

# LA OBLIGATORIEDAD DE LAS LEYES CIVILES SEGÚN FRANCISCO DE VITORIA

[THE OBLIGATORY NATURE OF CIVIL LAWS  
ACCORDING TO FRANCISCO DE VITORIA]

AGUSTO SARMIENTO

*Resumen:* Según Vitoria, el valor y legitimidad de las leyes humanas deriva de la naturaleza de la persona humana que necesita de la vida en sociedad, y, a su vez, ésta necesita una autoridad, para desarrollarse adecuadamente. Consecuentemente sólo gozarán de la condición de leyes verdaderas las que contribuyan a o, al menos, no impidan el desarrollo y perfección de la persona humana que ha sido creada por Dios «a su imagen y semejanza» y, redimida por Cristo, ha sido llamada a la vida sobrenatural.

Esta fundamentación antropológico-teológica del orden jurídico no hace inútil un acercamiento al tema de las leyes desde las luces de sólo la razón humana. La razón, al ser iluminada por la luz de la fe, no sólo no pierde ninguna de sus capacidades naturales; al contrario, es sanada y perfeccionada de manera que pueda realizarlas con éxito. Lo que hace a la persona sujeto de derechos y deberes es su racionalidad y ésta es propia de todo ser humano, por ser imagen de Dios. La ley natural, universal y permanente, impide

*Abstract:* According to Vitoria, the value and legitimacy of human laws derive from the nature of the human person who needs to live in society, and, at the same time also needs authority in order to develop successfully. Consequently, only some laws will be true laws, namely those that contribute to, or at least do not impede, the development or perfection of the human person who has been created by God «in His image and likeness» and redeemed by Christ, thus being called to supernatural life.

This theological and anthropological basis for the juridical order does not render useless the study of laws from the perspective of human reason alone. Reason, when illuminated by the light of faith, does not only retain all its natural capacities: it is healed and made more perfect so it can fulfill its natural purposes successfully. What makes a person the subject of right and duties is his/her rationality, and this is inherent in all humankind, because the person is the image of God. The natural, universal and permanent

la confrontación entre el bien común y el bien de la persona.

Las leyes humanas obligan en conciencia, es decir, no sólo a la pena sino también a la culpa. Y como está fuera de toda duda que una obligación de esa índole sólo puede venir de Dios, hay que concluir que si las leyes humanas obligan en conciencia es porque proceden en última instancia de la autoridad de Dios. La designación de los titulares del poder jurídico corre a cargo de la comunidad o república, pero la autoridad viene de Dios.

*Palabras clave:* Francisco de Vitoria, Leyes, Autoridad.

law does not allow any confrontation between the common good and the well being of people.

Human laws oblige the conscience, that is to say, in terms not only of punishment but also of guilt. As it is clear that an obligation of this kind can only come from God, we must conclude that human laws oblige in conscience because they proceed ultimately from God's authority. The community or republic decides who is to have juridical power, but all authority ultimately comes from God.

*Keywords:* Francisco de Vitoria, Laws, Authority.

Recientemente se celebraba en Frankfurt un Congreso sobre la «Normatividad de la ley en Francisco de Vitoria»<sup>1</sup>. Con anterioridad tenía lugar otro en Pamplona dedicado a «La modernidad del Siglo de Oro Español»<sup>2</sup>. Unos acontecimientos que hablan del interés que los grandes autores de esa época despiertan en la actualidad. En ese interés, que se centra de manera particular en la Escuela de Salamanca, ocupa un lugar importante el maestro Francisco de Vitoria, como ponen claramente de manifiesto los numerosos estudios realizados sobre su vida y escritos, entre los que, por su número y calidad, destacan de manera particular los que se refieren a los aspectos jurídicos y también los relacionados con los teológico-jurídicos.

La atracción que Vitoria suscita, también en la actualidad, se debe, sin duda, a la perspectiva con que estudia y analiza los problemas, es decir, el hombre concreto, el que vive. Por eso a Vitoria, como hombre de su tiempo, no le es ajeno nada de lo que ocurre en su época. Pero a la vez, las soluciones que aporta trascienden el momento histórico que

1. Organizado por el Institut für Philosophie de la Goethe-Universität, en Frankfurt am Main (19-21 de diciembre de 2008).

2. Organizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra sobre el tema: «Más allá de lo Medieval». (La modernidad de los pensadores del Siglo de Oro Español) (25-26 de septiembre de 2008).

contemplan. Ello se debe a que, como teólogo, habla de la persona, desde la razón iluminada por la fe. Es la verdad de la persona humana percibida en plenitud desde la Revelación la que está siempre en el centro de sus reflexiones. Ésa es la razón, nos parece, de la actualidad de su discurso, aunque verse de cuestiones del pasado.

Si se intenta penetrar de manera adecuada en el pensamiento del fundador de la Escuela de Salamanca, desde cualesquiera que sean los ángulos que se haga, es evidente que deberá tenerse en cuenta, en mayor o menor medida, toda la bibliografía que existe sobre su vida y obras. Para el estudio que me propongo son particularmente relevantes en lengua española, además de los trabajos, ya clásicos, de L. Alonso Getino<sup>3</sup>, V. Beltrán de Heredia<sup>4</sup> y V.D. Carro<sup>5</sup>, los realizados por T. Urdániz<sup>6</sup>, L. Pereña<sup>7</sup> y, más recientemente, por J. Brufau Prats<sup>8</sup>, R. Hernández<sup>9</sup> y P.

3. *El Maestro fray Francisco de Vitoria. Su vida, doctrina e influencia*, Madrid 1930. En relación con el tema de nuestro estudio se pueden consultar del mismo autor: *El maestro Fr. Francisco de Vitoria y el renacimiento teológico del siglo XVI*, Tip. de la «Rev. de Arch., Bibl. y Museos», Madrid 1914 (especialmente el capítulo XVI, 128-143).

4. *Miscelánea Beltrán de Heredia: colección de artículos sobre la teología española*, Ope, Salamanca 1972; *Francisco de Vitoria*, Labor, Barcelona 1939; V. BELTRÁN DE HEREDIA, C. BARCIA TRELLES y R. GARCÍA VILLOSLADA, *Fray Francisco de Vitoria, fundador del Derecho Internacional Moderno (1546-1946)*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid 1946.

5. *La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, Universidad de Sevilla, I-II, Madrid 1944. Para el estudio que presentamos ofrecen un indudable interés los capítulos II [137-228], III [229-346], IV [347-444] del tomo I y el capítulo VII [147-177] del tomo II. Permiten conocer los antecedentes de planteamientos con los que Vitoria abordará las cuestiones relacionadas con la conquista de América, el ambiente teológico jurídico en los tiempos de la conquista y la doctrina sobre esos temas del maestro salmantino. Se puede afirmar que es una obra que no ha sido superada.

6. *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas*, BAC, Madrid 1960.

7. De las obras que dicen relación con el aspecto de Vitoria que analizamos cabe enumerar: *La idea de justicia en la conquista de América*, Mapfre, Madrid 1992 (especialmente la parte II, 87-160); *La Escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de América*, CSIC, Madrid 1986 (sirve para conocer las coordenadas del pensamiento de Vitoria sobre la conquista); *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La Ética de la conquista de América*, CSIC, Madrid 1984.

8. *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, San Esteban, Salamanca 1989. El libro consta de nueve capítulos publicados como artículos en revistas especializadas o dictados como ponencias en congresos. Para nuestro propósito tienen más interés el segundo [«Perspectivas humanistas en la concepción jurídica vitoriana», 49-58] y el noveno [«La doctrina iusnaturalista de la Escuela de Salamanca y su proyección en el Nuevo Mundo», 171-176].

9. *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*, BAC, Madrid 1995. Los aspectos más relacionados con nuestro estudio pertenecen a la segunda parte [«Doctri-

Castañeda<sup>10</sup>. Son de gran ayuda para situar en su contexto histórico doctrinal los textos vitorianos desde la perspectiva que los voy a analizar<sup>11</sup>. Me refiero a un aspecto muy concreto: el que hace referencia a la naturaleza y fundamentación de la obligatoriedad de las leyes. Y, además, no tendré en cuenta la totalidad del legado literario del maestro salmantino que ha llegado hasta nosotros, sino sólo las lecturas de los comentarios a la *Prima Secundae* (q. 96, a. 4-6)<sup>12</sup> y las reelecciones *De potestate civili*<sup>13</sup>,

na internacionalista de Francisco de Vitoria]: los capítulos primero [«El origen del poder», 157-162], segundo [«¿Dónde reside el poder?», 163-166] y quinto [«La obligatoriedad de las leyes civiles», 183-190]. A esta obra nos referimos en este trabajo siempre que citamos a este autor. Relacionada con esta temática, es la obra del mismo autor: *Derechos humanos en Francisco de Vitoria*, San Esteban, Salamanca 1984.

10. *La teocracia pontifical en las controversias sobre el nuevo Mundo*, UNAM, México 1996. Sobre todo el capítulo XV, dedicado a exponer la doctrina de Vitoria respecto a la teocracia: 424-461.

