

**La determinación del derecho en la filosofía medieval.
Antecedentes de la doctrina tomista en Alberto Magno y
proyecciones en Egidio de Roma**

**The Determination of Law in Medieval Philosophy.
Antecedents of the Thomist doctrine in Albert the Great
and projections in Giles of Rome**

SEBASTIÁN CONTRERAS

Sumario:

1. Planteamiento
2. La determinación del derecho en Alberto Magno
3. Egidio Romano y la determinación
4. Conclusiones

Resumen: Tomás de Aquino entiende la determinación como el modo en que la ley positiva se deriva de la ley natural. Esta derivación no es deductiva ni científica. Es, por decirlo de un modo, *artística*. Si bien santo Tomás es quien elabora una teoría general sobre la determinación, esa forma de derivación ya había sido planteada por Alberto Magno. En este trabajo se examinará la explicación albertina de la determinación, así como la manera en que Egidio de Roma desarrolla la doctrina de santo Tomás.

Palabras clave: *determinatio, derivatio per modum determinationis*, Tomás de Aquino, Alberto Magno, Egidio de Roma.

Abstract: Aquinas understands determination as the way in which positive law derives from natural law. This derivation isn't deductive nor scientific. It's, so to speak, *artistic*. Although Aquinas is the philosopher who elaborates a general theory of determination, that form of derivation had already been exposed by Albert the Great. In this paper we will make an account of the Albertine explanation of determination,

as well as the way in which Giles of Rome develops the doctrine of Aquinas.

Keywords: *determinatio, derivatio per modum determinationis*, Aquinas, Albert the Great, Giles of Rome.

1. Planteamiento

Se suele decir que la doctrina de la determinación del derecho natural comienza con Tomás de Aquino. De alguna forma eso es verdad. Santo Tomás elabora las bases de una teoría general acerca de la derivación de la ley positiva desde la ley natural, retomando la antigua idea de los juristas romanos de que ciertos actos y negocios jurídicos se hacen obligatorios por el solo imperio de la ley. En este sentido, Tomás expone que la ley positiva, que es siempre cambiante, surge como una especificación de la ley natural según el modo en que el artista produce una obra particular.¹ Esta derivación no es deductiva ni es unívoca. Tampoco es necesaria o universal. Es distinta en los distintos lugares y depende de la opinión, esto es, de lo que a los hombres parece razonable.

La determinación depende de la utilidad.² Depende también del lugar y del tiempo en que se realiza,³ de la diversidad cultural y política,⁴ de la variedad de los asuntos humanos,⁵ y hasta de la

¹ Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 95, a. 2, sol. *Opera omnia*, según la edición electrónica de Enrique Alarcón: *Corpus thomisticum, recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electrónico, Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A. D. MMV*, in <http://www.corpus-thomisticum.org/iopera.html>.

² Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 95, a. 3, sol.

³ Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 95, a. 3, sol.

⁴ Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, l. V, lect. 12, n. 15.

⁵ Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 95, a. 2, ad 3.

capacidad de los sujetos que reciben la ley.⁶ En opinión de Tomás, esa variedad es un reflejo de la mutabilidad de la naturaleza humana,⁷ la cual, no obstante ser mutable, es principio de rectitud de la actividad legisladora. Por otro lado, la determinación es una aplicación del principio *ars imitatur naturam*: la ley positiva traslada el orden de la naturaleza a una sociedad particular.

En la determinación casi todo es elección libre. El legislador no está obligado a decidir en un sentido o en otro. Por eso dice Tomás que las normas de la ley positiva no implican un concepto absoluto de cosa debida o indebida,⁸ ya que «antes de la institución de la ley, en nada difería hacer esto o aquello».⁹ En su conjunto esas normas dan origen a lo justo contingente, a aquello que la voluntad, a través del acuerdo, y solo por el acuerdo, impone como obligatorio.¹⁰

La determinación es construcción.¹¹ Tomás de Aquino la identifica como una clase de *adinventio*,¹² como un *aedificatum*.¹³ En principio, no hay razones morales para establecer una norma positiva en vez de otra. Esas razones se crean junto con la ley positiva: solo cuando se dicta la norma positiva surge la obligación moral de actuar de una cierta manera (por lo que se

⁶ Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 95, a. 3, sol.

⁷ Tomás de Aquino, *De malo*, q. 2, a. 4.

⁸ Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 104, a. 1, sol.

⁹ Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, l. V, lect. 12, n. 5.

¹⁰ Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 57, a. 2, ad 2.

¹¹ Tomás de Aquino, *In Analytica posteriora*, l. I, lect. 41, n. 7.

¹² Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 91, a. 3, sol.

¹³ Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 90, a. 1, ad 2.

dice que la determinación es una *constructio* en el sentido fuerte de la palabra).¹⁴

Los distintos elementos de la explicación tomista de la determinación tienen una base en las exposiciones de Aristóteles, Cicerón, san Agustín, etc. En este trabajo se intentará mostrar que Alberto Magno, profesor de Tomás de Aquino, anticipa la derivación por determinación y que Egidio Romano, discípulo de santo Tomás, convierte la teoría de la determinación en una doctrina sobre la sujeción del poder político al poder espiritual. Con Egidio la *via determinationis* seguirá otro camino. Recién con la Escolástica tardomedieval y española se volverá a plantear la pregunta por el modo en que la ley positiva se deriva de la ley natural.

2. La determinación del derecho en Alberto Magno

A partir de la afirmación aristotélica de que hay ciertos actos que nunca es lícito intentar,¹⁵ Alberto presenta su teoría de la determinación como un comentario a la doctrina clásica de lo justo por convención. La idea de Alberto es que algunas decisiones del legislador no se derivan de la ley natural de manera directa, según lo que santo Tomás llama derivación por conclusión, sino como especificaciones de la ley natural en un tiempo y lugar determinados. Se trata de la *derivatio particulariter*,¹⁶ que anticipa la *derivatio per modum determinationis* de Tomás de Aquino.

