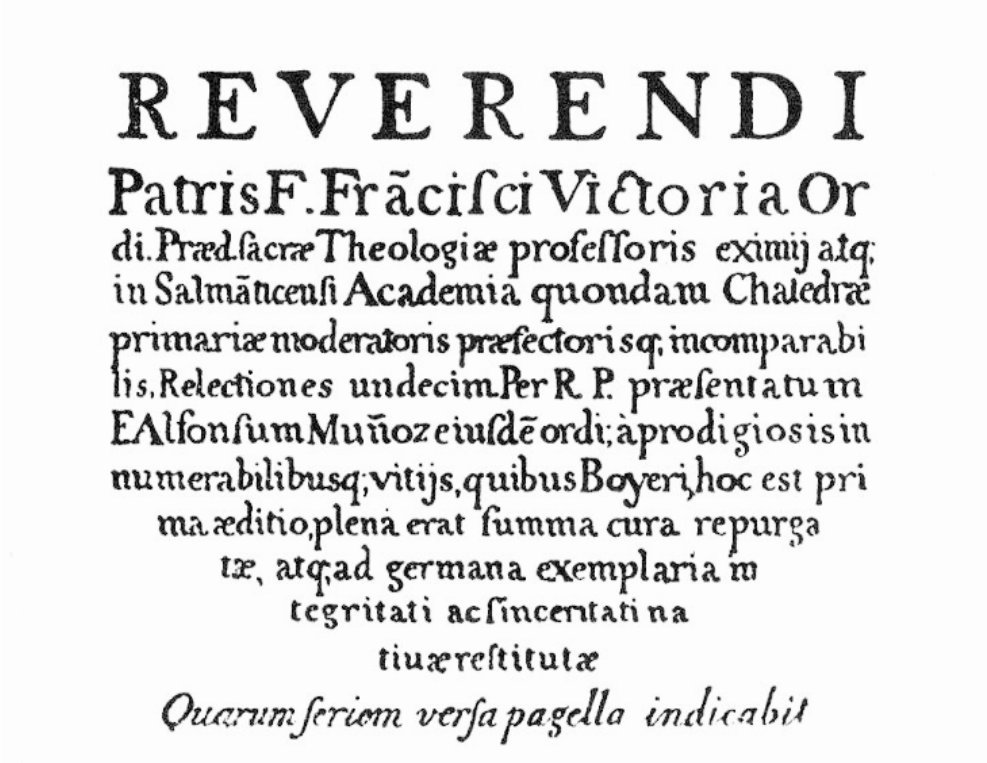
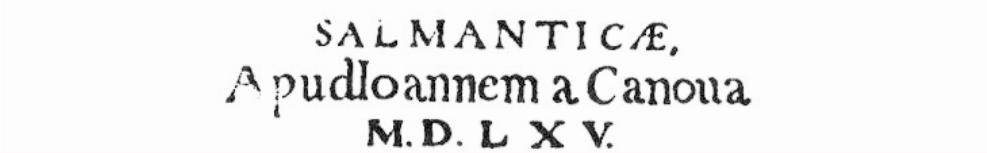

REVERENDI
Patris F. Frãcisci Victoria Or
di. Præd. sacræ Theologiæ professoris eximij atq;
in Salmãticensi Academia quondam Chatedræ
primariæ moderatoris præfectorisq; incomparabi
lis. Relectiones undecim. Per R. P. præsentatum
E Alfonsum Muñoz eiusdẽ ordi; à prodigiosis in
numerabilibusq; vitijs, quibus Boyeri, hoc est pri
ma æditio, plena erat summa cura repurga
tæ, atq; ad germana exemplaria in
tegritati ac sincerita na
tiuæ restitutæ
Quarum seriem versa pagella indicabit

RES PUBLICA

El pensamiento político de **Francisco de Vitoria**

JOAQUIN MIRAS ALBARRÁN


SALMANTICÆ,
Apud Ioannem a Canoua
M. D. L X V.

Els Arbres de Fahrenheit
Biblioteca de ciències socials d'espai Marx

RES PUBLICA

El pensamiento político de Francisco de Vitoria

Joaquín Miras Albarrán

INDICE

El republicanismo en la encrucijada de la modernidad. La Escuela de Salamanca

Francisco de Vitoria

El mundo intelectual de Castilla a comienzos del siglo XVl

Breve resumen biográfico de Francisco Vitoria

La obra de Vitoria

La autocomprensión de la tarea intelectual. El Filosofar

El derecho natural. El optimismo antropológico de la Clasicidad

El republicanismo en la encrucijada de la modernidad. La Escuela de Salamanca

República sive societas civilis. La aplicación de los derechos naturales

Las magistraturas legítimas

El relicto teocrático en el pensamiento iusnaturalista de Francisco de Vitoria

El derecho de gentes

Conclusión

Epílogo

“Derecho natural y folclore”. Suele practicarse todavía hoy, una cierta crítica (.) contra el denominado derecho natural (.) ¿Cuál es el significado real de estas prácticas? Para comprenderlo es preciso (.) distinguir algunas de las expresiones que tradicionalmente ha asumido el “derecho natural”: (.) el concepto de “derecho natural” es esencial e integrante de la doctrina social y política católica. Sería interesante recordar la estrecha relación que existe entre la religión católica, tal como ha sido entendida siempre por las grandes masas y los “inmortales principios del 89”. Los propios católicos de la jerarquía admiten esta relación cuando afirman que la revolución francesa ha sido una “herejía” o que con ella se ha iniciado una nueva herejía, es decir, reconocen que procede de la misma y fundamental mentalidad del mundo y de la vida. Por otra parte solo así se puede explicar la historia religiosa de la Revolución francesa, que de otra manera, sería inexplicable. La adhesión en masa a las nuevas ideas y a la política revolucionaria de los jacobinos contra el clero, por parte de una población que aún era profundamente religiosa y católica

*Antonio Gramsci **Quaderni del Carcere**. Pp. 2314, 2315*

“Queremos, en una palabra, llevar a efecto los deseos de la naturaleza, realizar los destinos de la humanidad, cumplir las promesas de la filosofía, absolver a la providencia del largo reinado del crimen y de la tiranía”

*Maximilien Robespierre. “Sur les principes de moral politique”, 1794 **Oevres de Maximilien Robespierre**, Phénix éditions, Paris, 2000. Tome X. Discours (27 juillet 1793 - 27 juillet 1794) p. 352.*

El republicanismo en la encrucijada de la modernidad. La Escuela de Salamanca.

Como sabemos, se denomina Escuela de Salamanca a una tradición de pensamiento político, filosófico y teológico que surge en la universidad de la ciudad de Salamanca, irradia, desde allí, su influencia por toda la península Ibérica –su segundo foco de irradiación es la universidad de Coimbra-, y por Europa y la América española, y se desarrolla con conciencia de continuidad durante cuatro generaciones. Podemos considerar que la escuela perdura desde que su fundador, Francisco de Vitoria, comienza su magisterio en la universidad de Salamanca (1526), hasta la muerte de Francisco de Suárez, en 1617.

Aunque es sabido, cabe recordar aquí cuál es la causa de la importancia que posee la Escuela de Salamanca. A comienzos del siglo XVl, parecía que, en el pensamiento humanístico europeo, la tradición aristotélica de pensamiento republicano iba a entrar en una decadencia definitiva.

La Sorbona había sido desde mediados del siglo Xlll, el foco principal de difusión de esta tradición filosófica y política, que Skinner caracterizó en su monumental obra como republicanismo institucionalista. Pero a finales del siglo XV la influencia del aristotelismo se había debilitado.

Francisco de Vitoria, humanista aristotélico, hizo arraigar en Salamanca a través de su magisterio, esta tradición de pensamiento político filosófico, que ciertamente ya había suscitado gran interés en la España del Renacimiento. Dotado de este poderoso utillaje

intelectual, Vitoria se vio urgido por las circunstancias históricas a dar respuesta a los grandes problemas que conmocionaban la conciencia humanística y que son los que constituyen la Modernidad: El descubrimiento de América, la constancia de la existencia de otra humanidad, y la violencia y rapacidad de la conquista. La crisis del feudalismo tradicional, con la desintegración del viejo orden de la cristiandad occidental: la decadencia del Imperio y de la Iglesia y la emergencia de nuevos poderes políticos aristocráticos absolutistas. Y las guerras continuadas entre España y Francia.

En la encrucijada civilizatoria de un mundo en crisis, que todavía no cabe denominar "Europa", pero ya tampoco, "La Cristiandad", la escuela de Salamanca se vio interpelada por las circunstancias históricas y supo elaborar respuestas y sugerir alternativas y proyectos ante los cambios político-sociales que se producían. Ante problemas eminentemente políticos, se inspiró en la tradición del pensamiento político surgida durante la clasicidad grecolatina en el Mediterráneo, y fundamentalmente en Aristóteles. En consecuencia, la tradición republicana y iusnaturalista de pensamiento, desarrollada de forma forzosamente original, fue reintroducida en la Modernidad como poderoso instrumento normativo de reflexión ético política, desde el que se elaboraron las principales respuestas intelectuales del periodo.

Francisco de Vitoria

Presentar la Escuela de Salamanca en su conjunto excede las posibilidades de una ponencia. Y tampoco resulta posible tratar de sintetizar en su conjunto el pensamiento de los principales miembros de la Escuela. En consecuencia, resulta lo más acertado, tratar de

exponer las ideas que sustentan la filosofía política del pensador que echó los fundamentos de la escuela, cuyo magisterio fue reconocido por todos los demás. Antes de entrar en lo que es el objeto de estas líneas, resulta obligado trazar brevemente una semblanza, a título de recuerdo, de los principales datos biográficos de Francisco Vitoria.

El mundo intelectual de Castilla a comienzos del siglo XVI

Desde mediados y finales del siglo XV, el pensamiento humanístico italiano había penetrado ya en Castilla, irradiado desde la corona de Aragón, que se había hecho con Nápoles en 1452.

Entre 1452 y 1458 la propia ciudad de Nápoles había llegado a ser, incluso, sede de la corte de Aragón. Ciertamente, no era este el único territorio italiano bajo el poder de la corona aragonesa. Pero Nápoles poseía una particular importancia por ser uno de los focos del pensamiento humanista italiano. El sur de Italia y los territorios hispanos de la corona de Aragón formaban un solo espacio intelectual de influencia italiana. Esto explica, por ejemplo, la temprana traducción e impresión en castellano de la **Política** de Aristóteles, en Zaragoza, en 1509 a partir de la traducción al latín del Aretino.

Esta nueva aportación intelectual, irradiada desde Aragón, se suma a la inveterada influencia de la cultura intelectual francesa, -de la Sorbona-, en Castilla. Los vínculos tradicionalmente importantes establecidos entre la corona de Castilla y Francia se habían fortalecido aún más desde el acceso a la corona de Castilla de la Casa de Trastamara.

El primer rey de la nueva casa reinante, Enrique de Trastamara, se levantó en guerra civil contra su hermano, Pedro I, rey hasta entonces. Enrique de Trastamara se hizo con el poder gracias a la alianza con Carlos V de Francia. Por su parte, el rey derrotado y muerto había establecido una alianza con Inglaterra. Como sabemos, esta contienda fue un episodio colateral de la Guerra de los Cien años. La nueva casa reinante sostuvo siempre lazos estrechos con la

corte de París, lo que favoreció la influencia de la Sorbona en el mundo intelectual castellano.

Este era el estado de cosas en el ámbito intelectual castellano al nacer Francisco de Vitoria

Breve resumen biográfico de Francisco Vitoria

Francisco de Vitoria nació en Burgos, hacia 1483[1]. Era hijo de un noble que ejercía en la Corte, cuya sede estaba entonces en la mencionada ciudad. Vitoria cursó estudios en el convento de los dominicos, orden en la que profesaría posteriormente. La orden de los dominicos apreció enseguida su talento e impulsó sus estudios. Vitoria estudió además de latín clásico, que dominaba con desenvoltura, griego. Esto le permitía leer directamente y discutir las fuentes clásicas.

En 1508, fue enviado por su orden a la Sorbona, para terminar su formación. Allí estudió Humanidades y teología. Francisco Vitoria permaneció en París hasta 1522. Primero como alumno, después como profesor. Vivió durante estos años en el convento dominico, o de los jacobinos, situado en la calle de Saint Jacques, en la Isla de Francia.

Durante su estancia en París, Vitoria conoció el pensamiento humanístico de su época. Trató personalmente a grandes humanistas, como Luis Vives, y estudió la obra de Erasmo de Rotterdam. Se relacionó con los mejores maestros tomistas de su tiempo, Juan Fenario y Pedro Krockaert. También conoció al nominalista francés Jacobo Almain y probablemente al escocés John Mair, cuya obra leyó.

---

[1] Para la vida Vitoria: Ramón Hernández, **Francisco de Vitoria, vida y pensamiento internacionalista**, Ed. BAC, Madrid, 1995. Luis Alonso Getino, **El maestro Francisco de Vitoria**, Madrid, Imprenta Católica, 1930. Teófilo Urdánoz, **Obras de Francisco Vitoria. Relecciones religiosas**, "Introducción". BAC, madrid 1960. AA VV, **Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América**, CSIC, Madrid, 1984. Ignacio Jericó Bermejo, **La Escuela de Salamanca del siglo XVI**, Ed. Revista agustiniana, Madrid 2005. Vicente Beltrán de Heredia. "La formación humanística y escolástica de Fray Francisco de Vitoria", en **Francisco deVitoria, fundador del derecho internacional moderno (1546 – 1946)**, Ediciones Cultura Hispànica, Madrid 1946, pp 37 -65

Adquirió un vasto conocimiento de los autores clásicos leídos en las versiones originales disponibles. Como podremos ver mediante las citas en las que voy a basar mi argumentación, los autores fundamentales para Vitoria son, muy en primer lugar, Aristóteles, también el derecho romano y la obra de Cicerón. Pero en su obra encontramos citados a otros autores clásicos. Platón, Epicuro, Lucrecio, la Farsalia de Lucano, Plauto, Terencio, Hesíodo, Lactancio, etc. son autores citados por Vitoria, en los textos que nos han llegado, a pesar de ser persona de estilo breve y poco dado a la vanidad.

Vitoria sostiene con Tomás de Aquino una relación intelectual particular. Tomás de Aquino es, como sabemos, un gran introductor y cristianizador de las ideas de Aristóteles.

Según se reitera en los estudios sobre Francisco de Vitoria y es evidente por su obra, éste muestra un interés intelectual por los temas prácticos, morales, que lo apartan de la teología sistemática y especulativa. Pero se adhiere a Tomás de Aquino por la raigambre que Aristóteles tiene en el pensamiento de éste.

El lector que desee analizar la relación entre ambos autores puede leer los dos breves textos sobre **La Ley** y **La Justicia**, actualmente disponibles en castellano, que son notas tomadas por alumnos en las clases de Vitoria, y en los que el burgalés comenta las partes de la **Summa teológica** de Tomás de Aquino en las que éste trata sobre estos temas –las "Secunda Secundae"-. Verá entonces cómo, reiteradamente, tras un comentario complejo, prolijo, de un determinado paso del gran aristotélico medieval, Vitoria acaba

sosteniendo opinión opuesta a la del aquinate, e inspirada directamente en las ideas de Aristóteles.

Por supuesto, Vitoria era un creyente católico, pero de un catolicismo propio, eminentemente aristotélico y político. Concebía que la Iglesia era una república. En consecuencia, si bien no compartía las ideas conciliaristas de Marsilio de Padua, tampoco creía que la organización del poder de la Iglesia debiera ser la monarquía absolutista. Vitoria era, en el sentido etimológico del término, un episcopaliano, o partidario de un régimen republicano mixto, institucional y colegiado, de los obispos en torno al papa. Según la interpretación de Alonso Getino: "Los obispos no encontraron un apologista más entusiasta de sus prerrogativas"[2].

