* de un orden previamente constituido que es precisamente la comunidad política. Veamos esto con mayor detalle.

Para Suárez⁴⁷, como para Aristóteles, la comunidad política es necesaria para la buena vida, algo que la comunidad familiar no consigue por sí sola⁴⁸. Como conjetura histórica, afirma Suárez que la sociedad doméstica existiría en el estado de inocencia. También otro tipo de sociedad natural que surge de la unión de varias familias y que da lugar a la formación de aldeas⁴⁹. Sin embargo, para que pueda hablarse de una verdadera comunidad política, no basta el mero agregado (*adgregatio*) accidental (*per accidens*) de comunidades domésticas. Es precisa una conjunción moral (*congregatio*)⁵⁰ para lo cual

ha de manifestarse la voluntad particular a través de pacto tácito o expreso de ayuda recíproca, o bien algún tipo de subordinación a un superior, algo necesario para que la comunidad política subsista⁵¹.

Suárez en su *De opere*, coincide con lo expuesto en su *Defensio fidei* (1613). La comunidad política es una unión moral, querida por sus miembros, en este sentido, podríamos decir nosotros, resultado de voluntades y actos individuales. La unión moral conforma para Suárez un *corpus mysticum politicum* que precisa de una dirección coordinadora cuyo objetivo sea el bien del conjunto. Como ente moral, no meramente físico, la comunidad política surge de la voluntad de congregarse como una resultante natural⁵². Consentimiento que no tiene por qué manifestarse mediante un pacto explícito como afirmará el contractualismo posterior. A diferencia de Locke, por ejemplo, no existe en Suárez una cesión individual de derechos innatos a cambio de la seguridad y protección que proporciona la comunidad política⁵³.

En la formación de la comunidad política como resultante natural de voluntades particulares es donde podría localizarse un principio de orden espontáneo. Aunque Suárez no parece plantear una teoría alternativa a la sociabilidad natural, añade, en el contexto de la narración aristotélica sobre el surgimiento de la polis, la existencia de una voluntad constitutiva que, no obstante, acaba teniendo la mayor relevancia explicativa. El voluntarismo escotista presente en Suárez impediría afirmar que, para él, la comunidad política sea una resultante *inintencionada* de acciones individuales, sino lo contrario, situando su teoría política a poca distancia del contractualismo de Locke. Sin embargo, no pueden identificarse ambas teorías. Al afirmar Suárez que el dominio político pudo surgir en el estado de inocencia pues habría sido en beneficio de los gobernados y del bien común, está rechazando implícitamente un pacto político como el de Locke, para quien la inseguridad propia del estado de naturaleza (no de inocencia) motiva la cesión de los derechos innatos al *civil government* buscando la mejor protección de vidas y propiedades que éste proporciona.

En el segundo pacto, Suárez niega toda naturalidad (espontaneidad natural podríamos decir nosotros). Así, en su *Defensio fidei*, Suárez rechaza el derecho divino de los reyes presentando el argumento de la *traslatio* del poder político desde el conjunto de la comunidad, con derecho natural para ello,

⁴⁷ *De opere* 5, cap. 7, en Sierra, *El pensamiento social*, pp. 726 ss.

⁴⁸ Para Suárez (*De opere* 5, capítulo 7), la potestad política reside por derecho natural en la comunidad de los hombres que se unen con la intención de constituir una comunidad política. En el estado de inocencia los hombres habrían constituido una comunidad política semejante a la de la ciudad perfecta o reino. La unión de los hombres en una ciudad no se produce accidentalmente, por razón del pecado o por corrupción de la naturaleza, sino que conviene *per se* en cualquier estado y pertenece a su perfección. Esta comunidad de vida no sólo es deseable para el mutuo auxilio, sino también para una vida más gozosa, así como para la comunicación honesta que el hombre ama de modo natural. El principio de *naturalis societas et communicatio* está también presente en Francisco de Vitoria. Tomás de Aquino, por su parte, utiliza indistintamente las expresiones *communio* y *communicatio politica*.