11. Se relacionan con nuestro tema, si bien su atención se centra sobre todo en el derecho de gentes: B. HAMILTON, *Political thought in Sixteenth-century Spain: a study of political ideas of Vitoria, Soto, Suárez and Molina*, Clarendon Press, Oxford 1963. Sobre el pensamiento político de la Escuela de Salamanca, especialmente desde su significación económica; J. HOFFNER, *La ética colonial española del Siglo de Oro. Cristianismo y dignidad humana*, Cultura Hispánica, Madrid 1957 (es una obra clásica en este ámbito); J. BROWN SCOTT, *The Spanish origin of international law I. Francisco de Vitoria and Law of Nations*, Oxford 1934 (ayuda a conocer la significación de la Escuela de Salamanca en la formación del derecho internacional); E. NYS, *Le droit des gens et les anciens jurisconsultes espagnols*, La Haya 1914 (sobre la proyección del pensamiento de Vitoria en el derecho de gentes).

12. Los comentarios, recogidos por estas lecturas, pertenecen al curso 1533-1534. En nuestro estudio nos servimos de la edición realizada por V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Comentarios al tratado de la ley (I-II, qq. 90-108): fragmentos de reelecciones, dictámenes sobre cambios*, CSIC, Madrid 1952. Sobre los manuscritos de las lecturas vitorianas sigue siendo muy útil la obra de este autor: *Los Manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria O. P.*, Tipografía Moderna, Valencia 1928. En esta misma línea se sitúa nuestro estudio: «Lecturas inéditas de F. de Vitoria: Bases para la edición crítica», en *Scripta Theologica*, 12 (1980), 575-592.

13. Fue pronunciada en la Navidad de 1528. Son muchas y variadas las ediciones que ya desde el primer momento, han tenido ésta y las demás reelecciones del maestro Vitoria. Entre las más recientes hay que señalar en lengua inglesa: A. PADGEN y J. LAWRENCE (eds.), *Vitoria Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge; en alemán: U. HORST, H.-G. JUSTENHOVEN y J. STÜBEN (hrgs.), *Francisco de Vitoria. Vorlesungen, Band I*, Kohlhammer, Stuttgart 1995; *Band II*, Kohlhammer, Stuttgart 1997). En nuestro estudio, cuando acudimos a las reelecciones, nos servimos de la edición, en versión latina y castellana, realizada por T. URDÁNOZ, o.c., 149-195. (En el trabajo nos referimos a ella con las siglas DPC, seguidas de una numeración en arábigos que indican las páginas en la edición de Urdánóz). Esta edición va precedida de una amplia «introducción» en cuatro apartados: I. «Composición, características y contenido» (108-114); II. «Origen natural y divino del poder civil» (114-126); III. «Institución del poder civil en concreto» (126-147). IV. «Obligatoriedad de las leyes civiles» (147-148). Es la más sistemática de todas las reelecciones de Vitoria: cfr. R. HERNÁNDEZ, o.c., 157.

*De potestate Ecclesiae prior*<sup>14</sup>, *De potestate Papae et Concilii*<sup>15</sup> y *De indis*<sup>16</sup>.

El estudio se desarrolla en cuatro partes. La primera es una aproximación, a grandes rasgos, a la concepción que nuestro autor tiene sobre la autoridad o potestad civil: su naturaleza, relación con la espiritual o sobrenatural, etc. Se intenta así describir el marco o la «mente» con la que Vitoria aborda la cuestión de las leyes y la solución de los problemas que puede plantear su aplicación. (I). La segunda y tercera parte se centran ya en la consideración de las leyes humanas: primero se estudia cuanto dice relación a su naturaleza, propiedades, etc. (II); y después, continuando con esa consideración, el tema de su obligatoriedad (III). En la última parte, a modo de síntesis o conclusión, se presentan las «líneas» sobre las que se sustenta el planteamiento de Vitoria sobre la normatividad de las leyes humanas. Se debe advertir que la consideración se centra exclusivamente en las leyes humanas emanadas de la autoridad civil.

## 1. EL PODER CIVIL O TEMPORAL Y EL PODER SOBRENATURAL

Vitoria es un teólogo. Y esa, la Teología, es la perspectiva con la que examina siempre las cuestiones. Así es, según los autores ponen re-

14. Los datos internos y externos llevan a señalar el año 1532 (finales del curso 1531-1532), como la fecha más segura de su celebración. La edición de T. URDÁNOZ, *o.c.*, 242-327, se acompaña con una «introducción» que consta de cinco apartados: I. «Tiempo de composición, fuentes y contenido» (196-200). II. «Existencia de la autoridad espiritual en la Iglesia» (200-207). III. «Efectos de la potestad espiritual» (207-214). IV. «Origen de la potestad eclesiástica» (214-217). V. «Relaciones entre la potestad eclesiástica y la civil» (217-241). Nos referimos a ella con las siglas DP1 y, como en el caso anterior y también para las demás relecciones, la cifra en arábigos indica las páginas en la edición de Urdánóz.

15. Vitoria dicta esta relección (en adelante DPPC) entre abril y junio de 1534. Los puntos que forman la «introducción» de la edición de Urdánóz (*o.c.*, 439-490) son: I. «Composición, significado y contenido» (410-413). II. «Indispensabilidad del Derecho Natural y Divino» (413-415). III. «El Papa sobre el Concilio. Validez del decreto «irri-rante»» (415-419). IV. «La práctica de las dispensas pontificias y su licitud» (420-423). V. «Resistencia a los abusos eclesiásticos y convocación del Concilio» (423-429).

16. Esta relección (en adelante DI) es pronunciada por Vitoria en 1539. La «introducción» a la edición de Urdánóz (*o.c.*, 641-726) lleva un amplio y documentado estudio: I. «Estructura, fuentes, significación histórica» (491-514). II. «Presupuesto y fundamento general» (514-523). III. «Títulos ilegítimos alegados para la conquista de América» (523-549). IV. «Los títulos legítimos y el orden internacional» (549-640).

lieve una y otra vez, como el maestro salmantino se adentra también en el análisis de los temas políticos y jurídicos<sup>17</sup>. Eso hace que Vitoria tenga siempre delante en el tratamiento de los temas al hombre que vive: es decir, el que ha sido creado a imagen de Dios y redimido y, por eso, llamado a la vida sobrenatural. Y, como la gracia no destruye la naturaleza, sino que la sana, eleva y perfecciona, la consideración de las conductas humanas (también en el ámbito político y jurídico), si se quiere llegar hasta su plenitud de sentido, exige, por una parte, tener siempre presente la perspectiva sobrenatural y, por otra, conceder la máxima atención a las exigencias de la naturaleza humana, independientemente de si se trata de cristianos o no, con desarrollo normal o con alguna discapacidad<sup>18</sup>. En todas y cada una de las acciones que la persona humana lleva a cabo «se trata de algo que pertenece al fuero de la conciencia»<sup>19</sup>.

Sin confundir uno y otro plano —el natural y el sobrenatural—, la tesis vitoriana sostiene con claridad que uno y otro de tal manera están vinculados que no se pueden separar. Si nos referimos al orden jurídico, la misma naturaleza humana, como fundamento de ese orden, reclama ya la presencia y la dirección del orden moral y de la ley moral, cuya razón de ser no es otra que servir de ayuda a la libertad humana a fin de que la persona llegue al fin para el que ha sido creada y redimida. Como ser creado a imagen y semejanza de Dios, el ser humano, cuando realiza una determinada acción, no sólo decide sobre algo sino sobre sí mismo y sobre su relación con el Creador.

El teólogo, al considerar desde la teología las cuestiones políticas y temporales, no invade un campo que le es ajeno<sup>20</sup>, y, a la vez, en esa consideración, ha de respetar la competencia de otras ciencias como el De-

17. Cfr. J. BRUFAU PRATS, *o.c.*, 51.

18. Como aplicación de esta doctrina en relación con el dominio sobre sus propiedades por parte de los no cristianos, cfr. DI, 660: «Ex his omnibus sequitur conclusio: Quod barbari nec propter peccata alia mortalia, nec propter peccatum infidelitatis impediuntur quin sint veri domini, tam publice quam privatim». Sobre la misma cuestión en el caso de los privados del uso de la razón, cfr. DI, 664: «Sed de amentibus quid? Dico de perpetuo amentibus nec habent, nec est spes habituros usum rationis. (...) Et quidquid sit de hoc, sit quarta propositio: Nec ex hac parte impediuntur barbari ne sint veri domini». Cfr. J. BRUFAU PRATS, *o.c.*, 51.

19. DI, 649: «Et cum agatur de foro conscientiae hoc spectat ad sacerdotes, id est ad Ecclesiam definire».

20. DPC, 150: «Officium ac munus theologi tam late patet, ut nullum argumentum, nulla disputatio, nullus locus alienus videatur a theologica professione et instituto».

recho, la Filosofía, etc. Así procede Vitoria, que, aunque plantea y responde siempre a las cuestiones desde la razón iluminada por la fe, primero se acerca a ellas con las luces que le proporcionan la Filosofía y la misma razón natural. No niega —la reconoce expresamente— la competencia de los juristas en el examen de las cuestiones que afectan a las relaciones entre los pueblos, pero a la vez afirma que «no son lo suficientemente peritos para poder definir por sí semejantes cuestiones»<sup>21</sup>. Se refiere ciertamente a que el método de la ciencia jurídica no les permite llegar a la consideración última de los temas.