En la relectio titulada **De la potestad del papa y del concilio**, Vitoria estudia el caso de que el papa se convierta en tirano y atente contra la república de la iglesia. Considera allí Vitoria que es legítimo usar la fuerza de las armas contra él en este caso. Pero este es uno de los temas que debemos dejar a parte. Así que me limito a registrar esta opinión de Vitoria mediante una cita, que voy a comentar someramente: "si [el papa] quisiera entregar todo el tesoro de la iglesia o el patrimonio de san Pedro a sus parientes (.) si el papa con sus obras o con sus decretos destruye la iglesia (.) cuando por determinación del concilio consta ya que sus dispensas son la destrucción de la iglesia, entonces podrán los prelados y príncipes [de la iglesia] (.) [combatirle porque] por derecho natural es lícito rechazar la fuerza con la fuerza (.) [en consecuencia] es lícito resistirle. (.) se confirma esto porque sería **tiránico** decir que en esta

[2] Luis Alonso Getino,Op. Cit., p. 236, y sucesivas hasta la 239

materia tenga el papa mayor autoridad para gobernar la iglesia que el rey para gobernar una ciudad [civitas] y república temporal"[3]

Para aclarar en todos sus términos la cita, adelanto ideas que luego justificaré, cosa que ocurrirá más de una vez.

La diferencia entre la respuesta al poder tiránico del rey y la que se ejerce frente al papa está en el sujeto que puede hacer uso de la violencia contra ellos. En el caso del rey, tienen ese derecho todos los que hayan visto vulnerados sus derechos naturales. Es decir, la universalidad de los miembros de la república. La república de la iglesia, sin embargo no se rige por el derecho natural. Fue instituida por Cristo, y éste dejó el poder al colegio apostólico y al papa. Son, pues, los obispos y los príncipes de la iglesia o cardenales, los legitimados para emprender esa acción.

En 1590, ya muerto Vitora, el papa Sixto V hizo incluir en el índice de libros prohibidos la obra de Vitoria así como un libro del cardenal Bellarmino, que estaba vivo. Según permite comprender una carta del embajador español en Roma, era la aplicación del criterio republicano de resistencia contra el poder tiránico lo que se le reprochaba a Vitoria: "…que se puede resistir a los injustos mandamientos de los papas…"[4].

Por suerte el pontífice fallecería oportunamente sin que se hubiese distribuido a penas la edición "corregida y ampliada" del "Índice de libros prohibidos".

---

[3] De la potestad del papa y del concilio, pp. 487, 488

[4] Luis Alonso Getino, Op. Cit. p. 239. Casi la mitad de la biografía sobre Vitoria escrita por Alonso Getino en 1930 está dedicada a la reproducción de documentos de época relacionados con Francisco de Vitoria, cartas del mismo, etc. Esta obra es de una utilidad inestimable.

Como sabemos, Bellarmino, italiano, jesuita, formado en las ideas salmanticenses, amigo de Francisco Suárez, pertenecía también al grupo de pensadores de la escuela, pues ésta desarrolló su influencia fuera de España.

Por lo demás, hubo muchas más persecuciones del poder contra los miembros de la escuela de Salamanca en vida de los mismos, con consecuencias mucho más funestas para ellos. Recordemos los nombres de Luís de León, Juan de Mariana, Juan Roa Dávila, etc. Posteriormente, la apologética católica del siglo XlX trató de recuperar a estos incómodos pensadores, cuya cultura humanística les apartaba radicalmente de la Reforma luterana, pero cuya independencia de criterio los ponía en el ojo del huracán del poder civil y del religioso católico. Bellarmino sería canonizado santo a comienzos del siglo XX por la iglesia Católica.

La obra de Vitoria

Trabajar sobre Francisco de Vitoria lleva aparejadas dificultades que son consecuencia de la incuria con la que ha sido tratada su obra.

Actualmente no es posible encontrar una edición completa de sus escritos en latín, lengua en la que redactó la mayoría de sus escritos y dictó sus clases y conferencias, ni una traducción íntegra al castellano

La parte de la obra más conocida de Vitoria está constituida por un conjunto de textos denominados Relectios de las que se conservan trece.[5] La relectio era una lección magistral extraordinaria abierta a todos los alumnos y autoridades universitarias, que cada profesor debía pronunciar una vez al año.

Además de las relectios se conservan también apuntes que sus alumnos tomaron en sus clases, llamados lectios. A las relectios y a las notas de clase hay que sumarle algunos textos en respuesta a consultas, entre ellos, algunos en castellano, unas pocas cartas, y un poema y dos prólogos en latín, escritos en París.

La última edición completa de las relectios data de 1960, y no ha vuelto a ser editada. Consiste en un texto bilingüe, latín y castellano. La traducción es deficiente y, además, en ocasiones oculta o ignora pasajes del texto latino. El texto latino no es una edición crítica.

[5] La última edición bilingüe, texto latino y traducción castellana, es la de Teófilo Urdánoz, **Obras de Francisco Vitoria**, BAC, Madrid, 1960, que es la sigue esta ponencia. La traducción castellana es discutible.No hay edición actual bilingüe.

Existe edición crítica, bilingüe, de las dos relectios sobre los indios a cargo del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, ya antiguas, y no parece que esta institución vaya a seguir con la edición crítica del resto de las relectios, y menos con la del resto de la obra.

En librería se encuentra la traducción al castellano, sin texto latino, de tres principales relectios políticas, **Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra** en Ed. Tecnos. Volumen prologado con sendos escritos por Luis Frayle Delgado y por J. L. Martínez- Cardós,

En cuanto a las lectios y demás obra, hay edición relativamente reciente de dos fragmentos de las mismas **La Justicia** y **La ley,** en castellano, en editorial Tecnos. Y no existe edición latina de los mismos desde que en los años cincuenta Beltrán de Heredia hiciese la primera publicación de la obra latina. Es posible encontrar en librería de lance la edición latina del **Comentario al tratado de la ley** editada en 1952 por Vicente Beltrán de Heredia, que incluye como apéndices otros cuatro textos de Vitoria, dos de ellos escritos por él en castellano.

En consecuencia, a pesar de la apología hecha sobre Vitoria, sobre todo durante la primera mitad del siglo XX, fundamentalmente por parte de pensadores católicos, no existe, a día de hoy, ni edición crítica de su obra ni traducción autorizada de la misma al castellano. Este vacío y olvido revelan la incomodidad que causa o es consecuencia de lo incómodo que puede ser su pensamiento.

Mi ponencia se basa, en lo que hace a las relectios, en la edición bilingüe, publicada por Urdánoz, en 1960, y en los textos con los apuntes de clase de Vitoria sobre **La justicia,** y sobre **La ley**, éste

último, cotejado con el texto latino publicado por Beltrán de Heredia. Se encuentra referencia bibliográfica de todo esto al final de la ponencia.

Y paso ya a tratar sobre la filosofía política de Vitoria. El comentario de sus ideas se dividirá en 5 apartados: la concepción de Vitoria sobre su tarea intelectual. Los derechos naturales según Vitoria. La república o poder civil. El relicto teocrático del pensamiento de Vitoria. Y por último, una nota sobre el derecho de gentes. El lector encontrará a menudo, citado entre corchetes, al lado de la traducción, el texto latino original de Vitoria. Se trata de casos en que la traducción encontrada no resulta satisfactoria, ya sea por estar "limada" o ya sea por ser abiertamente errada. En esos casos, doy mi traducción y aporto el texto latino. También incluyo el texto latino en pasos en que éste resulta particularmente revelador.

La autocomprensión de la tarea intelectual. El Filosofar

La tarea intelectual de Vitoria era fundamentalmente la docente, lo cual no le restó influencia, pues sus clases se abarrotaban de alumnos por la novedad de las ideas que exponía. Si dejamos a parte la breve obra escrita en París, de menor entidad, la obra más antigua que se conserva de Vitoria, data de 1528[6]. No existe, pues, obra de juventud. Todos sus escritos proceden del periodo de madurez intelectual del autor. Por ello se percibe una fuerte organicidad general entre las ideas expuestas y desarrolladas en las diversas relectios y lectios, si bien con alguna excepción, como veremos en su momento.

La realidad histórica de la Modernidad, el descubrimiento de América y la barbarie de la conquista, la emergencia de nuevos poderes políticos, la crisis del Imperio y del papado, la Reforma protestante, son una condición necesaria para explicar el pensamiento de Vitoria y el de su escuela. Pero estas condiciones históricas, por sí solas, no bastan para explicar la obra de Vitoria. La crisis moral e intelectual abierta por la Modernidad requiere ser recogida por un determinado filosofar y unas determinadas bases axiológicas, nuevas, para que surja un nuevo pensamiento.

También reflexionaron sobre el descubrimiento de América Sepúlveda y John Mair, y sin embargo se pronunciaron a favor de la opresión de los indios. Y a pasar de su finura intelectual, a menudo señalada, la obra de éstos no fundamenta el pensamiento universalista moderno.

---

[6] Teófilo Urdánoz "Introducción Biogràfica", en **Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones** teológicas, BAC, Madrid, 1960, p. 83

En una de las relectios más importantes, la titulada **Sobre la potestad Civil** en la que expone sus ideas fundamentales sobre la política, Vitoria comienza su peroración justificando que su discurso verse sobre este tema, dado que él es catedrático de teología: "El oficio de teólogo es tan vasto que ningún argumento, ninguna disputa, ninguna materia, parecen ajenos a su profesión. Este es acaso el motivo de que se diga de ellos lo que del orador decía Cicerón: que han de ser contadísimos, por ser también muy pocos los que se revelan esclarecidos en todas las artes necesarias para esta profesión…"[7]

El modelo con el que Vitoria justifica su trabajo intelectual es el que Cicerón expone en el **De Oratore**, donde el clásico romano explica que la eficacia de la retórica no se basa en unos saberes técnicos previos, externos al tema sobre el que versa el discurso, sino que la retórica adquiere su fuerza sólo si quien habla posee conocimiento sustantivo de los asuntos tratados[8].

La relectio citada debía llevar incluido, hacia la mitad del texto, un capítulo titulado "Del reino de Cristo", que Vitoria finalmente retiró de la relectio, pero que se conservó entre sus papeles. Al comienzo del mismo, escribe Vitoria: "…no me parece fuera de cuestión el tratar algo sobre el reino de Cristo, a fin de que toda esta disputación no parezca más filosófica que teológica…"[9]

---

[7] Francisco Vitoria De la potestad civil, p. 150)

[8] "...ningú no podrà esser orador curullat de tota lloança si no ha assolit la ciència de totes les matèries importants i de llurs disciplines; car es del coneixement de les coses que cal que floreixi i vessi el discurs, el qual si no conté substància percebuda i coneguda a l'orador, és una espècie de xerroteig gairebé pueril" M. T. Cicerón. **De l´orador**, libro l, Vl, 20, pág 12, Ed. Bernat Metge, Barcelona, 1929, texto bilingüe latín catalán.

[9] De la potestad Civil, p. 168

Como sabemos, la disciplina que se denominaba teología a finales de la Edad Media y comienzos de la Moderna abarcaba múltiples saberes y conocimientos, a diferencia del actual género literario que recibe este nombre. A pesar de todo, Vitoria era consciente de que su quehacer intelectual rompía con la concepción al uso de la teología, tanto por sus temas como por la forma de abordarlos. Por esta razón, el dominico, consciente de las peculiaridades de su trabajo, toma buen cuidado en justificarlo

La segunda cita revela que Vitoria creía necesario "complementar" su discurso para darle entidad teológica. En la primera, con su apelación a la autoridad clásica de Cicerón, trata de justificar como teológica una aproximación a los asuntos humanos, que no recurre ni se fundamenta en un corpus doctrinal cerrado previo de índole religiosa. Por el contrario, al igual que propone el clásico latino, Vitoria hace partir su reflexión de los problemas nuevos que la realidad histórica le plantea. Los principios axiológicos desde los que elabora su reflexión no son los del cristianismo, o el evangelio; son los de la filosofía de la clasicidad. Y la síntesis que elabora nos es presentada por Vitoria como la declaración o síntesis del derecho natural.

Vitoria abandona el concepto de "Cristiandad" como fundamento de su pensamiento y lo sustituye por el concepto clásico de Género Humano.

Construye a partir de los clásicos una antropología y un modelo de naturaleza humana, que le permite encontrar soluciones normativas para los nuevos problemas de un mundo que se ha hecho definitivamente universal.

El proyecto iusnaturalista de Vitoria se mueve en dos direcciones. Por un lado, mediante la noción de naturaleza humana y de derechos naturales define cuáles son los derechos humanos fundamentales, cuya vulneración atenta contra la propia ley de la naturaleza y deslegitima al poder o individuo que atente contra ellos. Se impide así cualquier caída en la "razón de estado" política que justifique, por imperativo político, la transgresión de los derechos de los individuos.

Por otro lado, con su reflexión sobre las características y la finalidad de la república, a la que también considera parte de la naturaleza humana, Vitoria elabora un proyecto normativo de lo que debe ser un orden civil, basado precisamente en los derechos naturales de los hombres

El derecho natural. El optimismo antropológico de la Clasicidad

Al igual que los autores de la clasicidad, a los que se atiene, y, en primer lugar, al igual que Aristóteles, la antropología filosófica de Vitoria se basa en una valoración positiva u optimista del ser humano y de sus capacidades. Del sólido conocimiento que Vitoria tenía de los filósofos griegos y latinos sirven como ejemplo las primeras páginas de la relectio **De la potestad civil**, donde aparecen citados: Aristóteles, Platón, Epicuro, Lucrecia, Cicerón y Lactancio. También conoce y cita **Las instituciones de Justiniano** y el **Digesto**.

La filosofía de Vitoria afirma la existencia de una naturaleza humana creada por Dios, y ordenada por la ley natural, que, precisamente por ser creación divina, es buena. Y afirma además que el ser humano está capacitado para entender rectamente y seguir, mediante el uso de su razón natural, creada también por Dios, los imperativos de la ley natural. Si no fuese así habría que concluir dos cosas: o que Dios es perverso por haber creado una ley natural malvada, o que Dios es perverso por haber creado una razón humana incapaz de conocerla. Escribe Vitoria:

> "de donde se infiere correctamente de este principio que aquello a lo que el hombre naturalmente se inclina es bueno, y lo que naturalmente aborrece es malo. De lo contrario, si yo me engañara, sería Dios que me dio esta inclinación quien me engañaría. El entendimiento no dicta sino la verdad, y la

voluntad se inclina a ella (.) la inclinación natural no puede ser hacia el mal, porque viene de Dios…"[10]

Queda cerrado el paso a toda objeción que niegue el optimismo antropológico, esto es, la bondad natural de la naturaleza humana. Rechazar la misma sería casi blasfemar contra Dios.

Por Ley natural Francisco Vitoria no entiende la inclinación instintiva que orienta a los animales. Precisamente este es un punto que él discute y elucida en varias ocasiones. El cree que lo que se domina ley natural es algo que sólo se refiere al ser humano, y que es abusivo referirse con esta expresión a los dictados que la naturaleza tiene prescritos para el resto de la naturaleza. La ley natural es el conjunto de principios que deben gobernar la vida del ser humano y que resultan cognoscibles a cualquier ser humano mediante el uso de la razón natural, atributo propio del ser humano.

