

# LA NOCIÓN ANALÓGICA DEL *DOMINIUM* EN SANTO TOMAS, FRANCISCO DE VITORIA Y DOMINGO DE SOTO

por JAIME BRUFAU PRATS

**SUMMARIUM.**—*Sanctus Thomas dominium exhibet tanquam relationem, cuius fundamentum est potestas. Totalis entis creati Creatori subiectio, dominium Dei absolutum supra omnem creaturam implicat; creaturae vero rationales, participatione analogica, Dei dominium participant, ex quo aparent finitum atque dependens dominium habentes.*

*Franciscus de Vitoria et Dominicus de Soto hanc dominii notionem ab Angelico elaboratam accipiunt, praesertim attendentes ad duo eius analogata; sc. dominium rerum et dominium iurisdictionis.*

Dentro del sistema tomista el *dominium* <sup>1</sup> se revela como una noción fundamental. Teniendo a la vista los materiales acumulados a lo largo de muchos siglos, Santo Tomás fijó el contenido y los contornos del *dominium* sobre la base de la doctrina de la participación analógica. Mas tarde, la Escuela de Salamanca, partiendo de los antecedentes doctrinales tomistas, fijará preferentemente su atención en los aspectos jurídico-morales de la cuestión, aunque apoyándose siempre en el fundamento metafísico desarrollado por el Angélico.

## SANTO TOMAS DE AQUINO

### 1. *La analogía de la noción de DOMINIUM*

Los antecedentes del derecho romano se oponían a la elaboración de un concepto unívoco del dominio y, al mismo tiempo, Santo Tomás encontraba en ellos preciosos elementos para configurar doctrinalmente dicho concepto por la vía de la analogía. Esta orientación del Angélico contrasta vivamente con la de muchos teólogos y juristas que, en los siglos posteriores, siguieron profesando un univocismo que confundía el derecho de propiedad con el poder político.

<sup>1</sup>"Salmanticensis", 4 (1957).

En su elaboración doctrinal del dominio, Santo Tomás conserva términos y definiciones que llegan hasta él, sobre todo a través del Corpus Iuris Civilis, pero dándoles un nuevo contenido de acuerdo con el conjunto de su sistema filosófico y teológico. No pretendiendo hacer obra de historiador o de jurista, su interés se dirige a sacar el mayor provecho posible de los materiales de que podía echar mano, en orden a elaborar su propia síntesis. Por ejemplo, ha querido guardar las definiciones de *ius gentium* dadas por Ulpiano y por Gayo, aunque su concepto del derecho de gentes difiere de los que profesan ambos juristas romanos<sup>2</sup>. En todo caso, lo que interesa hacer destacar es que Santo Tomás no se ha limitado a la utilización material de las fórmulas jurídicas: a pesar de las dificultades que su integración en el sistema tomista llevaba consigo, la distinción entre derecho natural y derecho de gentes no es más que un ejemplo, entre otros muchos, del esfuerzo del Angélico para asimilar y utilizar, en la medida de lo posible, el contenido de los textos manejados. Santo Tomás, observa J. M. AUBERT<sup>3</sup>, «no ha considerado los fragmentos del derecho romano que utilizaba, como testigos fósiles del pasado, sino que los ha mirado como algo eternamente vivo, con una perenne función educadora y protectora de la vida humana». Situadas las cosas en este plano, es natural que haya de prestarse una atención primordial al cuadro fundamentalmente filosófico y teológico en el cual Santo Tomás sitúa e integra los elementos del derecho romano que ha utilizado<sup>4</sup>: la aplicación del método escolástico le ha permitido trasponer ciertas nociones jurídicas al plano de una filosofía y de una teología cristianas.

Para Santo Tomás, la *proprietas* es, respecto del *dominium*, lo que la

1. Hemos preferido, con cierta frecuencia, guardar el término latino *dominium*. Aunque, etimológicamente, la palabra *dominio* derive de la voz latina *dominium* no siempre puede darse a una y otra un sentido equivalente: el término *dominium* importa siempre el carácter activo de dominación, es decir, de imperio de un ser sobre otro ser, mientras que *dominio* no implica necesariamente este carácter.

Por otra parte, unas veces, hemos traducido *dominus* por *dueño* y, otras, por *señor*; aunque hemos preferido, en muchas ocasiones, dejar la palabra latina más cargada de significación que los términos castellanos, sobre todo cuando incluye comprensivamente las dos acepciones antes señaladas.

Las citas de las *relecciones* de FRANCISCO DE VITORIA se hacen por la edición Getino (Madrid, 1933-35); las de los *Comentarios a la Secunda Secundae*, por la edición Beltrán de Heredia (Salamanca, 1932-1952). En cuanto a DOMINGO DE SOTO, las referencias al tratado *De Iustitia et Iure* se hacen sobre la edición de A. de Hasy (Lyón, 1582); las del *In IV Sententiarum* por la de J. M. de Terranova (Salamanca, 1561-1562); y las de la *relección De Dominio* (inédita) por el manuscrito 1757 de la Biblioteca del Patriarca, de Valencia.

2. Cf., v. g., II-II, q. 57, a. 3. corp.; D, L. I, 1, *Iuri operam*, 1 y *Ibid.*, *Omnes populi*, 9; GAJUS: *Institutiones*, I, 1.

3. *Le droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas*, p. 137.

4. «Une préoccupation théologique et nullement juridique, suggère allusions et allégations». (G. LE BRAS, *Préface* a la obra citada de J.-M. AUBERT, p. 6).

especie respecto del género: mientras la *proprietas* encierra en sí un derecho subjetivo de carácter privado que coincide con lo que hoy entendemos por propiedad privada, el concepto de *dominium* comprende todo poder que un ser pueda tener sobre otro ser. En este sentido, a veces emplea el término *dominium* como equivalente a *proprietas* cuando ésta tiene el sentido activo de un poder sobre una cosa material<sup>5</sup> o sobre un esclavo, pero nunca cuando tiene sentido pasivo, es decir, cuando expresa el objeto del derecho y no el poder o derecho. Por el contrario, otras veces el uso que él hace del término *dominium* responde a un concepto que no coincide con el de *proprietas*. Así, al tratar del dominio sobre los seres racionales, Santo Tomás distingue claramente entre el *dominium* como propiedad y el *dominium* como autoridad, configurándolos como dos formas, o mejor dicho, como dos analogados de la noción analógica del *dominium*, según que el poder implicado en éste sea ejercido por su titular para su propia utilidad, *ad propriam utilitatem*, o para el bien individual de otro o para el bien común, *ad proprium bonum eius cui dirigitur vel ad bonum commune*. Más adelante, justificando el dominio como propiedad, precisa más claramente su carácter: «El hombre, dice, es naturalmente un animal social... Ahora bien, no es posible la vida social entre muchos individuos si estos no tienen un jefe que les gobierne y que provea al bien común, *nisi aliquis praesideret qui ad bonum commune intenderet*»; y, apoyándose en Aristóteles, añade que «siempre que muchos individuos están ordenados a un mismo fin, siempre hay un agente único que los dirija como jefe, *quandocumque multa ordinantur ad unum semper invenitur unum ut principale et dirigens*»<sup>6</sup>.

Pasando al orden divino, la analogía de la noción de dominio es todavía más evidente: el dominio divino es el *analogatum principale*, mientras que las diversas formas que presenta el dominio humano constituyen otros tantos *analogata secundaria* y participaciones del dominio divino<sup>7</sup>.

5. Cf., v. g., II-II, q. 78, a. 1, corp.: «In talibus (vino, tritico, etc.) per nutum transfertur dominium... Cum aliquis tradit alteri dominium domus...»

6. I, q. 96, a. 4, corp.: «Dominium accipitur dupliciter. Uno modo secundum quod opponitur servituti; et sic dominus dicitur cui aliquis subditur ut servus. Alio modo accipitur dominium, secundum communiter refertur ad subiectum qualitercumque; et sic etiam ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest... Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert... Tunc vero dominatur alicui ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur vel ad bonum commune. Homo naturaliter est animal sociale... Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet: multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo Philosophus dicit..., quod quandocumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale dirigens».

Cf. v. gr., *De Regimine Principum*, lib. I, c. 4, donde SANTO TOMÁS emplea indistintamente, como expresiones sinónimas, *dominium regis* y *potestas regia*. Ver también: III, C. G., caps. 111, 112, 113, etc.

7. I, q. 108, a. 5, ad 2um: «(Dominatio) significat appetitum et participationem veri domini quod est in Deo». Cf. q. 13, a. 6, corp.

Comparando éste último con el dominio natural del hombre sobre los seres inferiores, Santo Tomás observa que Dios tiene el primer dominio de todas las cosas, *principale dominium omnium rerum*, mientras que el hombre, en favor del cual Dios ha ordenado toda una serie de seres, posee, por esta razón, el dominio natural de las cosas en el sentido de que tiene el poder de usar de las mismas \*.

Como hemos de verlo más en detalle a lo largo del presente estudio, Santo Tomás presenta el dominio como una relación que implica el carácter de eminencia y de superioridad. Pues bien, si el dominio puede ser presentado de esta manera, una cuestión se plantea espontáneamente: ¿Cuál es la naturaleza de esta relación y sobre qué se funda una tal eminencia? La respuesta a estas cuestiones supone muchas consideraciones que del orden accidental pasan a situarse en la misma estructura ontológica del ser. Santo Tomás, siempre atento a evitar los dos extremos —el univocismo y el equivocismo—, presenta, como ya hemos indicado, el dominio humano como una participación analógica del dominio divino, en el cual el dominio del hombre encuentra su explicación y su razón de ser. Esto nos lleva de la mano para fijar la primera etapa a seguir en la exposición del pensamiento de Santo Tomás sobre el fundamento del dominio: el estudio del dominio divino.

## 2. El dominio divino

1. La concepción tomista del universo descubre una multitud de seres realmente existentes en la que cada uno de estos seres aparece como una realidad distinta de las otras realidades que le rodean, realidades que, por su parte, se muestran religadas entre sí por múltiples y variados vínculos. Un denominador común a todas y cada una de estas realidades se descubre: la existencia; pero si todas ellas participan del *ser*, los *modos de ser* se presentan variados y complejos. En todo lo cual se encierra un grave problema en el que forzosamente tenemos que penetrar, aunque sólo sea de una manera somera, para poder alcanzar la raíz última sobre la que se funda el dominio.

El *ser* se nos presenta como algo absoluto, como algo transcendental, como algo que alcanza a todos los *seres*. En cambio, el *modo de ser* lleva consigo el carácter de relatividad, es lo que distingue un ser de

---

8. *II-II*, q. 66, a. 1, ad lum: «Deus habet principale dominium omnium rerum. Et ipse secundum suam providentiam ordinavit res quasdam ad corporalem hominis sustentationem. Et propter hoc homo habet naturale dominium quantum ad potestatem utendi ipsis». Cf. *I*, q. 13, a. 5, corp.: «Impossibile est aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce». Ver también: *I*, q. 3, a. 6, ad lum; q. 13, a. 6 y a. 10; q. 25, a. 2, ad 2um; q. 29, a. 4, ad 4um, q. 32, a. 1, ad 2um.

otro ser. Como dice Santo Tomás, «el ser no puede distinguirse del ser en tanto que ser»<sup>9</sup>, y, por consiguiente, lo que distingue *éste* ser de aquel *otro* ser está en que en el primero se incluye la negación del segundo. La determinación última de la estructura del ser creado se viene a plantear en estos términos: *es* y *es esto* o, lo que es lo mismo, en la radical composición de existencia y esencia. Es decir, el ser creado participa del ser según un modo particular de él; en cambio, en Dios hay una real identificación entre su esencia y su existencia: Dios es el que es, *ego sum qui sum*<sup>10</sup>.

Las consecuencias que fluyen de esto nos muestran la absoluta dependencia del ser creado respecto del ser increado, Dios, y, por consiguiente, el absoluto dominio de éste sobre toda la creación. Si la estructura del ser particular, creado, aparece como una correlación de estos dos principios —esencia y existencia—, es claro que el ser particular es necesariamente contingente. Puesto que es contingente, es también finito, limitado: no es el ser puro, no tiene el existir en toda su plenitud y, por tanto, no tiene la perfección del ser; su ser es recibido, *receptum*, en su esencia es limitado<sup>11</sup>. A su vez, por tener su existencia recibida y finita, *esse receptum et finitum*, no es el *esse per se subsistens* —el cual es infinito—; lo cual implica el que sea causado, puesto que no le compete el ser en cuanto ser<sup>12</sup>.

Ahora bien, ¿cuál es la razón de ser del ser causado? El problema de su existencia supone la causa de la cual él es efecto. La realidad nos muestra un conjunto de seres particulares constituyendo un orden único, puesto que cada uno de estos seres participa del valor absoluto de ser aunque «relativizado» por su modo de ser individual, participación que alcanza todo lo que él es. Cada uno de estos seres no encuentra en sí mismo ni su propia razón de ser ni la razón de ser del conjunto de todos los seres particulares, porque él, como cada uno de los demás, *participa* del ser sin que *sea* el ser<sup>13</sup>. De la misma manera, el conjunto de seres particulares no da la explicación última de sí mismo en tanto que conjunto, ni de sus componentes en tanto que individuos. Es preciso salir del

9. *In Boëthii de Trinitate*, q. 4, a. 1: «Non potest autem esse quod ens dividatur ab ente in quantum ens. Nihil autem dividitur ab ente nisi non ens. Similiter etiam ab hoc ente non dividitur aliud ens, nisi per hoc quod in hoc ente includitur negatio illius entis».

10. *Exod.*, III, 14.

11. *In I Sententiarum*, dist. 8, q. 2, ad lum: «Secundum quod recipitur in aliquo terminatur ad illud, et hoc modo solum dominium divinum esse non est terminatum quia non est receptum in aliquo quod sit diversum ab eo». Cf. III, C. G., c. 52.

12. II, C. G., c. 52: «Esse ab alio causatum non competit enti in quantum ens».

13. *De natura angelorum*, c. 2: «Omne quod est post Primum ens, quod est ipsum esse... participat esse; ...est participative ens».

orden mismo de los seres creados para encontrar una causa *extrinseca, transcendente* a este orden y a los seres que lo componen. En una palabra, el ser particular, por participar del valor de ser, es limitado y relativo y, por tanto, necesariamente *dependiente* con una dependencia total, plena, tanto en su ser como en su obrar <sup>14</sup>. Por otra parte, nada ni nadie condiciona el ser necesario, el cual es la razón adecuada de toda la realidad contingente; él es, no solamente extrínseco, independiente y transcendente, sino que también es absolutamente libre.

2. Si los seres *per participationem* son causados por el ser *per esentiam*, importa ver el modo cómo éste es causa de aquellos, es decir, «la manera cómo las cosas proceden del primer principio <sup>15</sup> o, lo que es lo mismo, el problema de la creación.

«La creación, dice Santo Tomás, pone algo en lo creado, pero solamente *a titulo de relación*» <sup>16</sup>. La creación activa significa la acción divina que es la misma esencia de Dios relacionada con las criaturas; sin embargo, tal relación no es real, sino de sola razón, *secundum rationem tantum*; en cambio, tomada en sentido pasivo, es decir, en la criatura, *in creatura*, la creación es una relación real de la criatura con Dios <sup>17</sup>. Por donde tenemos que la creación en la criatura es algo creado, aunque no sea objeto de una nueva creación porque es pura relación y «las relaciones, según todo lo que ellas son, al incluir en su misma esencia orden a otro, se refieren a éste por sí mismas y no mediante otras relaciones» <sup>18</sup>. Para nada afecta a su misma realidad el que tal relación no sea una cosa en relación; ella, la relación de dependencia de todas las cosas respecto de Dios, es el fundamento mismo del ser de las criaturas.

Estamos aquí en presencia del origen del ser en cuanto ser. En realidad, la creación no es un cambio porque por ella se produce toda la substancia de la cosa, *tota substantia rerum*, y, por consiguiente, no hay movimiento, no quedando entre el ser que crea y el ser que es creado más que relaciones diversas <sup>19</sup>; ni la creación es movimiento, ni es término

14. Cf. *I*, q. 44, a. 1, corp.: «Omne quod quocumque modo est, a Deo est. Si enim invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit».