### 1.1. *Relación y distinción*

Debajo del planteamiento de Vitoria sobre la naturaleza y valor del orden jurídico y de las leyes humanas late siempre la tesis de la distinción entre el orden natural y el sobrenatural. Cada uno de ellos goza de verdadera autonomía en su propio ámbito, pero a la vez, como responden al único plan de Dios sobre la creación, guardan entre sí una íntima relación y armonía y no se pueden separar. Por eso son igualmente erróneas las posiciones que propugnan la existencia de un poder temporal o jurídico sin referencia alguna al poder espiritual, o, por el contrario, las que defienden un poder espiritual de tal naturaleza que haga innecesario un orden jurídico y temporal<sup>22</sup>. El orden jurídico, que es necesario para la vida en sociedad, ha de ser integrado en el orden moral.

El orden jurídico y civil no debe su razón de ser al servicio que pueda prestar al orden y poder espiritual o sobrenatural. Tiene una consistencia propia. Si las repúblicas o sociedades tienen su origen en el derecho divino o natural, ese mismo es el origen de la autoridad y de la potestad civil<sup>23</sup>. La autonomía de los poderes públicos en la organización de la ciudad temporal es un derecho que dimana de la misma naturaleza humana, común a todos los hombres y pueblos, por lo que el poder

21. DI, 649: «Secundo dico, quod haec determinatio non spectat ad iurisconsultos vel saltem non ad solos illos. Quia cum illi barbari, ut statim dicam, non essent subiecti iure humano, res illorum non sunt examinandae per leges humanas sed divinas, quarum iuristae non sunt satis periti ut per se possint huiusmodi quaestiones definire».

22. Cfr. T. URDÁNOZ, *o.c.*, 224-225; V.D. CARRO, *o.c.*, I, 153.

23. Cfr. DPC, 158; 162.

público, es decir, «la facultad, autoridad o derecho de gobernar la república civil»<sup>24</sup>, «viene de Dios»<sup>25</sup>. Esa tesis, clara y constante de Vitoria, nunca ha de interpretarse, sin embargo, según ese mismo pensamiento vitoriano, en el sentido de que, «como todas las cosas humanas se ordenan a la bienaventuranza, que es la salvación eterna, a la cual los hombres son admitidos o rechazados en el juicio de Cristo»<sup>26</sup>, los poderes públicos no sean autónomos en el campo que les corresponde<sup>27</sup> o que «tengan recibida del Papa la mera potestad temporal»<sup>28</sup>.

Vitoria examina la naturaleza del orden jurídico y del poder civil desde perspectivas diferentes. Una es la que parte de la consideración de la dimensión social del ser humano, que, como tal, necesita de la ayuda de los demás a fin de que pueda vivir y llegar a la perfección para la que ha sido destinado. Otra es la de la relación entre el poder civil o temporal y el espiritual o sobrenatural.

Sobre la primera trata sobre todo en *De potestate civili*<sup>29</sup> y en *De indis*<sup>30</sup>. Pero es en *De potestate civili* donde, siguiendo a Santo Tomás y al Estagirita, expone más detenidamente su concepción del poder político y de la constitución de la sociedad. El poder civil tiene un origen natu-

24. DPC, 165: «Potestas publica est facultas, auctoritas sive ius gubernandi rempublicam civilem».

25. DPC, 165-166: «Quatenus ad publicam potestatem spectat, ostendimus publicas potestates esse a Deo, atque adeo iustas et legitimas»; cfr. *ibid.*, 151; 158, etc. Vitoria usa indistintamente los términos «potestas» y «auctoritas», pero siempre en el sentido de «poder moral de dirigir a otros»: cfr. T. URDÁNOZ, *o.c.*, 203. Sobre «Dios, fuente suprema del poder» en Vitoria, cfr. R. HERNÁNDEZ, *o.c.*, 157-158.

26. Cfr. DPC, 176.

27. Cfr. DPC, 159: «Constitutione ergo divina respublica hanc potestatem habet. Causa vero materialis, in qua huiusmodi potestas residet iure naturali et divino, est ipsa respublica, cui de se competit gubernare seipsam et administrare, et omnes potestates suas in commune bonum dirigere». En *De potestate Ecclesiae Prior* (DPE1, 293-293) expone esta misma doctrina en tres proposiciones, a propósito de la relación entre la potestad del Papa y el poder temporal: «Prima propositio: Papa non est dominus orbis» (293-295); «Secunda propositio: Potestas temporalis non dependet a Summo Pontifice sicut aliae potestates inferiores, puta sicut episcopatus, aut curatus, aut aliae potestates spirituales» (295-297); «Tertia propositio: Potestas civilis non est subiecta potestati temporalis Papae» (297-299).

28. Cfr. DPE1, 295-297.

29. Sobre la concepción de la sociedad y del poder civil en esta relección, además de T. URDÁNOZ, *o.c.*, 115-147, puede consultarse: C. LÓPEZ HERNÁNDEZ, *Ley, Evangelio y Derecho Canónico en Francisco de Vitoria*, Universidad Pontificia, Salamanca 1981, 152-156.

30. Cfr. R. HERNÁNDEZ, *o.c.*, 160-161.



ral, se fundamenta sobre la sociabilidad natural de la persona humana. La naturaleza social del ser humano reclama que la vida de las personas humanas se desarrolle en la sociedad<sup>31</sup>; y, a su vez, ésta necesita de la presencia de un orden y, por tanto, de una autoridad que regule el existir de esas personas en la república o comunidad<sup>32</sup>. El fundamento de la autoridad en la sociedad se encuentra en el ser mismo del hombre y, en última instancia, en Dios, su Creador. De ahí que —concluye Vitoria— san Pablo afirme que «el que resiste al poder resiste a la ordenación de Dios»<sup>33</sup>. Y ésa es también la razón de que Vitoria proclame de manera rotunda que no se puede defender la teoría que propone que el poder de los reyes (de la autoridad civil) derivaría inmediatamente de Dios y la de los que sostienen que el poder de la república es de derecho divino, pero no el del rey (o de la autoridad)<sup>34</sup>. Se trata además de una doctrina que vale también en el caso de los «bárbaros» o infieles, porque la naturaleza humana es común a todos los hombres. No se puede poner en duda que entre los paganos haya legítimos príncipes y señores, cuando el Apóstol pide que se obedezca al poder civil, sin distinciones<sup>35</sup>.

En la elección *De indis*, en la respuesta a las cuestiones «si los indios, antes de la llegada de los españoles, eran verdaderos dueños pública

31. DPC, 156-157: «Cum itaque humanae societates propter hunc finem constitutae sint, scilicet ut alter alterius onera portaret, et inter omnes societates societas civilis ea sit in qua commodius homines necessitatibus subveniant, sequitur communitatem esse (ut ita dixerim) naturalissimam communicationem naturae convenientissimam (...) Patet ergo fontem ei originem civitatum rerumque publicarum non inventum esse hominum, neque inter artificia numerandum, sed tanquam a natura profectum, quae ad mortalium tutelam et conservationem hanc rationem mortalibus suggestit».

32. DPC, 159-160: «Atque ex eodem capite statim consequitur eundem esse finem eandemque necessitatem publicarum potestatum. (...) Et si respublicae societatesque iure divino seu naturali sunt constitutae, potestates etiam sine quibus respublicae stare non possent».

33. Cfr. DPC, 158-159: «Si ergo Deus necessitatem istam atque inclinationem hominibus dedit, ut nisi in societate et sub alia potestate regere non possent, hoc ipsum Deo auctori acceptum referre necesse est. Quae enim apud omnes naturalia sunt, a Deo auctore naturae, sine dubio sunt; qui enim dat speciem rei seu formam, ut idem Aristoteles ait, dat ad speciem seu formam consequentia. Quamobrem etiam Paulus admonet: Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit».

34. Cfr. DPC, 161-166. Cfr. T. URDÁNOZ, *o.c.*, 119-120; C. LÓPEZ HERNÁNDEZ, *o.c.*, 155-156.

35. DPC, 165: «Nec omnino est dubitandum quin apud ethnicos sint legitimi principes et domini, cum apostolus in locis supra dictis, obediendum potestatibus et principibus et tote tempore servire praecipiat, qui certo eo tempore omnes erant infideles». Cfr. L. PEREÑA, *La idea de justicia en la conquista de América*, cit., 109-113.

y privadamente»<sup>36</sup>, y «si el emperador es dueño del mundo»<sup>37</sup>, vuelve sobre el tema y sostiene con nitidez la autonomía del poder civil dentro de cada república o comunidad política. En la primera de esas cuestiones afirma que «antes de la llegada de los españoles, ellos eran verdaderos señores, pública y privadamente»<sup>38</sup>, con dominio verdadero en sus bienes materiales y en su organización de gobierno: sus príncipes tenían verdadera autoridad<sup>39</sup>. Se debe —argumenta Vitoria— a que el derecho y el poder civil o temporal se fundan en la naturaleza humana, común a todos pueblos<sup>40</sup>. Esa doctrina es también la que está detrás de la respuesta a la cuestión de si «el emperador es señor del orbe»: «no lo es» —sostiene Vitoria—, porque, aunque la autoridad civil emerge de la naturaleza, «la institución de los poderes públicos en concreto y la designación del titular de los mismos se debe a las voluntades humanas» y, según esas voluntades, los nuevos pueblos tenían ya legítimas y verdaderas autoridades<sup>41</sup>. A esa misma tesis responde el tratamiento que se hace en toda la relección sobre los títulos, tanto legítimos como ilegítimos, para el dominio por los españoles de las nuevas tierras: se da a entender claramente que el poder constituido que encontraron los españoles gozaba de verdadera autonomía.