¹⁴ Louis Lachance, *L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin. Individu & État* (Roosdaal: Quentin Moreau, 2014), 358.

¹⁵ Alberto Magno, *Super ethica (Opera omnia*, ed. Kübel, Münster: Aschendorff, 1968-1972, v. XIV/1), l. II, lect. 7, 123-131.

¹⁶ Alberto Magno, *De bono (Opera omnia*, ed. Kühle, Coloniae: Aschendorff, 1951, v. XXVIII), t. V, q. 1, a. 3, 274.

Sin introducir un principio general sobre el desarrollo de la filosofía en el siglo XIII, no hay duda de que, al menos en estas materias, santo Tomás ha sido fuertemente influido por el que fuera su profesor por varios años y uno de los primeros autores medievales en presentar, con fundamentos teológicos, una teoría de la ciudad y de la vida común.¹⁷ Sin embargo, no hay que pensar que la importancia de Alberto se reduce al hecho de haber sido maestro de Tomás. San Alberto es el actor principal de la aculturación filosófica del Occidente latino en el siglo XIII.¹⁸ Su nombre es signo de grandeza de espíritu y de originalidad.¹⁹ Su actitud abierta e imparcial le permitió un constructivo encuentro con tradiciones de pensamiento diversas;²⁰ y su temperamento de erudito le permitió convertirse en todo cuanto se podía ser en ese tiempo: teólogo, filósofo, fisiólogo, matemático, polemista, etc.²¹

Aunque el contexto en que Alberto Magno expone sus ideas sobre la determinación es el comentario a la obra de Aristóteles, es importante señalar que nunca pierde independencia de criterio. Así, aunque le interesa dar cuenta de lo que han dicho los autores que lo precedieron, siempre pondera sus opiniones con libertad y las valora críticamente. Por lo mismo, en relación con la ley natural, Alberto tiene ideas propias. Si bien asume una larga

¹⁷ Henryk Anzulewicz, “Die Stadt und Albertus Magnus,” *Wort und Antwort* 53 (2012): 156.

¹⁸ Alain de Libera, *La philosophie médiévale* (Paris: PUF, 2014), 397. Sin embargo, el propio de Libera escribe en otro lugar que san Alberto es «poco original [...] Pródigo en análisis cuando se le pide síntesis. Inútil e incierto cuando se le pide una respuesta clara». Alain de Libera, *Albert le Grand et la philosophie* (Paris: Vrin, 1990), 7.

¹⁹ Henryk Anzulewicz, “Albertus Magnus – Der Denker des Ganzen,” *Wort und Antwort* 41 (2000): 148.

²⁰ Henryk Anzulewicz, “Zur Hermeneutik der neueren Albertus Magnus-Forschung,” *Acta mediaevalia* 25 (2013): 26.

²¹ Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía* (Madrid: BAC, 2015, v. II/2), 234-235.

tradición de pensamiento, que se remonta hasta Platón y los presocráticos, cuando le parece acertado presenta su propia lectura de la justicia natural y las normas morales universales. Baste un ejemplo: por lo general, los filósofos pre-albertinos no distinguen entre *ius* y *lex*. Alberto, al contrario, propone tratarlos en forma diferenciada: una cosa es el derecho, y otra la ley.²²

Además, para Alberto el quehacer filosófico no consiste en un simple recuento doxográfico.²³ Aunque se sirve de todas las corrientes filosóficas —cristianismo, aristotelismo, platonismo, filosofía árabe, etc.—, las opiniones de los antiguos son para él un punto de partida, nada más. Por esta causa, se les puede corregir y hasta abandonar. Su independencia de criterio lo lleva a afirmar que incluso Aristóteles, a quien llama *archidoctorem philosophiae*,²⁴ puede estar equivocado.²⁵ Así, a propósito de la doctrina aristotélica de la generación, escribe: «tanto en este libro como en los otros seguiremos a Aristóteles, pero no dejaremos de añadir lo que, siendo de otros o de nosotros mismos, sea útil».²⁶

Conectando con la tesis estoica de la racionalidad del mundo, que concibe la naturaleza como un principio de orden, Alberto Magno define el derecho natural como un derecho de la razón,²⁷ y, en

²² Stanley Cunningham, *Reclaiming Moral Agency. The Moral Philosophy of Albert the Great* (Washington: The Catholic University of America Press, 2008), 216.

²³ Giovanni Santinello, “Storia della filosofia e storia dei filosofi: il commento di Alberto al libro I della *Metafisica*,” *Medioevo* 16 (1990): 66.

²⁴ Alberto Magno, *De causis et proprietatibus elementorum* (*Opera omnia*, ed. Borgnet, Paris: Vivès, 1890, v. IX), l. I, t. 1, c. 1, 585.

²⁵ Alberto Magno, *Physica* (*Opera omnia*, ed. Borgnet, Paris: Vivès, 1890, v. III), l. VIII, t. 1, c. 14, 553.

²⁶ Alberto Magno, *De generatione et corruptione* (*Opera omnia*, ed. Borgnet, Paris: Vivès, 1890, v. IV), l. I, t. 1, c. 1, 347.