15. *I*, q. 45: «De modo emanationis rerum a primo principio».

16. *I*, q. 45, a. 3, corp.: «Creatio ponit aliquid in creato secundum relationem tantum».

17. *I*, q. 45, a. 3, ad 1um.: «Creatio active significata significat actionem divinam, quae est eius essentia cum relatione ad creaturas. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum. Relatio vero creaturae ad Deum est relatio realis...».

18. *I*, q. 45, a. 3, ad 2um.: «Creatio passive accepta est in creatura et est creatura. Nec tamen oportet quod aliqua creatione creetur: quia relationes, cum hoc ipsum quod sunt ad aliquid dicantur, non referuntur per aliquas alias relationes, sed per seipsas».

19. *I*, q. 45, a. 2, ad 2um.: «In creatione, per quam producitur tota substantia rerum, non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc et prius nisi secundum intellectum

de movimiento. En todo caso, y es lo que ahora interesa dejar bien sentado, la creación importa la *dependencia esencial y total* del ser creado respecto del Creador, dependencia que no se limita solamente al término inicial de la existencia de la criatura porque, en todo momento, ésta recibe de Dios todo su ser que es, en definitiva, lo que hace la realidad de su creación <sup>20</sup>. Ahora bien, esta dependencia total y, al mismo tiempo, transcendente y extratemporal implica un dominio absoluto y total de Dios sobre todos los seres creados.

Dios, causa universal de todo el ser <sup>21</sup>, es el señor, el *dominus* por excelencia y en toda su plenitud: de la misma manera que todo ser proviene de Dios, también todo otro dominio necesariamente tiene que derivarse del dominio divino. Y Dios es causa universal y primera, no sólo en el orden de la eficiencia, sino también en el de la ejemplaridad: si en la producción de una cosa es necesario un ejemplar o arquetipo para que esta cosa, efecto de una acción, revista una forma determinada, es claro que la determinación de las cosas naturales «debe ser atribuída, como a su primer principio, a la sabiduría divina que ha concebido el orden del universo, el cual radica en la distinción de los seres» <sup>22</sup>. Finalmente, Dios es también causa final de todas las cosas, puesto que cada criatura tiende a su propia perfección, la cual es un trasunto de la perfección y de la bondad divina <sup>23</sup>. Causalidad universal de Dios que penetra y alcanza no sólo todo el ser, sino también todo el obrar de la criatura. Como dice Santo Tomás, «Dios es causa del obrar de todos los agentes» <sup>24</sup>, puesto que todo agente al obrar, es, de alguna manera, *aliquo modo*, causa, ya del ser substancial, ya del ser accidental; lo cual sólo es posible si obra con poder recibido de Dios, *in virtute Dei*; por otro lado, el poder de obrar de la criatura depende de Dios, principio de toda perfección y, por tanto, la operación propia de la potencia creada dependerá también de la Causa primera. Así, pues, todo dominio debe imitar al dominio divino y ordenarse, en último término, a Dios, principio y fin de todas las cosas.

En definitiva, es la causa primera la que debe señalar los fines y los medios a los agentes creados. Los efectos preexisten en su causa según el modo de ser de esta causa; y, puesto que el ser de Dios es idéntico

---

tantum... Sed... oportet quod subtracto motu, non remaneant nisi diversae habitudines in creante et creato». Cf. I, q. 46, a. 1, ad 5um.

20. Cf., I, q. 45, a. 3, ad 3um.

21. I, q. 45, a. 2, corp.: «Nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere quod Deus ex nihilo res in esse producit». Cf. I, q. 45, a. 3, corp.

22. I, q. 44, a. 3, corp.: «Haec autem formarum determinatio oportet quod reducatur, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit».

23. Cf. I, q. 44, a. 4, corp.

24. III, C. G., c. 67: «Deus est causa operandi omnibus operantibus».

a su propia intelección, *esse divinum est ipsum intelligere* <sup>25</sup>, los efectos preexisten inteligiblemente en Dios y, por consiguiente, proceden de él inteligiblemente. Ahora bien, la inclinación a hacer lo que ha sido concebido por la inteligencia pertenece a la voluntad, lo cual permite concluir que «la voluntad de Dios es causa de todas las cosas, *voluntas igitur Dei est causa rerum*» <sup>26</sup>.

Es la voluntad divina quien se determinará a sí misma a su objeto con el que guarda una relación no necesaria <sup>27</sup>. Todo bien creado, por su misma razón de ser creado, no aumenta ni disminuye la bondad divina —principio determinante de la voluntad divina— que es infinita <sup>28</sup>; en una palabra, no arguye contingencia en la causalidad divina, puesto que no la determina. Es el mismo bien creado la raíz de donde brota la contingencia de la realización exterior, es decir, de que se dé tal efecto y de que se dé de tal manera o de tal otra. O sea, la indeterminación del efecto pone de mayor relieve la suprema transcendencia, perfección e independencia de Dios, causa primera de todos los seres <sup>29</sup>. Dios es quien llamó al ser creado a la existencia, es El quien le conserva, es El quien le da el poder de obrar; la criatura, en todo cuanto es y en cuanto hace, está suspendida de Dios, cuyo dominio se extiende sobre toda la creación. Configurar este dominio divino supone antes el haber perfilado, al menos en sus contornos fundamentales, la noción misma de dominio en general.

3. Para Santo Tomás el dominio aparece invariablemente como atributo de una persona. El señor, el *dominus*, es siempre un sujeto, físico o moral, titular de derechos, poseyendo, al menos radicalmente, la capacidad de obrar conforme a las facultades propias de su condición de *dominus*. Estas facultades no se ejercen en el vacío, sino que caen necesariamente sobre un objeto: el lazo de unión entre sujeto y objeto es esencial para la existencia del dominio. Lazo o vínculo que, a su vez, comporta un desnivel, una desigualdad que configura al dominio en una categoría aparte entre las demás relaciones. No puede llamarse *dominus* al que trata de igual a igual con el otro término de la relación, sino que para ser tal se requiere una cierta autoridad, un cierto poder sobre el objeto. De esta manera, se llega a una mayor concreción en la delimitación del concepto: la relación del dominio implica, por un lado, la idea

25. Cf. *I*, q. 14, a. 4, corp.

26. *I*, q. 19, a. 4, corp.

27. *I*, q. 19, a. 3, ad 5um: «Voluntas divina, quae ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam».

28. Cuando se dice que la voluntad de Dios es movida por su bondad, no se habla en sentido propio, sino en sentido metafórico. (Cf. *I*, q. 19, a. 1, ad 3um y a. 2, ad 2um; q. 105 a. 2, ad 2um).

29. Cf. *I*, C. G., c. 82.

de dominación y, por otro, la de dependencia, no ciertamente como nociones independientes sino correlativas una de otra.

Esta facultad dominativa del *dominus*, aunque a veces pueda llegar a confundirse —sobre todo en el lenguaje ordinario—, con la cosa misma sobre la cual recae, es decir, su objeto, sin embargo se distingue perfectamente del mismo; más aún, se especifica por él.

La correlación dominación-dependencia nos muestra un nuevo elemento: para que ella sea posible es preciso que exista en el *dominus* un poder, una *potestas*. Ahora bien, ¿puede identificarse esta *potestas* con el dominio? Ciertamente, no; más aún, es preciso distinguirlos cuidadosamente. Santo Tomás, al tratar del misterio de la Santísima Trinidad, en la contestación a una dificultad, nos da la clave para esta distinción. Según el Angélico, la palabra potencia no designa la relación misma de principio, pues, en tal caso, dicho término pertenecería al término de relación, sino que lo designa es la realidad que hace función de principio, no a título de agente (*principium quod*) sino a título de forma por la que el agente obra (*principium quo*)<sup>30</sup>. Así, pues, la facultad del titular, la *potestas domini*, no solamente no se confunde con la relación de dominio, sino que se distingue igualmente del *dominus* en cuanto tal; es, pues, la forma accidental por la cual el sujeto titular obra en cuanto *dominus*.

Esto da mayor luz para ver con más claridad el dinamismo sociológico del dominio humano: es el poder del *dominus* lo que es principio activo y lo que pone en movimiento todo el tejido de inferencias e interferencias contenidas en la relación de dominio; pero tal *potestas* queda siempre en la categoría de *qualitas*, es decir, como algo accidental —lo mismo que la *relatio domini*— a los términos; son estos los que importan en definitiva. Si el titular del dominio es siempre una persona (física o moral), el objeto del mismo puede ser una cosa o un conjunto de cosas, una persona o un conjunto de personas; en todo caso, por la ordenación y subordinación en la jerarquía de las criaturas, es el hombre, en definitiva, quien tiene la primacía entre los seres creados —haciendo, ahora, abstracción de los ángeles— y él, a su vez, está inmerso en la relación de dependencia total al Creador.

Esta correlación entre poder y dependencia hace descubrir, todavía, un nuevo aspecto en el dominio: éste comporta una cierta *excelencia*, excelencia consecuente al hecho de que los dos términos de la relación se encuentran situados en planos distintos. Es decir, hay una *superioritas gradus*. Hablando del honor —testimonio de la excelencia de alguien— Santo Tomás tiene unas palabras significativas a este propósito, señalando que se ha de honrar a los padres y a los señores (*domini*) porque

30. I, q. 41, a. 5, ad Ium.

ellos participan de la excelencia de Dios, Padre y Señor (*Dominus*) de todas las criaturas <sup>31</sup>. Es decir, que en último término, esta excelencia o dignidad del *dominus* proviene del grado en que éste participa del dominio divino.

El carácter de esta excelencia o superioridad aparece más claro si se tiene en cuenta que el dominio comporta también una ordenación del objeto al sujeto. Toda correcta ordenación exige que las cosas se ordenen a su debido fin propio —fin que es principio de todo orden en la esfera de lo práctico— y que los medios sean proporcionados a este fin <sup>32</sup>. Siendo el dominio una noción análoga, es susceptible de presentar modalidades y grados diversos, aunque guardando siempre sus notas esenciales y, consiguientemente, la ordenación y la excelencia podrán presentar caracteres muy variados, pero sin estar nunca ausentes porque son esenciales al dominio.

Si la relación de dominio califica en dignidad al titular del mismo, esta dignidad, a su vez, envuelve en sí la nota de *plenitud*. No es una dignidad vacía de contenido, sino que, por el contrario, se presenta como una preeminencia real. Como toda relación predicamental, el dominio no supone modificación substancial alguna en los términos; se trata de una *relatio* nueva que se adquiere: hay un principio accidental de «talidad» que entra en juego, una realidad que viene a situarse, por así decirlo, sobre la línea substancial del ser; la determinación que supone tal relación es una determinación accidental <sup>33</sup>. Esta determinación, como ha quedado dicho, lleva consigo el elemento activo de la *potestas* —una *potestas* que excluyese su ejercicio sería un contrasentido—, que juega un papel de primer plano en la serie de determinaciones accidentales que, a su vez, se edifican sobre la relación de dominio. El ser creado, aunque se encuentre plenamente determinado en su substancia, permanece, no obstante, determinable en el orden accidental. Por esto la *potestas* que reside en el sujeto titular del dominio tiene un carácter de plenitud, plenitud ciertamente relativa cuando se trate del ser creado, plenitud absoluta y transcendente en el Creador.

La acción transformadora de la actividad humana por la técnica, aun cuando se trate de mutaciones substanciales, es una acción transcendente que arguye imperfección en el agente humano que la realiza, lo cual es un caso muy distinto de la acción creadora divina. «Hay, dice Santo

31. *II-II*, q. 63, a. 3, corp.: «Et eadem ratione parentes et domini sunt honorandi propter participationem divinae dignitatis, qui est Pater et Dominus».

32. Cf. *I-II*, q. 102, a. 1, corp.

33. La relación de dominio nada real pone en Dios, pero sí en la criatura. Según la sentencia tomista, esta relación en la criatura es de orden accidental: es una *relatio praedicamentalis*.

Tomás <sup>34</sup>, dos clases de acciones: una pasa a una materia exterior como calentar o serrar; la otra permanece en el agente, como entender, sentir y querer. La diferencia entre las dos está en que la primera acción no es perfección del agente que mueve, sino que lo es del sujeto que es movido, mientras que la segunda es perfección del agente». Sólo Dios es el agente absolutamente perfecto cuya actividad no arguye sombra alguna de imperfección.

El pensamiento del Angélico presenta nuevas precisiones en la determinación de la esencia del dominio, de su naturaleza, de lo que le constituye como tal. En sus Comentarios al Pseudo Dionisio <sup>35</sup>, a propósito del nombre divino de *Dominus dominorum*, señala tres elementos necesarios en lo que, siguiendo la terminología del autor, llama *dominatio*: la *superioritas gradus* (a la que ya hemos hecho referencia), la *bonorum abundantia* y la *potestas continendi et coercendi subditos*, elementos que se exigen el uno al otro por este mismo orden. Si el dominio exige dicha superioridad jerárquica, ésta, a su vez, no brillaría como tal superioridad sin la abundancia de bienes excelentes. No se trata, pues, de una consideración puramente cuantitativa, sino primordialmente cualitativa: lo que importa, en definitiva, es la plenitud, la perfección y el vigor de esta posesión <sup>36</sup>. Pero aún así, aunque se de fundamento a la reverencia que comporta el dominio, no hay todavía elementos suficientes para que éste exista: tal abundancia hace rico al sujeto, o le hace mejor, pero no le constituye en *dominus*. Se exige, pues, el tercer elemento, que en realidad aparece como elemento fundamental: la *potestas*.

El carácter neoplatónico de este análisis desaparece en la cuestión disputada *De Potentia Dei*. Al responder a una dificultad, Santo Tomás nos da lo que podemos calificar de definición metafísica del dominio, basándola precisamente sobre la *potestas*. Si bien el dominio en sí considerado pertenece a la categoría de relación, sin embargo, presupone la *potestas* como su fundamento. Hay que distinguir cuidadosamente *las relaciones en sí mismas consideradas y las cosas a las que estas*

34. *I*, c. 18, a. 3. ad Ium: «Duplex est actio: una quae transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare; alia, quae manet in agente, ut intelligere, sentire et velle. Quarum haec est differentia: quia prima actio non est perfectio agentis quod movet, sed ipsius moti; secunda autem actio est perfectio agentis».

35. *Expositio Super Dyonisium De Divinis Nominibus*, c. 12, lect. unica: «Deinde cum dicit... ostendit quid sit dominatio, ad quam tria requiruntur. Primo quidem, superioritas gradus. Esset autem indecens aliquem esse in superiori gradu, nisi et bonis potioribus abundare; et ideo secundo requiritur bonorum abundantia, quae etiam non sufficeret, nisi tertio adesset potestas continendi et coercendi subditos; alioquin excessus secundum bonorum abundantiam faceret citiorem vel meliorem, non autem dominum; et ideo tertio requiritur potestas regendi subditos».

36. *Ibid.*: «Non solum enim oportet eum qui dominatur abundare in bonis, sed etiam ad hoc quod in reverentia habeatur, oportet illa bona esse conspicua... Ut omnia bona habeat, et unumquoque eorum quae habet, sit perfectum, et ut plene habeat et non debiliter».

*relaciones son consecutivas*, distinción que corresponde exactamente a la establecida entre los nombres relativos en cuanto al ser, *nomina relativa secundum esse*, y los nombres relativos en cuanto a la apelación, *relativa secundum dici*. De esta manera, la denominación *Dominus* —que es un nombre relativo— pertenece a la primera clase; es decir, significa la relación misma, si bien indirectamente signifique la *potestas* en cuanto que la presupone <sup>37</sup>. He aquí las palabras de Santo Tomás definiendo el dominio: «este nombre *Dominus* incluye en su concepto tres cosas, a saber, el poder de coercisión sobre los súbditos, el *ordo* u orientación hacia los súbditos que se sigue de tal poder, y la terminación del orden de los súbditos al *dominus*, porque en el nombre relativo viene comprendido el concepto del otro término de la relación» <sup>38</sup>.