Pero Vitoria —se decía antes— sigue una segunda perspectiva para afirmar la autonomía del poder civil: es la de su relación con el orden o poder espiritual. Particularmente se trata así, es decir de forma expresa, en la cuestión cuarta de la relección *De potestate Ecclesiae prior*, en la primera sección («Si la potestad civil está sometida a la espiritual») y en la relección *De indis*, cuestión segunda («Sobre los títulos no legítimos por los cuales los bárbaros del Nuevo Mundo pudieron venir en poder de los españoles» [tít. 2]).

En *De potestate Ecclesiae*, la posición de Vitoria, que, en continuidad con el pensamiento de la teología y canonística precedente, defien-

36. Cfr. DI, 650-666.

37. Cfr. DI, 667-678.

38. DI, 666: «Restat nunc conclusio certa: Quod antequam hispani ad illos venissent illi erant veri domini, et publice et privatim».

39. Cfr. DI, 650-651: «In contrarium (quod barbari non essent vere domini ante adventum hispanorum) est: Quia illi erant in pacifica possessione rerum et publice et privatim. Ergo omnino (nisi contrarium constet) habendi sunt pro dominis. Neque in dicta possessione perturbandi». Cfr. T. URDÁNOZ, *o.c.*, 518.

40. Cfr. V.D. CARRO, *o.c.*, I, 413-431.

41. DI, 666 (el texto en la nota 36). Cfr. T. URDÁNOZ, *o.c.*, 525.

de la superioridad del poder espiritual<sup>42</sup>, se apartará, sin embargo, de las tesis medievales teocráticas sobre el poder absoluto de la Iglesia y defenderá la distinción clara entre el poder espiritual y el temporal, entre el orden moral y el jurídico, entre la Iglesia y el Estado<sup>43</sup>. Son de una naturaleza distinta y tienen también una finalidad claramente distinta, cada uno perfecto en su ámbito: la Iglesia<sup>44</sup> y el Estado<sup>45</sup>. Por eso, cada uno de esos órdenes o potestades, aunque están relacionados entre sí, ya que «la potestad temporal de algún modo se ordena a la espiritual»<sup>46</sup>, en modo alguno se les puede confundir. «No debe entenderse, pues, que una autoridad [la civil] dependa de la otra [la espiritual] de tal modo que exista solamente por ella, sea como un instrumento suyo, sea como parte —a la manera de la autoridad del pretor o magistrado, que es una parte de la regia potestad—; sino que de suyo es una potestad completa y perfecta y con un fin inmediato propio»<sup>47</sup>. Es evidente, por tanto, entre otras cosas, que «el Papa no es señor del mundo»<sup>48</sup>, «el poder temporal

42. DPE1, 292: «Nec revoco in disputationem utra ex duabus potestatibus sit perfectior. Est enim inconfesso spiritualem esse longe praestantior et eminentior et supremae dignitatis».

43. Vitoria expone su pensamiento en unas cuantas proposiciones: 1ª. «Papa no est orbis dominus» (293-295); 2ª. «Potestas temporalis non dependet a Summo Pontifice sicut aliae potestates inferiores» (295-297); 3ª. «Potestas civilis non est subiecta potestati temporali Papae» (297-299); 4ª. «In Papa nulla est potestas mere temporalis» (299-300); 5ª. «Temporalis potestas non dependet a spirituali omnino, eo modo quo ars sive facultas inferior dependet a superiori» (301-302); 6ª. «His non obstantibus, potestas civilis aliquo modo subiecta est non potestati temporali Summi Pontificis, sed potestati spirituali» (302-304); 7ª. «In Ecclesia est aliqua potestas et auctoritas temporalis in toto orbe» (304-305); 8ª. «In ordine ad finem spiritualem Papa habet amplissimam potestatem temporalem supra omnes principes et reges et imperatores» (308-316).

44. DPE1, 254.

45. DPE1, 298: «Sed potest confirmari, quia respublica temporalis est respublica perfecta et integra. Ergo non est subiecta alicui extra se, alias non esset integra».

46. DPE1, 301-302: «Sed nihilominus temporalis potestas est aliquo modo, ut supra dictum, ordinata ad potestatem spiritualem».

47. DPE1, 301: «Non est ergo sic intelligendum quod una pendet ab alia quod sit praecise propter illam, vel tanquam instrumentum eius vel tanquam pars illius, sicut potestas praetoris est pars regiae potestatis. Sed est integra et perfecta potestas in se et propter proprium finem immediate».

48. DPE1, 293: «Papa no est orbis dominus». No hay fundamento alguno en la Sagrada Escritura que apoye esa teoría: «Certe hoc nullum habet fundamentum in scripturis, nec usquam legimus hanc potestatem datam Apostolis a Christo, nec ipsos ea usos, nec docuisse se habere aliquod tale dominium, nec ipse Papa unquam agnovit hanc potestatem. Immo oppositum testatur in multis locis, ex quibus aliqua adducta sunt, et aperte doctissimus Innocentius in cap. *Per venerabilem* (*Qui filii sint legitimi*), dicit, se non habere potestatem in temporalibus supra regem Franciae» (DPE1, 295).

no depende del Sumo Pontífice»<sup>49</sup>, «la potestad civil no está sometida al poder temporal del Papa»<sup>50</sup> y «al Papa no le toca juzgar, al menos por vía ordinaria, las causas de los príncipes, las cuestiones de jurisdicción y de títulos de los reinos; ni se puede apelar a él en las causas civiles»<sup>51</sup>. Uno y otro poder (el temporal y el espiritual o sobrenatural) tienen su propia autonomía: se ordenan a finalidades distintas y los medios de que disponen para conseguirlas son también diferentes.

El tema es retomado de nuevo en la elección *De indis* a propósito de «la autoridad del Sumo Pontífice», invocada por algunos como título para justificar la posesión por los españoles de las tierras conquistadas. Aquí, con más claridad, si cabe, que en *De potestate Ecclesiae*, expone las razones por las que el Papa carece de esa autoridad en las cuestiones temporales. Contra el parecer de algunos juristas<sup>52</sup>, Vitoria argumenta que «el Papa no es señor civil o temporal de todo el orbe, hablando de dominio y potestad en sentido propio»<sup>53</sup>: no lo es ni por derecho natural, ni por derecho divino (positivo), ni por derecho humano<sup>54</sup>. Y «es manifiesto» —añade— que en la hipótesis de que «tuviera tal potestad secular en todo el orbe, no podría transmitirla a los príncipes seculares»<sup>55</sup>. La conclusión es que «el Papa no tiene potestad alguna temporal sobre aquellos bárbaros»<sup>56</sup>. Directamente se habla del motivo por el que el dominio sobre las tierras descubiertas no puede ser conferido por el Papa, pero la doctrina que expone va más allá del caso particular. El poder civil —ésa

49. DPE1: «Potestas temporalis non dependet a Summo Pontifice, sicut aliae potestates inferiores, puta sicut episcopatus, aut curatus, aut aliae potestates spirituales».

50. DPE1, 297: «Tertia propositio: Potestas civilis non est subiecta potestati temporalis Papae».

51. DPE1, 298: «Ex his propositionibus sequitur corollarium manifeste, quod Papa non habet iudicare via ordinaria de causis principum aut iurisdictionum et regnorum titulis, nec potest ad eum appellari in causis civilibus».

52. Cfr. DI, 680.

53. DI, 678: «Papa non est dominus civilis aut temporalis totius orbis, loquendo proprie de dominio et potestate civili».

54. DI, 678-679: «Quia non potest ei convenire dominium (civilem aut temporalem) nisi iuri naturali aut divino, aut humano. Naturali aut humano certum est quod non. De divino nullum profertur. Ergo frustra asseritur et voluntarie. Et quod Dominus dixit Petro: Pasce oves meas, satis ostendit esse potestatem in spiritualibus, et non in temporalibus».

55. DI, 680: «Secunda propositio: Dato quod Summus Pontifex haberet talem potestatem saecularem in toto orbe, non posset eam dare principibus saecularibus».

56. DI, 682: «Quarta conclusio: Papa nullam potestatem temporalem habet in barbaros istos neque in alios infideles».

es la tesis de fondo— tiene, respecto del poder espiritual, verdadera autonomía en los asuntos temporales. Tan sólo le está subordinado en la medida en que sea necesario para administrar las cosas espirituales<sup>57</sup>.

### 1.2. *El poder civil «sometido» al espiritual o sobrenatural*

Afirmado el origen divino del poder civil y del poder espiritual y, por tanto, la necesaria relación entre uno y otro, lo que Vitoria se plantea ahora se refiere a los términos o naturaleza de esa relación. Detrás de esa cuestión y de la solución que ofrece el maestro salmantino —se insiste de nuevo— están las tesis de la unidad del designio divino sobre la creación y también la de la ordenación del orden natural al sobrenatural. Hay una determinada concepción de la persona humana sobre la que se asienta su visión del orden jurídico, de las leyes humanas.