"la ley [natural] es algo que pertenece a la razón (.) Es claro que la ley está en la naturaleza racional y no puede encontrarse sino en el entendimiento o en el sentido; ahora bien, no está en el sentido; luego está en el entendimiento (.) no parece que haya inconveniente en conceder que la voluntad divina sea ley y también lo sea la razón divina (.) la ley natural no está en la voluntad [del hombre] sino en la razón y en la luz de la razón" [11]

---

[10] La ley, p.32. ed latina en Beltrán de Heredia, p. 26

[11] La ley, pp. 3, 4. Ed latina, pp. 11, 12. Vitoria cita en sus textos, reiteradamente, a Cicerón. También a Lactancio, filósofo a través del que la tradición recibió buen número de citas, de gran valor, del **De Republica,** de Cicerón. Entre otras, pertenece al legado de Lactancio la siguiente cita de Cicerón –**De Republica** 3, 22/ Lactancio **Div. Inst.** 6, 8, 6-9-: "Existe una ley verdadera y es la recta razón, conforme con la naturaleza, común para todos, inmutable, eterna, que impulsa al cumplimiento del deber con sus mandamientos, y aparta del mal con sus prohibiciones. Mandando o prohibiendo nunca se dirige en vano a los hombres cabales; pero no conmueve a los malvados, ni con mandatos ni con prohibiciones. Esta ley no puede sustituirse con otra, no es lícito ni derogarla parcialmente ni abrogarla por completo. Ni el Senado ni el Pueblo pueden eximirnos de ella. No es

La concepción según la cual la ley natural está arraigada en el foro de la razón humana, tiene importantes consecuencias. Pues a partir de este axioma, el sentido común o razón humana queda sancionado como fuente que declara el derecho natural. El iusnaturalismo, en consecuencia, se ve abocado a abrirse y a recoger las ideas que el sentido común, o experiencia de vida de cada época, elabora, que están en la razón de los hombres, por ejemplo, las de los misioneros que cuentan horrorizados los crímenes de la conquista. Un pensamiento que no tenga relación con las ideas comunes de los hombres sería sospechoso para el iusnaturalismo, porque negaría su relación con la razón que poseen todos los hombres y que es considerada el depósito de la ley natural.

Es el sentido común, la razón humana, la que prescribe cuáles son los derechos naturales del individuo y cuáles son los regímenes políticos justos y sobre qué premisas lo son.

El propio acerbo filosófico iusnaturalista, desde el que se hace la mediación intelectual reelaborando la experiencia generada por la época histórica y devolviéndola a los ciudadanos es, él mismo, resultado de la experiencia de las contiendas y luchas civiles de aquellas sociedades clásicas que se auto civilizaron contituyéndose a sí mismas en sociedades políticas. Está fundamentado, en consecuencia, en una axiología de valores que proceden del sentido común antropomórfico humano, de la mejor experiencia humana y que, por lo tanto, interpelan directamente al sentido común

---

necesario buscar un Sexto Elio para explicarla, ni interpretarla. No habrá una ley en Roma, otra en Atenas; una, hoy; otra, mañana, sino que una ley única, eterna e inmutable regirá a todas las naciones y en todos los tiempos. Único y común será como el maestro y el jefe de todos, Dios, el autor de la ley, juez y legislador, quien no la obedece huirá de sí mismo y depreciará la naturaleza del hombre". Por otro lado, cabe recordar que esta cita abre la obra de Gabriel Bonnot de Mably **Des droits et des devoirs du citoyen**, (1758) cuya influencia en el pensamiento iusntauralista de la Revolución francesa es bien conocida.

ciudadano. Esta axiología incluye valores tales como la libertad republicana, el derecho a la vida, la ciudadanía o la ley.

Con su fundamentación en la razón común, con su límpida intentio recta, que le impone "ir a la cosa". Con su rechazo de toda incursión en la especulación metodológica o en la gran sistemática metafísica, y en los demás saberes filosóficos esotéricos, inteligibles solo para especialistas, la filosofía iusnaturalista estuvo potencialmente al alcance de los sectores sociales críticos o en lucha dentro de cada sociedad, a los que podía suministrarles instrumentos y marcos para la elaboración de sus nuevas ideas y exigencias.

Estas características se pueden ver reflejadas en la elaboración de Vitoria, que responde a los problemas políticos de su época.

Esto es lo que explica que, desde el cuerpo aristotélico y ciceroniano que vertebra el pensamiento de Vitoria se reciba y reelabore las aspiraciones e ideas de la época, compatibles con la noción de humanidad universal.

En la obra de Vitoria se pueden encontrar muchas citas textuales que reiteran la idea de que la naturaleza humana está dotada para conocer y hacer el bien. La repetición de Vitoria es prueba de que sabe de la importancia axiológica de la defensa de una naturaleza humana positiva; también de que sabe que las ideas que combate tienen mucha influencia. Aunque él nunca señale cuál es la teoría rival con la que se enfrenta, nosotros sabemos que se trata de la tradicional antropología cristiana, elaborada por San Agustín, y que había sido heredada por el luteranismo. Según esta otra ontología del ser humano, tras el pecado original de Adán y Eva, la naturaleza humana quedó radicalmente pervertida por el pecado, y en

consecuencia, el ser humano, abandonado a su libertad, tiene una radical tendencia o propensión hacia el mal. Su naturaleza le hace tender al pecado, lo mismo que su razón, que es incapaz de orientarle hacia el bien. El propio mundo no es sino tentación y ocasión para hacer el mal, según esta otra teoría vieja teoría, y debe ser despreciado, él y sus bienes –*contemptu mundi*-.

Para explicar la radicalidad que la ley natural adquiere en el pensamiento de Francisco de Vitoria como pensamiento normativo fundamental del orden social, no subordinado a tutela religiosa, hay que tener precisamente en cuenta su insistencia en la bondad fundamental de la naturaleza humana y en el origen divino de la misma. Esto le permitirá sostener sin contradicciones y con todas sus consecuencias que la ley natural es la verdad última, independiente de cualquier otro discurso, incluido el mensaje de los evangelios, en la que se inspira el orden social.

En los apuntes de sus clases sobre **La ley**, podemos leer:

> "La pregunta aquí es ésta ¿no sería suficiente que toda ley humana se derivase de la ley divina positiva? ¿Qué necesidad hay de que se derive de la ley natural? Se responde a esto que aún la misma ley divina **depende de algún modo de la ley natural"**[12].

Y, abundando en este tema, en su relectio **De la Potestad civil**, escribe:

[12] La ley, p. 35. Ed latina, p. 29

> "Como en otro lugar se demuestra, **nada que sea lícito por la ley natural, está prohibido por el evangelio"**[13].

Si, por el contrario, hubiese aceptado la idea de que la naturaleza humana está corrompida, Vitoria se hubiese visto obligado a aceptar que la sociedad humana estuviese sometida a la tutela directa de la iglesia o a teorizar el sometimiento de la sociedad a príncipes civiles, elegidos e inspirados directamente por Dios para que velasen por el orden social y la moralidad humana.

Con la opción elegida por él, Vitoria libera de subordinación al pensamiento iusnaturalista, esto es, al filosofar sobre la modernidad inspirado en la tradición clásica, republicana, grecolatina.

A partir de esta primera posición axiológica en favor de una naturaleza humana positiva, Vitoria desarrolla un conjunto de **derechos naturales humanos** que vamos a resumir a continuación

Según Vitoria el ser humano es libre por naturaleza o nacimiento. La igual libertad de todos los hombres es el primer derecho antropológico. En defensa de esta idea, y para hacerla fuerte, recurre a las más altas autoridades religiosas: "San Gregorio dice: "*Abuso contra la naturaleza es querer dominar a un hombre [dominari hominem], cuando por derecho natural, todos los hombres son iguales.* [14]

La libertad por naturaleza es irrenunciable. Y se extiende a los dos ámbitos, el civil y el político. Todo hombre tiene por naturaleza el derecho de ser dueño de su propio cuerpo y de regirlo según sus

[13] De la potestad civil, p. 163
[14] De la potestad civil p. 161

fines. Esto es, todo hombre es, por naturaleza, y no puede renunciar a serlo, sui iuris. También posee de forma irrenunciable la potestas o poder político que por ley natural Dios le ha concedido:

> "el hombre **no puede renunciar al derecho** de defenderse y de usar sus miembros propios para su provecho [commodo], **tampoco puede renunciar a la potestad** [potestati] que le compete por **derecho natural** y divino (.) Por lo tanto, si todos los ciudadanos conviniesen en perder todas estas potestades, en no atenerse a ley alguna, en no mandar a nadie, **su pacto sería nulo e inválido como contrario al derecho natural**"[15].

El ejercicio de la posesión del propio cuerpo para su propio fin implica que la libertad es entendida, según la tradición, como dominio sobre sí mismo y ausencia de dominio ajeno.

Como consta en el texto citado, los derechos del hombre, a comenzar por la propia libertad, son consecuencia de la voluntad divina que los ha inscrito como naturaleza del hombre. El término "potestad" no solo significa capacidad real –potestas- sino que, en este caso, al ser algo recibido a través del derecho natural, se refiere a una competencia legítima –auctoritas- de origen divino conferida al hombre. Vitoria a menudo resume las dos nociones latinas bajo esta palabra.

La irrenunciabilidad de los derechos naturales por parte de todos y cada uno de los hombres, por ser de origen divino, es la más firme declaración de que los derechos naturales humanos son inalienables e imprescriptibles. Este léxico no se corresponde con el de Vitoria. Pero, como hemos podido ver ilustrado en la cita, Vitoria desarrolla

[15] De la potestad civil, p. 166.

conscientemente estas ideas, también desde el lenguaje forense. En Vitoria existe concepto significante de esas ideas y en consecuencia, existen esas ideas.

Como veremos en su momento, esta potestad, cuando hace referencia al derecho y al deber de organizar la vida civil, deberá ser delegada en los poderes civiles de la república, para ser ejercida en función del bien común.

El carácter de derecho natural del individuo otorgado a la potestas política es la base de que los ciudadanos puedan reclamarla de nuevo, como veremos, en caso de que sea ejercida de forma tiránica.

Lo contrario a la libertad natural es la dominación o sometimiento a la voluntad ajena de un dueño, o ajeno arbitrio. “Libertad” se opone al “dominio”, esto es, a tener un “dominus” que nos domine o imponga su voluntad. La libertad republicana, cuyo concepto se elaboró en las lenguas clásicas, y que vemos aquí expresada en latín, es un concepto de sentido común, expresado por la misma etimología de los conceptos que se oponen, casi una tautología, que el iusnaturalismo hereda y desarrolla. Pero hemos de volver aún sobre este asunto, al tratar de la ley civil.

Como he señalado, la libertad, que es de derecho natural, no puede ser sometida ni sacrificada a ningún otro imperativo. El derecho natural no prescribe bajo ninguna circunstancia, y, según Vitoria, esto incluye a la propia religión. Tan libres son los creyentes como los paganos, por derecho natural. Este principio explica cuál es la posición sostenida respecto de los indios americanos. Y tampoco la herejía lo anula.

> "La infidelidad no destruye el derecho natural ni el humano positivo pero los dominios son de derecho natural o de derecho humano positivo (.) De lo cual se deduce que no es lícito despojar de sus cosas a los sarracenos, judíos ni cualesquier otros infieles, nada más que por el hecho de ser infieles (.) Si por causa de infidelidad no se pierde el dominio, por herejía tampoco"[16].

Por todo ello, Vitoria declara ilegítimo atentar contra los bienes y las vidas de los miembros de las comunidades no cristianas que viven en repúblicas cristianas. Así afirma:

> "nunca los sarracenos que entre los cristianos viven han sido por este título [ser infieles] despojados de sus bienes ni molestados en cosa alguna" [17].

Por supuesto, esto es falso; durante el periodo en que el franciscano cardenal Cisneros había ejercido la regencia de la corona de Castilla, la propia monarquía hispánica transgredió los acuerdos de rendición del reino de Granada, persiguiendo a los moriscos granadinos, destruyendo sus bases culturales y propiciando éxodos masivos hacia el norte de África. Lo mismo había ocurrido con los judíos shefardíes bajo los reyes católicos. En la época de Vitoria las persecuciones contra los "conversos" estaban al orden del día, y todo esto era saber común, cuando no, acuerdo mayoritario de la población "cristiana vieja".

Lo importante de la frase es que, en este caso, al igual que en otras declaraciones semejantes en que la afirmación de Vitoria contradice

[16] De los indios, 656, 657
[17] De los indios, p. 683

el saber común, la afirmación no parece ser un acto de hipocresía sino una reticencia y una denuncia indirecta de la situación, pues si Vitoria declara que jamás ha ocurrido tal cosa es porque la cree reprensible dado que atenta contra el derecho natural. Habremos de volver más adelante sobre esta última cita.

Las citas antes transcritas, junto al derecho natural de la libertad, tratan también de la inviolabilidad de los bienes. Como veremos a continuación, ese es otro de los derechos naturales definidos por Vitoria.

Los bienes materiales, tal como Aristóteles señala, son necesarios en su justa cantidad para la buena vida, pues sin ellos no es posible llevar una vida humana plena, y esa es la opinión que defiende Vitoria. Vitoria considera que es un derecho natural poder atender las necesidades humanas y disponer, para ello, de los bienes materiales precisos.

Con todo, Vitoria sabe que existe una larga tradición cristiana contraria la preocupación por la vida digna, por la felicidad humana, y a favor del contemptu mundi, y que en consecuencia rechaza todo derecho a agenciarse y poseer bienes materiales y toda preocupación sobre la vida digna. Así que se ve obligado a argumentar en este sentido apelando a autoridades religiosas para vencer las reluctancias en contra de su idea:

> "Respondo negando que no sea lícito por la caridad desear bienes temporales a nuestros prójimos, puesto que también a nosotros mismos nos es lícito desearlos, aunque en su justa medida y con mesura, para que pasemos por los bienes temporales de modo que no perdamos los eternos. Y para los

pobres debemos desearlos. Y digo así que **debemos desear los bienes temporales necesarios para vivir**, como David [nota sobre David Prov. 30, 8: "Tenme lejos de la mentira y del engaño, y no me des ni pobreza ni riqueza]"[18].

Los bienes materiales como "término medio", esto es como instrumento material de mediación entre la realidad concreta del individuo, y el fin propuesto para la vida del individuo, que es la vida buena, son las ideas que inspiran esta cita.

La forma particular en que esté organizada la posesión de los bienes que cada hombre necesita para sustentarse y para vivir en justa relación con los demás, no está definida por el derecho natural. Vitoria reitera en varios lugares que en el principio de los tiempos los bienes eran comunes. La propiedad, no existió en el comienzo del mundo: "Al principio del mundo (como todas las cosas fuesen comunes) [*cum omnia essent communia*], era lícito a cualquiera dirigirse y recorrer las regiones que quisiese. Y no se ve que haya sido esto abolido por la división de las tierras"[19].

La división de los bienes, esto es de las tierras, tanto por la propiedad como por la institución de las repúblicas, no ha abolido los derechos humanos que se concluyen de que la tierra, por derecho natural, es un bien común de la humanidad.

Como la propiedad privada no es un imperativo ordenado por el derecho natural, y pueden darse, en hipótesis, otras formas de acceso a los bienes materiales, Vitoria no la considera justa per se. Pero Vitoria considera que en el mundo actual, la mejor forma de

[18] La Justicia p. 58
[19] De los indios 706

ordenar el acceso de los hombres a los bienes necesarios, esto es, lo que mejor preserva la paz civil y la justicia, es que cada hombre sin excepción posea una propiedad que le garantice su conservación. A condición de que la división de los bienes que garantizan la vida humana, las "posesiones", esté adecuadamente hecha y garantice a cada uno sus bienes. Como la propiedad no está determinada por la ley natural, pero es considerada universal, Vitoria la incluye en el derecho de gentes:

> "…que las posesiones estén divididas no dice igualdad ni justicia, sino que se ordena a la paz y justicia de los hombres, que no pueden conservarse si no tiene **cada uno** sus bienes determinados, y por eso pertenece al derecho de gentes que las posesiones estén divididas"[20].

La legitimidad de la propiedad privada le viene otorgada por ser la forma de reparto de bienes más justa, y que evita, en consecuencia la discordia civil o guerra civil –promueve la paz-. En consecuencia no cualquier distribución de la propiedad "…dice igualdad ni justicia…". Una acumulación de bienes en manos de unos pocos, y la carencia de bienes por parte de la mayoría, es también injusta.