En esta definición viene claramente declarada la esencia del dominio pero, al mismo tiempo, plantea un grave problema cuando se aplica al dominio divino: siendo la relación de dominio real en la criatura y de razón en Dios, ¿cómo salvar el segundo elemento señalado en la definición, es decir, el *ordo ad subditos*? Por un lado, tres tipos de relaciones pueden presentarse según que la relación dependa enteramente de una simple aprehensión racional, que sea algo real en los dos extremos y, finalmente, que sea real en un extremo y de razón en el otro. La relación de dominio divino es de este tercer tipo, tipo que, como nota Santo Tomás <sup>39</sup>, se da siempre que los dos extremos no pertenecen al mismo orden de cosas. Por otra parte, hay relaciones que resultan de la cantidad, *relationes consequentes quantitatem*, y relaciones que resultan de la acción y de la pasión, *relationes consequentes actionem et passionem*; mientras las primeras son siempre relaciones reales en los dos extremos, porque en ambos se encuentra la misma *ratio ordinis unius ad alterum* en cuanto que la cantidad está realmente en cada uno de ellos, las segundas no siempre son reales en ambos extremos.

En las relaciones que resultan de la acción y de la pasión, siempre el término que recibe la acción está en relación real con el agente ordenándose a él como a quien le perfecciona, *sicut ad suum perfectivum*, puesto que por él se alcanza su acabamiento o perfección y de él depende. Pero no sucede lo mismo respecto al agente: cuando de su acción motriz o causa-

37. Cf. *I*, q. 13, a. 7. ad 1um.: «Nam quaedam (nomina divina) significant ipsam habitudinem ad creaturam, ut Dominus. Et huiusmodi non significant substantiam divinam directe, sed indirecte, inquantum praesupponunt ipsam: sicut dominium praesupponit potestatem quae est divina substantia».

38. *De Potentia*, q. 7, a. 10. ad 4um: «Hoc nomen, Dominus, tria in suo intellectu includit, scilicet potentiam coercendi subditos, et ordinem ad subditos qui consequitur talem potestatem, et terminationem ordinis subditorum ad dominum; in uno enim relativo est intellectus alterius relativi».

39. *I*, q. 13, a. 7. corp.: «Quandoque vero relatio in uno extremorum est res naturae, et in alterum res rationis tantum. Et hoc contingit quandocumque duo extrema non sunt unius ordinis».

tiva se le sigue algún bien o perfección, entonces, también por parte del agente, la relación es real; pero cuando el agente pertenece a un orden distinto, siendo completamente extrínseco al género de acciones o potencias de las que resulta tal perfección, ésta, por parte del agente, es solamente de razón. Pues bien, no puede concebirse una acción intermedia entre Dios y las criaturas, sino que la acción divina se identifica realmente con la substancia divina, o lo que es lo mismo, que esta *actio Dei*, estando fuera de todo orden creado, no puede fundar ninguna relación real respecto de la criatura: son las criaturas las que están en relación real con Dios y no a la inversa, *in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas, sed secundum rationem tantum in quantum creaturae referuntur ad ipsum* <sup>40</sup>.

Entonces, ¿cómo salvar la definición? La analogía es lo que nos permite echar el puente, pues sólo a través de ella podemos pasar del orden creado a lo increado <sup>41</sup>. Por esto, la definición conviene *analógicamente* al dominio divino y al dominio humano. Es lo que advierte Santo Tomás: «En Dios se salva esta significación del nombre (*dominus*) en cuanto al primer elemento y al tercero, pero no en cuanto al segundo» <sup>42</sup>; es decir, el segundo elemento —el *ordo ad subditos*— en el dominio divino aparece configurado no como una relación real, sino como una relación de razón.

De todo lo cual podemos concluir que el dominio conviene realmente a Dios en cuanto al fundamento de la relación (la *potestas*), pero no en cuanto a la misma relación. Y, por tanto, el nombre *Dominus*, en cuanto significa directamente la relación que Dios mantiene con la criatura, se atribuye a Dios en la dependencia de tiempo; pero no en cuanto significa indirectamente —porque la presupone— la potencia divina, la cual es la misma substancia divina <sup>43</sup>. Todo esto nos lleva a afirmar que Dios no era *Domtnus* antes de que la criatura, al ser creada, le estuviese sometida, porque para saber si los términos relativos coexisten o no, hay que tener presente no el orden de las cosas a las que los términos relativos se aplican, sino el de las significaciones mediante las cuales se expresan dichas relaciones; *dominus* y *servus* coexisten, porque cada uno de estos términos relativos incluye, en su concepto, al otro. Así, pues, aunque Dios preceda a la criatura, no era *Dominus* antes de que la criatura —el *servus*— existiese y le estuviese sometido, porque en el concepto de *dominus*

40. Cf. *De Potentia*, q. 7, a. 10, corp.; I, q. 13, a. 7, corp.

41. I, q. 13, a. 5, corp.: «Aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non aequivoce pure, nec univoce»

42. *De Potentia*, q. 7, a. 10, ad 4um.: «Salvatur huius significatio in Deo quantum ad primum et tertium, non autem quantum ad secundum».

43. I, q. 13, a. 7, ad 1um.: «Nam quaedam (nomina divina) significant ipsam habitudinem ad creaturam, ut Dominus. Et huiusmodi non significant substantiam divinam directe, sed indirecte, in quantum praesupponunt ipsam: sicut dominum praesupponit potestatem, quae est divina substantia... Utraque tamen nomina ex tempore de Deo dicuntur quantum ad habitudinem quam important... non autem quantum ad hoc quod significant essentiam vel directe vel indirecte».

está incluido el que haya un *servus* y viceversa: *Deus non fuit ante Dominus*, concluye Santo Tomás, *quam haberet creaturam subiectam* <sup>44</sup>.

La *potestas* designa la realidad que hace función de principio a título de forma por la que el agente obra <sup>45</sup>. Dios es acto puro, absolutamente simple y universalmente perfecto; por consiguiente, no puede haber en él potencia pasiva, la cual implica siempre defecto e imperfección. En cambio, le conviene plenamente el ser principio activo en cuanto que un ser es activo en la misma medida en que está en acto y es perfecto. Lo cual implica afirmar que en Dios hay la máxima potencia activa: *in Deo maxime est potentia activa* <sup>46</sup>; potencia activa que es infinita, puesto que es infinita la esencia divina por la cual Dios obra. La creación requiere en el Creador una potencia infinita, porque, aunque crear un efecto finito no demuestra la existencia de un poder infinito, sin embargo, crearlo de la nada, *ex nihilo*, demuestra este poder en cuanto que el agente creador obra sin presuponer ninguna potencia subjetivo-positiva <sup>47</sup>. Se trata del mismo valor del ser y, como dice Santo Tomás, «el primer efecto es el mismo ser, el cual lo presuponen todos los demás efectos y, en cambio, él no presupone ninguno, y, por consiguiente, el dar el ser en cuanto tal es efecto de sola la causa primera según su propia virtud» <sup>48</sup>.

Lo dicho permite precisar mejor alguno de los caracteres del dominio divino que ya han sido esbozados anteriormente. Se trata de un *dominio absoluto e ilimitado*, ejerciéndose sobre todo el contenido del ser creado, sin que nada escape a su poder. Aunque en Dios la relación de dominio no sea real, Dios aparece como *dominus* único y supremo: *Deus realiter est dominus ex reali subiectione creaturae ad Ipsum* <sup>49</sup>. Pero, además, es un *dominio necesario*; es decir, la criatura no puede no ser totalmente dependiente de su Creador. Dios está fuera del orden creado; no produjo las criaturas por una necesidad de su naturaleza, sino por su libérrimo querer; en cambio, las criaturas están sometidas al orden divino, su dependencia total respecto de Dios es propia e intrínseca a su naturaleza: *in earum natura est ut dependeant a Deo* <sup>50</sup>. Por otra parte,

44. I, q. 13, a. 7, ad 6um.: «Ad cognoscendum utrum relativa sint simul natura vel non oportet considerare ordinem rerum de quibus relativa dicuntur, sed significationes ipsorum relativorum... Licet igitur Deus sit prior creaturis, quia tamen in significatione Domini clauditur quod habeat servum, et e converso, duo relativa sunt simul natura. Unde Deus non fuit ante Dominus, quam haberet creaturam subiectam».

45. Cf. I, q. 41, a. 5, ad 1um.

46. I, q. 25, a. 1, corp.

47. Cf. I, q. 45, a. 5, ad 3um.

48. *De Potentia*, q. 3, a. 4, corp.: «Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur et ipsum non praesupponit aliquem aliud effectum; et ideo oportet quod dare esse in quantum huiusmodi sit effectus primae causae solius secundum propriam virtutem».

49. III, q. 35, a. 5, corp.: *In III Sententiarum*, d. IX, q. 1, a. 3: «Dominium convenit Deo secundum propriam et singularem quamdam rationem, quia scilicet ipse omnia fecit et quia summum in omnibus obtinet principatum». Cf. I, q. 13, a. 7, ad 1um.

50. I, q. 28, a. 1, ad 3um.

puesto que Dios es principio único y primero de toda la creación, su dominio es *absolutamente independiente e incondicionado*.

4. El dominio divino se expresa y manifiesta a través de la ley eterna y de la ley natural. Dios no sólo es creador, sino que tiene también el gobierno de todo el universo. Agente intelectual, al crear tuvo que proponerse un fin, y, puesto que la ordenación de los efectos a su fin debe extenderse hasta donde se extiende la causalidad del primer agente, siendo Dios el *primum agens*, ejerciendo su acción sobre la universalidad del ser, es claro que *todo* lo que de alguna manera tiene existencia debe ser dirigido por Dios hacia su fin. Nada escapa, ni puede escapar, a la ordenación divina; por tanto, el dominio humano debe entrar dentro del orden establecido por Dios <sup>51</sup>. De lo dicho se desgaja el concepto de ley eterna.

Dios es causa de las cosas por su inteligencia; es, pues, necesario que en la inteligencia divina preexista la concepción de la orientación de las cosas a su fin. Precisamente en la inteligencia divina esta ordenación u orientación de las cosas hacia su fin, *ratio ordinis rerum in finem* <sup>52</sup>, es la Providencia divina. Pues bien, si por ley ha de entenderse un dictamen de la razón práctica en aquél que gobierna una comunidad perfecta, y Dios gobierna por medio de su Providencia la comunidad perfecta de este mundo, es claro que, necesariamente, ha de existir en Dios, como en el jefe supremo del universo, y desde toda la eternidad, la razón principio de este gobierno de todas las cosas, *ipsa ratio gubernationis rerum in Deo*: tal es la ley eterna llamada así porque preexistió *ab aeterno* en la mente divina <sup>53</sup>.

La característica de la ley es la imperatividad, y ésta pertenece formalmente a la razón, aunque presuponga un acto de la voluntad <sup>54</sup>. O sea, la ley eterna, esta *ratio ordinis*, ha de colocarse en el plano dinámico: es una regla de acción que imprime en todas las criaturas una tendencia hacia su fin, que regula y dirige todos los actos y todos los movimientos y que prescribe las acciones que han de ponerse; en una palabra, aparece como la razón de la sabiduría divina que mueve todos y cada uno de los seres creados al fin que les es propio <sup>55</sup>.

51. *I*, q. 22, a. 2, corp.: «Cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis... Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque omnia entia... Unde necesse est omnia quae habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem».

52. *I*, q. 22, a. 2, corp.

53. *I-II*, q. 91, a. 1, corp.

54. *I-II*, q. 17, a. 1, corp.: «Imperare est actus rationis, praesupposito tamen actus voluntatis... Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis: imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando; sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis, est rationis».

55. *I*, q. 93, a. 1, corp.: «Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum».

Ley eterna, que por ser ley aparece como regla de acción, dice relación a los seres existentes, porque sólo estos pueden obrar; ella pertenece a la ciencia práctica divina. Lo que sí conviene distinguir es la concepción del orden a realizar —la *ratio ordinis* o Providencia— y la ejecución de este orden —la *executio ordinis* o Gobierno—. La primera de ellas es eterna, mientras que la segunda es temporal <sup>56</sup>; además, la Providencia divina aparece como algo que es consiguiente a la ley eterna <sup>57</sup>: la Providencia debe pertenecer al orden de la ley eterna de manera semejante a como el resultado de una demostración se atribuye a los principios de que procede.

Así, pues, la ley eterna no puede confundirse con el orden, sino que es la *causa* de este orden, la misma razón ordenadora; no descansa en la voluntad libre de Dios, sino que procede formalmente de la inteligencia divina. Ley eterna que rige toda la creación; son las criaturas que, al ser llamadas a la existencia, aparecen sometidas a esta Ley, sin que la temporalidad de las mismas sea obstáculo a la eternidad de la razón divina impulsora y directora. Lo mismo que el dominio divino, la ley eterna tiene también el carácter de universalidad: todo, absolutamente todo lo que se encuentra en los seres creados por Dios, cae bajo su ámbito, nada queda excluido, tanto lo necesario como lo contingente <sup>58</sup>, lo natural <sup>59</sup> como lo humano <sup>60</sup>. Solamente lo que se refiere a la naturaleza o a la esencia divina no está sometido a la ley eterna, puesto que se identifican realmente: *sunt realiter ipsa lex aeterna* <sup>61</sup>. El soberano y supremo dominio divino, que llega hasta lo más íntimo de la creación, brilla también en el orden impreso en el universo por el Sumo Creador y Ordenador.

Si bien todas las criaturas están sometidas a la ley eterna, no obstante, según la perfección de sus respectivas naturalezas, hay diferencias en el modo cómo lo están. Una cosa es participar de la ley eterna mediante el conocimiento y percepción de la misma, *per modum cognitionis*, y otra cosa es participar de ella a modo de acción o de pasión, *per modum actionis et passionis*, es decir, en cuanto que Dios imprime el principio de actividad y de impulsión en todo ser. En los seres racionales —en los cuales se da esta doble participación—, aparece más patente el carácter intelectual de la ley eterna <sup>62</sup>.

Todas las criaturas, efectos de la acción libre creadora divina, caen

56. Cf. *I*, q. 22, a. 1 ad 2um.

57. Cf. *De Veritate*, q. 5, a. 1, ad 6um.

58. *I-II*, q. 93, a. 4, corp.: «Legi aeternae subduntur omnia quae sunt in rebus a Deo creatis, sive sint contingentia sive sint necessaria».

59. *I-II*, q. 93, a. 5, corp.: «Omnes motus et actiones totius naturae legi aeternae subduntur».

60. *I-II*, q. 93, a. 6, corp.: «Rationalis natura... legi aeternae subditur».

61. *I-II*, q. 93, a. 4, corp.

62. Cf. *I-II*, q. 93, a. 6, corp. y a. 5, corp.

bajo el dominio divino y ellas son regidas por la ley eterna. De la misma manera que todo dominio debe dimanar y proceder del supremo dominio de Dios, toda ley debe derivar de la ley eterna. Aquí juega un principio de gran virtualidad: el de la subordinación de principios activos que exige que todos ellos deriven su fuerza o energía del primer motor o principio <sup>63</sup>. Lo cual equivale a decir que *el dominio divino es la fuente única de la que deriva todo dominio creado* y, al mismo tiempo, que toda norma, cualquiera que sea su género, para ser tal ha de derivar de la ley eterna que tiene razón de primer principio en el orden normativo. O, usando las mismas palabras de San Agustín citado por Santo Tomás, «en la ley temporal nada hay justo y legítimo que los hombres no lo hayan tomado de la ley eterna, *in temporalí lege nihil est iustum et legitimum, quod non ex lege aeterna homines sibi derivaverunt*» <sup>64</sup>. Por la ley eterna, Dios, Señor y Soberano absoluto de toda la creación, imprime en toda la naturaleza los principios de sus propios actos <sup>65</sup>. Esta impresión recibe —lo acabamos de ver— un carácter distinto según la diversa naturaleza de las criaturas: siendo la ley un *opus rationis*, es claro que las criaturas racionales estarán sometidas a la ley eterna según el modo propio proporcionado a su misma naturaleza, es decir, en cuanto participan *per modum cognitionis* de dicha ley. Y, únicamente de este modo, es como es posible participar del dominio divino. En otros términos, la ley natural —participación de la ley eterna en la criatura racional— es la que abre la vía para todo dominio humano, sea del género que sea, preséntese bajo la forma como se presente; sobre ella se apoya y de ella recibe su fuerza y, también, sus límites. A esta conclusión conduce necesariamente la consideración de la noción misma de ley eterna y la de criatura racional: ésta ha de realizar la ley eterna según su condición de ser racional y libre.