⁴⁹ Siguiendo a Aristóteles, *Pol.* 1, 2, 1252a.

⁵⁰ La distinción entre *adgregatio* y *congregatio* se trata en C. Faraco, "Faciamus hominem. Reflexión sobre el libro V del *Tractatus de opere sex dierum* de Suárez", *Cauriensia* 12, 2017, pp. 153-168. Agradezco al prof. Leopoldo Prieto haberme señalado esta referencia bibliográfica.

⁵¹ Para Aristóteles, el estadio entre familia y polis, aquel en que varias familias se unen formando aldeas, es una etapa histórica intermedia que, efectivamente, no alcanza la perfección de la polis: la polis es la comunidad perfecta proveniente de varias aldeas, siendo éstas unas agrupaciones de familias antiguamente gobernadas por reyes (*Pol.* I, 2, 1252a). Suárez considera que las aldeas sólo dispondrían de gobierno familiar y que carecerían de gobierno político.

⁵² D. Schwartz, "Francisco Suárez on consent and political obligation", *Vivarium* 46, 2008, pp. 59-81; L. Prieto, "El pensamiento político de Suárez en el *De opere sex dierum* y sus nexos con Filmer y Locke", *op. cit.*

⁵³ Para Locke, los hombres, libres, iguales e independientes por naturaleza, sólo mediante su consentimiento pueden abandonar el estado de naturaleza y formar un cuerpo político. El fin de esta comunidad es "their comfortable, safe, and peaceable living, one amongst another, in a secure enjoyment of their properties, and a greater security against any that are not of it".

a una instancia de gobierno. Aunque el hombre sea creado libre, afirma Suárez, no hay razón natural para que un hombre no se someta a otro. La sociedad civil presupone un principado político como algo conforme a la razón natural para la necesaria conservación de la naturaleza humana⁵⁴. Pero ningún rey ha recibido el principado político inmediatamente de Dios ni por institución divina, sino mediante voluntad o institución humana. Tampoco el derecho natural dicta que el poder político deba residir en los reyes ni la forma de gobierno (monarquía o aristocracia). La potestad la otorga Dios inmediatamente al pueblo y este la transfiere eventualmente⁵⁵, por derecho humano, a un rey o a un grupo de personas por lo que la forma de gobierno tampoco es de derecho divino. Esta transferencia lo es por derecho natural concesivo y no preceptivo, al igual que la división de la propiedad común. La comunidad traslada al príncipe la potestad legislativa⁵⁶, lo que también afirma, entre otros, Tomás de Aquino⁵⁷, para quien el príncipe asume la representación el pueblo para legislar.

Conclusiones

En este trabajo se argumenta de qué modo el principio de orden espontáneo que, según Hayek y la Escuela Austriaca de Economía, se halla en el origen de las instituciones fundamentales que regulan la convivencia humana, se encuentra ya en la reflexión sobre el *ius gentium* de origen romanista de la escolástica española. Las instituciones típicas del *ius gentium* combinan una gran conveniencia, que no llega a la plena necesidad moral del *ius naturale*, con la discrecionalidad humana propia del derecho positivo. Bajo esta categoría jurídica, los doctores escolásticos van a elaborar, como conjetura verosímil, una teoría histórico genética sobre los orígenes del dominio en sus formas de propiedad y comunidad política, que sirve, tanto para explicar su origen, como, por esa razón precisamente, alegar su legitimidad. Este modo de abordar el análisis sobre la formación y legitimidad de las instituciones es el seguido posteriormente por el iusnaturalismo, si bien éste procede a secularizar la antropología cristiana de la escolástica sustituyendo el estado de inocencia como referente antropológico por el estado de naturaleza, aunque ambos muestran destacadas semejanzas. Como ilustración de lo dicho se han presentado, en primer lugar, la teoría sobre el origen de la propiedad que Francisco de Vitoria expone al comentar la *Suma Teológica* del Aquinate, y en segundo lugar, la teoría política del doble pacto de Francisco

Suárez. Se ha mostrado de paso la continuidad de argumentos, y sobre todo metodológica, de la teoría política y jurídica de Locke respecto a la suareciana.