²⁷ «Así, —escribe Alberto— que el derecho natural es el derecho u obligación de la razón, porque la naturaleza es razón»

particular, como «aquello que es justo por su propia substancia»,²⁸ o sea, como «aquello que por su propia substancia posee fuerza y equidad». ²⁹ Como derecho de la razón, «hablamos de lo que es justo a partir de la naturaleza específica del hombre»,³⁰ porque la naturaleza específica del hombre es la razón. Se trata de cierta equidad que la inteligencia dicta a cada uno,³¹ que «siempre y respecto de todos tiene la misma fuerza»,³² y «que es aceptada y admitida por todos los hombres, en todos los lugares». ³³ En este contexto, Alberto señala que la razón se comporta como un tribunal en el que están impresos los principios generales de la justicia,³⁴ las «cosas universales del derecho» que rigen nuestra conducta y que la naturaleza ha impuesto así sin más.³⁵

En algunos lugares Alberto Magno trata el derecho natural como un derecho innato, por lo menos en sus principios más universales. Dice, así, que el hombre posee ciertos principios innatos, «como [...] que no hay que robar, que no hay que injuriar a nadie, que yo no haga lo que no quiero que otro me haga, etc.»,³⁶ añadiendo en otro pasaje los preceptos sobre el homicidio y el respeto a los padres.³⁷ Aquí hay una diferencia importante

(Alberto Magno, *De bono*, t. V, q. 1, a. 2, 270).

²⁸ Alberto Magno, *Super ethica*, l. V, lect. 11, 356.

²⁹ Alberto Magno, *Super ethica*, l. V, lect. 11, 357-358.

³⁰ Alberto Magno, *Super ethica*, l. V, lect. 11, 357.

³¹ Alberto Magno, *Ethica (Opera omnia*, ed. Borgnet, Paris: Vivès, 1891, v. VII), l. V, t. 3, c. 3, 367.

³² Alberto Magno, *Super ethica*, l. V, lect. 11, 361.

³³ Alberto Magno, *Ethica*, l. V, t. 3, c. 3, 367.

³⁴ Alberto Magno, *De anima* (Pamplona: Eunsa, 2012), l. III, t. 4, c. 6, 490.

³⁵ Alberto Magno, *De bono*, t. V, q. 1, a. 1, 263.

³⁶ Alberto Magno, *De anima*, l. III, t. 4, c. 10, 499.

³⁷ Alberto Magno, *De anima*, l. III, t. 4, c. 6, 490.

entre Alberto y Tomás, no por el carácter innato de los principios primarios de la ley natural, que no es así, sino por la afirmación de una máxima evidencia respecto de las normas morales que se refieren al homicidio o al respeto de los padres, principios que Tomás de Aquino identifica como preceptos derivados y, por lo mismo, de conocimiento discursivo, no inmediato o natural.³⁸

El carácter natural de algunos principios del intelecto es un tema importante en la propuesta de Alberto. En la tesis de este autor, la naturaleza ha impreso en el hombre ciertos contenidos mentales que se conocen sin investigación.³⁹ Son los primeros principios o primeros axiomas de la demostración:

adquirimos los objetos entendidos de la especulación de dos maneras. Algunos ocurren naturalmente en nosotros de manera que no los aprehendemos por medio de algo o por medio de un maestro, ni llegamos a ellos por medio de la investigación. Así son los ‘primeros axiomas de la demostración’, que son primeros y verdaderos. Anterior a ellos no hay nada en absoluto que no conozcamos por medio de los sentidos, a no ser que conozcamos por medio de los términos. Sin embargo, el conocimiento de los términos solamente lleva a un conocimiento accidental de los principios.⁴⁰

³⁸ Salvo en el texto de *STh* II-II, q. 122, a. 1, donde Tomás escribe que las normas del Decálogo pertenecen al grupo de los principios evidentes de la ley natural.

³⁹ Henryk Anzulewicz, “Vermögenspsychologische Grundlagen kognitiver Leistung des Intellektes nach Albertus Magnus,” *Acta mediaevalia* 22 (2009): 108.

⁴⁰ Alberto Magno, *De anima*, l. III, t. 3, c. 11, 464-465.

Tal es la explicación que hace Alberto en el libro III de *De anima*, donde afirma que la inteligencia «contiene en sí los principios más comunes».⁴¹ Esta argumentación está realmente muy cerca de una lectura innatista de los primeros principios de la razón natural, muy frecuente entre los autores pre-albertinos.⁴² Esa puede ser la razón por la que algún estudioso de la filosofía política haya planteado que Alberto Magno, como Tomás de Aquino, concibe la existencia de principios innatos como un aspecto clave de la teoría de la ley natural.⁴³ En efecto, Alberto cree que en el hombre existe cierta presencia incoativa de las formas en el entendimiento, del mismo modo que está incoado todo acto en su potencia.⁴⁴ Sin embargo, el posible innatismo de los principios morales no es una hipótesis general de la filosofía de san Alberto. Para este autor, como para Aristóteles, el conocimiento intelectual comienza por los sentidos, por lo que resulta imposible que el alma humana tenga algunos contenidos mentales antes de la sensación. De acuerdo con esto, cuando Alberto Magno enseña que preexiste en nosotros un conocimiento

⁴¹ Alberto Magno, *De anima*, l. III, t. 2, c. 16, 426.

⁴² Stanley Cunningham, “Albertus Magnus on Natural Law,” *Journal of the History of Ideas* 4 (1967): 488.

⁴³ José Ricardo Pierpauli, “*Ordo naturae, ordo politicus et ordo iuridicus* en las filosofías políticas de John Locke y de Tomás de Aquino,” *Ágora filosófica* 2 (2011): 150.