Es la justicia y, en la práctica, el derecho civil, positivo, esto es la república, mediante la ley, la encargada de dar a cada cual lo que le toca y repartir los bienes. Pero el derecho de poseer lo necesario bajo la forma de propiedad de una parte de los bienes comunes de la humanidad, no es derecho creado por la ley civil. Esta solo declara lo que el derecho de gentes impone. Se pone coto a la razón de estado y

[20] La Justicia, p. 23, 24

a su posible intervención arbitraria y tiránica, cuando ésta trata de arrebatar los bienes necesarios para la vida a los ciudadanos.

La tradición iusnaturalista persistirá en estas ideas que constituyen su núcleo central: "Vl. La propriété est le droit qu´a chaque citoyen de jouir et de disposer de la portion de biens qui lui est garantie par la loi. Vll. Le droit de propriété est borné, comme tous les autres, par l´obligation de respecter les droits d´autroui"[21]

La exigencia de la aplicación de la "justicia distributiva", que es la que ejerce el poder político, y que consiste en "dar a cada cual lo que le toca", resuena en esta noble definición de Robespierre.

Para Vitoria, la libertad y el acceso a los bienes que posibilitan la vida son los dos derechos naturales fundamentales, de los que se concluyen otros diversos. Y así continuará siéndolo en la tradición iusnaturalista: "ll. Les principaux droits de l´home sont celui de pourvoir à la conservation de son existente, et la liberté"[22]

El ser humano, libre por naturaleza, tiene prescrito por ella el deber sin condiciones de defender su derecho a la vida, pero también, en consecuencia, el deber de defender el derecho al acceso a los bienes materiales que le garantizan la vida.

La defensa de este derecho natural, permite a cada particular, en el caso de que se vea desasistido en su defensa por la república, el

[21] "La propiedad es el derecho que cada ciudadano tiene de disfrutar y disponer de la porción de bienes que le garantiza la ley. El derecho de propiedad está limitado, como todos los otros, por la obligación de respetar los derechos de los demás." Maximilien Robespierre, "Projet de Déclaration des droits de l´homme", 24 avril 1973, à la Convention

[22] "Los principales derechos del hombre son poder subvenir a la conservación de su existencia y libertad." Maximilien Robespierre, "Projet de Déclaration des droits de l´homme", 24 avril 1973, à la Convention

ejercicio de la violencia para proteger sus bienes. Así lo expresa Vitoria en el texto que incluyo a continuación.

> "…en quién reside la autoridad para declarar y emprender la guerra (.) **Cualquiera**, **aunque sea un simple particular**, puede emprender y hacer la guerra defensiva. Esto es manifiesto porque es lícito repeler la fuerza con la fuerza según la ley antes citada y, por consiguiente, **cualquiera** puede hacer una guerra de este género sin necesidad de recurrir a la autoridad de otro, no solo para defensa de su persona sino también para la de sus cosas y bienes (.) Si, pues, es lícito resistir con las armas para defender las cosas materiales (.) mucho más lo será para repeler un agravio corporal, que es más que la pérdida de la hacienda, como aparece en la ley *In Servorum*, de los **Pandectas** (.), tanto más que las leyes civiles lo conceden, como es dicho en la ley *Furem* (.) De donde se sigue que aun cuando por derecho natural no fuera lícito matar para defender sus bienes parece que lo sería por derecho civil" [23]

La palabra utilizada en el texto citado para referirse a la violencia lícita que preserva la vida y los bienes es "guerra". Su uso en este contexto aclara el uso anterior que ha hecho Vitoria de la palabra paz, cuando explicaba que la propiedad privada es conveniente porque preserva la paz. El término latino "guerra", como sabemos implica que la persona o personas contra las que se ejerce la violencia son "hostis", esto es enemigos que ponen en peligro la vida y el orden natural. Y por tanto, se les puede aplicar la pena máxima sin necesidad de recurrir a tribunales. En consecuencia, el lenguaje al que Vitoria recurre expresa que quien trata de privar a un ciudadano

[23] Del derecho de guerra, pp. 819, 820.

particular de los bienes que garantizan su vida y su libertad, puede ser respondido con todo tipo de violencia. Al definir que cada particular puede hacer uso de la violencia sin necesidad de recurrir a la autoridad de otro, queda claro que Vitoria no se refiere a la guerra de defensa contra un enemigo exterior a la república. En ese caso, la totalidad de la república debería seguir a las autoridades o magistrados en el esfuerzo por contener el peligro, y no se plantearía la necesidad de aplicar la violencia de forma particular. Vitoria se refiere a la guerra civil o stasis.

Es más, el texto no hace distingos sobre si el agresor frente al que se reacciona con la guerra es, a su vez, persona particular o magistrado. El ejercicio de la violencia defensiva puede ser tanto contra un particular como contra una persona pública; la noción de "guerra" convierte, por igual a todos los que traten de atentar contra la vida del ser humano particular en enemigos que es posible matar. Se apunta ya aquí, el derecho al tiranicidio. Habremos de volver sobre este asunto.

A la hora de elegir la forma de justificar el uso de la violencia extrema, y dar muerte al enemigo se produce una vacilación en el pensamiento de Vitoria.

En **De la Potestad Civil**, y en otros textos Vitoria afirma con contundencia que el ser humano tiene el derecho natural de defenderse: "teniendo en cuenta que cualquier hombre tiene derecho natural de defenderse, y nada más natural que rechazar la fuerza con la fuerza"[24]

[24] De la potestad civil, p. p. 159

Sin embargo, hemos podido ver en el texto anterior sobre la guerra que para justificar la muerte del enemigo, Vitoria recurre al derecho civil.

El problema parece estar en la justificación de la muerte del enemigo que intenta destruir la vida o arrebatar los bienes de un hombre.

Aunque haya que adelantar argumentos para dar cuenta de esta opinión, conviene aclararla. Al hacer depender el uso de la violencia legítima de la ley civil evita entrar en contradicción con la idea de que la naturaleza humana y la ley natural son consecuencia de la obra de Dios, y que por tanto expresan la bondad de éste y garantizan, entre otras cosas, el derecho natural a la vida.

Por tanto, no puede ser la ley natural, directamente, la que otorgue la posibilidad de matar a un hombre. Está excluida la hipótesis de un estado de naturaleza, previo a la ley civil positiva, en que reine la maldad y la violencia, al que se pudiera retornar si el hombre es abandonado a la injusticia, y que permitiera explicar el uso de la violencia por la ruptura del pacto que ordena la sociedad. Vitoria ni fundamenta el orden civil en un pacto convencional, ni cree que el orden civil sea un remedio contra la hipotética violencia inherente al el estado de naturaleza del ser humano.

La autoridad que posee un ser humano para dar muerte a otro, procede de Dios, el cual se lo concede a toda la república como recurso frente a la tiranía. Esta concesión no tiene su fuente, en principio, en el derecho civil, sino en otro tipo de derecho divino. Y se expresa y se regula mediante el derecho civil. Pero, es la república en su conjunto la que tiene recibido de Dios el derecho de matar.

Cuando explica estas ideas, Vitoria deja claro que, en principio, no es el particular quien puede hacer uso de ese derecho. La república delega esa potestad, junto con las otras legislativas y gubernativas en la institución pública que, en el caso de la cita que voy a transcribir, es el rey. Y este es, en principio, el funcionamiento normativo regular que Vitoria propone.

Si tenemos esto en cuenta, la conclusión para el asunto que discutíamos es que la agresión contra la vida, la libertad o los bienes del hombre es tan grave, que se crea una situación excepcional en la cual la potestad divina que poseía la república como comunidad y que había sido transferida a los poderes públicos, vuelve al individuo particular, en caso de que los poderes públicos no lo defiendan o sean los que le ultrajan:

> "…matar un hombre está prohibido por derecho divino [natural] (.) Por lo tanto, la autoridad para darle muerte tiene que estar concedida por derecho divino. Es así que la república (.) tiene la autoridad de condenar a muerte. Luego lo tiene por derecho divino (.) la conclusión de esto es que el hombre particular [homini privato] no puede matar a un hombre, aunque sea un criminal. Luego la república tiene otra autoridad sobre la vida del hombre que no posee el hombre particular [privatus homo]; y como esta potestad no puede tenerla por derecho positivo, debe tenerla por derecho divino. Y porque esta potestad está principalmente en los reyes, a los cuales la república encargó sus veces [*commisit vices suas*], debe hacerse cumplido examen del regio principado y potestad [*de regio principatu et potestate dispuntandum est*]"[25].

[25] De La potestad Civil, p. 160

Como se puede ver, para Vitoria, la defensa de los derechos naturales del individuo tiene tal prioridad que, en caso de que la república no proteja los derechos naturales del individuo, o el poder civil actúe despóticamente contra él, se rompe el orden normativo de origen divino, pero no natural, según el cual es la república y sus magistrados los únicos que tienen el derecho de dar muerte a quien obra injustamente, y el individuo puede –debe, no puede no hacerlo- utilizar la violencia y hacer la guerra para defenderlos él mismo.

La defensa de los derechos del hombre y la justicia del uso de la violencia para preservarlos es otra de las ideas fundamentales de la tradición iusnaturalista, que será mantenida por la misma mientras ésta perdure:

"XXVll. La résistance à l´opression est la conséquence des autres droits de l´homme et du citoyen (.) XXlX. Lorsque le gouvernement viole les droits du peuple, l´insurrection est, pour le peuple et pour chaque portion du peuple, les plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs. XXX. Quand la garantie social manque à un citoyen, il rend dans le droit naturel de défendre lui-même tous ses droits"[26]

También la vida en sociedad política es, para Vitoria, un imperativo de derecho natural, pues es condición necesaria para que el ser humano pueda desarrollarse plena y acabadamente como tal ser y para alcanzar la felicidad. El hombre, por tanto, debe formar parte

[26] "La resistencia a la opresión es consecuencia de los demás derechos del hombre y del ciudadano." Cuando el gobierno viola los derechos del pueblo, la insurrección es el más sagrado de los derechos y el más indispensable de los deberes. Cuando la garantía social le falta a un ciudadano, es de derecho natural que él mismo defienda todos sus derechos." Maximilien Robespierre "Projet de Déclaration des droits de l´homme", 24 avril 1973, à la Convention

de una república. Esta idea es reiterada por Vitoria en todas sus obras:

> La universalización del orden político civil o republicano como orden natural, inherente a toda la humanidad, instaurado por voluntad divina, cierra el paso a la intervención sobre cada una de las repúblicas de otras repúblicas, poderes o instituciones que, movidos por cualquier finalidad, incluida la de la conversión de sus ciudadanos al cristianismo, traten de destruirlas. Vitoria es tajante. Ni la propagación del evangelio permite semejante delito contra la ley natural: "La diversidad de religión no es causa justa para la guerra"[27]

Tampoco la vulneración de la misma ley natural por los ciudadanos o por las autoridades de esas repúblicas permite declararles la guerra. Su argumentación al respecto, es contundente: este criterio abriría el peligro de guerra permanente entre las diversas repúblicas cristianas. Los príncipes y los ciudadanos de una república no pierden sus potestades por estar en pecado. El orden republicano, de derecho natural, no se extingue por esa causa.

La base de la argumentación procede de la filosofía clásica "Por lo cual Aristóteles, en el libro primero de sus *Políticos* demuestra que el hombre es **naturalmente civil y social**"[28]

Para argumentar y defender que el orden civil es natural y forma parte de la perfección de la naturaleza humana, utiliza argumentos teológicos. Según Vitoria, como el orden civil está determinado por la naturaleza humana creada por Dios, también en el Paraíso hubiese

[27] Del derecho de guerra, 823
[28] De la potestad civil, p. 155. O: "la república de la que todo hombre es parte", en **La Justicia**, p. 57

sido imprescindible la ley y la existencia de un orden republicano, como medios de desarrollo de la civilización, la cual requiere que se ordene la vida mediante leyes y que haya maestros que garanticen el aprendizaje de lo adquirido, pues esto está en la naturaleza del ser humano.

> "Debe tenerse en cuenta que, aunque no hubiera en el estado de inocencia ningún dominio ni potestad coercitiva ni coactiva (.) habría habido no obstante, **alguna potestad directiva y gubernativa**; como por ejemplo, maestros para instruir a los jóvenes y jefes [*praepositi*] para dirigir los asuntos prácticos [*ad dirigendum in agendis*]. De lo contrario hubiese habido grande confusión y desorden, aunque obrasen todos rectamente, si cada uno viviera a su arbitrio, guardando usos y costumbres diversos de los demás; y por lo mismo le faltaría a la **república**, si cada uno honrase a Dios a su manera el decoro y conformidad unánime en el culto divino. No cabe duda alguna de que, **de haber perseverado en el estado de inocencia, se habrían dado leyes y reglas tanto para la vida civil** como sobre todo, para la espiritual y para el culto divino, y que hubiera habido **autoridades** que ordenasen todas estas cosas…"[29]

Considerar la organización política de la sociedad como un principio inherente a la naturaleza humana implica que el orden político u organización política de la sociedad no es consecuencia del pecado original, sino que hubiese existido siempre y en cualquier circunstancia. En consecuencia, la política, la ley, el orden civil republicano no es, en sí mismo, el instrumento creado por la maldad

[29] De la potestad de la iglesia 1, pp. 280, 281

humana para la opresión y explotación del ser humano por una minoría dominante y despótica. Su origen no está en la tiranía. Tampoco es el instrumento paliativo, inspirado al hombre por Dios, tras el pecado original, para combatir y equilibrar la naturaleza humana caída y sometida a la abyección y el pecado. Sería éste, en ese caso, un instrumento, fundamentalmente represivo y de contención de la irreparable maldad humana, pero incapaz de ayudar al desarrollo y la plenitud de la vida humana.

El orden civil, esto es, la sociedad como "cosmos", o totalidad ordenada, como "mundo" institucionalmente organizado, es una idea fundamental del proyecto aristotélico.

Como para Aristóteles, y contrariamente a la ideología tradicional cristiana que se inspiraba en San Agustín, para Francisco de Vitoria es la necesidad natural de desarrollo vital sentida por el ser humano y la aspiración natural al buen vivir lo que exige la existencia de un orden civil, de una república.

El orden político civil es condición indispensable para el desarrollo pleno del ser humano como tal, a él le corresponde poner al alcance de cada ciudadano los recursos necesarios para que desarrolle su vida. La república organizada es la causa formal que garantiza la causa final o buen vivir. Esto es, la república es el principio ético imprescindible de la sociedad humana.

Esta concepción positiva del orden civil será sostenida siempre por el tronco fundamental de la tradición iusnaturalista.

Como hemos visto, según Vitoria, en el paraíso no habría habido ley represiva y la república no hubiese tenido carácter coactivo. Pero la

ley no solamente tiene la finalidad de prohibir y reprimir, sino que su cometido principal es crear el orden civil que posibilita el desarrollo del hombre. Volveremos sobre esta idea, cuando examinemos la concepción de Vitoria sobre la ley civil.