Bibliografía

- Aquino, T. de, *Suma de Teología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001 [1267-1273].
- Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 1988.
- Baciero, F. T., *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke: un capítulo en la evolución de la filosofía política del siglo XVII*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2008.
- , "Francisco Suárez and John Locke: Notes on the Diffusion of Suarezian Thought in Seventeenth-Century England", en L. Prieto y J. L. Cendejas (eds.), *Projections of Spanish Jesuit Scholasticism on British Thought. New Horizons in Politics, Law, and Rights*, Brill, Leiden, 2023, pp. 186-212. <https://doi.org/10.1163/9789004516731>
- Camazine, S., J. Deneubourg, N. R. Franks, J. Sneyd G. Theraulaz y E. Bonabeau, *Self-Organization in Biological Systems*, Princeton, Princeton University Press, 2020.
- Cendejas, J. L., "Raíces escolásticas de la teoría de la propiedad de John Locke", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 39(2), 2022, pp. 499-512.
- , "Subjective rights, political community, and property in Francisco Suárez's and John Locke's Theories of the State of Nature" en L. Prieto y J. L. Cendejas (eds.), *Projections of Spanish Jesuit Scholasticism on British Thought. New Horizons in Politics, Law, and Rights*, Leiden, Brill, 2023, pp. 89-116.
- , "Plato, Aristotle, and Locke on the accumulation of wealth and natural law", *The Journal of Philosophical Economics* 17, 2024, pp. 18-47.
- y M. Alférez, *Francisco de Vitoria sobre justicia, dominio y economía*, Madrid, Editorial Universidad Francisco de Vitoria, 2020.
- Faraco, C., "Faciamus hominem. Reflexión sobre el libro V del *Tractatus de opere sex dierum* de Suárez", *Cauriensia* 12, 2017, pp. 153-168. <https://doi.org/10.17398/1886-4945.12.153>
- Gaetano, M. T., "What Kind of Corporeal or Political Life Men Would Have Professed in the State of Innocence", *Journal of Markets and Morality* 15(2), 2012, pp. 527-563.
- Gómez Rivas, L., "Adam Smith: algunos antecedentes olvidados", *Procesos de Mercado* X(2), 2013, pp. 73-98.
- Graciano, *Decretum magistri Gratiani*, Leipzig, 1879. <https://geschichte.digital-sammlungen.de/decretum-gratiani/online/angebot>
- Hayek, F. A., "Economics and Knowledge", *Economica*, 1937. También en *Individualism and Economic Order*, Chicago, University of Chicago Press, 1980. Traducción: *Procesos de Mercado* XIII(1), 2016, pp. 413-438.
- , "The Use of Knowledge in Society", *American Economic Review* 35(4), 1945, pp. 519-530.
- , *The Sensory Order, an Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*, Chicago, University of Chicago Press, 1976 [1952]. Traducción: Madrid, Unión Editorial, 2004.

⁵⁴ Suárez, *Defensio* 1. Para Locke la primera ley natural que ha de seguir el poder legislativo es la preservación de la sociedad y la de cada uno de sus miembros (*Second Treatise* 2, 134).

⁵⁵ Esta segunda traslación es de derecho positivo. De no producirse, lo que puede suceder por ser de derecho concesivo, estaríamos ante un régimen democrático *stricto sensu* en que el poder político recae de modo natural en la comunidad perfecta (*Defensio* 3, 2, 7-8). La democracia es la única forma natural de gobierno, pero de ahí no se deduce que sea la mejor forma de gobierno, que Suárez atribuye a la monarquía (*Defensio* 3, 2, 9).

⁵⁶ También en Suárez, *De legibus* 3, 2, 3-4.

⁵⁷ *Suma Teológica* I-II, c. 90, a. 3, ad 2; y *Suma Teológica* I-II, c. 97, a. 3, ad 3.