⁴⁴ David Torrijos-Castrillejo, “La metafísica de Platón, según san Alberto Magno,” en *En torno a Platón*, ed. Óscar Mauricio Donato (Bogotá: Publicaciones de la Universidad libre de Colombia, 2015), 37. A este respecto, escribe Anzulewicz: “de acuerdo con la doctrina platónica y neoplatónica que, a través de Pseudo-Dionisio, pasa a formar parte del cristianismo y se transmite a la escolástica, san Alberto acepta que el intelecto, que es semejante a Dios, está colmado de representaciones de las ideas divinas y de las causas naturales de las cosas, que permiten al hombre alcanzar un conocimiento intuitivo de la verdad de las cosas”. Henryk Anzulewicz, “Albertus Magnus als Vermittler zwischen Aristoteles und Platon,” *Acta mediaevalia* 18 (2005): 76.

de aquellas cosas que persigue el intelecto,⁴⁵ esa incoación debe entenderse como referida a la luz del intelecto agente, que sí es innata, y que es una participación del intelecto divino en nuestra razón. En caso contrario, la hipótesis albertina de que «el fantasma mueve al intelecto» no tendría sentido.⁴⁶ Lo mismo habría que decir de «toda nuestra ciencia se origina en los objetos sensibles»,⁴⁷ de «nuestro conocimiento es sobre las cosas sensibles»,⁴⁸ o de «el alma racional de ninguna manera *entiende algo sin los fantasmas*»,⁴⁹ afirmaciones en que Alberto defiende el carácter no innato del conocimiento humano, que siempre comienza con la sensación.⁵⁰

También en *Metaphysica* defiende el origen sensible del conocimiento. A propósito del deseo de saber, san Alberto expone que

el intelecto humano, por ser el intelecto del alma racional, se colma de imágenes. De alguna manera, padece y se altera por los sentidos, ya que está unido a la imaginación y a la percepción. Su acción se inicia en la luz intelectual, que está mezclada con la sombra de la sensación [...] Pasa de una aprehensión oscura a una visión pura, y de ahí a la luz suprema [...] en la que

⁴⁵ Alberto Magno, *Metaphysica (Opera omnia)*, ed. Geyer, Münster: Aschendorff, v. XVI/1), l. I, t. 1, c. 8, 12.

⁴⁶ Alberto Magno, *De anima*, l. III, t. 2, c. 6, 394.

⁴⁷ Alberto Magno, *De anima*, l. III, t. 2, c. 19, 437.

⁴⁸ Alberto Magno, *Super Dionysii epistulas* (Santiago de Chile: Anales de la Facultad de Teología UC, 2013), ep. I, 1.

⁴⁹ Alberto Magno, *De anima*, l. III, t. 3, c. 3, 446.

⁵⁰ Alberto Magno, *Analytica posteriora (Opera omnia)*, ed. Borgnet, París: Vivès, 1890, v. II), l. II, t. 5, c. 1, 228-231.

termina el deseo natural de saber que tienen todos los hombres.⁵¹

San Alberto, como su discípulo santo Tomás, explica el problema de la determinación a partir del principio *ars imitatur naturam*. El arte, escribe, es «como cierta ciencia práctica»,⁵² una forma de excelencia en las producciones seguida de razón verdadera.⁵³ El arte, al igual que la política y la legislación, se ordena a la utilidad de la vida,⁵⁴ y mira a la naturaleza como criterio rector. La razón es que mientras que la naturaleza consigue sus fines con precisión, el arte lo hace por medio de conjeturas.⁵⁵ Por esto mismo, la naturaleza tiene primacía sobre el arte, porque, a diferencia de aquél, consigue sus objetivos con certeza y seguridad.⁵⁶ De ahí que el político y la autoridad deban tomarla como guía.

Las normas de justicia legal deben extender y, en la medida de lo posible, reproducir el orden natural. De esta manera, la actividad política y legislativa impone a la autoridad un deber de interpretación de las normas naturales, las cuales sirven como causa ejemplar del derecho positivo. Eso explica que Alberto haya postulado que las leyes positivas —o determinaciones del derecho natural— mantienen algo de la naturaleza.⁵⁷ Ahora bien, la función legislativa supone, en palabras de Alberto Magno,

⁵¹ Alberto Magno, *Metaphysica*, l. II, c. 2, 93.

⁵² Alberto Magno, *Metaphysica*, l. I, t. 1, c. 9, 13.

⁵³ Alberto Magno, *Ethica*, l. VI, t. 2, c. 5, 414-415.

⁵⁴ Alberto Magno, *Metaphysica*, l. I, t. 1, c. 10, 15.

⁵⁵ Alberto Magno, *Politicorum (Opera omnia)*, ed. Borgnet, Paris: Vivès, 1891, v. VIII), l. I, c. 1, 9.

⁵⁶ Francisco Bertelloni, “De la política como *scientia legislativa* a lo político *secundum naturam* (Alberto Magno receptor de la *Política* de Aristóteles),” *Patristica et mediaevalia* 12 (1991): 27.

⁵⁷ Alberto Magno, *De bono*, t. V, q. 1, a. 2, 270.

discernir, mandar, imperar, sentenciar y otras tareas similares.⁵⁸ En especial, supone imperar con eficacia para concretar el derecho natural o divino, actividad que depende más del momento inductivo que de la simple derivación deductiva.⁵⁹

La actividad legislativa es una muestra de la autonomía de las causas segundas. En opinión de Alberto Magno, el hombre, *solus intellectus*,⁶⁰ es una auténtica causa creativa, si bien su causalidad es derivada y dependiente de la causa primera⁶¹ (la cual es fuente y corazón,⁶² principio y fin⁶³. Todas las cosas tienen su origen y viven en ella,⁶⁴ pues todo lo rige y todo lo gobierna⁶⁵). Vale la pena señalar que la existencia de causas segundas con poder para gobernar a otros libremente es una exigencia natural: «puesto que ninguna potestad puede estar presente en todas las cosas de manera que su poder se extienda a todas las circunstancias,

⁵⁸ Alberto Magno, *Postilla super Isaiam (Opera omnia*, ed. Siepmann, Münster: Aschendorff, 1952, v. XIX/2), 486.

⁵⁹ José Ricardo Pierpauli, *Racionalidad práctica y filosofía política. Los modelos de Alberto Magno y Tomás y Aquino y su significado para la filosofía política actual* (Buenos Aires: Lancelot, 2007), 109-110.