La necesidad de un orden civil pertenece únicamente al ser humano, por su naturaleza singular, y ningún otro animal la comparte. Vitoria indaga sobre este hecho, en busca de las causas materiales concretas que impelen al hombre a desarrollar por naturaleza ese orden civil. Por un lado, y tal como señala Aristóteles, es inherente, por naturaleza al ser humano, la razón, la sabiduría, y el don de la palabra, esto es, el don de la sociabilidad; por otro lado el ser humano carece, por su naturaleza, no en razón del pecado, de capacidades que poseen por naturaleza biológica otros seres vivos. Tanto las capacidades características del ser humano, como sus deficiencias son fruto de la madre naturaleza. De la lista de carencias, atribuidas todas por Vitoria a la "madre Naturaleza", solo algunas podrían ser explicadas por el cristianismo tradicional como fruto del pecado original: el sufrir el frío, las miserias; no las capacidades naturales que la providencia otorgó a otros animales pero no al hombre. Pero ni unas ni otras carencias son referidas aquí por Vitoria explícitamente al pecado original. Por el contrario, son todas consecuencia de una Providencia sive madre Naturaleza, que al formar la naturaleza humana le otorga unos atributos y le niega otros. Vitoria abre la reflexión a la indagación científica y la separa del mito del Génesis, en el que, por otra parte, es indudable que creía. El texto que transcribo, al citar a Aristóteles, pone de manifiesto la deuda de Vitoria con el estagirita:

"…nos resta investigar cuál es el fin por el cual se ha instituido este poder [público republicano] (.) Para lo cual conviene pensar que así como el hombre sobrepasa a los animales por la razón, por la sabiduría y por la palabra, así a este eterno, inmortal y sabio animal muchas cosas le fueron negadas por la Providencia que fueron atribuidas y concedidas a los restantes animales. Primeramente, mirando por el bien conjunto y la defensa de los animales, ya desde el principio, a todos ellos dotó la madre **Naturaleza** [natura mater] de sus cubiertas y vestidos con los cuales pudiesen fácilmente sufrir la fuerza de las lluvias y de los fríos (.) a nadie, finalmente, faltan defensas propias. 4. Sólo al hombre, concediéndole **la razón y la virtud**, dejó frágil, débil, pobre, enfermo, destituido de todos los auxilios, indigente, desnudo, implume, como arrojado de un naufragio; en cuya vida esparció las miserias, puesto que desde el momento de su nacimiento, nada más puede llorar la condición de su fragilidad y recordarla con llantos (.) Para subvenir, pues, a estas necesidades fue necesario que los hombres no anduviesen vagos, errantes y asustados, a manera de fieras, en las selvas sino que viviesen en sociedad y se ayudasen mutuamente. (.) Muy a este propósito Aristóteles amonesta en los *Éticos*, que solo con doctrina y experiencia se puede desarrollarse plenamente, hasta su total completitud final [*perfici*] el entendimiento, lo que en la soledad de ningún modo puede conseguirse. Por este lado también tenemos alguna inferioridad respecto de los brutos, porque ellos pueden reconocer por sí solos lo que les cumple, y los hombres no pueden. Además, la palabra es mensajero del entendimiento y para eso solo fue dada, como dice Aristóteles, con la cual se eleva el hombre sobre los animales; mas la palabra, si estuviera

> en soledad, la tendría inútilmente; y la misma sabiduría, si se diera sin palabra, parecería ingrata e insociable (.) Por lo cual Aristóteles, en el libro primero de sus *Políticos* demuestra que el hombre es naturalmente civil y social[30]

El texto citado posee semejanza con las ideas antropológicas de otros humanistas, que reflexionan sobre la desespecialización originaria del ser humano, como por ejemplo Pico de la Mirandola. Pero, en comparación con aquel, Vitoria acentúa, sorprendentemente, su filo "materialista", o "católico" es decir, aristotélico.[31] El generador de toda esta creación no es un Dios personal, ni el demiurgo de Mirandola, sino la providencia que instituye la naturaleza. En mi opinión, estas ideas se inspiran en la noción aristotélica del primer motor del movimiento de la materia. El iusnaturalismo de Francisco de Vitoria le permite ser menos mitológico, buscar explicaciones más inmanentes a la naturaleza –que, según él, ciertamente fue estatuida por "la providencia" divina - acentuando el carácter material del ser humano, y su naturaleza social y política.

Frente a los demás animales, el ser humano, dotado de inteligencia y virtud, esto es, de una naturaleza propia positiva, no herida por el

---

[30] De la potestad civil, pp. 154,155

[31] "Revolviendo yo estos dichos y buscando su razón no llegaba a convencerme todo eso que se aduce por muchos sobre la excelencia de la naturaleza humana, a saber, que el hombre es el intermediario de todas las criaturas, emparentado con las superiores, rey de las inferiores, por la perspicacia de sus sentidos, por la penetración inquisitiva de su razón, por la luz de su inteligencia, cruce de la eternidad estable con el tiempo fluyente (.) A la postre, me parece haber entendido por qué (.) Así, pues hizo [el supremo artesano] del hombre la hechura de una forma indefinida, y, colocado en el centro del mundo, le habló de esta manera: Note dimos ningún puesto fijo, ni una faz propia, ni un oficio peculiar, oh Adán, para que el puesto, la imagen, y los empleos que desees para ti, esos sostengas y poseas por tu propia decisión y elección. Para los demás, una naturaleza contraída dentro de ciertas leyes, les hemos prescrito. Tú, no sometido a cauce alguno, te la definirás según tu arbitrio (.) Los brutos nada más nacidos, ya traen consigo,(como dice Lucilio) del vientre de su madre lo que han de poseer…"Pico Della Mirandola, **De la dignidad del hombre**, Editora Nacional, M. 1984, pp. 103, 104, 105.

pecado, está dotado por la naturaleza para vivir, comunicar y organizarse en sociedad, y cooperar con sus semejantes.

El modelo antropológico de Vitoria no tiene como ideal a un ser humano originario –un "Adán"- inspirado en el mito del buen salvaje, esto es, vago, ignorante y desnudo. Praxis y poiesis son actividades que resultan connaturales al ser humano y, por tanto, según Vitoria, se hubieran desarrollado también en el paraíso terrenal, al igual que el orden republicano. Allí habrían sido necesarios maestros. Habría habido que aprender y enseñar nuevos saberes.

Que la sociabilidad y la vida política del ser humano sean características de la naturaleza humana, permite a Vitoria salir al paso, tácitamente, de otras teorías, contemporáneas y anteriores, que insistían en los derechos individuales naturales del ser humano, y rechazan desde esa premisa las obligaciones e interferencias que el sostenimiento de la vida social pudiera imponerles.

Vitoria, siguiendo a Aristóteles, evita el convencionalismo del orden político social. Sin desarrollo cívico político, la naturaleza individual humana es inferior a la de los animales, su vida, más pobre, incompleta, desgraciada. Sólo la sociedad políticamente ordenada permite realizar los derechos naturales y alcanzar la vida feliz. El individuo debe en consecuencia aceptar las interferencias del orden cívico en la vida del individuo, con la condición de que estén encaminadas al bien común de todos los ciudadanos.

La universalidad de la ley natural y consiguientemente de una naturaleza humana dotada de unos mismos derechos naturales fundamenta un discurso eminentemente igualitario, antiaristocrático

o antifeudal, porque niega las diferencias por razón de cuna. La humanidad es una.

La luz de la razón natural del hombre, obra de Dios, y la consiguiente bondad antropológica del hombre, que puede ser tentado por el mal, pero que conoce y tiende al bien, resuelve el grave problema que en otras escuelas, de influencia luterana o simplemente no iusnaturalista, se plantea sobre el asunto de la Virtud.

Aunque Vitoria reconoce que puede haber gentes que no usan la razón, a semejanza de los animales, la razón está en todos y, potencialmente, esclarece a todos. La razón natural es la guía para instaurar la república y el orden civil justo. No se necesita suponer la existencia previa de ningún ser excepcionalmente virtuoso, ni particularmente iluminado por Dios, que dirija y dé ejemplo a los demás.

La naturaleza humana con los derechos naturales imprescriptibles e inalienables de cada individuo, que la república tiene la obligación de realizar, es el valladar insalvable que frena toda "razón de estado" que trate de poner al poder civil organizado por encima de los derechos de los individuos. Los derechos naturales, por el contrario, justifican el derecho a levantarse en armas contra la tiranía.

Esta es la respuesta al luteranismo, a la teoría del príncipe de Maquiavelo, y también a la los complacientes discursos de otros humanistas, que en sus "espejos de príncipes" alaban y halagan al César Carlos y a los demás monarcas de turno, a los que convierten

en cima y compendio de toda virtud, y de los que se espera la regeneración moral del mundo[32].

La filosofía iusnaturalista se basa en la bondad de la naturaleza del hombre en general, y no necesita de ningún Escipión, ningún Licurgo, ningún positivista Santos Luzardo. El buen sentido político no se nubla. El hombre posee ya los recursos morales y racionales, y no es menester hacer de la necesidad virtud y convertir en gigantes morales a los magistrados.

Como veremos, el rey, los magistrados, no son moralmente superiores a los demás hombres. Por el contrario, su capacidad de poder los hace tentables por el diablo y pueden convertirse en tiranos.

Esta doble idea se conservará en la tradición iusnaturalista hasta el ocaso de la misma: "Jamais les maux de la societé ne viennen du peuple, mais du gouvernement. Comment n´en seroit- il ainsi? L´intérêt du peuple, c´est le bien public, l´intérêt de l´homme en place est un intérêt privé. Pour être bon, le peuple n´a besoin que de se préférer lui-même à ce qui n´est pas lui; pour être bon, il faut que le magistrat s´immole lui- même au peuple. (.) que le peuple est bon et que ses delegues sont corruptibles; que c´est dans la vertu et dans la souveraineté du peuple qu´il faut chercher un préservatif contre les vices et le despotisme du gouvernement"[33]

---

[32] Quizá la única excepción sea **De rege et regis institutione**, **[La dignidad real y la educación del rey]**, del salmanticense Juan de Mariana, libro que le fue encargado por Felipe ll para educar a su hijo, y en el cual Mariana, republicano institucionalista, desarrolla su célebre y detallada apología del tiranicidio.

[33] "Los males de la sociedad no provienen jamás del pueblo, sino del gobierno. ¿Cómo podría ser de otro modo? El interés del pueblo es el bien público. El interés del hombre con poder es un interés privado. Para ser bueno, el pueblo no tiene otra necesidad que la de preferirse a si mismo frente a lo que le es extraño; para ser bueno, es preciso que el magistrado se inmole a sí mismo a favor del pueblo. (.) El pueblo es bueno y sus delegados son corruptibles. Es dentro de la virtud y de la soberanía del pueblo donde hay que buscar el amparo contra los vicios y el despotismo del gobierno." Maximilien Robespierre, **Sur la**

Sin este axioma político no es posible constituir ninguna democracia, ninguna república donde la mayoría ciudadana decida los destinos de su sociedad y pueda defender sus derechos por sí misma. Si se refuta esta premisa, queda abierta la posibilidad del despotismo de la minoría selecta, de los siervos particularmente iluminados por Dios.

---

constitution. 10 de mayo de 1793. Discurso ante la Convención. **Oevres de Maximilien Robespierre**, Phénix Éditions, Paris, 2000. Tome IX. Discours (septembre 1792- juillet 1793), p. 496.

República *sive societas civilis*. La aplicación de los derechos naturales

Como ya hemos escrito, los derechos naturales universales están en la razón humana. Pero la ley natural, debe ser ejecutada o llevada a la práctica de forma que organice la vida humana.

Francisco de Vitoria concibe un doble medio de ejecución o realización de estos derechos naturales. La república mediante el derecho civil o positivo, y la sociedad humana entera, el Orbe, con el derecho universal de gentes. Nuestro objeto va ser solo la república.

Vitoria parte de la tradición de pensamiento institucionalista o aristotélica, para elaborar su propuesta normativa de república sive societas civilis, que oriente la práctica política.

Según hemos visto, para Vitoria, como para Aristóteles, el ser humano es, por naturaleza, un ser cívico político. También recurre a Cicerón para tratar sobre este asunto:

> "Por lo cual Aristóteles, en el libro primero de sus *Políticos* demuestra que el hombre es **naturalmente civil y social**. A su vez, la voluntad cuyos ornamentos son la justicia y la amistad quedaría del todo deforme y defectuosa fuera de las asociaciones humanas [*extra hominum consortia*] (.) y la amistad, sin la cual no disfrutamos ni del agua ni del fuego, ni del sol, como **Cicerón** dice en muchos lugares, y sin la cual, como Aristóteles enseña, no hay ninguna virtud, perece totalmente en soledad. Aún admitiendo que la vida humana se bastara a sí misma, desplegada en la soledad no podría ser

menos de calificada de triste y desagradable. Nada en la naturaleza ama lo solitario, y todos somos arrastrados por la naturaleza a la comunicación, como Aristóteles observa".[34]

Pero la elaboración antropológica de Vitoria, que vemos aquí, está al servicio de otro debate. Lo que interesa a Vitoria es indagar qué es la republica, esto es, en qué consiste y cuáles son las características del orden civil o sociedad civil humana.

Vitoria se propone lo que hoy podríamos denominar un estudio estructural –institucional- y funcional de la república, que le permita responder a la pregunta sobre su esencia.

Para explicar las características constitutivas del orden político Vitoria recurre el modelo aristotélico de las cuatro causas

Comienza en primer lugar, como Aristóteles, por la que el clásico considera la causa más importante, **la causa final**, "…por el *fin* que es causa primera y principal de todas"[35]

En todas sus relectios Vitoria considera que el fin de la república civil se limita a la vida material y que la religión –la república eclesiástica- es la que tiene como fin velar por la vida espiritual de los seres humanos. Es decir, que la vida espiritual no tiene que ver, directamente, con la república.

Escribe en **De la potestad civil**: "…difiere el reino de Cristo de los demás reinos: en primer lugar, porque el reino de Cristo se extiende a las almas, y los otros solamente a los cuerpos. (.) En efecto, el fin

[34] De la potestad civil, p. 155, 156.
[35] De la potestad civil, pp. 151,152

principal e inmediato de los otros reinos es la **felicidad** del hombre y la **paz** de la república"[36]

Esta cita, tan explícita, posee mucha importancia, porque se ha tratado de demostrar que Vitoria consideraba que el fin primordial de la república había de ser el cuidado de la vida espiritual de los ciudadanos, con lo cual el poder civil tendría el deber de intervenir y tutelar la vida espiritual de los ciudadanos y, a su vez, debería estar permanentemente supeditado al poder religioso.

En otras múltiples ocasiones expresa la misma idea sobre la finalidad del orden civil. En las diversas ocasiones en que lo hace introduce matices o concreciones sobre la finalidad de la república, y esto nos permite comprender mejor qué entiende Vitoria por "felicidad".

> "Tenemos, pues, ya señalada la causa final y principalísima de la potestad civil y secular: **la utilidad**, o más bien la **ingente necesidad** a la cual nadie contraría sino solo los dioses"[37]

Son las necesidades humanas las que explican que el orden natural nos empuje a la vida políticamente ordenada: son "*penia*", o "*ananké*", de la que solo los dioses clásicos están eximidos. La referencia a los dioses clásicos griegos, puede ser tanto para aludir a Aristóteles –**Política, Ética**, **Física**- como al **Banquete o la República** de Platón, pues ambos autores son conocidos y tenidos en cuenta en estos asuntos, por Vitoria[38]. En este caso, la felicidad se asocia con la posibilidad de poseer los bienes materiales que nos libran de las

[36] De la potestad civil, p. 172
[37] De la potestad civil, p. 158
[38] "…en las cosas humanas, la necesidad ha de ser considerada en relación con el fin (.) Este aserto, fuese ideado por Aristóteles, o recibido de Platón, fue siempre un formidable argumento filosófico…". De la potestad civil, p. 152

necesidades naturales, que son producidos en sociedad, y que deben ser distribuidos y garantizados por el orden civil.

En otro paso del mismo texto, Vitoria define:

> "…el fin de la república y de la potestad secular es algo temporal, como la paz y la convivencia del ciudadano, piensa el pacífico estado de vida en común de los ciudadanos [*puta pacificus status civiumque convictus. "Convictus", de convivere*]"[39].

Aquí Vitoria recoge como felicidad la paz social interior, de la que es condición la justicia de la república, pues la discordia –*stasis*-, la turbulencia civil, es el resultado de la injusticia. Pero sobre estas ideas ya hemos tratado anteriormente

No solo en la relectio citada se expresa Vitoria en esto términos sobre el fin de la república. La idea se mantiene en los diversos textos posteriores. Veamos al respecto una cita de la relectio **Sobre los indios**: "… el fin de la potestad civil es la felicidad política [*felicitas politica*]"[40].