La persona humana es imagen de Dios y, como tal, es un ser de naturaleza social, sobre la que, como acaba de decirse, se asienta el orden jurídico. Pero esa condición de imagen de Dios es también la razón de que sea un ser esencial y naturalmente religioso, es decir, ordenado ya creaturalmente a Dios. La gloria de Dios a través de la actividad racional de su libertad es su fin último. Ninguna actividad humana queda fuera de esa finalidad. Como ordenación humana de la sociedad, tampoco el orden jurídico, cuya autonomía en su propio ámbito debe ser reconocida, es ajeno a esa finalidad de las personas al fin último sobrenatural. Ése es claramente el pensamiento de fondo que sustenta la tesis de Vitoria sobre el «sometimiento» del poder civil o temporal al espiritual o sobrenatural.

Vitoria, en *De potestate Ecclesiae*, aborda la cuestión tanto en el plano teórico o doctrinal como en el práctico, es decir, teniendo en cuenta las circunstancias históricas del momento. Esta segunda perspectiva hace, por ejemplo, que, al hablar del Papa, establezca una distinción entre el poder que le corresponde como señor temporal y como cabeza de la Iglesia<sup>58</sup>. Y ésa es también, me parece, la razón de que, aunque sostiene con niti-

57. DI, 680: «Tertia propositio: Papa habet potestatem temporalem in ordine ad spiritualia, id est, quantum necesse est ad administrationem rerum spiritualium».

58. DPEI, 297: «Tertia propositio: Potestas civilis non est subiecta potestati temporali Papae. (...) Sed dico non esse subiectam ei tamquam domino temporali».

dez, que «el Papa no tiene potestad alguna temporal»<sup>59</sup>, afirme que «en la Iglesia exista alguna potestad o autoridad temporal sobre todo el orbe»<sup>60</sup>, y que en caso de necesidad el Papa pueda ejercer la potestad temporal no sólo mediante la espiritual (v. g. por medio de mandatos y censuras), sino también directamente mediante un acto de potestad temporal<sup>61</sup>. Vitoria se estaría acomodando a la doctrina y procedimiento seguido en su tiempo por la autoridad del Papa en las cuestiones temporales<sup>62</sup>.

Cosa diferente es, según mi opinión, en el plano teórico. Aquí defiende sin ambages que la potestad civil está sometida a la potestad espiritual<sup>63</sup>, aunque no de cualquier manera sino sólo «de algún modo», es decir, en cuanto que las disposiciones de la ley civil no pueden ir en detrimento del orden espiritual<sup>64</sup> o ser «contrarias a la salvación de las almas y la religión»<sup>65</sup>. Y la razón de esa subordinación —explica repetidamente Vitoria— no está en que «el fin de la potestad espiritual sea más perfecto que el de la civil», sino en que «el fin de la potestad temporal depende de algún modo del de la espiritual»<sup>66</sup>. Por eso «no deben considerarse la

59. DPE1, 299: «Quarta propositio: In Papa nulla est potestas mere temporalis».

60. DPE1, 304: «Septima propositio: In Ecclesia est aliqua potestas et auctoritas temporalis in toto orbe».

61. Cfr. DPE1, 306-307.

62. P. CASTAÑEDA (*o.c.*, 430) afirma que la aparente contradicción en los textos de Vitoria puede explicarse con una distinción entre el poder temporal en sentido estricto (aquel que se ordena a un fin temporal) y el poder temporal ordenado a un fin no temporal; y, en ese caso, Vitoria estaría hablando «no de un poder temporal del papa que antes ha negado, sino de un poder del romano pontífice en las cosas temporales». Sostiene también que, aunque cabe esa distinción, «hay que contar con el peso de la tradición teocrática», al que Vitoria habría cedido de alguna manera.

63. DPE1, 297 (cfr. el texto en la nota 56).

64. Cfr. DPE1, 302: «Sed finis temporalis potestatis dependet a fine spirituali aliquo modo. Ergo etiam potestas civilis a spirituali».

65. DPE1, 308-309: «Si Papa diceret talem administrationem non expedire gubernationi temporali reipublicae, Papa non esset audiendus, quia hoc iudicium non spectat ad eum, sed ad principem. Et dato quod verum esset, nihil ad auctoritatem Papae. Eo ipso quod non sit contrarium saluti animarum et religioni, cessat officium Papae. Sed si Papa dicat talem administrationem cedere in detrimentum salutis spiritualis, ut quod talis lex servari non posset sine peccato mortali aut esset contra ius divinum, aut esset fomentum peccatorum, standum esset iudicio Pontificis, qui rex non habet iudicare de rebus spiritualibus, ut supra dictum est».

66. DPE1, 303: «Nec valet dicere quod, licet hoc sit verum, tamen hoc non est de ratione subiectionis aut dependentiae, sed quia finis potestatis spiritualis est perfectior quam civilis et ideo ex ordine caritatis debet praeponi bonum spirituale bono temporali. Hoc, inquam, non valet. Nam si potestas temporalis non aliquo modo subiiceretur spirituali et ordinaretur ad illam, dato quod bonum spirituale esset maius, non inde nasceretur obligatio ad conservandum bonum spirituale cum detrimento boni temporalis».

potestad civil y espiritual como dos repúblicas opuestas y diferentes, como la de los franceses e ingleses»<sup>67</sup>. Se deriva de ahí, junto a otras cosas, que «la Iglesia tenga poder temporal en orden al fin sobrenatural»<sup>68</sup>, o que el Papa pueda y deba intervenir en el caso de que «un acto de gobierno sea opuesto a la salvación espiritual, o que cierta ley no pueda cumplirse sin pecado mortal, o sea contra el derecho divino, o fomenta los pecados»<sup>69</sup>. Son las tesis defendidas después en la elección *De indis*<sup>70</sup>.

El tema es considerado por Vitoria en las lecturas a la *I-II* desde la relación de las leyes humanas con la ley divina. En la q. 92, a. 1, a propósito de la pregunta «Si el efecto de la ley es hacer buenos a los hombres», sostiene expresamente que la finalidad de la autoridad es «hacer buenos a los hombres e inducirlos a la virtud». Es claro, argumenta Vitoria, que son distintas la potestad civil y la espiritual y también lo es la finalidad a la que se ordenan (la felicidad temporal y la felicidad eterna), pero como «la finalidad de la ley es, sobre todo, el bien común, que es la felicidad», y como «la mayor parte de la felicidad está en la virtud, no pueden ser buenos ciudadanos, aunque sean ricos, si no son amantes de la virtud». De la finalidad de la ley humana —esa es la consecuencia— forma parte el estar ordenada de algún modo, al menos no oponiéndose, a la ley divina o sobrenatural.

## 2. LAS LEYES HUMANAS

De las leyes humanas trata expresamente en las lecturas sobre las cuestiones 90 a 108 de la *I-II*, aunque lo hace de una manera muy sucinta y remitiendo, casi sin más, a la exposición de Santo Tomás<sup>71</sup>. A los textos de esas lecturas hay que añadir algunos lugares de las elecciones,

67. DPE1, 302-303: «Itaque non oportet imaginari quod potestas civilis et spiritualis sint sicut duae republicae disparatae et differentes, ut gallorum et anglorum. (...) Si ergo respublica civilis et spiritualis essent omnino independentes sicut duae republicae temporales, vel sicut duae artes impertinentes, non teneretur princeps temporalis subvenire spiritualibus cum detrimento temporalis reipublicae».

68. DPE1, 305: «Et primo, quod in Ecclesia sit potestas temporalis in ordine ad finem spirituales probatur quia temporalia, ut supra dictum est, aliquo modo sunt necessaria et ordinata ad finem supernaturalem».

69. DPE1, 309 (cfr. el texto en la nota 63).

70. Cfr. DI, 678-684.

71. Se hace así en la q. 91, a. 3; q. 95, a. 4; q. 96, aa. 1 y 2.

concretamente de las *De temperantia*<sup>72</sup>, *De potestate civili* y *De indis*. En cualquier caso, son dos los temas que atraen preferentemente su atención: el de la naturaleza de las leyes humanas y el de su obligatoriedad. En este apartado nos fijamos en el primero. (El segundo se considera después, en el tercer apartado).

### 2.1. *Las leyes humanas «justas»*

No es difícil advertir que el discurso de Vitoria sobre las leyes humanas se asienta sobre unas premisas, la primera de las cuales es que sólo son verdaderas leyes las que son justas; la segunda es que son justas en la medida en que, al menos, no se oponen a la ley natural.

Para que las leyes humanas sean justas —señala Vitoria, siguiendo a Santo Tomás— es necesario que reúnan estas tres condiciones: «primera, potestad competente en el que la da; segunda, el fin, es decir, que la ley sea para el bien común, y tercera, la forma, o que imponga las cargas a los súbditos con justa proporción de igualdad»<sup>73</sup>.

Sólo cumple la primera de esas condiciones «aquel que ejerce el cuidado de la comunidad, porque éste se cuida del bien común al que se ordena la ley»<sup>74</sup>. De ahí que no corresponda hacer leyes a cualquiera. A la segunda condición se debe que «el legislador atienda sólo al bien de la república»<sup>75</sup>, «la ley no mire los casos particulares» y que «para dar una ley universal basta que sea casi siempre conveniente, o en la mayoría de los ca-

72. Vitoria dicta esta elección (en adelante DT) en los últimos meses de 1537. Si se compara con la «introducción» a las demás elecciones, la que aquí presenta T. URDÁNOZ (*o.c.*, 995-1003) es mucho más breve: I. «Tiempo de composición» (995). II. «Estructura» (996-997). III. «El fragmento recientemente hallado» (997-999). IV. «Contenido y valoración doctrinal» (999-1003).