⁶⁰ Alberto Magno, *Ethica*, l. IX, t. 3, c. 1, 585.

⁶¹ Henryk Anzulewicz, “Das Seiende, das Eine, das Wahre, das Gute, das Schöne,” in *Menschliche Würde und Spiritualität in der Begleitung am Lebensende. Impulse aus Theorie und Praxis*, ed. Norbert Feinendegen (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2014), 25.

⁶² Alberto Magno, *In II Sententiarum (Opera omnia*, ed. Borgnet, Paris: Vivès, 1894, v. XXVII), d. 1, a. 12, 34.

⁶³ Alberto Magno, *De causis et processu universitatis a prima causa (Opera omnia*, ed. Borgnet, Paris: Vivès, 1891, v. X), l. I, t. 1, c. 11, 385.

⁶⁴ Alberto Magno, *De causis et processu universitatis a prima causa*, l. I, t. 1, c. 11, 385.

⁶⁵ Alberto Magno, *In II Sententiarum*, d. 1, a. 12, 34.

conviene que toda potestad disponga de potestades derivadas que atiendan los casos particulares».⁶⁶

La función legisladora depende de las circunstancias, no se realiza en abstracto. A veces el gobernante tendrá que tolerar un cierto nivel de desorden y a veces podrá imponer con firmeza lo que sea el bien para los ciudadanos. Cualquiera sea el caso, siempre perseguirá la felicidad temporal,⁶⁷ la utilidad de la república, pero «porque la utilidad no es igual en todas partes, las leyes establecidas [por la utilidad de la república] tampoco serán las mismas en todos los lugares».⁶⁸ Es lo que pasa con las medidas, ya que

las mismas medidas no sirven para medir cosas distintas de una misma forma, porque una medida no puede aplicarse de un solo modo a cosas diversas, como ocurre con las rectas y las curvas y con lo rugoso y lo plano [...] Por esta razón, las medidas del trigo y del vino no son iguales en todas partes: donde estas cosas abundan, se venden en grandes cantidades; en cambio, donde estas cosas escasean, se vende una menor medida por el mismo precio [...] Así también es necesario que las cosas que pertenecen al derecho natural sean distintas según la diversidad de los ciudadanos. Ahora bien, hay tanta diversidad entre los hombres, que el orden de las cosas que pertenecen al derecho natural no se puede reducir a uno solo.⁶⁹

⁶⁶ Alberto Magno, *In Evangelium secundum Matthæum (Opera omnia*, ed. Jammy, Lugduni, 1651, v. IX), 130.

⁶⁷ Alberto Magno, *De anima*, l. III, t. 4, c. 4, 485.

⁶⁸ Alberto Magno, *Super ethica*, l. V, lect. 11, 362.

⁶⁹ Alberto Magno, *Ethica*, l. V, t. 3, c. 4, 370.

Las cosas que conforman el derecho legal «corresponden a las que antes de su institución por la autoridad no importaba si eran de una manera o de otra». ⁷⁰ Se trata del ámbito de materias que la tradición ha denominado «cosas indiferentes» (*adiaphora*), y que la autoridad impone como obligatorias cuando busca evitar un mal, cuando quiere alcanzar el bien de la república o cuando intenta la felicidad común. ⁷¹ Lo que realmente importa es que esas cosas se hacen obligatorias por la sola autoridad de la ley, ⁷² de acuerdo con lo que parece razonable a los hombres sabios, a los pueblos y a los príncipes en vistas de la utilidad. ⁷³

Ya que en los asuntos humanos no hay nada tan universal que pueda servir en todo momento como principio de la conducta, ⁷⁴ y porque los asuntos humanos necesitan ser gobernados también por principios de justicia con carácter local, temporal y que varían según el caso, ⁷⁵ el derecho que resulta de la determinación — derecho determinado— no es universal ni necesario. No podría serlo.

⁷⁰ Alberto Magno, *Super ethica*, l. V, lect. 11, 358.

⁷¹ Alberto Magno, *De anima*, l. III, t. 4, c. 4, 485.

⁷² Alberto Magno, *Ethica*, l. V, t. 3, c. 5, 370.

⁷³ Alberto Magno, *Ethica*, l. V, t. 3, c. 3, 367.

⁷⁴ Alberto Magno, *De anima*, l. III, t. 4, c. 10, 500. En este sentido, escribe Alberto que «hay que saber que, así como en los motores de las esferas lo superior ordena a lo inferior, así también sucede en este caso, porque lo natural y lo divino ordenan los asuntos humanos. Por eso es muy cierto que el derecho humano es variable según las circunstancias humanas y, sin embargo, cuando es posible, toca el derecho divino y el derecho natural. El derecho natural es un ejemplo del derecho divino».

⁷⁵ Alberto Magno, *De anima*, l. III, t. 4, c. 10, 500.

3. Egidio Romano y la determinación

Si Alberto Magno anticipa la doctrina tomista de la determinación con su *via particulariter*, Egidio Romano la convierte en una teoría sobre la sujeción del poder político al poder espiritual. En alguna medida, Egidio termina con la explicación tomista de la ley humana, porque entre el legislador humano y el legislador divino introduce la mediación y autoridad del papa. Egidio acaba también con la teoría de la determinación según el modelo de *STh* I-II, q. 95, a. 2. Recién con la Escolástica tardomedieval y española se volverá a plantear la pregunta por el sentido de la determinación.