Vuelve a reiterarse aquí la idea de que la finalidad o felicidad de la república civil, es la felicidad política; en consecuencia, ésta es distinta de la que debe perseguir la república eclesiástica.

En resumen, para Vitoria la finalidad natural de la república civil consiste en la felicidad definida como bien común, es decir, como

[39] De la potestad civil, p. 182 Este párrafo ha sido particularmente mal traducido, al convertir el adjetivo "status" en sustantivo, con lo que se provoca el anacronismo de que Vitoria usara el término "estado". Convictus, us, en Diccionario Latín francés de Gaffiot: "comercio, vida en común sociedad".
[40] De los Indios, p. 680

bienestar material, justicia y, en consecuencia, paz civil de los ciudadanos.

La cooperación y la comunicación entre los hombres, que la república posibilita más que ningún otro tipo de sociedad humana –la familia o cualquier otra- es el medio a través del que la república resuelve las necesidades de todos: la división del trabajo, la relación de los unos con los otros. Y a estas relaciones concretas contraídas entre los hombres, es a lo que denomina Vitoria "la comunicación".

> "Habiéndose pues, constituido las sociedades humanas para este fin, esto es, para que *los unos lleven las cargas de los otros*, y siendo entre las sociedades, la sociedad civil, aquella en que con más comodidad los hombres se prestan ayuda, síguese que la comunidad es como si dijéramos, una naturalísima comunicación [*communicatio*], y muy conveniente a la naturaleza. Porque aunque [los miembros de una familia] se presten ayuda mutua entre ellos, una familia no puede bastarse a sí misma…"[41].

Vitoria reitera la palabra "communicatio" cuando explica el fin al que se orienta la vida civil del hombre.

Comunicar es crear en común, poner en común y tener en común, mediante el intercambio, bienes materiales e ideas. Es la acción colectiva de los hombres ordenados por la ley de la república la que crea los medios que subvienen sus necesidades y posibilita que los hombres "se ayudasen mutuamente"[42].

[41] De la Potestad civil, p. 156
[42] De la Potestad civil, p. 155

Recalco aquí la importancia de la palabra “communicatio” o vida en común, porque expresa bien el carácter de actividad colectiva común, a la par que orden común en la que se funda la república.

En consecuencia, en este caso, es la ley civil de la república la que tiene que ordenar también, mediante la justicia pública o distributiva, como ya hemos visto, el acceso a los bienes.

Como sabemos, la communicatio aristotélica, a la que todo hombre se ve arrastrado, es también, el fundamento natural en que se basa el derecho de gentes. Es decir, el derecho de gentes es el resultado de las relaciones concretas, históricas, que los seres humanos contraen entre sí obligados por la ley natural, y a la vez, guiados por la razón, inspirándose en el derecho natural. Pero este tema desborda la ponencia.

La república no surge de la familia, por multiplicación de los miembros de esta, agrupados en torno a un poder patriarcal. La república forma parte de la naturaleza humana. Es la característica específica de la naturaleza del ser humano frente a la de los demás animales, mediante la que encuentra solución a sus necesidades a través de la ayuda mutua.

Como habíamos observado ya anteriormente, y se reitera ahora en los textos que hemos incluido, para la tradición iusnaturalista, los fines de la república no son su propia autopreservación. La “razón de estado”, que justifica el despotismo, le es extraña y enemiga. Lo que constituye el fin de la misma es la preservación de los derechos del hombre y así lo veremos siempre en todos los textos de la misma:

“Art. l. Le bout de toute association politique est le maintien des droits naturels et imprescriptibles de l home, et le développement de toutes ses facultés.”[43]

Una vez definida la finalidad de la república, Vitoria pasa a explicitar cuál es la causa eficiente, esto es el impulso o fuerza que empuja a los hombres a organizarse y vivir en sociedad.

Según Vitoria la **causa eficiente** es Dios, que estatuye el derecho natural o naturaleza humana, lo cual incluye tanto los derechos como le república.

> “Es patente, en consecuencia, que no es invento de los hombres la fuente y origen de los órdenes civiles [*civitatum*] y de las repúblicas, y no se la puede incluir entre las producidas mediante el trabajo técnico [artificiata], sino como puesta de manifiesto por la naturaleza” [44]

Una vez establecido que el orden cívico político humano está inscrito en el orden natural, esto es, en el derecho natural de origen divino, Vitoria concluye dos consecuencias.

La primera, que una vez los hombres acuerdan constituir una república, ya no pueden ponerse de acuerdo para poner fin a la misma.

La segunda, que, según adelantamos al tratar sobre los derechos naturales, toda república civil basada en la ley es legítima, dado su

---

[43] “La finalidad de toda asociación política es el mantenimiento de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre y el desarrollo de todas sus facultades”. Maximilien Robespierre “Projet de Déclaration des droits de l´homme”, 24 avril 1973, à la Convention

[44] De la potestad civil, p. 157

origen natural. En consecuencia, sea cual sea la relación que sostenga tanto su población como sus autoridades con la "religión verdadera" –pecadores, herejes o infieles- esto no permite a las repúblicas cristianas ni a la iglesia intervenir ese poder político ni hacerles la guerra. Este es un principio múltiples veces reiterado por Vitoria, que lo argumenta desde el derecho natural de los individuos y desde el derecho natural de las repúblicas, como vemos.

Tan de derecho natural son las repúblicas luteranas, como las sarracenas o las indias. Este es el principio operante en el pensamiento de Vitoria cuando reflexiona sobre la conquista de América:

> La "potestad, pública y privada, por la que se rige la república secular, no sólo es justa y legítima, sino que tiene a Dios por autor, de tal suerte que ni siquiera por consenso universal puede ser abrogada"[45]

Referido a los indios, este principio se concreta así:

> "Queda, pues, firme, de todo lo dicho que los bárbaros eran, sin duda alguna, verdaderos dueños, pública y privadamente, de igual modo que los cristianos (.) y grave sería negarles a éstos, que nunca nos hicieron la más leve injusticia [iniuria], lo que no negamos a los sarracenos y judíos, perpetuos enemigos de la religión cristiana, a quienes concedemos el tener verdadero dominio de sus cosas…"[46]

[45] De la potestad civil, p. 151. "rige": "administratur". En Gaffiot: "regler"..."l´administration de l´état
[46] De los indios, p. 665.

En tercer lugar, Vitoria identifica la **causa formal** de la república y también a la vez, la **causa material**.

La causa formal es la denominación que recibe la organización o constitución concreta que estructura a cada ente y que le permite alcanzar su finalidad. En consecuencia, este punto posee particular importancia porque la causa formal estudia las características estructurales o institucionales de la república.

Sobre la república, y en un registro fundamentalmente filosófico, escribe Vitoria: "Dios infundió esta necesidad e inclinación a los hombres, que no pudiesen estar sin sociedad y sin un poder que los rigiese (.) todo lo que es natural en las cosas, de Dios naturalmente y sin duda procede; puesto que el que **da la especie y forma**, como Aristóteles enseña, **da las cosas consiguientes a la especie y forma** (.) Por constitución, pues, de Dios, tiene la república este poder. **Y la causa material** en que dicho poder reside es por derecho natural y divino la misma república, a la que compete gobernarse a sí misma…"[47]

Como sabemos, en el pensamiento aristotélico, que Vitoria sigue paso a paso, la materia es un principio indiferenciado. Es el soporte común a todos los seres y objetos que existen y está "debajo" o subyace bajo la forma de cada uno de ellos. Es una condición necesaria común a todo lo existente, pero que siempre se presenta bajo una u otra forma concreta.

La acción de la causa eficiente consiste en la dación de forma o in-formación de la materia y su resultado es la causa formal que está

[47] De la potestad civil. p.159

concebida como medio para alcanzar el fin propuesto por la causa final.

¿Qué es la causa formal que constituye y convierte a una agrupación humana en república, esto es en régimen civil ordenado o sociedad civil?: Es, según la cita anterior, ese "poder [impreso por Dios en la sociedad humana para que] los rigiese (.) puesto que el que da la especie y la forma, como Aristóteles enseña, da las cosas consiguientes a la especie y a la forma"

En consecuencia el poder civil republicano no es un mero sistema de gobierno de la sociedad civil previamente organizada. Poder civil es la denominación del principio que organiza a los hombres y construye, in- forma o crea, la sociedad civil o república:

> "Porque si para salvaguarda de los mortales son necesarias las congregaciones y asociaciones de hombres [*concilia et coetus*] ninguna sociedad puede persistir sin alguna fuerza y potestad que gobierne y provea. **La misma es, pues, la utilidad y el uso del poder público que el de la comunidad y sociedad [*communitatis societatisque*]**. Si todos fueran iguales y ninguno estuviera sujeto al poder, tendiendo cada cual a cosas diversas por su opinión y albedrío necesariamente **se disgregaría la república, se disolvería el orden civil [*civitas*]** si no hubiese alguno que proveyese, cuidase de la comunidad y mirase por el bien común (.) Así como el cuerpo del hombre **no podría ser conservado en su integridad si no hubiese alguna fuerza ordenadora que compusiera a cada uno de los miembros en función de los demás miembros, y sobre todo, en provecho del hombre entero** [*totius hominis*], así ocurriría

necesariamente en el orden civil [*civitas*] si cada uno estuviese preocupado tan solo por el provecho de sus cosas y cada ciudadano [*unusquisque civis*] negligiese el bien público"[48]

Antes de comentar el texto recordemos que en la tradición aristotélica el principio que in–forma a la materia y la extrae de su indefinición debe imprimirse en todas y cada una de las partículas y porciúnculas que forman la totalidad del ser, y allí donde se detiene la virtualidad operativa de la forma, la materia es informe y reina el caos. La causa formal que in-forma a los seres vivos se denomina anima o psyjé, y no es una entidad al margen o dúplice del cuerpo, sino la que organiza el ser vivo. No existe dualismo en el aristotelismo, y esto era doctrina común en la tradición aristotélica.

Volviendo a la cita, cabe señalar, en primer lugar, que el símil orgánico que relaciona la sociedad con la anatomía humana es una analogía antropomórfica que interpela al sentido común del ciudadano. La analogía –uno de los potentes medios intelectivos y creativos del sentido común-, destaca que el poder civil debe ordenar la totalidad de los ámbitos y prácticas de la sociedad. Su finalidad no es preservar y velar por el funcionamiento de un orden social, ya existente al margen del poder civil, mediante una legislación punitiva o represiva. Sino crear el orden civil, previamente inexistente en ausencia de la existencia del poder civil, constituyendo la sociedad civil, mediante la ley. Es el orden creado por la ley lo que constituye la sociedad civil. Sin poder civil y ley el cuerpo civil se disgrega y desaparece la sociedad civil.

[48] De la potestad civil, p. 157, 158

En resumen, el poder civil no es una instancia meramente gubernativa o ejecutiva de la sociedad, externa a la propia constitución de la sociedad civil como tal. Y menos, simplemente, una instancia meramente coercitiva que ejerce su autoridad y que exige obediencia de los individuos. El poder civil o república, es la propia forma concreta - causa formal- que adquiere la indefinida materia constituida por la humanidad. Esto es, el poder civil es el principio que, impulsado por las leyes naturales inscritas en la razón por Dios, organiza u ordena la sociedad, crea el orden civil que posibilita la cooperación o communicatio entre los hombres y construye en concreto los derechos de los ciudadanos.

Esta sociedad ordenada recibe la denominación indistinta de república o sociedad civil –y de civitas-. Recordemos que sociedad civil quiere decir sociedad de "cives" o ciudadanos. Y que el ciudadano es una construcción de la ley civil inspirada en la ley natural. La intervención de la ley natural en la vida colectiva humana a través del derecho civil positivo crea los derechos y la libertad de los individuos.

Existe sociedad civil y libertad ciudadana allí donde llega la ley, públicamente promulgada por el poder civil. Y donde cesa el orden legalmente creado, cesa la existencia de la sociedad civil.

La ley construye la totalidad de la sociedad civil y abarca en consecuencia todos sus ámbitos. Sólo donde hay poder político civil existe en consecuencia, sociedad civil –o sea, res publica- .

Esta concepción del poder civil como principio constitutivo de la sociedad civil, que es el propio de la tradición republicana, resulta

hoy chocante porque se enfrenta a las ideas imperantes, propias del liberalismo.

Para el liberalismo, la sociedad civil existe al margen del estado, precisamente donde cesa la influencia del mismo y la consiguiente interferencia de la ley. Sólo entonces existe la libertad del individuo.

Por eso, desde su origen postermidoriano, el liberalismo ha combatido ferozmente a la tradición republicana y la filosofía del derecho natural, unas veces rechazándola de plano, otras, tergiversándola, aceptando todo argumento ad hoc que debilitase la teoría republicana, iusnaturalista, de la libertad y redujese las consecuencias del proyecto iusnaturalista para el orden civil.

Para Vitoria el poder civil ni es una mera fuerza coactiva ni una simple sobrestructura de la sociedad civil o base social. Como sabemos, en esto Vitoria no hace más que reiterar la tradición.

En la cita que he trascrito existe, sin embargo, otra idea que sí resulta extraña: "…Y **la causa material** en que dicho poder reside es por derecho natural y divino la misma **república**…"

¿Por qué Vitoria denomina causa material a la institución ya ordenada denominada "república"?. En principio, una vez se in- funde o in- forma a la materia según la idea divina para que la materia se adecue a los fines que se pretenden, y se constituye la república, el objeto logrado ya no es informe, es causa formal. Esto es lo que hace que resulte extraño el nombre que le da Vitoria a la república.

Nos encontramos ante la defensa filosófica de la libertad humana y de la soberanía popular. Dios concede a la humanidad las

características naturales y la necesidad de vivir bajo un orden constitucional in nuce, esto es "dynameis", en potencia. Compete a los hombres que viven en comunidad decidir libremente sobre el régimen concreto que van a constituir y sobre las personas concretas en las que van a delegar la autoridad.

Si Dios imprimiese directamente la forma a la república, el orden elegido por Dios, las leyes, las instituciones, el régimen concreto, serían de derecho divino, o serían el único orden natural prescrito por la ley natural. Pero Dios confía eso a la libertad de los hombres.

Es la propia comunidad republicana la que se autoconstituye a sí misma y es sujeto y objeto colectivo del desarrollo constitucional o forma acabada de la república, y es en ella donde reside el poder. Ningún régimen político puede ser considerado producto inmediato de la voluntad divina, y ningún individuo puede considerar que su autoridad le ha sido conferida directamente por Dios. Y esto es lo que explica que Vitoria denomine a la república causa material.

Para corroborarlo cito la continuación del texto anterior, que ahora puede entenderse claramente: "…a la que compete gobernarse a sí misma, administrar y dirigir al bien común todos sus poderes. Lo que se demuestra de este modo: Como por derecho natural y divino hay un poder –potestas- de gobernar la república y, quitado el derecho positivo y humano, no hay razón especial para que aquel poder esté más en uno que en otro, es menester que la misma sociedad [sea la que] se baste a sí misma y tenga el poder de gobernarse a sí misma [*et habeat potestatem gubernandi se*]. Porque si antes de que convinieran los hombres en constituirse en sociedad civil [*civitatem*] **ninguno era superior a los demás** no hay una razón para que en esta

unión [*coetu*] o reunión civil [*seu conventu civili*] alguien quisiera reclamar la potestad sobre los otros, máxime teniendo en cuenta que cualquier hombre tiene derecho natural de defenderse y nada más natural que rechazar la fuerza con la fuerza. Y ciertamente no hay razón alguna para que la república no pueda obtener este poder sobre los ciudadanos, como miembros que son ordenados a la integridad del todo y a la conservación del bien común"[49].

Podemos ver aquí, de nuevo, expuesta explícitamente la argumentación contraria a todo derecho privado o privilegio, y a toda distinción entre los hombres que se base en la sangre o la cuna.