Tenemos, pues, como una transposición o concreción, en el plano humano, de la misma ley eterna. De ésta, y sin que sea algo completamente distinto de la misma, la ley natural recibe su fuerza y vigor, aunque aparezca despojada del atributo de eternidad propio únicamente de Dios. La ley natural se muestra como un dictamen de la razón, como un *opus rationis*, que exige la intervención de las potencias intelectivas del hombre <sup>66</sup>, siendo, al mismo tiempo, estable, firme, inherente a la naturaleza humana, inscrita en ella como tendencia hacia su propio fin en virtud de la infusión dada por Dios al imprimirle la ley eterna. Radicada en la misma naturaleza humana, la ley natural no es «autónoma» en el sentido kantiano de la palabra, sino que viene derivada de la misma ley eterna,

63. Cf., v. g., *I-II*, q. 93, a. 3, corp.; *III. C. G.*, c. 67

64. *I-II*, q. 93, a. 3, corp.

65. *I-II*, q. 93, a. 5, corp. «Deus imprimit toti naturae principia propriorum actuum».

66. *I-II*, q. 94, a. 1, corp.: «Lex naturalis est aliquid *per rationem constitutum*».

es decir, su último fundamento se halla en Dios. Por esto, la existencia de la ley natural hace brillar más esplendorosamente el dominio divino que, sin abdicar en nada su carácter soberano y pleno, se tempera maravillosamente al ser propio de cada criatura.

La razón práctica mira al bien, puesto que ella se ordena a la operación en orden al fin y éste tiene razón de bien <sup>67</sup>. Ahora bien, tres órdenes de bienes se encuentran en la naturaleza del hombre a los cuales ésta naturalmente tiende: el ser, la vida y la inteligencia, correspondientes a su condición de ser substancial, de ser animal y de ser racional. Este cuadro da la pauta, no sólo para la determinación del contenido de la ley natural, sino también para la presentación del dominio divino en el plano humano y, por consiguiente, para medir el alcance y campo del ejercicio del dominio humano.

Además de la universalidad, cognoscibilidad e indelebilidad, la ley natural aparece como inmutable. Este último carácter tiene una importancia singular respecto del dominio. La inserción del orden de los seres contingentes en el campo de lo necesario provoca problemas que, a veces, no presentan fácil solución. La ley natural *deriva* de la ley eterna, pero, al mismo tiempo, es una *participación* de la misma en la criatura racional. Puede haber mutación adicional, es decir, por adición de otros preceptos a los de la ley natural (lo cual propiamente no es mutación), pero, de ninguna manera es posible una mutación substractiva, *per modum subtractionis*. Lo que puede darse es un cambio de la ley natural por razón de la materia, pero nunca del precepto en sí mismo <sup>68</sup>. En una palabra, la inmutabilidad de la ley natural no es obstáculo para que, en las múltiples circunstancias contingentes de la vida humana, quede un gran margen de actuación a la libertad del hombre. El dominio del hombre, ser dotado de inteligencia y voluntad, es, pues, *real y efectivo*, echando sus raíces en el mismo orden de la creación.

### 3. *El dominio humano, participación analógica del dominio divino.*

Si el dominio de Dios sobre las cosas que ha creado es un dominio perfecto, puesto que para darles el ser no ha necesitado de la ayuda de ningún agente extrínseco ni de la potencia de la materia porque El es la causa de todo el ser <sup>69</sup>: ¿cómo habrá que configurar el dominio humano? Entre Dios y la criatura hay una distancia infinita, ambos están situados en dos órdenes totalmente diversos y, sin embargo, Dios es *dominus* y el

67. Cf. I-II, q. 94, a. 2, corp.

68. Cf. I-II, q. 94, a. 5, corp. y ad 2um.

69. Cf. III, C. G., c. 1: «Hoc autem dominium [Dei] super res a se productas perfectum habet, utpote qui ad eas producendas nec exterioris agentis adminiculo indiget, nec materiae fundamento: cum sit totius esse universalis effector».

hombre es *dominus*, bien que a títulos y con características diferentes. La clave, la única clave capaz de resolver el problema nos la da el carácter analógico del concepto de dominio: el dominio humano es una participación analógica del dominio divino. El valor de esta proposición está en la base del desarrollo de la vida humana en sus dimensiones individual y social.

1. Si el dominio divino tiene su fundamento en la potencia activa divina —la cual se identifica con la misma esencia de Dios—, es claro que se trata de un dominio único y transcendente, que alcanza y se extiende sobre todo lo creado, radicalmente distinto de todo otro dominio que pueda encontrarse en las criaturas. Por el contrario, el dominio participado no encuentra en sí mismo su razón de ser sino que existe en cuanto deriva del divino, y, por no ser absolutamente pleno, es susceptible de presentar diversos grados según se aproxime más o menos al dominio perfecto e imparticipado de Dios.

En cuanto que, *ab aeterno*, el dominio conviene realmente a Dios en lo que se refiere a la *potestas* —no en lo referente a la relación—<sup>70</sup>, sólo puede predicarse esencialmente de Dios, que es el mismo Ser subsistente en el que su esencia es realmente idéntica a su ser; en cambio, en el plano creado, el dominio solamente puede predicarse por participación, de la criatura: ésta tiene el dominio sin que éste pertenezca a la esencia de la misma. Por esto, solamente Dios es esencialmente *dominus*, mientras que el hombre sólo lo es *per participationem*.

La cuestión planteada a Santo Tomás es la de conjugar la existencia del dominio transcendente divino con la existencia de los diversos y múltiples *dominia creata*. En otras palabras, ¿cómo es posible la existencia de la pluralidad de *dominia* con la unidad del *dominium*? Por una parte, no es posible concebir el dominio humano desligado del dominio divino, puesto que, sin esta conexión, aquél aparece sin sentido, sin razón de ser, es ininteligible<sup>71</sup>; pero, por otro lado, no puede decirse que él es una «parte» del dominio de Dios, porque tal afirmación implicaría destruir este último y, consiguientemente, dejar sin explicación al dominio humano, porque sería pretender perfeccionar la suma perfección con la adición de una perfección limitada<sup>72</sup>. En una palabra, ni el dominio humano es independiente y autónomo respecto del divino, ni es una parte integrante y constitutiva del mismo. La doctrina tomista de la participación presenta la solución al problema.

70. Cf. *I*, q. 13, a. 7, ad lum.

71. Cf. *II*, C. G., c. 15; *I*, q. 3, a. 1, corp.; q. 44, a. 1, corp.

72. Cf. *I*, q. 4, a. 2, corp.

2. El pensamiento de Santo Tomás es claro. «Participar —dice— significa tomar parte, *partem capere*; por consiguiente, cuando alguna cosa recibe de una manera particular lo que pertenece de una manera universal a otro, se dice que participa de ello. Así, por ejemplo, se dice que el hombre participa del animal...; que Sócrates participa del hombre...; que el sujeto participa del accidente...; que la materia participa de la forma...»<sup>73</sup>. El dominio humano es, pues, una participación del dominio divino *en cuanto que el hombre tiene, de una manera limitada, el dominio que Dios posee en su plenitud*. Pero con haber algo común entre ambos géneros de dominio, no se da, ni mucho menos, identificación. El dominio humano es siempre un *accidente recibido* en un sujeto *finito*; en cambio, Dios es *dominus*, no en virtud de algo que recibe, sino *por su misma esencia* en cuanto que la potencia divina se identifica realmente con la divina esencia<sup>74</sup>.

El dominio, en el hombre, es algo real, existente y, al mismo tiempo, aparece diversificado en cada sujeto titular según un modo de ser propio, particular. Es decir, tal dominio se muestra, en cada caso, como una cierta participación no idéntica sino diversa del dominio divino. No se trata de un *dominium* genérico, sino de *dominia* concretos, individuados. Sin embargo, en la incomunicable individualidad de cada *dominium* creado nada se contiene que no esté virtualmente, *virtualiter*, en el dominio divino, en relación al cual ninguna nueva perfección representa<sup>75</sup>. De aquí el absurdo que representaría el pretender adicionar los *dominia* creados al dominio de Dios. No hay «más» o «menos» dominio porque el número y extensión de los *dominia* creados aumente o disminuya, puesto que ninguno de ellos existe más que como participación del dominio divino<sup>76</sup>. Pudiéndose dar, y dándose efectivamente, pluralidad de *dominia*, la perfección total del dominio no sufre aumento porque se encuentra plena y totalmente en Dios: el dominio divino es *participable*, pero él *no participa* de ningún otro<sup>77</sup>.

73. *In Boëti de Hebdomadibus*, c. 2: «Est igitur participare, quasi partem capere; et ideo quanto aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet universaliter, dicitur participare illud; sicut homo dicitur participare animal; ...Socrates hominem; ...subiectum, accidens; ...materia, formam; ...aer, lumen solis...».

74. Cf. *De Veritate*, q. 28, a. 7.

75. *I*, q. 4, a. 2, corp.: «Manifestum est enim quod effectus praexistit virtute in causa agente... Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praexistere in Deo secundum eminentem modum».

76. A propósito del *bonum*, Santo Tomás dice (*In I Ethicorum*, c. 1): «Quandocumque bonum connumeratum Deo non facit aliquod augmentum bonitatis, quia non est bonum nisi per hoc quod participat bonitatem divinam». Cf. *I*, q. 13, a. 5, corp.: «Sic quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam in qua praexistunt excellenter omnes rerum perfectiones».

77. *In de caelo et mundo*, liv. II, lec. 18. n. 6: «Quod enim totaliter est aliquid, non participat illud, sed est per essentiam idem illi. Quod vero non totaliter est aliquid, habens aliquid aliud adiunctum, proprie participare dicitur».

El dominio humano es, pues, un dominio finito, contingente, participado; no se trata de *modos* ni de *partes* del dominio divino, sino de *participaciones*. En las criaturas la perfección del dominio es una perfección limitada, de acuerdo con la limitación de sus propias naturalezas. La capacidad de éstas es la que mide el dominio que participan; por consiguiente, según su grado de nobleza será distinto su modo de participar del dominio. Lo cual permite establecer una comparación entre el dominio angélico y el dominio humano y mostrar, al mismo tiempo, la radical incapacidad de los animales para ser titulares del dominio <sup>78</sup>.

3. La participación, aunque reposando sobre la causalidad eficiente, comporta algo más que la simple condición de efecto, no obstante exigirla <sup>79</sup>; implica que en el efecto esté reproducida la cualidad que se participa de la causa. Es en esta reproducción donde reside formalmente la participación <sup>80</sup>. Ahora bien, según sea esta reproducción tendremos diversas clases de participación, puesto que esta cualidad puede encontrarse en el efecto según modos diferentes. Cuando dicha cualidad o perfección se comunica de una manera absolutamente igual, *simpliciter eadem*, a dos o más supuestos, tendremos la participación unívoca; así el padre y el hijo participan unívocamente de la misma naturaleza humana, ambos son igualmente hombres. En cambio, cuando dicha cualidad o perfección se comunica formal e intrínsecamente aunque de distinta manera, *diversimode*, tenemos la participación analógica de proporcionalidad propia <sup>81</sup>.

Ciertamente el hombre *participa* del dominio según un modo propio y peculiar, es decir, en aquella *proporción* que le conviene en cuanto hombre <sup>82</sup>. Lo cual significa que el atributo universal del dominio solamente puede aplicarse, en cada caso, proporcionalmente, habida cuenta de lo que es propio de su sujeto titular. Es decir, encontramos una cierta proporcionalidad, una cierta proporción de proporciones entre cada *dominus* y el modo propio de su dominio. Sin embargo, tal proporcionalidad no puede concebirse en el sentido de una proporcionalidad matemática puesto que, tanto real como intencionalmente, el *dominus*, en cuanto tal, aparece indisolublemente unido al dominio mismo.

78. Cf. III, C. G., caps. 111, 112 et 113; I-II, q. 91, a. 2, corp.

79. *In decem libros metaphysicorum*, liv. 1, lect. 10, n. 163; «Ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio».

80. I, q. 44, a. 3, corp.: «Quae (formae exemplares in mente divina existentes) licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participare potest diversimode».

81. Sobre este punto ver S. RAMÍREZ, O. P.: *En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía*, en «Sapientia». 8 (1953), p. 166-192.

82. I, q. 44, a. 3, corp.: «Eius similitudo (Dei) a diversis potest participari diversimode». III. C. G., c. 110: «Oportet tamen aliquam rationem providentiae specialem observari circa intellectuales et racionales naturas, prae aliis creaturis... Sola creatura rationalis habet dominium sui actus, liber se agens ad operandum; ceterae vero creaturae ad opera propria magis aguntur quam agant...» Cf. c. 112.

Esta proporcionalidad de relaciones pone al descubierto la estructura interna que viene implicada dentro de la idea analógica de dominio. Se trata de diversas realizaciones de una misma realidad <sup>83</sup> que se manifiestan según diversos modos <sup>84</sup>, guardando todas ellas algo de común y estando contenidas en el seno mismo del dominio, sin que haya adiciones extrínsecas para diferenciarlas, y es la heterogeneidad, la diversidad que, sin reducirse al mero plano cuantitativo, se manifiestan, de una manera bien visible, en la misma relación <sup>85</sup>. Como dice T.-L. PÉNIDO, «el concepto analógico tiene una unidad precaria porque comporta una diversidad radical; esta unidad es proporcional, como proporcional es también la semejanza. El concepto no abstrae perfectamente de sus modos, sino que los implica todos de una manera confusa aunque actual» <sup>86</sup>.

Es decir, en la analogía de proporcionalidad propia —y tal es el caso del dominio—, la perfección se modifica esencialmente en cada analogado, pero, a pesar de esa diversidad, hay algo común: la semejanza de relaciones que contiene la noción analógica. De aquí la gran dificultad de configurar la noción de dominio, puesto que entre el dominio divino y el dominio creado hay una distancia infinita. En una palabra, son los modos diversos los que fundan la proporcionalidad; estamos en presencia de una pluralidad de relaciones semejantes de dominio, el cual viene expresado de diferente manera por cada una de ellos <sup>87</sup>.

Commensuración entre la naturaleza del analogado y su modo de participación y, por tanto, más alta participación en el dominio cuanto más perfecta sea la naturaleza del titular del mismo <sup>88</sup>. Superamos el plano cuantitativo —puede darse univocidad aun habiendo diferencias en la cantidad—: el dominio divino y el dominio creado no pueden concebirse como participaciones unívocas de una misma forma puesto que lo que se predica de Dios se predica por esencia, mientras que lo que se predica de las criaturas se predica por participación <sup>89</sup>. Hay una participación *intrínseca* del dominio, aunque según modos que, sin ser extrínsecos, son *esencialmente diversos* y presentan una *diferencia de grado*. Lo cual no excluye el que el dominio creado tenga su fuente en Dios, antes todo lo contrario: si el dominio creado es una participación analógica de propor-

83. *De Potentia*, q. 9, a. 2, ad 6um: «In analogis considerantur non diversae realitates sed diversi modi essendi eiusdem realitatis».

84. *In I Sententiarum*, d. 22, q. 1, a. 3, ad 2um: «Analogum dividitur secundum diversos modos».

85. Cf. *I*, q. 12 a. 1, ad 4um.

86. *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, p. 27.