73. DPPC, 478: «Ad hoc autem quod sit (lex) iusta requiruntur tria: primum, potestas in ferente, deinde finis scilicet propter bonum commune, postremo forma, ut scilicet secundum aequalitatem proportionis imponat subditis leges onerosas»; cfr. DPC, 183.

74. *In I-II*, q. 90, a. 3: «Non spectat facere leges ad rationem cuiuscumque, sed solum illius qui gerit curam communitatis, quia talis gerit curam bonum communis ad quod ordinatur lex».

75. DPC, 192: «Alias lex nullius esset efficaciae, cum unusquisque putaret legem non pro se esse positam, sed propter alios. Et ita in aliis praeceptis non ratio particularis, sed universalis est attendenda»; DPPC, 468: «...quia legislator fert leges in universali et de futuris...»; DT, 1057: «... non debet talis lex fieri, etiamsi deberet esse utilis, quia lex respicit bonum commune»; *In I-II*, q. 90, a. 2: «Quod lex ordinetur ad bonum



nos»<sup>76</sup>. «Los legisladores humanos pueden atender a lo que sucede casi siempre, aunque algunas veces no suceda, y dar leyes universales y para todos los casos»<sup>77</sup>. Según la tercera condición, para que la ley humana sea justa es necesario que, además de tener un fin u objeto bueno, sea tolerable y razonable<sup>78</sup>, es decir, «sin gran violencia e incómodo para los súbditos»<sup>79</sup>. Por eso, como caso práctico, concluye que sería «una ley intolerable aquella por la cual un hombre fuese obligado a abandonar la religión heredada de sus padres bajo un castigo tan atroz (bajo pena de muerte o destierro)»<sup>80</sup>.

Las condiciones apuntadas se observan en las leyes humanas, es decir, son justas cuando, al menos, no se oponen a la ley natural (es la segunda de las premisas de la argumentación vitoriana). «Toda ley hecha por hombres deriva de la ley natural»<sup>81</sup>, sostiene expresamente Vitoria. Es así porque la justicia de las leyes viene de la conformidad o no repugnancia con la ley eterna de la que derivan todas las leyes<sup>82</sup>. Eso, sin embargo, no equivale a afirmar que las leyes humanas sean divinas<sup>83</sup> o que corresponda a la ley humana reprimir todos los vicios<sup>84</sup>.

*commune potest dupliciter intelligi. Uno modo de iure, quia ita debet fieri. Alio modo de facto, non solum quod debet fieri, quod si non fiat non erit lex (...) Responderetur ad hoc quod utroque modo potest intelligi...».*

76. DPPC, 463: «Respondeo ad dubium. Primo, quod leges non respiciunt casus particulares. Sed ad hoc quod lex universaliter feratur, satis est quod quasi semper sit expediens vel ut plurimum».

77. DPPC, 463-464: «Ideo profecto legislatores humani possunt habere rationem et respectum ad illum quod pene semper accidit, et si aliquando deficiat, et ferre leges universaliter, etiam in quocumque casu».

78. DT, 1055: «Sed circa primam et secundam conclusionem est considerandum quod una conditio legis est quod sit tolerabilis et rationabilis, nec sufficit quod sit de bono obiecto».

79. Cfr. DT, 1055-1056: «...oportet ut hoc fiat ratione aliqua et modo tolerabili, et sine magna violentia et gravamine subditorum».

80. DT, 1056: «Esset enim intolerabile lex ut homo cogeretur deserere religionem a maioribus acceptam tam atroci poena (sub poena capitis aut exilii)».

81. Cfr. *In I-II*, q. 95, a. 2. En la q. 90, a. 1, remitiendo a la q. 19, a 9 y citando a Santo Tomás, recuerda que «voluntas divina est mensura voluntatis humanae, et si est mensura est regula, et si est regula est lex».

82. *In I-II*, q. 93, a. 3. «Utrum omnis lex a lege aeterna derivetur. Respondet quod sic. (...) Et si dicatis, ergo omnis lex humana est divina, si derivatur ab illa, negatur consequentia, quia intelligo quod non repugnet illi, et dirigit ad hoc quod servantur leges divinae, et quod aliquo modo deriventur ab illa, quia in syllogismo practico oportet ponere maiorem ex lege naturali vel divina».

83. Cfr. *In I-II*, q. 90, a. 3 (el texto en la nota 72).

84. Cfr. *In I-II*, q. 96, a. 2: «Utrum ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere. Respondet quod non, et est notanda ratio. Non enim est quam multi putant. Quia enim leges ponuntur imperfectis oportet quod possint ferre».

## 2.2. Necesidad

El fundamento de la existencia y necesidad de las leyes humanas se encuentra en la sociabilidad del ser humano. Lo exige la naturaleza de la persona humana inclinada constitutivamente a vivir en sociedad. No es una consecuencia introducida en las relaciones interpersonales por el desorden del pecado<sup>85</sup>. Las leyes humanas no sólo son útiles sino necesarias<sup>86</sup>. Son tan necesarias para el gobierno que sin ellas no puede subsistir la república<sup>87</sup>. Sin algunas leyes humanas el derecho divino de ninguna manera se podría cumplir o al menos difícilmente<sup>88</sup>.

## 3. LA OBLIGATORIEDAD DE LAS LEYES HUMANAS

La cuestión se plantea en relación con las leyes justas, y una vez que hayan sido promulgadas, el requisito necesario para que gocen de la fuerza propia de la ley<sup>89</sup>. Las leyes injustas no obligan<sup>90</sup>.

### 3.1. La naturaleza de la obligatoriedad de las leyes humanas

Vitoria aborda la cuestión de manera expresa en las lecturas a la q. 95 de la *I-II* y en la conclusión tercera de la relección *De potestate civili*.

85. DPE1, 280: «Alias fuisset rerum confusio et inordinatio deformis, si quilibet pro arbitrio suo diversis moribus viveret etiam si recte viverent. (...) Nullo modo igitur est dubitandum quin si status innocentiae perseverasset, fuissent constitutiones et ordinationes».

86. Cfr. *In I-II*, q. 95, a. 1: «Utrum fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus. Respondet quod fuit necessarium, non solum utile».

87. DPPC, 454: «Quia non sunt minus necessariae leges ad administrationem Ecclesiae quam civitatis. Sed respublica, sive civitas, non potest esse sine legibus humanis».

88. DPPC, 458: «Quia (ut dictum est) ius divinum aut nullo modo, aut vix observari potest sine aliquibus legibus humanis»; cfr. DPPC, 453-454; 463.

89. Cfr. *In I-II*, q. 90, a. 4: «De lege humana positiva sit prima propositio: Quod non obligat sine promulgatione, nec habet vim aut effectum. (...) Secunda propositio: Ad hoc quod lex humana obliget, non sufficit promulgatio privata apud aliquos, nec etiam ipsos scientes; oportet enim quod sit solemnis promulgatio. (...) Tertia propositio: Ad hoc quod lex humana obliget omnes, non oportet quod apud omnes sit promulgata».

90. Cfr. DPPC, 479: «Quia lex civilis iniusta non obligat». Y, citando a Santo Tomás, explica: «Et e contrario, sunt iniustae vel ubi deest auctoritas, vel cum praeses imponit onera subditis non pertinentia ad utilitatem communem, sed magis pro propria commoditate, vel cupiditate, vel gloria, vel etiam aliorum privatorum, vel etiam ex forma, cum inaequaliter onera dispensantur, etiam si ordinentur ad bonum commune, vel etiam si faciat contra ius divinum»; cfr. *In I-II*, q. 90, a. 2.

En ambos casos, su tesis, referida a las leyes civiles, es clara: «Las leyes y constituciones de los príncipes de tal manera obligan, que los transgresores son reos de culpa en el fuero de la conciencia»<sup>91</sup>. «Obligán —puntualiza expresamente— bajo pena de pecado y culpa»<sup>92</sup>. Es una cuestión que, contra lo que afirman algunos, no se puede poner en duda<sup>93</sup>, ya que la ley humana y la ley divina, si bien difieren en no pocas cosas<sup>94</sup>, convienen, sin embargo, en la fuerza de obligar: «Nada diferencia en cuanto a la obligatoriedad a las leyes humanas de las divinas»<sup>95</sup>. Es debido a que las leyes humanas «proceden de Dios», ya que «no sólo se llama obra de Dios lo que Él solo por sí mismo produce, sino también lo que hace por medio de las causas segundas»<sup>96</sup>.

Esa equiparación de la ley humana con la ley divina en modo alguno es, en el pensamiento de Vitoria, una puerta abierta al positivismo jurídico. Sólo son leyes verdaderas las que son justas y, por tanto, sólo éstas obligan. Pero la razón o motivo de la justicia de la ley es diferente si se trata de leyes divinas o de leyes humanas: en las primeras es suficiente que procedan de la voluntad de Dios<sup>97</sup>, por lo que hacer algo o evitarlo es bueno o malo por el mero hecho de estar mandado o prohibido<sup>98</sup>; en las leyes humanas, en cambio, se requiere, además de comportar

91. DPC, 181-185: «Tertia conclusio: Principum leges et constitutiones ita obligant ut transgressores in foro conscientiae culpa rei sint... (...) non videtur mihi dubitandum quin leges civiles obligent in foro conscientiae...»; cfr. *In I-II*, q. 96, a. 4: «...lex humana iuxta obligat in foro conscientiae».