Los poderes políticos son instituciones "a los cuales la república encomendó sus veces"[50] (.) "porque teniendo la república poder sobre todos los grupos de ella y no pudiendo ser ejercitado este poder por la misma multitud (que no podría cómodamente dictar leyes proponer edictos, dirimir pleitos y castigar a los transgresores), fue necesario que la administración se confiase a alguno o algunos que llevasen este cuidado, y nada importa que se encomendase a uno o a varios..."[51] "… **La razón es que cada república puede constituir su propio señor sin que para ello sea necesario el consentimiento de todos, sino que parece basta el de la mayor parte**. Porque como en otro lugar hemos expuesto, en lo que atañe al bien común de la república **todo lo que determine la mayoría tiene fuerza de ley**, aun para los que la contradigan; de otra manera, nada podría hacerse en utilidad de la república, pues que es tan difícil que todos

[49] De la potestad civil, p. 159
[50] De la potestad civil, p. 160
[51] De la potestad civil, p. 162.

convengan en un mismo parecer (.) y digo que pueden elegir príncipes, no solo para sí, sino también para la nación…"[52]

En el modelo normativo de Vitoria, la decisión de dotarse de un régimen republicano concreto es un acto soberano de la totalidad de la ciudadanía, esto es, un acto democrático.

Las conclusiones directamente políticas de estas ideas filosóficas sobre la esencia de la república se encuentran en la relectio sobre los indios: "Pero toda la dificultad está en determinar qué es una república y quién propiamente puede llamarse príncipe. A esto se responde brevemente que república se llama a una comunidad acabada [perfecta comunitas; perficio: acción acabada, concluida, llevada a término, según el significado que posee en la sintaxis la palabra "perfecto" predicada del significado de un tiempo verbal]. Pero aún cabe dudar qué es una comunidad acabada [perfecta]. Para cuya declaración es de notar que *perfectum* es lo mismo que *todo* [perficio, acabado]. De donde se llama *imperfectum* a lo que le falta algo, y *perfectum* a lo que nada le falta. Es, por consiguiente república o comunidad acabada [perfecta] aquella que es por sí misma todo, o sea, que no es parte de otra república, sino que tiene leyes propias, consejo [*consilium*] propio, magistrados propios, como son los reinos de Castilla y el de Aragón, el principado de Venecia y otros semejantes (.) Una república semejante o su príncipe, tiene la autoridad para declarar la guerra y solo ella (.) Porque como se ha dicho, la república debe de bastarse a sí misma y no se bastaría si careciese de esta facultad" [53].

[52] De los indios, p. 721/722
[53] De los indios, p. 821/822

Que estemos ante un texto más directamente político no implica, como era de suponer su desconexión respecto de las categorías políticas aristotélicas. "*Perfectum*" es la traducción latina del término griego "*entelées*" [entelequia], que significa, completo, cumplido o acabado. Como sabemos, ésta es una característica que se predicada de una entidad u objeto en la medida que el mismo posee todas las propiedades que lo hacen adecuado para alcanzar la finalidad para cuyo logro fue creado, y respecto de la que opera como medio. La república acabada garantiza la independencia o autarquía respecto de otras sociedades.

La "perfectio" es una virtualidad de la república en la medida en que la república es una sociedad capaz de darse a sí misma su propio orden y de constituirse a sí misma en sociedad civil. Esto exige disponer plenamente de la capacidad de darse a sí misma la propia ley, que es el medio a través del cual se crea el orden civil. La capacidad legislativa requiere a su vez, la existencia de órganos colegiados de legislación y de ejecución de las leyes: consejos y magistraturas. Sólo la sociedad que tiene instituciones legislativas y leyes tiene magistrados autorizados para hacer. La capacidad autorizada de hacer no procede del magistrado, sino de la ley.

La autarquía, que es una propiedad inherente a la perfectio, es condición indispensable para un orden civil que se propone como fin crear el bien común y la felicidad política. Sólo ella garantiza la soberanía plena y la posibilidad de ordenarse a sí misma mediante la ley.

La teoría expuesta es utilizada por Vitoria para exigir la centralización del poder y combatir el régimen aristocrático feudal.

Vitoria niega a los grandes aristócratas de la corona de Castilla la potestad de legislar en sus señoríos.

> "De donde se deduce que los demás régulos o príncipes que no rigen una república acabada [perfecta], sino que forman parte de otra, no pueden declarar ni hacer la guerra, como por ejemplo, el duque de Alba, o el conde de Benavente, pues son partes del reino de Castilla y, por consiguiente, no presiden repúblicas acabadas [perfectas]"[54].

A partir de las ideas expuestas sobre la elección por la ciudadanía del régimen que debe organizar la sociedad, se abre la posibilidad de la existencia legítima de diversos regímenes políticos, pues, como hemos comprobado, la legitimidad de un régimen reside en la voluntad expresada por la mayoría de que sea ese el orden republicano concreto que posea su sociedad civil.

Pero antes de exponer la teoría de Vitoria sobre los diversos regímenes, es prioritario explicar la teoría de Vitoria sobre la ley republicana. Ciertamente, como indica la cita inmediata, una vez los hombres deciden constituirse en república y ejecutan el acto constituyente, transfieren el poder republicano, esto es, la facultad legislativa a las instituciones o *principatus*. Y estas pueden estar organizadas, según veremos, como monarquía, aristocracia o democracia. Pero la sustancia formal de la república, según la tradición aristotélica, no depende de que sus magistraturas estén instituidas de una u otra de estas formas.

Para Aristóteles es república tanto la monarquía, como la aristocracia o la democracia. República no es la denominación del régimen

[54] Del derecho de guerra, p. 822/823

contrario a la monarquía. La ordenación concreta de las magistraturas es un accidente, por seguir con la terminología aristotélica, y por eso pueden ser consideradas, indistintamente, todas ellas, repúblicas.

La sustancia formal de la res publica o *societas civilis* es que sea la ley civil o positiva republicana, con sus precisas y exigentes características, y su inspiración en la ley natural, la que organiza el orden civil. Veamos cuales son éstas.

Toda ley civil debe derivarse y declarar los principios de la ley natural. Comentando un paso de Tomás de Aquino, escribe Vitoria: "*Si toda ley hecha por los hombres se deriva de la ley natural*. Responde que sí si es justa"[55].

En el mismo texto, vuelve a salir al paso del argumento de quienes creen que la ley debe basarse en los evangelios y en la tradición eclesiástica, y Vitoria vuelve a reafirmar con contundencia la prioridad de la ley natural sobre cualquier otra fuente de pensamiento.

Toda ley civil o positiva adquiere el carácter de ley solo si es resultado del consenso ciudadano: "todo derecho distinto del natural es positivo. En efecto, se llama positivo porque procede de algún **consenso**"[56]

En tercer lugar, la ley debe orientarse al bien común o utilidad general de la república, lo que implica recoger y declarar los

[55] La ley, p. 35, Ed. Latina, p. 29
[56] La Justicia, p. 14

derechos naturales: “toda ley debe ordenarse al bien común. Lo prueba porque el fin de todas las leyes es la felicidad”[57]

En consecuencia, la ley debe interferir en la sociedad, en las vidas y en los bienes de los hombres, para ordenar y promover el bien común de la república. Las leyes deben procurar “…la paz de los ciudadanos, (.) el incremento del bien público [y] (.) la honestidad de las costumbres”[58].

Para todo esto se hace necesario poseer recursos, y en consecuencia las leyes exigen “tributos que se consideran necesarios (.) para la defensa de la república y para otras funciones y obras públicas (.) **la ley no solo obliga prohibiendo, sino también mandando**” [praecipiendo, preceptuando, ordenando][59]

La última frase resume de forma iluminadora cuál es, a juicio de Vitoria, el cometido de la ley republicana como creadora del orden civil. La ley civil debe ejecutar los dictados de la razón, que expresan la ley natural. En consecuencia, la ley no es un simple instrumento coactivo que, en todo caso, evita la interferencia de unos ciudadanos sobre otros. La ley debe crear o establecer el orden civil que convierte en positivos, en vigentes, los derechos naturales de cada hombre. Al promulgarlos, crea los derechos civiles del hombre y hace de cada hombre un ciudadano. La ley debe interferir sobre las vidas y los recursos de los hombres, y sobre las relaciones que se instauran entre ellos, para crear un “*mundus*”, un “cosmos”, esto es, un todo ordenado, cuyo fin sea el bien común entendido como buen vivir y

[57] La ley, p. 6. Ed. latina, p. 13
[58] De la potestad civil, p. 188.
[59] De la potestad civil, p. 188, 189

como realización práctica de los derechos naturales de cada individuo, sin lo cual no hay buena vida.

Como vemos, el desarrollo de medidas que promueven el bienestar general va unido también a la declaración de leyes que cuidan de la cultura material o costumbres prácticas de vida, y Vitoria cita a menudo el lujo como vicio perseguible. Pero durante el primer tercio del siglo XVl, sin duda, las consecuencias deletéreas del dinero y del lujo sobre las ideas republicanas no se hacían tan ostensibles como lo serían posteriormente y Vitoria, que critica el lujo, no desarrolla una reflexión sobre él, sino que lo suele considerar un pecado venial.

Por otro lado, su posición sobre el comercio, fuente del lujo, es ambivalente, pues, de un lado lo acepta al considerar los bienes que aporta a la comunidad, pero de otro desconfía de los comerciantes, "porque es un oficio peligroso,(.) por eso los rehuimos y no los alabamos" [60].

Vitoria se expresa también según la tradición republicana al pronunciarse firmemente contra las leyes tiránicas. Muestra aquí la misma prevención y rechazo contra el despotismo del poder civil que vamos a encontrar cuando trate de las magistraturas. Toda ley que no atiende al bien común es una ley tiránica y puede ser desobedecida, pues un mandato que incumple la ley natural no es ya una ley.

> "no es lícito al príncipe dar una ley que no atienda al bien común; de otro modo sería una **ley tiránica**, no una ley justa puesto que se trata de una persona pública, que está ordenada al bien común , y es un **ministro** de la república. Le es lícito al príncipe mirar por su bien privado, pero [por medio de la ley]

[60] La Justicia, p. 38

> (.) no solo le es ilícito, sino que es imposible que dé una ley que no atienda al bien común, porque tal ley no sería ley, **y si constara que de ninguna manera mira al bien común, no habría que obedecerla**"[61].

Estas ideas resonarán siempre en el seno de la tradición:

> "XVlll. Toute loi qui viole les droits imprescriptibles de l´homme est essentiellement injuste et tyrannique: elle n´est point une loi".[62]

En consonancia con el carácter democrático del origen de la república y de las magistraturas, los magistrados de los diversos regímenes o principados son definidos en el texto como "ministros", esto es, como instrumentos agentes o servidores públicos. Se les niega así cualquier derecho de dominio personal sobre la comunidad ciudadana de la cual son siervos.

Vitoria recela, en la línea de la tradición republicana, del uso tiránico que se puede hacer del poder político, de modo que la universal libertad natural del hombre sea vulnerada por el derecho civil o por las prácticas políticas mismas.

El despotismo del poder político atenta contra la libertad constitutiva del ciudadano, esto es, contra la libertad republicana, pues si el príncipe usa de su poder legislativo torcidamente para su beneficio particular, convierte a los ciudadanos en esclavos de él, esto es, les arrebata su libertad civil, pues los usa en su propio beneficio. Sin

---

[61] La ley, pp. 6, 7. Ed. latina, p. 13

[62] "Toda ley que viola los derechos imprescindibles del hombre es esencialmente injusta y tiránica: no es, de ningún modo una ley." Maximilien Robespierre "Projet de Déclaration des droits de l´homme", 24 avril 1793, à la Convention

embargo, la característica necesaria de la condición de ciudadanía es la libertad, esto es, no estar sometido a voluntad ajena, sino ser dueño de sí mismo o *sui uris*:

> "Esta es la diferencia entre el rey legítimo y el tirano, que el tirano ordena su gobierno al propio provecho y acrecentamiento (.) Así lo dice Aristóteles en el 4º de los **Políticos**. (.) [y] en esto se diferencian los libres [*liberos*] de los siervos como dice Aristóteles en el libro primero de los **Politicos** [1254a], en que los señores [*domini*] usan de los siervos para su propia utilidad; mientras que los libres [*liberos*] no son para otros sino para sí mismos. Por consiguiente, si los príncipes abusan de los ciudadanos [*civibus*] obligándoles a ir a la guerra y a contribuir a ella con su dinero no para el bien público ,sino para su propia utilidad, esto es hacer a los ciudadanos esclavos [*est cives servos facere*][63]

Si en cita anterior habíamos visto cómo la ley debía intervenir en la república interfiriendo en las vidas y bienes de los ciudadanos, con el fin de atender al bien común, tenemos, ahora expuesta por Vitoria, con toda claridad la idea de la libertad civil republicana. Esto es, la idea de libertad entendida como no dominación. Quien subordina a su propio arbitrio las acciones y las haciendas de los ciudadanos, les roba su libertad, luego ya no son ciudadanos. No dependen ya de sí mismos, están sometidos a voluntad ajena, es decir, tienen dominus, son esclavos.

Vitoria se inspira aquí en la **Política** de Aristóteles directamente. Esta noción de libertad puede ser encontrada también en el pensamiento

[63] Del derecho de guerra, p. 824, 825

político y jurídico romano, muy en concreto en el explícito título octavo de las **Instituciones de Justiniano**, en el que se define al hombre libre como sui iuris, por oposición al allieni iuris o esclavo, y que Vitoria cita en la **Relectio sobre los indios**. Pero nuestro autor prefiere inspirarse aquí en Aristóteles y nos da una lección de hermenéutica filosófica, mostrándonos que la fuente de esta idea republicana de libertad se encuentra en la totalidad del pensamiento de la antigüedad clásica, y está en la obra del estagirita.

El texto que he citado aparece torcidamente traducido en la edición de Urdánoz, que, contra todo sentido del propio texto, del contexto, y del párrafo de Aristóteles en el que Vitoria se inspira, donde aparece la palabra "*liberos*" traduce "hijos" y desnaturaliza así la filiación republicana de las ideas desarrolladas.

La ley republicana obliga por igual a todos los miembros de la república. Esto incluye al príncipe o magistrado, sea cual sea el régimen concreto adoptado por la república. La opinión de Vitoria, enfrentada a la que defendía Tomás de Aquino, se reitera en múltiples ocasiones. Como vamos a leer, incumplir la ley, cargar a los ciudadanos con preceptos que el magistrado legislador no cumple, va contra el derecho natural. Como podemos colegir por lo que hemos ido exponiendo, aunque en este caso Vitoria no sea explícito al respecto, legislar en contra de los derechos naturales del hombre puede acarrear al príncipe funestas consecuencias, pues es un acto que puede ser considerado tiranía:

> "Responde el doctor [Tomás] que el legislador no está obligado por fuerza coactiva ni puede ser castigado por un superior por la transgresión. La razón es que nadie puede ser obligado

propiamente por sí mismo…. (.) Se responde primero que aunque el príncipe esté sobre toda la república, es, sin embargo, parte de ésta (.) En segundo lugar hay que notar que esto es de derecho natural, porque las cargas de la república deben distribuirse proporcionalmente entre todos los miembros de la república. De estas dos cosas se sigue la tercera: que es de derecho natural que en lo que se refiere a toda la república el rey debe soportar parte de las cargas ya que recibe parte de las ventajas. **De esto se sigue también que en todo lo demás el rey debe asumir su parte, en condiciones de igualdad** (.) Por consiguiente, se deduce de aquí que **obra contra el derecho natural** si no se somete a sus propias leyes en aquellas cosas que se refieren a toda la república, en condiciones de igualdad" [64]

"*…si las leyes civiles obligan a los legisladores y principalmente a los reyes.* (.) [Sí] Se prueba en primer término, porque un legislador que no cumpliese sus leyes haría injusticia [iniuria] a la república y a los restantes ciudadanos, siendo él parte de la república y no participando en las cargas de ella, conforme a su persona, su cualidad y su dignidad. Mas como esta obligación es indirecta, se prueba de otro modo [en segundo término]. La misma fuerza tiene las leyes dadas por el rey que si fuesen dadas por toda la república, como se ha dicho antes. Pero las leyes dadas por la república obligan a todos. Luego, aunque estén dadas por el rey obligan al mismo rey. Se confirma esta prueba. En el principado aristocrático los senadoconsultos obligaban a los mismos senadores, sus autores, y en el régimen

[64] La Ley, p. 48, 49, 50. Ed. Latina, pp, 36, 37

popular los plebiscitos obligan al pueblo. Luego del mismo modo las leyes reales obligan a los reyes"[65]

En la república, las leyes son universales, esto es, "obligan a todos". Todos los ciudadanos somos iguales ante la ley civil, por imperativo de la ley natural y en consecuencia, ningún magistrado, ni tan siquiera un rey, es *legibus solutus*. El mismo rey no es sino un magistrado.