87. *I*, q. 13, a. 5, corp.: «Omnes rerum perfectiones, quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praexistunt univoce». Cf., q. 12, a. 1, ad 4um; *I, C. G.*, c. 34.

88. *In I Sententiarum*, d. 19, q. 5, ad 1um: «Oportet quod natura communis habeat esse in unocuoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem maioris vel minoris perfectionis».

89. Cf. *De Potentia*, q. 7, a. 7, ad 2um.

cionalidad propia del dominio divino, aquel es necesariamente causado por Dios porque lo que es por participación es causado por lo que es por esencia y le está sometido <sup>90</sup>.

4. ¿Cómo se realiza esta participación? Si la causalidad creadora en sentido estricto es propia de Dios e imparticipable por la criatura ni siquiera a título de causa instrumental <sup>91</sup>, es cosa clara que el dominio sobre la naturaleza de los seres es imparticipable; pero no sucede lo mismo en cuanto al uso. Siendo Dios la causa final de la creación, todos los seres creados están ordenados a la gloria de Dios y a la manifestación de Su bondad. En este sentido, Dios *usa* de las criaturas dirigiéndolas a su propio fin, realizando en el tiempo el plan preconcebido y querido por su Providencia. Y aquí sí cabe, por parte de la criatura, una participación —analógica, por supuesto— al gobierno divino: *sicut supremae sunt sub Deo et gubernantur ab ipso, ita inferiores creaturae sint sub superioribus et regantur ab ipsis* <sup>92</sup>.

La criatura es limitada, finita y, como tal, incapaz de representar la bondad divina de una manera adecuada. Por esto, la pluralidad de seres, en su múltiple variedad, muestra mejor esta bondad que en Dios es simple y uniforme. Dentro del orden del universo, Dios ha querido intermediarios, gobernando los seres inferiores por medio de los superiores; de esta manera, la sobreabundancia de su Bondad encuentra un medio de comunicar a las criaturas la dignidad de causa <sup>93</sup>.

El universo se presenta, pues, como un orden en el que los seres se encuentran mutuamente conexos y jerarquizados por lazos causales. No solamente hay coordinación de causas, sino, también, subordinación; ni ello se reduce al plano de la eficiencia sino que aparece igualmente en el de la finalidad y en el de la ejemplaridad. Como todo orden supone una inteligencia, la cooperación a la realización de este orden será distinta según se trate de seres irracionales o de seres dotados de inteligencia y voluntad: aquellos lo harán ciegamente, mientras que éstos están llamados a hacerlo según su propia naturaleza, es decir, con conocimiento y libre albedrío. He aquí por qué los seres racionales pueden participar *quantum ad usum* del dominio divino, porque sólo ellos son capaces de usar de las cosas <sup>94</sup>. Es decir, solamente pueden ser *domini* los seres dotados de inteligencia y libre arbitrio.

90. Cf. *I*, q. 44, a. 1, corp.; q. 96, a. 1, corp.

91. In *III Sententiarum*, d. 9, c. 1, a. 3: «Manifestum est quod dominium conuenit Deo secundum propriam et singularem quamdam rationem, quia scilicet ipse omnia fecit et omnia summum in omnibus obtinet principatum». Cf. *I*, q. 45, a. 5, corp.

92. *III. C. G.*, c. 78. Cf. *II*, c. 15.

93. Cf. *I*, q. 22, a. 3, corp.; q. 47, a. 1, corp.

94. *De Perfectione vitae spiritualis*, c. 6: «Per hanc (voluntatem) homo est alio-

Si su condición de ser inteligente y libre faculta al hombre para ser *dominus*, ¿cuál es el primer eslabón que le permite extender su dominio sobre la creación? «Tenemos, dice Santo Tomás, el dominio sobre las cosas sujetas a nuestra voluntad, *super ea quae nostrae voluntati subduntur dominamur*, es decir, que el dominio que cada uno tiene sobre sus propios actos es la *causa* y la *raíz* del dominio que tiene sobre las otras cosas»<sup>95</sup>; es precisamente por el entendimiento y la voluntad que el hombre es *dominus* de sus propias acciones, *est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem*<sup>96</sup>. De esta manera, el dominio sobre las cosas exteriores viene a ser una prolongación del que el hombre tiene sobre sus propios actos, prolongación real que no significa incorporación intrínseca, pero sí dependencia y ordenación de dichos seres al hombre: *creaturae quae sunt infra hominem sunt propter hominem*<sup>97</sup>. Este aparece como un microcosmos y en él confluyen el ser material y el ser espiritual; en este sentido, el hombre está en el centro de toda la Creación<sup>98</sup>.

Las exigencias de su misma naturaleza fundan el derecho del hombre sobre los seres inferiores a él, puesto que éstos le *serven* para satisfacerlas, están ordenados a él, y en él encuentran su propia perfección. El hombre, por sus facultades superiores, es capaz de ordenarlos, como medios, a fin de proveer a su propia perfección, es decir, a la conservación y desarrollo de su ser corporal y espiritual. De aquí el profundo sentido de las palabras de Santo Tomás cuando, después de haber consignado que, «en cierto sentido, en el hombre están todas las cosas», señala a modo de consecuencia: «por consiguiente, según el modo con que domina sobre las cosas que están en él, le compete al hombre el dominar sobre las demás cosas, *secundum modum quo dominatur his quae in seipso sunt, secundum hunc modum competit ei dominari aliis*»<sup>99</sup>.

Ahora bien, ¿en qué consiste el dominio del hombre sobre sus propios actos? En que éstos son libremente puestos: *homo est dominus sui actus quia habet deliberationem de suis actibus*, repite varias veces Santo Tomás<sup>100</sup>. Lo cual pone en íntima relación el poder que supone el dominio, con el juego de mutua interacción de las facultades superiores humanas. La facultad donde el dominio tiene formalmente su sede, su sujeto propio,

rum dominus, per hanc aliis uti vel frui potest, per hanc etiam suis actibus dominatur». Cf. *I-II*, q. 16, a. 1, corp.; a. 3, ad 2um; *De Veritate*, c. 16, a. 1.

95. *III, C. G.*, c. 1; Cf. *I-II*, q. 91, a. 2, corp.; *III, C. G.*, c. 113; *In IV Sententiarum*, d. 24, q. 3, a. 2.

96. *I-II*, q. 1, a. 1, corp. Cf. *I-II*, q. 6, a. 2, ad 2um; q. 21, a. 2, corp.; q. 109, a. 2, ad 1um; *II-II*, q. 158, a. 2, ad 3um.

97. *I*, q. 65, a. 2, corp. Cf. *In I Politicorum*, lec. 2.

98. *I*, q. 96, a. 2, corp.: «In homine quoddammodo sunt omnia».

99. *I*, q. 96, a. 2, corp.

100. *I-II*, q. 109, a. 2, ad 1um. Cf. *I-II*, q. 1, a. 1, corp.; q. 6, a. 2, ad 2um; q. 9, a. 1, corp. et 3, corp.; *III, C. G.*, c. III.

es, ciertamente, la voluntad <sup>101</sup>; pero ello no es obstáculo para afirmar la «racionalidad» del dominio. Ontológicamente, las dos facultades —voluntad e inteligencia— no están en el mismo plano sino que vienen al hombre la una por la otra: la inclinación o apetito sigue la forma cognoscitiva, lo cual tiene una importancia fundamental al considerar el acto de dominio. Toda la fuerza de este acto tiene su raíz última en la razón, *voluntas est in ratione*. Al fin y al cabo, si bien el hombre es *dominus* en cuanto que puede poner o no poner el acto —lo cual es propio de la voluntad—, sin embargo la voluntad se apoya en el entendimiento: el acto de voluntad depende de la presentación que del objeto haga el entendimiento a la voluntad considerándolo bajo la razón de bien o bajo la razón de mal <sup>102</sup>. Dicho en otras palabras: aunque la facultad del libre arbitrio sea la voluntad, la raíz de la libertad —y, por tanto, del acto de dominio— hay que buscarla en el orden del conocimiento y, más concretamente, en la indiferencia del último juicio práctico de la razón <sup>103</sup>.

«El uso de una cosa, dice Santo Tomás, supone la aplicación de esta cosa a alguna operación, *usus rei alicuius importat applicationem rei illius ad aliquam operationem*»; este uso pertenece, primaria y principalmente, a la voluntad como primer motor, *tanquam primum movens*, aunque pertenezca también a la razón en cuanto dirigente, *tanquam dirigens*, porque la aplicación que se hace de una cosa a una operación cualquiera —en lo cual consiste el uso de esta cosa— exige la aplicación de los principios interiores de acción, siendo precisamente la voluntad la que mueve las potencias del alma a sus actos <sup>104</sup>.

Con esto queda, también, estructurado psicológicamente el dominio humano. Con todo hay que notar que la consideración del libre arbitrio como fundamento de tal dominio, lejos de desligarlo del supremo dominio de Dios, pone más de manifiesto su condición de dominio participado y, por tanto, esencialmente dependiente: la libertad humana no sólo no contradice la causalidad universal divina sino que la exige; sin ésta ella sería algo ininteligible: la voluntad divina contiene en sí, de una manera eminente, todos los modos de las causas segundas, moviendo a cada una de ellas según su modo propio; causa universal del ser, lo es también de las diferencias y modos de ser y, por tanto, del ser libre en cuanto libre.

101. Cf. *II-II*, q. 58, a. 4. corp. et ad 2um; *III*, C. G., c. 1; *In II Sententiarum*, d. 24, q. 3, a. 2.

102. Cf. *I-II*, q. 10, a. 2, corp. Evidentemente, no hay libertad de especificación respecto del *bonum in communi* porque la inteligencia no puede presentarlo más que bajo la razón de bien y, supuesto el acto de querer, la voluntad tenderá necesariamente hacia dicho *bonum*.

103. La *libertas creata actualitatis* infiere la más alta perfección en cuanto que ella consiste, esencialmente, en el dominio sobre el acto propio con la facultad de realizar el acto contrario; no sucede así con la *libertas potentialitatis* que no infiere más que el poder en orden a poner o a no poner el acto. Cf. *I-II*, q. 6, a. 3, ad 2um.

104. *I-II*, q. 16, a. 1, corp.

Por ello si, por una parte, «el hombre es dueño de sus actos, *homo est dominus suorum actuum*», por otro «la mente humana no es de tal suerte dueña de sus actos que no tenga necesidad de ser movida por Dios, *mens hominis... non ita habet dominium sui actus quin indigeat moveri a Deo*»<sup>105</sup>.

5. El hombre está insertado en el universo, que constituye un todo ordenado. Esta *unitas ordinis* se realiza, no sólo en cuanto que todos y cada uno de los seres dependen de una causa ordenadora única y suprema que llega hasta las particularidades más imperceptibles, sino también porque participan analógicamente, cada uno a su manera, de la perfección del ser que esta causa posee de una manera plena y transcendente<sup>106</sup>. Dentro de la ordenación general y suprema del universo, dentro de la unidad de todo lo creado, se encuentran diversos órdenes particulares centrados en criaturas que poseen una cierta superioridad y que están como constituidas en principio que agrupa y ordena a sí los seres susceptibles de participar, a su vez, de alguna manera, a su perfección, tanto en la línea del ser como en la del obrar. Hay, pues, como un tejido, un encadenamiento en las actividades limitadas de los seres creados, las cuales quedan insertadas en el orden total del universo siendo, en último término, la moción transcendente de Dios quien mueve a cada criatura, temperándose a la naturaleza propia de cada ser, a realizar su parte en el orden del universo: *oportet quod omnes particulares ordines sub illo universali ordine contineantur, et ab illo dependeant qui invenitur in rebus secundum quod a prima causa dependent*<sup>107</sup>.

Ahora bien, según la metafísica tomista, todo lo que existe, todo lo que es real, es inteligible: *sic autem est cognoscibile unumquodque quod est*<sup>108</sup>. Hay una primacía de la inteligencia en el universo, primacía que alcanza el origen de todos los seres y el fin de todas las cosas: es en la inteligencia donde hay que buscar la razón última de ser de toda la creación<sup>109</sup>. Todo efecto debe estar contenido en su causa; y sólo de una manera no material sino inteligible puede estarlo adecuadamente. Sólo la inteligencia, en la medida de su propia perfección, puede alcanzar el ser en cuanto tal. La causa adecuada de una actividad material nunca puede ser un cuerpo, sino un cuerpo subordinado a un espíritu; de aquí que, en el espíritu creado, se encuentre, en cierto modo, todo el universo<sup>110</sup>.

Siendo Dios el fin último del universo, la perfección última de éste exige una participación de la inteligibilidad divina. El hombre se encuen-

105. *I-II*, q. 109, a. 2, ad 2um.

106. Cf. *I*, q. 22, a. 2, corp.; q. 44, a. 1, corp.; q. 47, a. 3, corp.

107. *III. C. G.*, c. 98.

108. *I*, q. 14, a. 10, corp. Cf. q. 16, a. 3, corp.; q. 25, a. 3, corp.

109. Cf. *I*, q. 19, a. 4, corp.

110. *De Veritate*, q. 2, a. 2, corp.; *I*, q. 19, a. 4, corp.

tra a mitad de camino entre los puros espíritus y el mundo material. A diferencia de los primeros, depende de éste en el orden del ser y en el del conocer; de aquí el papel importante del mundo material en relación con el hombre: servir a éste de alimento en su actividad intencional. El mundo material, encontrando su centro de convergencia en el hombre, aparece, al mismo tiempo, como instrumento para el perfeccionamiento del hombre completo. «La causa fundamental de lo que sucede en el mundo o fuera de él, ha escrito L. de Raeymaeker expresando el pensamiento tomista en este punto, no puede residir en la realidad material, sino que debe encontrarse en uno o muchos seres personales dotados de actividad espiritual. La persona se posee a sí misma, se capta en la claridad del pensamiento consciente, organiza su propia existencia y se dirige a su propio fin. Ella obra por sí misma y es un ser subsistente. De aquí, finalmente, que pueda causar, hacer participar a otro ser su propia perfección» <sup>111</sup>.

Dotado de inteligencia y voluntad libre como dueño de sus actos, el hombre aparece como imagen de Dios, *imago Dei*. En la *Summa Theologica*, esta consideración es de una importancia capital para comprender al hombre como agente moral y, por tanto, como titular de un dominio participado del divino. Dios es el ejemplar, ejemplar que obra; el hombre, su imagen, también obra, pero su obrar debe estar subordinado al del Ejemplar, debe regularse por el obrar divino. Se trata, pues, de una concepción dinámica: el obrar de Dios es el paradigma del obrar humano <sup>112</sup>.

Al decir que el hombre es imagen de Dios se afirma algo más que una mera semejanza; se afirma, además, un orden de origen, un proceder de otro de manera que haya una semejanza en la especie o, al menos, en un signo de la especie, *requiritur autem ad rationem imaginis quod sit similitudo secundum speciem... vel ad minus secundum aliquod proprium speciei*, sin que sea necesario llegar, en esta imitación, hasta la igualdad propia de la imagen perfecta. Es cosa clara que el hombre es imagen imperfecta de Dios, *imago Dei imperfecta*, porque entre el Creador y la criatura hay una distancia infinita, *in infinitum excedit exemplar*, pero no por ello deja de ser verdadera y auténtica imagen puesto que es criatura intelectual: *solae intellectuales creaturae, proprie loquendo sunt ad imaginem Dei* <sup>113</sup>; imagen que no es algo acabado, sino que tiene que irse haciendo, perfeccionándose, *homo non solum dicitur imago sed ad imaginem per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur* <sup>114</sup>.

El dominio del hombre sobre sus propios actos y sobre las cosas exte-

111. *Philosophie de l'être*, p. 316. Cf. *I*, q. 44, a. 4, corp.; q. 65, a. 2, corp. y ad 2um. In *octo libros politicorum Aristotelis*, liv. I, lec. 6.

112. Cf. *I-II*, prologus.

113. *I*, q. 93, a. 2, corp. Cf. a. 1, corp.