Egidio, quien fuera parte de la primera escuela tomista, esto es, del grupo de discípulos directos de Tomás de Aquino, se refiere a la determinación —si así se le puede llamar al problema del poder legislador humano— en *De regimine principum* y *De ecclesiastica potestate*. El *De regimine*, compuesto entre 1277 y 1281, tuvo una rápida difusión y se convirtió en el trabajo sobre materias políticas más divulgado en toda la Europa bajomedieval⁷⁶ (Dante lo cita,⁷⁷ Bártolo lo caracteriza como un texto de gran valor,⁷⁸ y la Universidad de París, en el siglo XIV, lo establece como texto básico del programa de estudios).⁷⁹

⁷⁶ Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology* (Princeton: Princeton University Press, 2016), 134; Juan Beneyto Pérez, “Estudio preliminar,” en *Glosa castellana al Regimiento de príncipes de Egidio Romano* (Madrid: CEPC, 2005), xx.

⁷⁷ Dante, *Convivium* (*The convivio*, London: Dent, 1903), l. IV, c. 24, 350.

⁷⁸ Cecil Woolf, *Bartolus of Sassoferrato. His Position in the History of Medieval Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1913), 175.

⁷⁹ María Jesús Díez *et al.*, *Los manuscritos de la versión castellana del De regimine principum de Gil de Roma* (Tordesillas: Universidad de Valladolid, 2003), 10.

De ecclesiastica potestate es el primer escrito de política que postula, con argumentos filosóficos, la teoría de la plenitud del poder papal.⁸⁰ Es un escrito doctrinal y agitador, muy parecido a un sermón dirigido a todo el pueblo cristiano.⁸¹ Es, con seguridad, la principal exposición del imperialismo papal que se haya escrito nunca,⁸² y su única pretensión es demostrar que el poder del papa lo abarca todo y a todos.⁸³ El poder temporal se reduce al espiritual y se convierte en un modo accidental del ejercicio del poder absoluto del papa.⁸⁴

Tanto en *De regimine principum* como en *De ecclesiastica potestate*, Egidio adhiere a posiciones aristotélicas. Luego, no parece acertada la afirmación de Ullmann de que Aristóteles ocupa un modesto lugar en la propuesta egidiana.⁸⁵ Todo en la obra de Egidio tiene un tono aristotélico, en especial su comprensión de la causalidad y del orden político, si bien el agustino incorpora la referencia al poder espiritual. Sin embargo, su proximidad con la filosofía de Aristóteles no le quita independencia de juicio. En *De erroribus philosophorum* señala que de un solo principio falso este pensador expuso muchos

⁸⁰ Victoria Arroche, “La proposición I del *Liber de causis* en la obra política de Egidio Romano y Dante Alighieri,” *Revista española de filosofía medieval* 16 (2009): 36.

⁸¹ Richard Scholz, *Aegidius Romanus De ecclesiastica potestate* (Aalen: Scientia, 1961), xi.

⁸² George Sabine, *Historia de la teoría política* (México: FCE, 2012), 220.

⁸³ Walter Ullmann, *A History of Political Thought: The Middle Ages* (Harmondsworth: Penguin Books, 1970), 124.

⁸⁴ Francisco Bertelloni, “Sobre las fuentes de la bula *Unam Sanctam*. Bonifacio VIII y el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano,” *Pensiero politico medievale* 2 (2004): 126.

⁸⁵ Walter Ullmann, “Die Bulle *Unam Sanctam*: Rückblick und Ausblick,” *Römische-historische Mitteilungen* 16 (1974): 45-77.

errores,⁸⁶ como que el tiempo es eterno, que Dios no puede hacer un mundo distinto,⁸⁷ o que el cielo es increado.⁸⁸

Aunque Egidio trata la ley natural, a la que considera modelo de la ley positiva,⁸⁹ y aunque sostiene que entre los hombres hay tanta variedad que las instituciones humanas son distintas en los distintos lugares,⁹⁰ el centro de la determinación, a saber, la existencia de un derecho natural que requiere ser desarrollado por la potencia creativa de la autoridad, desaparece. Todo se reduce al derecho divino.

Pese a que Egidio transforma la determinación, al menos en los términos en que fue pensada por Alberto Magno y Tomás de

⁸⁶ Egidio Romano, *De erroribus philosophorum (Los errores de los filósofos)*, Madrid: Trotta, 2012), c. 1, 55.

⁸⁷ Egidio Romano, *De erroribus philosophorum*, c. 2, 60.

⁸⁸ Egidio Romano, *De erroribus philosophorum*, c. 1, 56.

⁸⁹ Egidio Romano y Juan García de Castrojeriz, *Glosa castellana al Regimiento de príncipes de Egidio Romano* (Madrid: CEPC, 2005), 584.

⁹⁰ Sostiene Egidio: «el derecho natural es dado por la natura a guarda de la natura, e el derecho positivo es fallado e puesto por los ommes. E esto se declara así: en las cosas naturales son a todos los ommes, así como el fuego en todas las tierras es fuego, mas no se nombra por una lengua o por un vocablo, bien así la ley natural es a todos los ommes; mas las leyes o los establecimientos de los ommes no son unos e por esta razón fué annadido el derecho positivo al derecho natural, ca muchas cosas son naturales; mas no son nombradas por un vocablo, así como natural cosa es al omme hablar, mas no le es natural cosa hablar en esta lengua o en otra, ca el omme no habla sino en la lengua que le muestran o en lo que aprende o quiere hablar bien. Así las leyes son naturales, así como castigar los ladrones e no dejar vivir á los malfechores, porque puedan los ommes vivir en paz; mas establecer por cuáles penas sean castigados, esto pertenesce a las leyes positivas, que muestran cuáles penas son de dar a los ladrones o a los malfechores» (Egidio Romano y Juan García de Castrojeriz, *Glosa castellana al Regimiento de príncipes de Egidio Romano*, 877).