92. DPC, 183: «Sed quoniam posset aliquis respondere quod non sit idem obligare in foro conscientiae et ad culpam (...) Ideo dico etiam quod leges civiles obligant sub poena peccati et culpa aeque ac leges ecclesiasticae (...) Ergo legum transgressores incurrunt coram Deo veram culpam»; *In I-II*, q. 96, a. 4: «Pro certo ergo tenendum quod leges civiles obligant ad culpam».

93. Cfr. DPC, 182 (el texto en la nota 89).

94. Cfr. DPC, 183-184.

95. DPC, 186: «Nihil ergo interest, quantum ad obligationem, quod humanae sint leges aut divinae»; cfr. *ibid.*, 185: «Ideo sicut lex divina habet vim obligandi ad culpam, ita et lex humana».

96. DPC, 185: «Lex humana est a Deo. Ergo eodem modo obligat sicut divina. Assumptum probatur. Nam non solum opus Dei dicitur quod se solo producit, sed enim quod mediantibus causis secundis efficit (...) Nihil ergo interest quantum ad obligationem, quod humane sint leges aut divinae...»; cfr. *In I-II*, q. 96, a. 4.

97. DPC, 183: «...in lege divina ad hoc quod iuxta sit, et per hoc obligatoria, sufficit voluntas legislatoris, cum sit pro ratione voluntas».

98. DPC, 183-184: «...ita quod eo ipso quod aliquid lege divina praecipitur est bonum et officiosum, quod alias non esset; et eo quod prohibetur habet quod sit malum et vitiosum, quod alias non esset».

la voluntad del legislador que quiera obligar, que sean útiles a la sociedad y coherentes o acordes con las demás leyes<sup>99</sup>. El valor normativo de la ley humana deriva en última instancia de la ley divina. Y de este modo, como se verá después, la conformidad con la ley divina es uno de los criterios para discernir el grado de su obligatoriedad. Los ejemplos aducidos para explicar de qué manera las leyes humanas hacen que lo mandado sea bueno o malo dan a entender claramente que se está refiriendo a leyes que versan sobre materias en sí indiferentes<sup>100</sup>.

Una cuestión relacionada es la de la obligación del legislador de observar la ley y si esa obligación es también en el fuero de la conciencia. Lo hace tanto en el comentario a la *I-II* como en las relecciones *De potestate civili* como en *De potestate Papae et Concilii*. En todos esos lugares sostiene que la autoridad civil está obligada a la ley humana en el fuero de la conciencia y no sólo por razón del escándalo sino porque es miembro de la república<sup>101</sup>. Del legislador depende dar las leyes, pero la obligatoriedad deriva de una razón superior, no de su voluntad<sup>102</sup>.

### 3.2. *El grado de la obligatoriedad de las leyes humanas*

El autor salmantino se detiene a continuación en la consideración de dos cuestiones relacionadas con la obligatoriedad de las leyes humanas: la gravedad o densidad de la obligatoriedad y la del discernimiento o modo de conocer esa obligatoriedad. Para Vitoria, en contra de la opinión de otros autores como Gersón y Durando, no hay duda de que «las

99. DPC, 183: «Ut autem lex humana sit iusta et possit obligare, non sufficit voluntas legislatoris, sed oportet quod sit utilis reipublicae et moderata cum ceteris»; cfr. DPPC, 478: «Lex non obligat subditos in foro conscientiae, nisi sit iusta». Y a continuación señala las condiciones para que sea justa.

100. Para el tratamiento de Vitoria sobre la obligatoriedad de las leyes humanas, cfr. R. HERNÁNDEZ, *o.c.*, 183-190.

101. DPC, 191: «Quia facit iniuriam reipublicae et reliquis civibus, si, cum ipse sit pars reipublicae, non habeat partem oneris; iuxta personam tamen suam et qualitatem et dignitatem»; DPPC, 456: «...quantum ad Dei iudicium, princeps non est a lege solutus. Et hoc non solum est verum ratione scandali, vel quia esset causa infirmitatis legum, sed de per se. Faceret enim iniuriam aliis, cum ipse princeps sit membrum reipublicae»; cfr. *In I-II*, q. 96, a. 5.

102. DPC, 191: «Et licet sit voluntarium regi condere legem, tamen non est in voluntate sua non obligari aut obligari. Sicut in pactis; libere enim quisquis paciscitur, pactis tamen tenetur».

leyes humanas pueden obligar por su propia virtud bajo pecado mortal» y no sólo «cuando es por desprecio». De todos modos, la respuesta que ofrece para conocer el grado de obligatoriedad consiste en decir que se debe proceder de manera similar a como se hace cuando se trata de las leyes divinas. «Para conocer cómo y cuánto obligan aquéllas [las humanas], hemos de considerarlas como si fuesen divinas»<sup>103</sup>. «Lo mismo hay que decir de las leyes civiles, que [su obligatoriedad] hay que considerarla en la naturaleza de las cosas, depende del objeto mismo»<sup>104</sup>.

Respecto de la existencia de leyes meramente penales, Vitoria tiene una posición que se puede calificar como dubitativa. Mientras que en las lecturas a la *I-II* niega que se den leyes meramente penales<sup>105</sup>, en *De potestate civili* admite su existencia si bien «sólo cuando consta de la voluntad del legislador de no obligar más que a la pena»<sup>106</sup>.

### 3.3. Otras cuestiones relacionadas

La obligación de no observar la ley humana puede deberse a causas múltiples y variadas. Una de ellas es si cesa la razón de la ley, es decir, «si cesa el fin y objeto, cesa la razón de darla y de que se conserve»<sup>107</sup>.

103. DPC, 187: «Dictum est enim quod quantum ad hoc nihil refert, nam eodem modo obligant ac si essent latae a Deo. Sicut ergo inter leges divinae aliquae obligant ad mortale, et aliquae ad veniale, ita etiam humanae, aliquae ad veniale, aliquae ad mortale obligant».

104. *In I-II*, q. 96, a. 4: «Certe provenit ex natura rei, ex objecto ipso. (...) Et eodem modo dicendum est de legibus civilibus, quod nec provenit ex intentione regis obligare ad mortale vel veniale nec potest; sed considerata est natura rei».

105. En contra del parecer de Enrique de Gante y siguiendo a Silvestre de Prieiras, sostiene (*In I-II*, q. 96, a. 4) que «leges poenales semper obligant (ad culpam) (...) quia propterea ponunt poenam quia prohibent, quia leges imponunt necessitatem. Aliud autem est de obligationibus voluntariis».

106. DPC, 190: «Aliquando enim legislator, sive ecclesiasticus sive saecularis, non vult in suis legibus exigere obedientiam debitam a subditis, sed simpliciter ordinat quid faciendum sit, dicens et dirigens potius quam praecipiens. Qualiter multa videntur esse in legibus et pragmaticis civilibus et ecclesiasticis, sicut non semper cum petit pecuniam creditor exigit tanquam volens obligare».

107. DPC, 192: «Dupliciter potest ratio legis cessare. Uno modo, quia in universali cessat ratio propter quam lex lata est (...) Nam eadem ratione requiritur ut lex obliget et duret, et ad hoc quod feratur, si deficit. Ergo ratio afferendum. Ergo etiam ad conservandum illam. Et confirmatur. Quia per esadem causas res corrumpitur, per quas generatur. Item si lex non est utilis reipublicae iam non est lex»; cfr. *In I-II*, q. 96, a. 6: «Si tamen cessat causa generaliter, sine ullo scrupulo possum facere contra legem (...). Patet, quia lex facta est inutilis, et non est in bonum commune ut solebat antea esse».

Aunque ha de tratarse de que cese la razón o motivo de la ley para todos y no para alguno en particular, ya que «en los preceptos hay que atender a la razón general, no a lo particular»<sup>108</sup>.

Otra de las causas de cesar la obligación de cumplir la ley es la dispensa de la ley («quitar la obligación de cumplir la ley»<sup>109</sup>) por parte de la autoridad competente. A propósito de la dispensa de las leyes humanas por parte del Papa (pero la doctrina se debe aplicar a la autoridad civil respecto de las leyes civiles), la posición de Vitoria es terminante: no cabe dispensa en el derecho divino (natural y positivo), que es inmutable<sup>110</sup>; tampoco es posible la dispensa de las leyes humanas que son necesarias para cumplir el derecho divino<sup>111</sup>. En las demás leyes humanas sólo se puede dispensar si se da una causa justa<sup>112</sup> o razonable<sup>113</sup>. Pero «no es causa legítima de dispensa la que busca sólo el bien privado», aunque conlleve perjuicio para el bien común<sup>114</sup>. Y «cuando se dispensa una ley humana, no se hace que sea desobedecida, lo cual sería en contra de la ley natural y del mandamiento divino, sino que la ley deja de serlo en aquel caso particular»<sup>115</sup>.