114. *I*, q. 35, a. 2, ad 3um.

riores está marcado con este sello de perfectividad. La utilidad del *dominus* es a lo que mira este dominio sobre el mundo material; las cosas objeto del mismo, en cuanto tales, alcanzarán su perfeccionamiento sirviendo a la perfección del titular. Porque el hombre es capaz de conocer el fin y los medios y de ordenar éstos a la obtención de aquel, es también capaz de usar de las cosas exteriores, mientras que el animal solamente se sirve de ellas; pero, al mismo tiempo, este *usus*, que es propio del dominio humano, está mirando a la utilidad y, en este sentido, el hombre es «más» *dominus* usando de las cosas que poseyéndolas simplemente, porque entonces ejerce, de una manera efectiva, su poder. Esta simple posesión, aunque formalmente distinta del *usus*, está mirando a éste, está pidiendo su realización efectiva, realización que ha de hacerse mediante lo que constituye el fundamento del dominio humano: la inteligencia y la voluntad que, a su vez, mueven a este fin las otras facultades inferiores del hombre, *res exteriores non applicamus ad aliquam operationem nisi per principia intrinseca quae sunt potentiae animae, aut habitus potentiarum, aut organa, quae sunt corporis membra* <sup>115</sup>.

Si el hombre es imagen de Dios y a imagen de Dios, la criatura irracional es radicalmente incapaz de ello, es solamente un vestigio, *vestigium*, de Dios. Hay, pues, una primacía del hombre sobre la creación corporal, primacía que tiene un carácter activo en cuanto que el hombre puede participar, y de hecho participa, del gobierno divino de la creación. Esto constituye la base de uno de los argumentos que Santo Tomás aduce para probar el dominio del hombre sobre los seres irracionales. Tal dominio se justifica «por el orden de la Divina Providencia que siempre gobierna los seres inferiores por medio de los superiores. Estando el hombre situado por encima de los demás animales en cuanto que ha sido hecho a imagen de Dios, se ve la conveniencia de que todos los demás animales estén sometidos a su gobierno» <sup>116</sup>.

El orden del universo es un orden jerarquizado, nada escapa al supremo gobierno divino y, al mismo tiempo, cada ser ocupa el lugar que le corresponde según su propia naturaleza y según su propio fin. Las criaturas racionales se encuentran en un plano superior porque ellas tienen el dominio de sus actos y pueden obrar libremente y, además, pueden alcanzar a Dios por sus actos propios de la inteligencia y de la voluntad, mientras que las criaturas irracionales son movidas en sus operaciones y sólo pueden alcanzar el fin último por vía de semejanza, lo cual implica que el hombre se encuentre colocado de una manera más noble bajo el orden

115. *I-II*, q. 16, a. 1, corp.

116. *I*, o. 96, a. 1, corp.: «Secundo apparet ex ordine divinae providentiae, quae semper inferiora per superiora gubernat. Unde, cum homo sit supra cetera animalia, ut pote ad imaginem Dei factus, convenienter eius gubernationi alia animalia subduntur».

de la Providencia divina en cuanto que, por ser *imago Dei*, está más cerca de Dios, primer principio; en razón de lo cual participa de la Providencia divina haciéndose al mismo tiempo providencia para sí mismo y para los demás seres. Es decir, el hombre aparece, no sólo como objeto de la Providencia de Dios, sino como *ministro* de la misma, como un intermediario entre Dios y las criaturas inferiores <sup>117</sup>.

Esta cualidad de ministro está presente en todo hombre por el mero hecho de ser hombre, teniendo, por consiguiente, un derecho natural inalienable al uso y apropiación de los bienes exteriores que le son necesarios para su desarrollo y para el cumplimiento de su misión dentro del orden del gobierno divino. El hombre es *su* providencia, pero no en términos absolutos, sino en cuanto participa de la Providencia divina, *ipsa (creatura rationalis) fit providentiae (divinae) particeps, sibi ipsi et aliis providens* <sup>118</sup>. Se trata de un dominio participado y, por tanto, con el carácter de limitación y dependencia: insertado en el orden establecido por Dios, el hombre no puede traspasar el plano en que él ha sido colocado; nunca puede despojarse del carácter de instrumento de Dios; si él mueve, él es, a su vez, movido; instrumento activo, pero instrumento y, por tanto, esencialmente subordinado.

6. Entre los diversos órdenes particulares que se contienen en el seno de la *unitas ordinis* que constituye el universo entero, Santo Tomás descubre un orden específicamente humano: el orden político. «Puede considerarse, dice en la *Suma contra Gentiles* <sup>119</sup>, un doble orden, a saber, el orden que depende de la causa primera y que, por tanto, comprende todas las cosas, y el orden particular, que depende de una causa creada y contiene todas aquellas cosas a las que se extiende esta causa». La multiplicidad de causas creadas lleva consigo, a su vez, la diversidad de órdenes creados, *hic (ordo particularis) multiplex est secundum diversitatem causarum quae inter creaturas inveniuntur*, sin que ello sea obstáculo a la existencia de una jerarquización entre los mismos, *unus tamen eorum sub altero continetur*, y a que se conserve el orden universal, *oportet quod omnes particulares ordines sub illo universali ordine contineantur et ab illo descendant*: la subordinación de las diversas causas que fundan los diversos órdenes guarda unidad dentro de la variedad, *sicut et causarum una sub altera existit*. Es decir, que así como todas las causas dependen de la causa primera, Dios, de la misma manera todos los órdenes creados se incluyen dentro del orden de la divina Providencia, *sub ordine divinae providentiae cadunt*. En el plano de lo creado, el orden

117. Cf. III, C. G., c. 78, 111 y 113.

118. I-II, q. 91, a. 2, corp.

119. III, C. G., c. 98.

político se presenta como un ejemplo de esta inclusión y dependencia, *huius exemplum in politicis considerari potest*.

La afirmación de que el hombre es por naturaleza *animal sociale et politicum* aparece repetidamente en las obras de Santo Tomás <sup>120</sup>. La misma naturaleza exige que el hombre viva en sociedad, *est igitur homini naturali, quod in societate multorum vivat*, porque aisladamente ningún hombre puede atender suficientemente a las necesidades de la vida, *num unus homo per se sufficienter vitam transigere non potest* <sup>121</sup>; suficiencia que comprende, no sólo lo necesario para vivir: *vivere*, sino también lo que requiere una vida propia de hombre: *bene vivere* <sup>122</sup>. La vida social no es posible si no hay un jefe que dirija los esfuerzos de todos al bien común, *socialis autem vita multorum esse non posset nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet*, porque cuando hay muchos individuos, éstos tienden de por sí a una multitud de fines, mientras que, cuando hay unidad, es a un mismo fin al que todos tienden <sup>123</sup>.

Ahora bien, la sociedad política aparece como comunidad perfecta, *civitas est communitas perfecta*, en cuanto que en ella se encuentra todo lo necesario para subvenir a las necesidades de la vida humana <sup>124</sup>. El orden político, que queda incluido en el orden universal, no escapa tampoco a la ordenación de la Providencia divina, la cual da a las criaturas todo lo necesario para que se conserven en su ser. Para la conservación y buen funcionamiento de la sociedad política es necesario un principio rector, *aliquod regitivum*, que unifique los esfuerzos de todos en orden al bien común; de esta manera la *potestas politica* aparece como la *forma* o causa formal del Estado. Este *dominium* o poder político es una participación del supremo y universal *dominium* de Dios; su ejercicio, *regimen multitudinis*, es también un reflejo, una participación del gobierno divino de todas las cosas. De esta manera, el *dominium* de los gobernantes, *regum dominium*, aparece bajo la perspectiva de una visión ministerial: el titular del poder en el ejercicio de sus funciones, es un ministro de Dios, *rex autem, populum gubernando, minister Dei est* <sup>125</sup>.

Hemos visto que el esfuerzo de Santo Tomás por penetrar la realidad

120. «Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum» (*De Regimini Principum*, liv. 1, c. 1). «Quia homo naturaliter est animal sociale» (I, q. 96, a. 4, corp.; *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, liv. 1, lec. 1). Homo naturaliter est animal politicum». (*De Veritate*, q. 12, a. 3). Cum homo sit naturaliter animal sociale» (III, C. G., c. 117). «Homo autem naturaliter animal sociale est» (III, C. G., c. 128). «Cum homo sit animal naturaliter civile... Homo est naturaliter animal... civile» (*In octo libros politicorum Aristotelis*, liv. 1, lec. 1, passim). Etc..

121. *De Regimini Principum*, liv. I, c. 1

122. *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, liv. I, lec. 1. Cf. III, C. G., c. 117 et 128; *De Veritate*, q. 12, a. 3, I-II, q. 95, a. 1, cor.; q. 96, a. 4, corp.

123. I, q. 97, a. 1, corp. Cf. *De Regimine Principum*, liv. I, c. 1.

124. *In octo libros politicorum Aristotelis*, liv. I, lec. 1.

125. *De Regimine Principum*, liv. I, c. 8. Cf. caps. 1, 10 y 12; III, C. G., c. 98; *De Veritate*, q. 12, a. 3.

ontológica del *dominium* se mueve dentro del cuadro de su visión teocéntrica del mundo y de las cosas; en último término, su elaboración doctrinal de los diversos analogados del dominio supone, como apoyo y fundamento necesario, la determinación de éste en el plano metafísico. También Vitoria y Soto han sentido esta necesidad y, aunque no se hayan detenido a ahondar más en el aspecto metafísico, suponen las adquisiciones tomistas y a ellas hacen, varias veces, expresa referencia para fundamentar el desarrollo de su propio pensamiento que, como ya se ha hecho notar, se mueve, de preferencia, en el campo jurídico-moral.

## FRANCISCO DE VITORIA

### *La concepción analógica del dominium*

Francisco de Vitoria, colocándose en la línea del pensamiento de Santo Tomás, no deja de tener en cuenta la especulación posterior al Angélico. En las controversias que agitaron los siglos XIV y XV, y que tuvieron sus repercusiones en el cuadro ideológico del siglo siguiente, se dibujan y se manejan, aunque de distintas maneras y bajo puntos de vista diferentes, argumentos y teorías que respondían a diversas concepciones de las relaciones entre el dominio y la gracia. Los legistas y los curialistas, los diversos autores pertenecientes a la corriente conciliarista y los que militaban en otras tendencias —tales los discípulos de Wicleff o de Juan Huss, que en cierto sentido heredaron las doctrinas de los valdenses o «pobres de Lyon»—, acumularon argumentos a menudo contradictorios. Todo ello servirá de base para la elaboración de argumentaciones y razonamientos tendentes a justificar doctrinalmente situaciones de hecho y líneas de conducta.

Por otra parte, Vitoria tendrá que hacer frente a la confusión, muy extendida, entre el dominio como propiedad, *dominium proprietatis*, y el dominio como poder jurisdiccional, *dominium iurisdictionis vel auctoritatis*. Este univocismo de la noción de *dominium* constituía uno de los apoyos fundamentales de las doctrinas surgidas para justificar la conquista del Nuevo Mundo por los españoles.

La obra vitoriana nos ofrece, en esta materia, dos fuentes principales: por un lado, las *Relecciones*, donde adquieren particular relieve las consideraciones de derecho público, y, por otro lado, los *Comentarios a la Suma* en los que, sin olvidar los aspectos públicos del problema, se da un mayor margen a los que entran en el campo del derecho privado. Lo que sí hay que hacer notar es que, en todos estos textos, Vitoria mantiene la concepción analógica del dominio, permaneciendo fiel al pensamiento y a la tradición tomista.

En el tratado *De Iustitia* de sus *Comentarios a la Secunda Secundae*, antes de exponer la cuestión 62: *De Restitutione*, cree necesario estudiar el dominio. Lo hace de una manera sistemática y sin perder nunca de vista su noción plena, aunque en este lugar, y por razón del contexto, su exposición se detiene preferentemente en el *dominium proprietatis*. Empieza estudiando tres acepciones que puede tener el término *dominium*, dos de ellas tomándolo en sentido propio y otra considerándolo en sentido amplio. La primera acepción presenta el dominio como comportando cierta eminencia y superioridad, *ut dicit eminentiam quaedam et superioritatem*; tal es el caso de los príncipes, a los que se les llama *domini*. De esta manera, continúa diciendo Vitoria, hay hombres a los que se llama *domini* en relación a sus súbditos, *et sic alii homines vocantur domini respectu subditorum*. Siguiendo al Angélico, añade que los príncipes, por razón de su poder, se llaman *domini* porque tienen el *dominium*, designación que no puede aplicarse a los súbditos: *principes dicuntur domini quia habent dominium et non subditi* <sup>126</sup>. Colocándose en el plano del lenguaje técnico del derecho privado, Vitoria muestra la equivalencia entre *dominium (rerum)* y propiedad privada: *dominium... ut capitur in Corpore iuris civilis et apud iurisconsultos, prout tantum valet sicut proprietas*, en cuanto que ésta aparece como distinta del *usus* y del *usufructus*: *id est, secundum quod distinguitur ab usu et usufructu* <sup>127</sup>. «Ser dueño, dice más adelante, es tener la propiedad de la cosa: *esse dominum est habere proprietatem rei*». El contenido del dominio, sigue diciendo, puede ser interpretado de manera más amplia, es decir, como la facultad de utilizar la cosa según las leyes y los derechos razonablemente establecidos: *facultas utendi re secundum iura vel leges rationabiliter institutas*; o sea, concibiendo el dominio como equivalente a un derecho cualquiera, *idem erit ius et dominium* <sup>128</sup>. Sin embargo, tal acepción es abusiva, *est abusiva ista acceptio*, aunque no deje de ser útil en Teología moral, sobre todo en materia de restitución.

Atento a precisar los conceptos clave, Francisco de Vitoria no duda en afirmar que, cuando se emplea el término *dominium* como equivalente a *proprietas*, se le utiliza en sentido propio, *proprius*, aunque el sentido de superioridad es la acepción estricta, *stricte* de la palabra <sup>129</sup>.

Insiste de nuevo en lo mismo, y en términos más precisos si cabe, cuando quiere refutar la opinión de los que sostenían que la gracia consti-

126. *In II-II*, q. 62, a. 1 — III, p. 63, n. 6.

127. *Ibid.*, q. 66, n. 7.

128. *Ibid.*, p. 67, n. 8.

129. El manuscrito de la Biblioteca Vaticana (Ottob. lat. 1.015) se contenta con consignar esta sola calificación, en cambio el de la Universidad de Salamanca (cod. 43, antes 4-6-15) se muestra más expresivo empleando los términos *stricte* y *peculiariter*. Cf. *In II-II*, q. 62, a. 1 — III, p. 65, n. 6).

tuye un título necesario para el dominio. Citando, entre estos autores, a Ricardo Fitz-Ralph (m. 1360), Arzobispo de Armagh, Francisco de Vitoria encuentra demasiado duro el situarle entre los valdenses y los wiclefitas, condenados en el Concilio de Constanza; considerando los argumentos presentados por Fitz-Ralph, busca un medio para excusarle observando que quizá el Arzobispo de Armagh no se refiere al dominio en cuanto propiedad privada sino al dominio en cuanto autoridad: *Armachanus tamen forte non intelligit de dominio proprietatis sed de dominio auctoritatis*<sup>130</sup>.

Siete años antes, en la relección *De Potestate Civili*, en otras circunstancias y tratando de otra materia, Vitoria había sostenido ya el mismo concepto analógico del dominio. Estudiando la cuestión de la legitimidad de los príncipes y magistrados paganos, *an sint legitimi principes et alii magistratus*<sup>131</sup>, se propone, para refutarla, la tesis de Ricardo de Mediavilla (m. 1307-08) de que no solamente la infidelidad sino también cualquier pecado mortal hace al hombre incapaz de todo poder y jurisdicción tanto en el campo público como en el privado y de que la gracia es el título y el fundamento de todo poder. Después de haber subrayado que omite el examen de las razones alegadas por Ricardo «porque son tan débiles que no merece la pena de que se tomen en consideración», afirma Vitoria, de una manera tajante y definitiva, que «está fuera de toda duda el que hay príncipes y *domini* legítimos puesto que el Apóstol... prescribe que hay que obedecer y servir en todo tiempo a las potestades y a los príncipes, los cuales, en aquel tiempo, eran, ciertamente, todos paganos».