- , "The Theory of Complex Phenomena" en M. Bunge (ed.), *The Critical Approach to Science and Philosophy. Essays in Honor of K. R. Popper*, Nueva York, The Free Press, 1964. También en *Studies of Philosophy, Politics and Economics*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1967, pp. 22-42. Traducción: *Procesos de Mercado* XI(2), 2014, pp. 373-400.
- , "Kinds of Rationalism", *The Economic Studies Quarterly* XV(3), Tokio, 1965. También en *Studies of Philosophy, Politics and Economics*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1967, pp. 82-95. Traducción: *Procesos de Mercado* VI(1), 2009, pp. 343-357.
- , "The Results Of Human Action But Not Of Human Design", en *Les Fondements Philosophiques des Systèmes Economiques. Textes de Jacques Rueff et essais rédigés en son honneur*, París, 1967. También en *Studies of Philosophy, Politics and Economics*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1967, pp. 96-105. Traducción: Unión Editorial, Madrid, 2012, pp. 153-164.
- , *Law. Legislation and Liberty*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1973, 1976, 1979. Traducción: *Derecho, legislación y libertad*, Madrid, Unión Editorial, 1978, 1979, 1982.
- Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2018.
- Justiniano, *Cuerpo del Derecho Civil Romano*, publicado por los hermanos Kriegel, Hermann y Osenbrüggen, traducido por I. L. García del Corral, ed. J. Molinas, Barcelona, 1889-98.
- Kroger, J. R., "The Philosophical Foundations of Roman Law: Aristotle, the Stoics, and Roman Theories of Natural Law", *Wisconsin Law Review* 905, 2002, pp. 905-944.
- Locke, J., *Two Treatises of Government*, en *The Works of John Locke*, vol. IV, Londres, Rivington, 1823.
- Moreira, J. M., "Luis de Molina e as origens ibéricas da economia de mercado", en J. L. Cardoso y A. Almodovar (coord.), *Actas do encontro ibérico sobre história do pensamento económico*, Lisboa, CISEP, 1992, pp. 41-62.
- Petsoulas, C., *Hayek's liberalism and its origins: his idea of spontaneous order and the Scottish Enlightenment*, Londres, Routledge, 2001.
- Poncela, A., *Las raíces filosóficas y positivas de la doctrina del derecho de gentes de la Escuela de Salamanca*, León, Celarayn, 2010.
- Prieto, L., "La noción de ley en Suárez y Locke", *Daimon* 71, 2017, pp. 137-56. <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/237711>
- , "El pensamiento político de Suárez en el *De opere sex dierum* y sus nexos con Filmer y Locke" *Isegoría*, 63, 2020, pp. 583-602. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2020.063.16>
- y J. L. Cendejas (eds.), *Projections of Spanish Jesuit Scholasticism on British Thought. New Horizons in Politics, Law, and Rights*, Leiden, Brill, 2023. <https://doi.org/10.1163/9789004516731>
- Schwartz, D., "Francisco Suárez on consent and political obligation", *Vivarium* 46, 2008, pp. 59-81. <https://doi.org/10.1163/156853408X252768>
- Séneca. *Epístolas Morales*. Madrid, ed. Luis Navarro, 1884.
- Sierra, R., *El pensamiento social y económico de la Escolástica desde sus orígenes al comienzo del Catolicismo social*, Madrid, CSIC, 1975.
- Suárez, F., *Defensio fidei III. Principatus politicus o la soberanía popular*. Editado por E. Elorduy y L. Pereña, Madrid, CSIC, 1965 [1613].
- , *De legibus ac Deo legislatore* (libros I a IV). Editado por L. Pereña et al., Madrid, CSIC, 1971-81 [1612].
- , *De opere sex dierum*. En *R. P. Francisci Suárez e Societate Jesu opera omnia*, París, editado por L. Vivès, vol. III. Bibliopolam editorem, 1856 [1621].
- Vitoria, F. de. *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, 6 vols. y 3 apéndices, editado por V. Beltrán de Heredia, Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1932, 1934, 1935, 1952.
- , *Relecciones jurídicas y teológicas*. Edición a cargo de A. Osuna, J. Cordero, M. Mantovani, R. Hernández, S. Langella y A. Martínez, Salamanca, San Esteban, 2017.