En este contexto, el maestro Vitoria plantea «la cuestión de cómo hay que proceder en el caso de que haya una causa razonable de dispensa de la ley humana, no es posible acudir al legislador y es seguro que dispensaría si estuviera allí presente». La respuesta es que, en esa hipóte-

108. DPC, 192: «Secundo, potest cessare ratio in particulari quoad ad aliquem. Non tamen quoad omnes absolute, vel quoad plures (...). Et nihilominus etiam talis obligatur lege. (...) Alias lex nullius esset efficaciae, cum unusquisque putaret legem non pro se esse positam, sed propter alios. Et ita in aliis praeceptis non ratio particularis, sed universalis est attendenda»; cfr. *In I-II*, q. 96, a. 6.

109. *In I-II*, q. 97, a. 4: «Dico secundo quod dispensare est tollere obligationem et relegare ius ad quod quis tenebatur».

110. DPPC, 433: «Quia ius naturale est inmutabile (...) Ergo simpliciter in iure divino non cadit dispensatio humana»; *In I-II*, q. 96, a. 4.

111. Cfr. DPPC, 462: «...si aliqua lex est necessaria ad observationem iuris divini, non potest Papa dispensare licite in illa».

112. DPPC, 455: «...una conditio legis est quod sit aequalis, non autem esset aequalis, si sine causa rationabili aliquis eximeretur a lege»; 478; *In I-II*, q. 97, a. 4.

113. *In I-II*, q. 97, a. 4.

114. DPPC, 470: «Ex quo patet quod in dispensationibus non est legitima causa quae solum respicit privatam utilitatem et specialiter personae privatae, sed debet potius habere respectum an talis dispensatio vergat in bonum commune, vel e contrario».

115. DPPC, 439: «Et tamen cum dispensatur in aliqua lege humana, non fit ut legi humane non obediatur, quod est contra legem naturae et mandatum divinum. Sed fit ut hoc quod erat lex non sit lex in hoc casu».

sis, no se estaría obligado a la observancia de esa ley. Ésta se observaría no a la letra sino intencionalmente, ya que «observar la ley iría contra la intención misma de la ley»<sup>116</sup>.

#### 4. CONCLUSIÓN

El interés por el hombre es una de de las características de la Escuela de Salamanca. Ésa es siempre la perspectiva desde la que los maestros salmantinos y, de manera particular el fundador de la Escuela, se acercan a las cuestiones y ofrecen las soluciones a los problemas que reclaman las situaciones del momento. Es lo que ahora muy brevemente, a modo de conclusión, intentaré poner de relieve haciendo emerger las que, a mi entender, constituyen como las líneas maestras de la antropología de Vitoria sobre las que sustenta su pensamiento sobre la normatividad u obligatoriedad de la ley en los escritos que acabamos de analizar. El valor y legitimidad de las leyes humanas —es la tesis de Vitoria— deriva de la naturaleza de la persona humana que necesita de la vida en sociedad y, a su vez, ésta necesita una autoridad para desarrollarse adecuadamente. Consecuentemente sólo gozarán de la condición de leyes verdaderas, las que contribuyan a o, al menos, no impidan el desarrollo y perfección de la persona humana.

El hombre que contempla Vitoria, en la visión que presenta de las leyes humanas, es el que vive y se desenvuelve en las coordenadas de tiempo y lugar del siglo XVI: el que ha sido creado por Dios «a su imagen y semejanza» y, redimido por Cristo, ha sido llamado a la vida sobrenatural. Por eso, para penetrar en el alcance y significado de lo que comporta esa convicción, es necesario acudir a la Revelación. El Vaticano II proclamará, en esa misma línea, que es Cristo quien «manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación»<sup>117</sup>. De ahí que afirme con fuerza que sólo desde la teología, como ciencia de la fe, será posible encarar en toda su profundidad las cuestiones que afectan al ser humano y su actividad.

116. *In I-II*, q. 96, a. 6: «Si emergat casus necessitatis ubi servando legem manifeste constat esse contra intentionem legis, on debet impleri ad verbum, sed ad intentionem».

117. CONCILIO VATICANO II, Const. *Gaudium et spes*, n. 22.

No es difícil adivinar que debajo de esa convicción discurre una argumentación con unas premisas, la primera de las cuales es que la consideración de los temas relacionados con la conducta humana, si se quiere llegar a la plenitud de sentido que conllevan, exige siempre no prescindir de su dimensión moral o ética y, por lo tanto, una determinada «idea» de hombre; pero —es la segunda premisa— esta «idea» o concepción del hombre responde a la verdad (lo que «es» y «está llamada a ser» la persona humana) en la medida en que, por lo menos, no contradice la que nos da a conocer la historia de la salvación. Es una consecuencia clara de las verdades de la Creación y de la Redención.

Esta fundamentación antropológico-teológica del orden jurídico no hace inútil un acercamiento al tema de las leyes desde la perspectiva que proporcionan las luces de la sola razón humana. La razón, al ser iluminada por la luz de la fe, no sólo no pierde ninguna de sus capacidades naturales, sino que, al contrario, es sanada y perfeccionada de manera que pueda realizarlas con éxito<sup>118</sup>. Sobre esta tesis —en el fondo, la de que la gracia no destruye la naturaleza o, con otras palabras, que uno de los efectos del orden de la Redención es llevar a plenitud al de la Creación— se apoya otra de las líneas del tratamiento de Vitoria sobre la ley. Lo que hace a la persona sujeto de derechos y deberes es su racionalidad y ésta es propia de todo ser humano, por el sólo hecho de ser imagen de Dios. Y como, en cuanto tales, todos los hombres y todos los pueblos son absolutamente iguales, no hay duda de que, aunque no se hayan incorporado por el bautismo al orden de la redención y vivan en la infidelidad, pueden formar repúblicas, emanar verdaderas leyes, etc. Ese mismo motivo hace que tampoco el pecado destruya la capacidad jurídica de las personas y de los pueblos.

De esta fundamentación antropológica Vitoria hace depender también la autenticidad de las leyes humanas. En efecto, según sostiene repetidamente, uno de los requisitos necesarios de las leyes humanas es que emanen de la autoridad competente. Esto, sin embargo, no es suficiente; se requiere también que sean justas, es decir, que además estén ordenadas al bien común. Por eso no podría ser considerada como verdadera ley la que se opusiera al logro de esa finalidad y se orientara a pro-

118. Cfr. CONCILIO VATICANO I, Const. *De fide catholica*, cap. 2; CONCILIO VATICANO II, Const. *Dei Verbum*, n. 6.



mover el bien de unas personas particulares o de algunos grupos determinados. Para Vitoria no puede haber contradicción entre el bien de la comunidad o bien común y el bien particular, ya que la ley está ordenada al bien común en la medida en que contribuye al bien particular. No cabe esa contraposición porque la ley de la naturaleza es una para todos; y si, por esa naturaleza estamos obligados a amarnos a nosotros mismos, esa misma naturaleza pide que el buscar el bien de los demás sea la señal de la autenticidad de ese amor. La ley natural, universal y permanente, impide la confrontación entre el bien común y el bien de la persona. Es una exigencia reclamada por la fundamentación antropológica del orden jurídico.

Cosa muy distinta es la limitación, en determinadas circunstancias, de los derechos particulares frente a las exigencias del bien común, ya que la observancia del bien común es entonces el camino para conseguir el bien particular. Es lo que ocurre, por ejemplo, en el caso de las limitaciones a los derechos de propiedad si así lo exige el bien común: si se procede de una manera justa, la limitación de esos derechos ayuda a la persona a usar de los bienes materiales según el fin al que están destinados y, por eso, a realizar el bien particular de la persona.

Por último y con referencia ya a la obligatoriedad de las leyes, se constata que Vitoria la argumenta también a partir de la antropología. En síntesis, éste es su razonamiento: las leyes humanas obligan en conciencia, es decir, no sólo a la pena sino también a la culpa. Y como está fuera de toda duda que una obligación de esa índole sólo puede venir de Dios, hay que concluir que si las leyes humanas obligan en conciencia es porque proceden en última instancia de la autoridad de Dios. Eso es claro —prosigue el razonamiento vitoriano— en las leyes que son aplicación o derivación inmediata de la ley divina (natural o divino positiva). Pero también lo es en aquellas que versan sobre otras materias o ámbitos, siempre que procedan de la autoridad legítima y estén ordenadas al bien común. Y la razón está en que esa autoridad ha sido constituida como una exigencia de la naturaleza social de los que forman la sociedad que han sido diseñados así por el Creador. La designación de los titulares del poder jurídico corre a cargo de la comunidad o república, pero la autoridad viene de Dios.

Muchas más cosas pueden encontrarse en los textos del maestro salmantino. Lo que acaba de decirse pretende sólo suscitar en el hombre

de hoy el interés por buscar en los grandes autores respuestas a los problemas y cuestiones con que se encuentran. Evidentemente éstos son distintos. Pero siempre, en todos ellos, es afectada la persona; y la naturaleza humana es la misma, cualesquiera que sean la época o el lugar de su existencia. De ahí la conveniencia de mirar al pasado, las soluciones de la historia. Sobre todo cuando, como en el caso que nos ocupa, el amor y el respeto a la dignidad humana es la perspectiva desde la que se abordan las cuestiones. De esa manera la historia es luz que ilumina el presente y el futuro.

Augusto SARMIENTO  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA

Copyright of Scripta Theologica is the property of Universidad de Navarra and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.