130. *Ibid.*, p. 106, n. 49. Cuando pasa a las pruebas, Vitoria continúa usando de la analogía de la noción de dominio: «Sacra Scriptura, dice, vocat reges peccatores; nam Salomon fuit in peccato mortali, et nihilominus vocatur rex, et ita David et multi alii. Sed si quando David peccavit semel, perdidit regnum, quis postea dedit ei ipsummet regnum? Item, si commodaret mihi aliquis equum vel centum millia aureorum, et invenirem ipsum in peccato mortali, sequitur quod possem illos mihi retinere quia alius non est dominus illorum, postquam est in mortali, et sic tolleretur commercium humanum. Praeterea, quia nec homo esset dominus suorum membrorum nec suorum actuum, quia ex concessione divina habet dominium: ergo peccabit utendo illis» (páginas 106-107). Y, también, más adelante, cuando da la definición de un cierto género de tiranía en la cual las dos clases de dominio se confunden en un univocismo que las identifica, señala: «Duplex potest esse tyrannus. Unus est... Alius est qui est legitimus dominus suae reipublicae et regni, sed tyrannice gubernat illam ad utilitatem suae et suorum, et non ad utilitatem ipsius reipublicae. sed ad perniciem». (*In II-II*, q. 94, 2, 4 — III, p. 287, n. 5).

131. *De Potestate Civili*, II, p. 188, n. 9.

*Ibid.*, pp. 188-189, n. 9: «Richardus... non solum infidelitatem, sed quodcumque mortale peccatum putat impedire omnem potestatem, et dominium, jurisdictionemque tam publicam quam privatam, et titulum, et fundamentum cujuscumque potestatis credit esse gratiam; cuius rationes praetereo, quia infirmiores sunt quam ut declaratione indigeant. Nec omnino est dubitandum quin apud ethnicos legitimi Principes, et domini, cum Apostolus... obediendum potestatibus, et principibus, et toto tempore servire praecipiet, qui certe eo tempore omnes erant infideles... Nec aut Principes Christiani saeculares aut Ecclesiastici hujusmodi potestate et Principatu, privare possent infideles, eo dumtaxat titulo, quia infideles sunt, nisi ab eis injuria profecta sit».

Más tarde, aducirá este mismo argumento en favor de una de sus afirmaciones sobre los regímenes políticos, declarando categóricamente que *tot enim sunt domini quot sunt superiores* <sup>132</sup>.

Cinco años antes de su muerte, en una de sus más célebres relecciones —la *De Indis prior*—, vuelve de nuevo a tratar la cuestión del dominio, esta vez para examinar el derecho que se alegaba en favor de la conquista de América por los españoles, *quo iure venerint barbari in ditionem hispanorum* <sup>133</sup>. Vitoria considera que el punto de partida para realizar este examen es el de saber si, antes de la llegada de los españoles, los indígenas eran verdaderos *domini*, tanto pública como privadamente: *utrum barbari isti essent veri domini ante adventum hispanorum et privatim et publice*. Y para no dejar ambigüedad alguna acerca del alcance y sentido de sus palabras añade: «es decir, si eran verdaderos *domini* de las cosas y posesiones privadas, *utrum essent veri domini privatarum rerum et possessionum*, y si había entre ellos verdaderos príncipes y *domini* de los demás, *id est, et utrum essent inter eos aliqui veri principes et domini aliorum* <sup>134</sup>. Insiste de nuevo y en parecidos términos cuando expone su propia tesis: «ni el pecado de infidelidad, ni ningún otro pecado mortal impiden a los bárbaros el ser verdaderos *domini*, tanto en el campo público como en el privado, *veri domini tam publice quam privatim* <sup>135</sup>.

## DOMINGO DE SOTO

### *La analogía y el fundamento del dominium*

Domingo de Soto permanece fiel a la concepción tomista, si bien, lo mismo que Vitoria, muestra su predilección por el aspecto jurídico de la

132. *Ibid.*, p. 190, n. 11.

133. *De Indis prior, Introd.*, II, p. 284, *proem.*

134. *Ibid.*, p. 292, n. 4.

135. *Ibid.*, p. 307, n. 18. Vitoria emplea términos parecidos para expresar la opinión contraria a la que negaba el dominio a los indios: «In contrarium est: Qui illi (barbari) erant in pacifica possessione rerum et publice et privatim: ergo omnino (nisi contrarium constet) habendi sunt pro domini neque in dicta causa possessione deturbandi» (pp. 293-294, n. 5). La distinción entre estos dos analogados de la noción de dominio aflora constantemente a lo largo de la argumentación con la cual Vitoria ilustra la relección ya mencionada. Esta argumentación recuerda en parte la que acabamos de ver en sus *Comentarios a la Secunda Secundae* a los cuales remite expresamente. Así, por ejemplo, cuando rechaza el *primer título ilegítimo* de conquista basado sobre el pretendido dominio universal del Emperador, refiere de nuevo y de manera precisa a la distinción entre *dominium per proprietatem* y *dominium per iurisdictionem*: «Secunda conclusio: Dato quod imperator esset dominus mundi, non ideo posset occupare Provincias barbarorum et constituere novos dominos et veteres deponere vel vectigalia capere. Probat: Quia etiam qui Imperatori tribuunt dominium orbis, non dicunt eum esse dominum per proprietatem, sed solum per iurisdictionem; quod jus non se extendit ad hoc ut convertat Provincias in suos usus; aut donet por suo arbitrio oppida, aut etiam praedia...» (*Ibid.*, *De tit. non legit*, II, p. 322, n. 2).

cuestión. Por esto, la consideración del dominio desde el punto de vista del derecho, en su doble esfera privada y pública, ocupa un puesto de honor en su exposición, sin descuidar por esto otros aspectos filosóficos y teológicos de la cuestión.

1. Distinguiendo el dominio divino del dominio humano no como dos conceptos completamente distintos, sino considerando a éste como solidario y dependiente de aquel, Soto se sitúa fuera del equivocismo; al mismo tiempo, rechaza también toda concepción unívoca que, en definitiva, dejaría sin explicación el dominio del hombre. Más aun, la analogía de la noción de dominio en Domingo de Soto —lo mismo que en Santo Tomás y en Vitoria—, se aplica al plano del dominio humano: éste aparece como una noción analógica que impide la identificación de los diversos analogados que en ella se hallan contenidos.

Encontramos en Soto, dos series de textos correspondientes a los dos analogados que están incluidos en el dominio humano: unos se refieren al dominio como propiedad, mientras que otros miran al dominio como autoridad o poder político. La terminología empleada hace destacar esta diferencia fundamental. Soto reserva siempre para el *dominium proprietatis* expresiones tales como *dominium exterarum rerum*<sup>136</sup>, *dominium pro proprietate alicuius rei*<sup>137</sup>, *dominium rerum inferiorum*<sup>138</sup>, *dominium ac proprietas bonorum omnium*<sup>139</sup>, *dominium civile*<sup>140</sup>, *proprietas rerum*<sup>141</sup> y, sobre todo, *dominium rerum*<sup>142</sup>; mientras que para el *dominium iurisdictionis*<sup>143</sup> emplea también las denominaciones *regale dominium saeculare*<sup>144</sup>, *dominium per viam gubernationis*<sup>145</sup>, *iurisdictionis*<sup>146</sup>, *potestas iuris-*

136. *De Iustitia et Iure*, liv. IV, q. 1, a. 2, f. 101 (med.).

137. *Relectio De Dominio*, p. 2.

138. *Ibid.*, p. 22.

139. *De Iustitia et Iure*, liv. IV, q. 4, a. 1, f. 107 b (med.).

140. *Ibid.*, f. 99 b (med.).

141. *Relectio De Dominio*, p. 16; *De Iustitia et Iure*, liv. 14, q. 1, a. 1, f. 99 (med.); q. 4, a. 2, f. 108 b (in.).

142. *De Iustitia et Iure*, liv. IV, q. 1, a. 2, f. 101 (med.); q. 2, a. 1, f. 102 (in.); q. 4, a. 1, f. 107 (fin.); q. 5, a. 1, f. 110 (med.); q. 5, a. 4, f. 116 (in.); liv. V, q. 3, a. 1, f. 148 b (fin.); *In IV Sententiarum*, dist. V, q. unica, a. 10, f. 310, 1.<sup>a</sup> col. (in.); 2.<sup>a</sup> col. (in.).

143. *Relectio De Dominio*, pp. 17 y 20; *De Iustitia et Iure*, liv. IV, q. 4, a. 2, f. 108 b (in.).

144. *In IV Sententiarum*, dist. V, q. unica, a. 10, f. 309, 2.<sup>a</sup> col. (fin.).

145. *De Iustitia et Iure*, liv. IV, q. 6, a. 4, f. 126 (med.).

146. *Relectio De Dominio*, p. 16; *De Iustitia et Iure*, liv. IV, q. 4, a. 1, f. 107 b (med.); *In IV Sententiarum*, dist. V, q. unica, a. 10, f. 303, 2.<sup>a</sup> col. (med.).

*dictionis* <sup>147</sup>, *dominium quoad potestatem civilem* <sup>148</sup>, *auctoritas* <sup>149</sup>, *potestas civilis* <sup>150</sup>, *saecularis potestas* <sup>151</sup>, y, simplemente, *potestas* <sup>152</sup>.

El término *dominium* sin otra determinación, lo emplea para indicar la misma noción analógica de dominio <sup>153</sup>; sin embargo, no deja tampoco de aplicarla a uno u otro de los analogados cuando, por el contexto, tal uso no puede crear ambigüedad o confusión. Así, por ejemplo, en el artículo primero de la cuestión primera del libro IV del tratado *De Iustitia et Iure*, antes de dar la definición de dominio como propiedad, tiene buen cuidado en advertir que se sirve del término *dominium* en el sentido en que lo entendían los juristas romanos de acuerdo con el lenguaje técnico del derecho privado, es decir, como *proprietatis rerum*, institución jurídica distinta de la *possessio* y de otros derechos reales como el *usus* y el *ususfructus* <sup>154</sup>. En sus Comentarios *In IV Sententiarum*, niega que el Papa haya concedido a los Reyes Católicos el *dominium* sobre las nuevas tierras descubiertas, determinando claramente, unas líneas después, a qué *dominium* se refiere entonces: *huiusmodi regale dominium saeculare* <sup>155</sup>.

Cuando hay peligro de confundir los dos analogados del dominio humano —el *dominium proprietatis* y el *dominium iurisdictionis*—, Soto no duda en establecer una expresa distinción entre ellos. Así, por ejemplo, después de haber tratado directamente del *dominium proprietatis* en las tres primeras cuestiones del libro IV del *De Iustitia et Iure*, advierte claramente que empieza a estudiar el dominio como poder político. En la conclusión del artículo segundo de la cuestión cuarta, niega abiertamente

147. *Relectio De Dominio*, p. 16.

148. *Relectio De Dominio*, p. 18.

149. *De Iustitia et Iure*, liv. IV, q. 4, a. 2, f. 109 (fin.); *In IV Sententiarum*, dist. V, q. unica, a. 10, f. 303, 2.ª col. (in.).

150. *Relectio De Dominio*, p. 18; *De Iustitia et Iure*, liv. IV, q. 4, a. 1, f. 108 (in.); f. 109 b (med.).

151. *De Iustitia et Iure*, liv. IV, a. 1, f. 107, (fin.).

152. *Relectio De Dominio*, p. 21; *De Iustitia et Iure*, liv. IV, q. 4, a. 1, f. 107 b (med.); a. 2, f. 108 b (in.) et (fin.); *In IV Sententiarum*, dist. V, q. unica, a. 10, f. 305, 2.ª col. (in.); f. 307, 1.ª col. (in.); f. 310, 1.ª col. (in.).

153. Cf. v. g. *De Iustitia et Iure*, liv. IV, q. 4, a. 1, f. 107 (fin.); q. 5, a. 1, f. 110 (med.).

154. *De Iustitia et Iure*, liv. IV, q. 1, a. 1, f. 99 (med.): «Sed Iurisconsulti sunt, qui hac voce (dominio) utuntur, ad significandum id quod pariter vocant proprietatem rerum: quae ab earum possessione distinguitur, atque ab usu et usufructu.

Neque vero vox haec secundum hoc significatum, ceu barbara aut inusitata habenda est... Extant quippe in Digesto Novo, libro III, distincti tituli, de acquirendo rerum dominio et de acquirenda vel amittenda possessione...».

Y, más lejos, poco antes de dar su definición, responde a una objeción alegando que el sentido que entonces da al término es el del lenguaje técnico del Derecho Civil: *Haud tamen hoc ad dominium civile referendum est* (f. 99 b) (med.).

155. *In IV Sententiarum*, dist. V, q. unica, a. 10, f. 309, 2.ª col. (fin.): «Ad hoc autem responderetur in primis pontificem neque concessisse, immo neque (ut cum omni reverentia de sanctissimo Christi vicario loquamur) concedere potuisse dominium eorum suorumque bonorum, quasi dominium in eos ipse haberet: quoniam... neque Christus ipse huiusmodi regale dominium saeculare accepit in orbe... (La opinión de Soto sobre la realza de Cristo debe ser corregida a la luz de la doctrina expuesta por S. S. Pío XI en la Encíclica *Quas primas*).

el *imperium universale* del Emperador: *Licet imperatoria maiestas donum institutioneque Dei sit, tamen quod totius orbis imperio fulgeat nulla sit ratione credibile*<sup>156</sup>. Si el concepto de Soto sobre el dominio humano fuese unívoco y equivalente al *dominium rerum*, no habría peligro de confusión, porque él no habla aquí más que de *imperatoria maiestas* y de *imperium*; pero considera que es necesario apreciar bien los términos a fin de que no haya ambigüedad en los conceptos, *ne verbi significatio accipites nos teneat*. Por esto, después de haber considerado suficientemente probada la primera parte de la conclusión por lo dicho en el artículo anterior respecto del poder político, insiste, cuando pasa a justificar la segunda parte, en la necesidad de la precisión terminológica: *in sensu quem verba faciunt, probatur conclusio*. Después de haber expuesto lo que él entiende por *orbis*, recuerda la distinción establecida, una y otra vez, en su artículo precedente, es decir, que él habla del *dominium iurisdictionis* y no de la *rerum proprietate*: *et loquimur (ut supra diximus) de dominio iurisdictionis: nam de rerum proprietate iam id priore conclusione superioris articuli negatum est*. En los razonamientos que siguen, Soto emplea indistintamente las palabras *dominium*, *imperium* y *potestas* para significar el poder político; así, por ejemplo, dice que si alguien es *dominus orbis*, lo es por la autoridad y el consentimiento de la *respublica*, porque la *potestas civilis* ha sido establecida así por Dios, *si aliquis est dominus orbis is creatus est auctoritate et concessu reipublicae: quo pacto dictum est divinitus esse ordinatam potestatem civilem*<sup>157</sup>.

Al exponer las teorías de los que sostenían el dominio universal del Emperador, Soto vuelve a utilizar la distinción entre los dos analogados, señalando que los defensores de estas teorías no solamente atribuían al Emperador la jurisdicción sobre todo el mundo, *iurisdictionis orbis*, sino también la propiedad de todas las cosas, *proprietate bonorum omnium*, llamándolo *dominus proprietarius*<sup>158</sup>. Al mismo tiempo, reafirma su propia posición reconociendo en los gobernantes un *dominium iurisdictionis*, pero negando, tanto al Emperador como a cualquier otro príncipe, el *dominium proprietatis* sobre el mundo entero: *neque imperator neque principum ullus est hoc pacto proprietarius*<sup>159</sup>.

156. *De Iustitia et Iure*, liv. IV, q. 4, a. 1, f. 108 (fin.).