Aquino, sí advierte que el derecho positivo empieza donde termina el derecho natural.⁹¹ Así es como la glosa castellana al *De regimine principum* recoge la enseñanza del agustino, añadiendo que la actividad legislatora se inspira en la naturaleza,⁹² que las leyes humanas son conclusiones o declaraciones de las leyes naturales,⁹³ y que las leyes positivas no tienen ningún valor si no reflejan el orden de la justicia superior.⁹⁴

Como en política la manera de hablar es gruesa y figurativa,⁹⁵ las conclusiones de la ciencia política y las decisiones de las autoridades siempre se pueden cambiar o corregir. Las leyes humanas son por naturaleza imperfectas, ya que no tienen la claridad ni la eficacia de las leyes de Dios. En relación con las leyes divinas, la autoridad política tiene la obligación de discernir el plan de salvación trazado por Dios para los hombres. De este modo, el gobernante es un ministro de Dios,⁹⁶ y su función se limita a interpretar y resguardar el derecho divino. No hay acá derecho natural estrictamente humano o racional. Tampoco autonomía del reino o del poder civil. Por lo mismo, un juicio como el de Scattola, que sugiere que la autonomía y naturalidad del reino es recuperada por Egidio,⁹⁷ no parece admisible. Más

⁹¹ Egidio Romano y Juan García de Castrojeriz, *Glosa castellana al Regimiento de príncipes de Egidio Romano*, 877.

⁹² Egidio Romano y Juan García de Castrojeriz, *Glosa castellana al Regimiento de príncipes de Egidio Romano*, 877.

⁹³ Egidio Romano y Juan García de Castrojeriz, *Glosa castellana al Regimiento de príncipes de Egidio Romano*, 890.

⁹⁴ Egidio Romano y Juan García de Castrojeriz, *Glosa castellana al Regimiento de príncipes de Egidio Romano*, 881.

⁹⁵ Egidio Romano, *De regimine principum* (Romae: Bartholomeum Zannettum, 1607), p. I, l. 1, c. 1, 2.

⁹⁶ Egidio Romano, *De regimine principum*, p. I, l. 1, c. 12, 38.

⁹⁷ Merio Scattola, *Teologia politica* (Bologna: Il Mulino, 2007), 67. Eso no obstante que Scattola se está refiriendo a *De regimine principum*. En mi opinión, la filosofía política de Egidio debe ser valorada en su conjunto.

acertado es el juicio de Bertelloni, que indica que en Egidio Romano existe una completa reducción del poder temporal al espiritual⁹⁸ (no se puede hablar de autonomía de las causas segundas en la filosofía política de Egidio⁹⁹).

Egidio, que es un teólogo, piensa que la Iglesia está por encima de reinos y naciones. El papa, *medida sin medida*,¹⁰⁰ es algo así como un absoluto ontológico en el orden temporal: lo juzga todo y nadie puede juzgarlo. Es una soberanía única.¹⁰¹ De ahí que en opinión de Egidio no exista ningún caso que, en principio, esté dispensado de la competencia papal.¹⁰² Los gobernantes no pueden insultar al papa. El uso de la espada temporal y el dominio de las cosas terrenales lo reciben de la Iglesia.¹⁰³ En la propuesta de Egidio, esa espada y ese dominio pertenecen a la Iglesia más que a los poderes seculares: «dado que alguien es justo señor de cualquier cosa gracias a la Iglesia, parece evidente que todo debe estar bajo su dominio y poder. Por tanto, nadie será justo señor de

⁹⁸ Bertelloni, “Sobre las fuentes de la bula *Unam Sanctam*,” 126.

⁹⁹ La obligación de preservar el orden espiritual explica que, de acuerdo con Egidio, “entre todos los omnes el rey deve más semejar a Dios, porque especialmente trae en sí la imagen de Dios en gobernar al pueblo” (Egidio Romano y Juan García de Castrojeriz, *Glosa castellana al Regimiento de príncipes de Egidio Romano*, 65).

¹⁰⁰ Pedro Roche, “Iglesia y poder en el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano”, *Anales del seminario de historia de la filosofía* 24 (2007): 152.

¹⁰¹ Francisco Bertelloni, “Filosofía y teoría política: modelos causales en las teorías políticas de Tomás de Aquino, Egidio Romano y Juan Quidort,” *Mediaevalia* 24 (2005): 76.

¹⁰² Robert Dyson, “Introduction”, in *Giles of Rome's on Ecclesiastical Power* (New York: Columbia University Press, 2004), xxxii.

¹⁰³ Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate* (New York: Columbia University Press, ed. Dyson, 2004), p. I, c. 8, 48.

alguna cosa si no reconoce que la Iglesia es madre y señora de todo». ¹⁰⁴

Según Egidio, si queremos saber qué poder está bajo qué potestad debemos mirar la estructura del mundo, y en el mundo, dice, por mandato divino el César está debajo de la Iglesia. ¹⁰⁵ La superioridad de la Iglesia se debe a que su competencia se extiende a lo espiritual, y lo espiritual está por encima de lo terreno:

en el universo toda sustancia corporal es gobernada por sustancias espirituales. Es lo que ocurre con los mismos cielos: aunque están ubicados en lo más alto del plano corporal y aunque tienen poder sobre todos los cuerpos, son gobernados por sustancias espirituales, como por inteligencias motoras. De igual manera, entre los fieles cristianos, todos los señores temporales y el poder terrenal debe ser gobernado por la potestad espiritual y eclesiástica, y, en especial, por el papa, que es la cumbre y lo más alto de la Iglesia y del poder espiritual. ¹⁰⁶

Si bien Egidio reduce el poder secular al poder espiritual, no creo que su objetivo haya sido destruir toda pretensión de autonomía del poder temporal representado en esos años por el reino de Francia, como alguien ha sugerido. ¹⁰⁷ Pienso que su objetivo era más simple: determinar el alcance del poder temporal y limitar la

¹⁰⁴ Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, p. III, c. 11, 382.

¹⁰⁵ Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, p. III, c. 11, 388.

¹⁰⁶ Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, p. I, c. 5, 26.