157. *De Iustitia et Iure*, liv. IV, q. 4, a. 2, f. 108 b (in.). Y más adelante añade: «Ad hoc quod aliqua respublica regem sibi vel imperatorem instituat, in quem suam transfert potestatem requiritur...; ergo, nunquam unus existit dominus orbis».

158. *De Iustitia et Iure*, liv. IV, q. 4, a. 1, f. 107 b (med.): «Sunt inquam qui imperatori non solum iurisdictionem orbis tribuunt, verum et dominium ac proprietatem omnium, eumque appellantes proprietarium dominum».

159. *Ibid.* Soto llama tiranía turca al hecho de asignar al príncipe la propiedad de los bienes de los súbditos, afirmando, al mismo tiempo, que lo que la república transmite al príncipe es la *potestas*, el *imperium*, la *iurisdictionis*, pero no la propiedad de los bienes: «Turca nanque est qui ut fertur illa dominatur tyrannide, ut cunctas subditorum substantias, tanquam suas proprias possideat, ut pro libito, universa sibi

En esta misma obra, hablando de la prescripción, Domingo de Soto rechaza la opinión del preceptor de Carlos V, Adriano de Utrecht, por apoyarse en la tesis de que el Emperador es *dominus orbis*. Y, una vez más, vemos aparecer la distinción entre el *dominium proprietatis* y el *dominium iurisdictionis*: «Como lo hemos demostrado anteriormente, es falso pretender que el Emperador sea *dominus orbis*; más todavía, aun suponiendo que sea *dominus regnorum orbis*, no tiene el *dominium rerum* para poder apoderarse de las cosas según su antojo» <sup>160</sup>.

Por otra parte, el lugar escogido por Soto, en el *De Iustitia et Iure*, para tratar directamente del poder político, responde a un plan bien meditado y maduro y en perfecta armonía con la concepción analógica del dominio. Es, precisamente, en esta parte del Libro IV, consagrada al estudio del dominio, donde él inserta su exposición orgánica sobre la *potestas civilis* haciéndolo inmediatamente después de haber estudiado el *dominium rerum*. Una comprobación de esto la tenemos en los primeros folios del *De Iustitia et Iure* cuando Soto compara la *potestas ecclesiastica* y la *potestas civilis*, remitiéndonos a la exposición del *dominium* contenida en el Libro IV, porque es en dicho libro donde estudia con más amplitud esta materia: *ut in libro IV sub titulo de dominio, fustus disserendum est* <sup>161</sup>.

Ya en los primeros años de su profesorado en la Universidad de Salamanca, Domingo de Soto había sostenido la misma concepción analógica del dominio. De esta época data su relección *De Dominio*, la cual la utilizará luego como pauta para la redacción de las cuestiones que tratan directamente del tema en el citado libro IV del *De Iustitia et Iure*. En la relección se pueden distinguir dos partes fundamentales: la que concierne al derecho de propiedad y la que se refiere al poder político. Y es, precisamente, al comenzar esta segunda parte, cuando Soto se detiene a perflar, con mayor precisión, los conceptos de los dos analogados que estudia: «A fin de no errar en un terreno desconocido, dice,

---

ut putat possit usurpare. Iure autem naturae, etsi transtulit respublica in principem potestatem suam, et imperium ac iurisdictionem, non tamen proprias facultates: quibus ideo princeps uti nequit, nisi quoniam eidem reipublicae tuendae et administrandae fuerit» (f. 109) (fin.).

160. *Ibid.*, q. 5. a. 4. f. 116 (in.) et (med.): «Cui quidem iuri (Adrianus) illud supponit fundamentum quod Imperator est dominus orbis... Sed quoad rationes descendamos, nulla est illa Adriani nempe quod Imperator sit dominus orbis: Tum quod illud falsum est, ut supra commonstravimus: tum quod etiam si dominus esset *regnorum orbis*, non tamen *rerum* habet *dominium*, ut pro libito possit res alienas usurpare». Cf. q. 6, a. 4, f. 126 (in.) et (med.).

161. *De Iustitia et Iure*, liv. I, q. 6, a. 4. f. 18 b (in.): «Enimvero sicut reipublicae ecclesiasticae sic et civili necessaria fuit ratione finis potestas seipsam gubernandi, atque adeo leges pro temporum regionumque instituendi: licet haec potestas (ut libro IV sub titulo de dominio, fustus disserendum est) aliter quam ecclesiastica a Deo defluerit».

*Ibid.*, liv. III, q. 4, a. 2. f. 80 b (in.): «Quomodo autem haec potestas a Deo in homines per legem naturae derivatur, libro proximo sub titulo De Dominio, elucidabitur».

es necesario distinguir, por una parte, el derecho y propiedad de las cosas, de lo cual se ha tratado hasta aquí y, por otra, la potestad de jurisdicción, que es también dominio o dominación, tal es el dominio de los príncipes sobre los súbditos: *sed ne per ignota procedamus, dupliciter distinguitur dominium: alterum quod est ius item proprietates rerum de quo dictum est hactenus. Alterum est quod est potestas iurisdictionis quod est dominium seu dominatio sicut est dominium principum in subditos* <sup>162</sup>. Cuando Soto hace recalcar que hasta entonces no ha tratado más que del dominio como propiedad, señala un hecho importante porque la definición que de tal analogado da en la relección, coincide, casi literalmente, con la que dará en el primer artículo del libro IV del *De Iustitia et Iure* <sup>163</sup>. Por lo demás, cuando estudia la cuestión del dominio universal del Emperador, precisa el sentido de una de sus afirmaciones haciendo notar que, en aquel lugar, habla siempre del dominio de jurisdicción: *intelligimus semper de dominio iurisdictionis* <sup>164</sup>.

En su última obra, publicada después de su jubilación como profesor, Domingo de Soto insiste de nuevo, y esta vez a propósito de la interpretación de un texto de Santo Tomás <sup>165</sup>: «que nadie sea inducido a error, dice Soto, sobre el sentido que tienen las palabras de Santo Tomás en el artículo 10 cuando dice que la Iglesia puede privar a los infieles del derecho de dominio o prelación, porque el Santo habla entonces del poder que ellos tienen sobre los fieles, pero de ninguna manera del dominio sobre las cosas» <sup>166</sup>.

Es una verdad elemental en teodicea y en teología, el que nada puede ser atribuido a Dios y a la criatura más que por la vía de la analogía <sup>167</sup>, Soto da por descontada la analogía entre el dominio divino y el dominio humano, presentando al primero como un dominio absoluto y trascendental del cual deriva y depende todo dominio humano <sup>168</sup>.

162. *Relectio De Dominio*, p. 16. Más adelante (p. 20), a propósito de los indios, Soto se refiere nuevamente a la distinción: «In istis insulanis... ex eo namque quod sunt infideles non amittunt bona sua nec dominium quod habent iurisdictionis».

163. *Relectio De Dominio*, p. 4: «Dicendum est igitur... quod dominium est potestas seu ius proprium assumendi rem ad quaecumque usus qui non est prohibitus a lege». *De Iustitia et Iure*, liv. IV. q. 1. a. 1. f. 99 b (med.): «Dominium ergo, si secundum artem describas est propria cuiusque facultas et ius in rem quamlibet quam in suum ipsius commodum usurare potest quocumque usu lege permissio».

164. *Relectio De Dominio*, p. 17.

165. *II-II*, q. 10. a. 1. corp.

166. *In IV Sententiarum*, dist. V. q. unica. a. 10. f. 310. 1.ª col. (In.).

167. Cf. *I*, q. 13. a. 5. corp.: «Impossibile est aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce... Sed nec pure aequivoce... Dicendum est igitur quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem».

168. *De Iustitia et Iure*, liv. 4. q. 1. a. 2. f. 101 (med.) et (fin.): «Deus... iure creationis dominium gerit ac principatum rerum omnium quas ipse condidit... Fuit quidem ab aeterno potestate dominus; ab orbe tamen condito, usu et actu. Nam antea nullae erant res quae illi parent... Tota Trinitas par habet dominium idemque absolutum creaturarum, non solum quantum ad usum, verum et quantum ad eorum naturas:

2. Los textos examinados, y otros muchos que podríamos citar <sup>169</sup>, parecen probar suficientemente la constancia y firmeza con que Domingo de Soto permanece fiel a la analogía del concepto de dominio. Ahora bien, aunque el aspecto jurídico-moral sea el que primordialmente le interesa, Soto no descuida el señalar el fundamento metafísico sobre el que se apoya. Lo hace al empezar a tratar el primero de los analogados que estudia, el *dominium rerum*, al que sus afirmaciones hacen inmediata referencia; más adelante, al exponer el *dominium iurisdictionis*, vuelve sobre la materia. Parte del dominio divino como fuente de todo dominio creado. Dios es el *dominus* absoluto de toda la creación, *dominium gerit ac principatum rerum omnium quas ipse condidit* <sup>170</sup>, sin que nada escape a su dominio soberano, *quia... dominus sit, non modo terrae et plenitudinis eius, tam in spiritualibus quam temporalibus: verum et caelorum caelestiumque spirituum* <sup>171</sup>, extendiéndose hasta la misma naturaleza de los seres, *habet dominium... quantum ad naturas rerum* <sup>172</sup>, pudiendo reducirlos a la nada, *in nihilum redigere potest* <sup>173</sup>.

Lo mismo que Santo Tomás, Soto hace arrancar el dominio supremo de Dios del hecho de la creación: Dios es *dominus* absoluto, *est absolute dominus* <sup>174</sup>, porque es el creador: *iure creationis* <sup>175</sup>, *eo iure quo cuncta ex nihilo condidit* <sup>176</sup>. Ello implica una distinción entre la relación de creación y la *potestas*; de esta manera, desde toda la eternidad Dios fué *dominus* por razón de su poder y, después de la creación del universo, lo fué también en acto y en cuanto al uso, *fuit quidem ab aeterno potestate, Dominus: ab orbe tamen condito, usu et actu* <sup>177</sup>.

La naturaleza del dominio consiste en una relación que realmente se

---

ut puta cui non modo pro suo arbitratu cunctis uti liceat, verum etiam earum naturas creare, anihilare ac praeter naturae leges alterare... et tanquam dominus vita et mortis non solum reliqua animalia, verum et hominem vita privare».

Más adelante dice (f. 101 b) (in.): «Igitur quia duae istae potentiae intellectus et voluntas, *communicatae* sunt homini, per hoc conditus est ad imaginem Dei, indeque adeo ius sortitus est dominandi in caeterae animantes rationis expertes...». Cf. q. 2. f. 102 (med.); a. 3. f. 103 (fin.); q. 4. a. 1. f. 107 (fin.); f. 108 (med.); liv. V. q. 3. a. 1. f. 148 b (fin.); *Relectio De Dominio*, pp. 9 y 18; etc.

169. Cf. v. g. *Relectio De Dominio*, pp. 2, 16, 18 y 22; *De Iustitia et Iure*, liv. IV. q. 1. a. 1. f. 99 (med.); a. 2. f. 101 (med.); q. 2. a. 1. f. 101 b (fin.); f. 102 (int.) et (fin.); f. 102 (in.); q. 4. a. 1. f. 107 (fin.); f. 107 b (med.); a. 2. f. 109 (fin.); q. 5. a. 1. f. 110 (med.); q. 6. a. 4. f. 106 (in.) et (med.); liv. V. q. 3. a. 1. f. 148 b (fin.); *In IV Sententiarum*, dist. V, q. unica, a. 10, f. 309. 2.<sup>a</sup> col. (fin.); f. 310. 2.<sup>a</sup> col. (in.) etc.

Domingo de Soto, preocupado por los problemas jurídico-morales de su tiempo, se interesa particularmente por el *dominium proprietatis* y por el *dominio iurisdictionis*.

170. *De Iustitia et Iure*, liv. IV. q. 1. a. 2. f. 101 (med.).

171. *Ibid.*, q. 4. a. 1. f. 107 (fin.).

172. *Ibid.*, q. 1. a. 2. f. 101 (med.). Cf. *Relectio De Dominio*, p. 11: «Deus... potest uti creatura quomodocumque anihilando ab intrinseco».

173. *De Iustitia et Iure*, liv. IV. q. 4. a. 1. f. 107 (fin.).

174. *Relectio De Dominio*, p. 11.

175. *De Iustitia et Iure*, liv. IV. q. 1. a. 2. f. 101 (med.).

176. *Ibid.*, q. 4. a. 1. f. 107 (fin.).

177. *Ibid.*, q. 1. a. 2. f. 101 (med.).

distingue de sus dos términos: es una *habitus* entre el objeto y el sujeto <sup>178</sup>, *habitus* que comporta, como elemento fundamental, una potencia activa, una *facultas*. Ello abre el camino para penetrar en la estructura del dominio creado. Toda potencia activa o *facultas* se define por sus actos; así pues, de la misma manera que la vista es la potencia de percibir los colores y el oído es la de percibir los sonidos, de igual modo el *dominium (rerum)* podrá definirse como la facultad de usar, disfrutar, etc., de la cosa <sup>179</sup>. Ahora bien, el dominio sobre los propios actos es la causa y raíz de todo otro dominio que pueda tener el sujeto titular, *dominium quod quisquam habet in suos actus, causa est et radix eius quod habet in alias res* <sup>180</sup>, por la simple razón de que el dominio está fundado en la libertad, *dominium fundatur in libertate* <sup>181</sup>. El ejercicio del dominio supone la ordenación de los medios al fin <sup>182</sup>; ello implica que sólo los seres dotados de inteligencia y libre arbitrio sean capaces de dominio, *solis illis qui intellectu et libero arbitrio vigent convenit dominandi ratio* <sup>183</sup>, mientras que los seres irracionales no pueden ser *domini* sino sólo objeto de dominio <sup>184</sup>.

Para Soto es cosa indubitable que todo dominio humano proviene de Dios. El hombre, al estar dotado de inteligencia y voluntad libre, ha sido creado a imagen de Dios, *conditus est ad imaginem Dei*; por esto, *indeque*, participa del dominio divino <sup>185</sup>.

178. Así, hablando del *dominium rerum*, Soto se pregunta: *utrum dominium sit res ipsa quae possidetur an dominus an potius relatio?* respondiendo que se trata de una relación real entre el poseedor y el poseído, *est enim dominium illa rerum habitudo inter possidentem et possessum (Ibid., a. 1, f. 100) (in.)*.

179. *Ibid.*, a. 1, f. 100 (in.): «Ob idque definitur per suum actum qui quidem modus definiendis potentiis peculiaris est. Etenim ut visus est potentia sentiendi colores et auditus potentia sentiendi sonos sic dominium est facultas utendi re fruendique, etc.».

180. *Ibid.*, a. 2, f. 101 (fin.).

181. *Ibid.*, a. 1, f. 99 b (fin.).

182. *Ibid.*, a. 2, f. 101 b (in.): «Dominium quempiam rei gerere... est ipsa uti... Uti est rem in finem ordinare, quadoquidem voluntas est finis. usus autem mediorum ad finem».

183. *Ibid.*, f. 101 (med.).

184. *Ibid.*, f. 101 (in.): «Bruta autem animantia uti neutquam possunt: ergo neque ullum habere dominium».

185. *Ibid.*, f. 101 (in.): «Fieri autem ad imaginem et similitudinem Dei est fieri intellectu et voluntate liberum: haec enim est facies Dei. In reliquis namque creaturis vestigium eius tantum relictum est... Igitur quia duae istae potentiae, intellectus et voluntas, communicatae sunt homini, per hoc conditus est ad imaginem Dei, indeque adeo sortitus est dominandi in caeteras animantes rationis expertes».

*Ibid.*, q. 4, a. 1, f. 107 b (fin.): «Regiam Imperiatoriamque potestatem caeterorumque principum auctoritatem non hominum esse inventum sed Dei sanctissimam ordinationem... Potestatem autem civilem Deus per legem naturalem, quae suae sempiternaeque participatio est, ordinavit».

*Ibid.*, f. 108 (in.): «Etsi (potestas spiritualis et potestas civilis) a Deo procedant...».