¹⁰⁷ Francisco Bertelloni, "Una conceptualización neoplatónico-cristiana de la idea de crisis en un texto político. Egidio Romano: *De ecclesiastica potestate*," *O Neoplatonismo* (Natal: Argos, 2001), 27.

potestad creativa del legislador. En esto, como puede advertir el lector, Egidio mantiene algo de la doctrina de la determinación del que fuera su profesor en París. La determinación, al menos como yo la entiendo, no se reduce a la derivación del derecho positivo desde el derecho natural, o a la explicación de esa derivación no deductiva, sino que alcanza a la pregunta por la legitimidad del poder político, la causalidad de las causas segundas y las limitaciones del poder legislador. Si en algo tiene razón Egidio Romano es que el poder político tiene que resguardar una justicia superior o de mayor entidad. Que esa justicia sea idéntica al derecho divino es algo que se puede discutir. Pero nada de esto impide examinar el problema de la determinación en el eremita agustino.

Egidio estima que todos los poderes deben brotar de una misma raíz. Esa raíz es el papa, que puede actuar directamente sobre materias temporales cuando así lo exijan las circunstancias:

así como cada luz, la mayor y la menor, el sol y la luna, están en el firmamento del cielo, así uno y otro poder, el mayor y el menor, el del pontífice y el del rey, están en la Iglesia. Ahora bien, así como la luna recibe su luz del sol, que es toda luz y que es fuente de luz [...] así el poder secular recibe su potestad del poder sacerdotal, y, en rigor, del poder del pontífice. En aquél, a saber, en el papa, está la plenitud del poder. Él es fuente de todo poder en las cosas humanas. No hay un poder más perfecto.¹⁰⁸

El poder espiritual puede actuar directamente sobre las materias terrenales en todos los casos en que esas materias pueden ser consideradas espirituales.¹⁰⁹ Eso explica que la plenitud de

¹⁰⁸ Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, p. III, c. 10, 372.

¹⁰⁹ Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, p. III, c. 5, 320.

potestades esté en el poder espiritual, porque ese poder puede hacer sin las causas segundas lo que podría hacer con ellas.¹¹⁰ Así es el poder del papa, cuya autoridad se extiende a todo lo que sea necesario para la salvación. Sin embargo, y porque pretende guardar el orden del universo, el papa se comporta de acuerdo con la ley común a modo y semejanza de Dios, permitiendo a los gobernantes que sigan sus rumbos y ejerzan sus juicios.¹¹¹

La existencia del poder político se debe a la inconveniencia de que el poder espiritual, como supremo poder, ejerza una acción inmediata sobre el gobierno temporal. Lo mismo pasa entre los espíritus: no conviene que los ángeles ejerzan una acción inmediata sobre las cosas corpóreas.¹¹² Además, porque el universo es inteligible, es apropiado que las distintas potestades estén ordenadas. En este sentido, y porque Dios no hace nada en vano, «comparte su dignidad con las creaturas para que estas no sean ociosas y para que tengan sus propios poderes y actividades, por medio de las cuales contribuyan al orden del universo».¹¹³

En fin, sobre la base de una estructura jerarquizada en distintos grados,¹¹⁴ Egidio de Roma explica la determinación como una variante del problema de los límites del poder temporal. La espada terrenal, como poder inferior, debe ser gobernada por la espada espiritual. El gobierno del mundo se ejerce a través de intermediarios, pero todos los gobernantes, de todos los órdenes, deben reproducir el modelo de salvación proyectado por la Iglesia, fuente de todo poder.

¹¹⁰ Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, p. III, c. 9, 360.

¹¹¹ Pedro Roche, “San Agustín y Egidio Romano. De la distinción a la reducción del poder temporal a la autoridad espiritual,” *Revista española de filosofía medieval* 15 (2008): 115.

¹¹² Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, p. II, c. 14, 246-260.

¹¹³ Egidio Romano, *De ecclesiastica potestate*, p. II, c. 14, 260.

¹¹⁴ Bertelloni, “Sobre las fuentes de la bula *Unam Sanctam*,” 107-110.

4. Conclusiones

Los historiadores de la filosofía del derecho suelen ubicar el origen de la determinación en la obra de Tomás de Aquino. Si bien este autor desarrolla la teoría, sistematizando las ideas de Aristóteles, Cicerón, los estoicos, etc., esa forma de derivación de la ley positiva desde la ley natural ya había sido planteada por Alberto Magno. De esta forma, la tesis de Libera, según la cual Alberto es un pensador poco original,¹¹⁵ no parece acertada. Al menos en estas materias, san Alberto se anticipa a santo Tomás y a otros autores medievales y coloca las bases de lo que más adelante será la teoría escolástica de la autoridad y el poder civil.

Tanto Alberto como Tomás definen la determinación como un proceso no deductivo y contingente. Las normas positivas no surgen a través de silogismos desde los principios comunes de la ley natural. Acá opera la industria humana. Por esto se dice que la determinación es construcción o *adinventio*.

Esta teoría del poder legislador cambia de rumbo con Egidio Romano. El agustino transforma la determinación en una teoría acerca de la sujeción del poder civil al poder espiritual. Aunque recibe la enseñanza directa de Tomás de Aquino, Egidio de Roma se interesa más en la potestad de la Iglesia que en la potestad civil. Recién con la Escuela de Salamanca se retomarán las ideas de Alberto Magno y Tomás de Aquino sobre la determinación.

Sebastián Contreras es Doctor en filosofía y profesor de filosofía del derecho en la Universidad de los Andes, Chile.

El autor agradece el patrocinio de Fondecyt-Chile, proyecto 11150649

E-mail: sca@uandes.cl

Recibido: 01 de setiembre de 2016.

Aceptado para su publicación: 06 de octubre de 2016.

¹¹⁵ De Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, 7.