Francisco Vitoria es defensor decidido de la extensión del imperio de la ley civil a todos los ámbitos de la vida social humana con el fin de civilizarla o constitucionalizarla, es decir, de que dejen de ser una mera agrupación o rebaño humano para pasar a ser parte de la *civitas*, es decir, para que sean república. Tenemos un ejemplo muy significativo e importante de esto en la posición de Vitoria sobre la familia.

En la tradición anterior a él, Santo Tomás considera que la familia es un ámbito de la vida social humana, que aunque interior a la república debe estar exento de la potestad republicana y en, consecuencia, la república debe abstenerse de intervenir. La familia es considerada una institución natural, por el aquinate, y esto le otorga una dignidad que no puede ser vulnerada por otras instituciones. Tomás de Aquino incluye en la familia no sólo a los hijos y a la mujer, sino también a los fámulos o siervos.

Las ideas del aquinate son conocidas por Vitoria, que las explica en sus clases. Es muy fuerte, ciertamente, el ascendiente que el pensamiento de Tomás tiene sobre Vitoria. Pero nuevamente Vitoria rompe con él y afirma el principio de que la familia es parte de la

[65] De la potestad civil, p. 190, 191

república y la ley republicana debe interferir y regular las relaciones familiares. Vitoria no niega la autoridad que el marido posee en la familia. Pero asienta el principio político filosófico de que la totalidad de relaciones y organismos que existen en el seno de la república son parte integrante y subordinada de la misma, y que todas las relaciones humanas que se dan en la república deben ser civilizadas y constitucionalizadas mediante el sometimiento de las mismas a la ley civil republicana.

Una exposición de las ideas del aquinate, sobre este asunto, por parte de Vitoria, se desarrolla en **La Justicia**[66]. El carácter de explicación de las ideas ajenas que pose el texto, muy interesante en sí misma, hace menos clara la posición de Vitoria.

La opinión de Vitoria se expone con toda claridad en **De la potestad civil**. Allí, en primer lugar, acepta el dominico la obligación moral que tienen los hijos y la mujer de obedecer al marido. Pero tras esta argumentación, y cerrando el debate –y la relectio- escribe el texto que reproduzco a continuación, el cual comienza con una conjunción adversativa, esto es, que todo lo dicho no es óbice para que quede claro lo siguiente:

> "Debe advertirse sin embargo [*advertendum tamen*] que, **como la familia forma parte de la república, las leyes de ésta pueden determinar** en qué casos los hijos están obligados a obedecer a los padres y en qué casos no, así como han determinado hasta qué edad obliga la obediencia (.) Del mismo modo, corresponde a las leyes determinar con qué penas puede al padre castigar y corregir al hijo que no obedece, para que el

[66] La justicia, pp, 30 a 33.

> padre no se exceda en el castigo. Se puede probar también que los maridos pueden dar preceptos a sus esposas (.) Y a las leyes corresponde también determinar cómo y hasta dónde está obligada la esposa a obedecer al marido, y si puede el marido castigar con azotes a la mujer, como hemos dicho de los hijos"[67].

En su modelo normativo de república, Vitoria hace que la ley civil republicana, inspirada en la ley natural, interfiera en la vida cotidiana de los hombres para instaurar, preservar o aumentar las libertades que nos construyen como ciudadanos. No existe "droit de famille", al margen de la soberanía republicana. La ley republicana que exige Vitoria está llamada a intervenir en el microgrupo gregario humano de la familia, para sacarlo de la arbitrariedad despótica, poniendo coto a la barbarie arbitraria del mundo privado. La ley civil constitucionaliza y civiliza la familia, estableciendo unas condiciones de mayor protección y de mayor libertad de los más débiles del núcleo familiar.

Esta extensión normativa que exige de la ley civil que penetre en la familia, logra que por fin, todos los ámbitos de la vida social humana sean civilizados y convertidos en parte de la sociedad civil.

El texto dedicado por Vitoria en la relectio a explicar la necesidad de la ley civil sobre la familia es relativamente corto. Pero esto es consecuencia del orden expositivo, que le obliga a dejar el tema para tratarlo después de justificar la necesidad del orden republicano. La relevancia del asunto según Vitoria queda clara cuando vemos que al principio de la lectio empareja la importancia de ambos problemas:

[67] De la potestad civil, pp. 194, 195

“Todo poder público o privado por el cual se administra una república secular (.) tiene a Dios por autor (.) siendo la potestad de dos clases, la una pública y la otra privada, primero trataremos de la potestad pública”[68].

Como hemos visto, para Vitoria ambas, pública y privada, son potestades civiles, sometidas a la ley civil republicana creadora de cives.

En resumen. La ley civil republicana es la **forma sustancial** o característica constitutiva de la res publica o sociedad civil; esto es, del orden civil. Las características que otorgan a un dictado la calidad de ley según el iusnturalismo de Vitoria, son, como hemos visto, muy exigentes y rigurosas: consenso, universalidad, bien común, inspiración y defensa de los derechos naturales. Para la concepción republicana, que vemos elaborada por Vitoria, sólo el orden creado por la razón mediante la ley civil produce la libertad. La libertad civil existe solo hasta donde la ley alcanza.

En consecuencia, traduciendo esto, hay que decir frente a teorías actuales, que si en la sociedad actual sólo el estado es de derecho, eso significa que la sociedad civil es la barbarie. No existe en ella libertad, ni justicia, ni ciudadanía. Sólo explotación, tiranía, y discordia civil –*stasis, bellum civilis*-. Per definitionem, no existe sociedad civil.

Expresándolo en positivo, cabe decir que no existen dos ámbitos separados en las sociedades humanas, el de la ley y el de la sociedad. Sino uno solo, construido por la ley, aunque para la deliberación y ejecución de ésta hayan debido aparejarse instituciones y aparatos.

[68] De la potestad civil, p. 151

Ese ámbito único es la sociedad de los ciudadanos, esto es: la sociedad civil, que es la suma del estado más lo que corrientemente se denomina la sociedad civil. El consenso es el fin normativo de la ley, y la coacción penal de la ley sólo un instrumento para hacer cumplir la ley. Como podemos ver, el concepto político de "hegemonía" es venerable y sabio por antiguo.

La virtualidad de la ley civil es la existencia de los derechos de los ciudadanos. En consecuencia la ley civil, esto es, la república, no es el reino de la coacción: es el reino de la eticidad, el reino de la libertad.

Las magistraturas legítimas

La sustancia de la república, para Vitoria, radica en su legitimidad. Solo si el orden social constituido posee, además de la capacidad fáctica de autosostenerse, la legitmidad moral –potestas y auctoritas- puede denominársele república. "Y así, las tres causas de la potestad pública secular se explican por la definición que dan las autoridades [auctores]: *la potestad [potestas] pública es la capacidad [facultas], autoridad [auctoritas] o derecho [ius] de gobernar la república civil"* [69]

La legitimidad le viene dada por el cumplimiento de las normas expuestas. Debe ser un orden aceptado por mayoría. Las magistraturas han de ser igualmente elegidas por los ciudadanos, y la ley republicana debe construir el orden civil. Una vez la ley impera, la libertad está igualmente bien defendida en la república, sea cual sea el tipo de magistratura

Caben sin embargo diversas formas concretas de organización de la magistratura, o poder, a la vez, legislativo, ejecutivo y judicial, tal como lo concibe Vitoria. En **De la potestad civil** las señala brevemente: monarquía, aristocracia, democracia. Como sabemos, Vitoria se atiene en esto a la división tripartita de regímenes propuesta por Aristóteles. Pero existe otro texto en que Vitoria resume particularmente bien estas ideas:

> "hay que notar que Aristóteles pone **tres buenas formas de gobernar**. Una es el reino, la monarquía, en la que el príncipe es uno solo, como sucede en España y en Francia, otra aquélla

[69] De la potestad civil, p. 165

que se llama aristocracia es decir, el mando de los mejores; otra aquella donde el gobierno está en manos de pocos, como es el senado en Venecia, y en la antigua Roma, otra es la timocracia, como si dijéramos, el poder del censo (.) quizá porque la razón del gobierno dependía del censo, de tal modo que los que tenían más alto el censo ascendían a los más alto. Éste es un gobierno legítimo y suficiente **por medio de leyes** convenientes, y sería bueno sobre todo para alguna ciudad militar que estuviera próxima a los enemigos. A estas tres formas buenas de gobierno se oponen otras tres malas. (.) al reino se opone la tiranía, porque ordena el gobierno al bien propio. (.) [la] oligarquía, es decir el poder tiránico de unos pocos. (.) la (.) democracia, esto es, el gobierno del pueblo, (.) en que participan todos en razón de igualdad para gobernar sin leyes y sin razón. De estas tres formas de gobierno la mejor dice Aristóteles que es el reino, la monarquía. La razón más fuerte que se aduce es que es necesario cuidar la paz, la concordia, la benevolencia de los ciudadanos; y todas estas cosas se mantienen mejor si manda uno solo que si gobiernan muchos, pues si son muchos el pueblo lo soporta con dificultad. En segundo lugar, porque la confusión está donde está la multitud"[70].

Como vemos, Vitoria acepta la posibilidad de diversos regímenes republicanos. Rechaza con los argumentos de Aristóteles la democracia y acepta como bueno también un régimen de amplia participación ciudadana. Veremos que se guarda por el momento el que considera el mejor.

[70] La Ley, p. 125, 126. Ed. latina, pp.79, 80

La monarquía es tratada por Vitoria como un régimen especial.

> "…pues, que la potestad regia no viene de la república, sino del mismo Dios (.) Porque aunque el rey sea constituido por la misma república (ya que la república crea al rey), no transfiere al rey la potestad sino la propia autoridad"[71]

Pero a pesar de todo esto, el rey, según Vitoria, está sometido bajo pena de pecado a obedecer le ley, y puede ser considerado tirano, igual que los magistrados de otro tipo, si utiliza el reino en provecho propio

La característica que hace buenos a los diversos regímenes es que, al regir en los tres "el mismo poder" esto es, el poder de la ley republicana, en todos está garantizado el principio máximo del orden republicano, que es la libertad. Al tratar sobre la bondad del régimen censitario expone cuál es la característica que lo hace legítimo, y que aplicable a los demás: la ley. Y al explicar la maldad del régimen democrático, expone también cuál es la característica que define a la tiranía: la carencia de ley.

Precisamente Vitoria aprovecha la argumentación sobre la característica común de todos los regímenes republicanos para hacer una defensa del carácter óptimo de la monarquía.

> "*No hay menor libertad en el principado real que en aristocrático o en el democrático*. Pues así distingue Aristóteles los principados en monarquía o principado de uno, aristocracia, o principado de los mejores y democracia o principado popular y de la multitud. Digo pues que no hay menor libertad en el

[71] De la potestad civil, p. 164

> principado real que en los otros. Se prueba. Siendo el mismo poder, como queda dicho, ya esté en uno, ya esté en muchos, y siendo mejor estar sometido a uno que a muchos, (pues tantos son los que mandan cuantos son los superiores), no hay menor libertad donde todos están sujetos a uno que donde están sujetos a muchos; sobre todo teniendo presente que donde hay muchos que dominan son muchos los que ambicionan y es inevitable que la república esté trabajada con frecuencia por sediciones y disensiones que nacen de esta diversidad de pretendientes…"[72].

Según estas citas, a primera vista, parece que Vitoria esté defendiendo la monarquía autoritaria o protoabsolutista. En realidad, está haciendo una defensa de un régimen cuyas magistraturas unificadas impidan el poder de la aristocracia feudal, intencionalidad que otorga particular significado a la frase final: "donde hay muchos que dominan…. diversidad de pretendientes"

Precisamente el texto que transcribo a continuación es una defensa del régimen mixto:

> "Óptimo es el gobierno de uno, así como todo el orbe es gobernado por un príncipe y señor sapientísimo. Pero es verdad que el más seguro principado y administración parece ser el mixto, compuesto de los tres, cual parece ser el de los españoles" [*Verum est autem quod tutissimus* ***principatus et administratio*** *videtur esse* ***mixtus*** *ex tribus, qualis videtur esse hispaniorum*][73].

[72] De la potestad civil, p. 166, 167
[73] De la potestad civil, p. 166, 167

La traducción española de Urdánoz, suprime la parte de esta cita que hace la apología del régimen mixto, y la transcribe solo en latín.

La cita transcrita tiene mucha importancia. En primer lugar por redundar en la diferenciación entre el régimen político o "principatus", y la administración gubernativa. En segundo lugar por definir como régimen mixto a la monarquía española. El término "régimen mixto" es una denominación cuyo significado es común a todos los autores de la tradición. Recoge y pretende traducir al latín el término aristotélico "*politeia*", que el estagirita había creado para definir al régimen civil mejor, que en su opinión debía recoger las mejores características de las tres posibles alternativas de régimen republicano, la monarquía, la aristocracia y la democracia. Ley elaborada por todos y gobierno de los más capacitados, entorno a una magistratura máxima única.

En segundo lugar, Vitoria que ha estudiado al comienzo el gobierno "óptimo", en abstracto, nos propone a continuación, como alternativa, "el más seguro". Cómo entender esta dicotomía. Estamos ante una paráfrasis de Aristóteles, que el mismo Vitoria explica más detalladamente en una de sus clases a sus alumnos:

> "…hay que decir que podemos hablar de las cosas de dos maneras: la primera simplemente en sí mismas; la segunda, según las circunstancias de tiempos y personas . Como, por ejemplo, la oración es de suyo mejor que la limosna, pero, si hubiera pobres que estuvieran pereciendo de hambre, la limosna sería mejor; lo mismo en el caso propuesto. Así Aristóteles dice que, si hay uno que sobresale entre los demás en virtud y sabiduría, entonces el mejor gobierno sería la

monarquía; de lo contrario, ésta sería una cosa mala. Pero **¿quién es éste y lo alabaremos?** Por consiguiente, con relación a la calidad de sus obras [*Ideo pro qualitate operum*], como los príncipes no siempre sobresalen de los demás por su sabiduría, mirando a la paz de los pueblos, **son elegidos** otros en su alrededor [*eliguntur etiam ad suos gradus*], como al Consejo, Chancillería, corregimiento. (.) Parece ahora que el mejor **régimen** es el régimen **mixto** [*Et optima **politia** videtur nunc quae est **mixta***], como dice el Doctor, y así sucede de algún modo entre los cristianos, donde hay reyes"[74]

Una cosa es analizar un argumento en abstracto y otra tener en cuenta la realidad. En abstracto, el gobierno "optimo", para Vitoria, podría ser un régimen monárquico. En concreto, una monarquía constituida como régimen mixto es "más seguro". Si existiera un hombre que fuese semejante a los dioses por su virtud, debería encomendársele a él la república, pero ese grado de excelencia humana no existe. En primer lugar, debe ser la ley la que gobierne, y luego, un magistrado bien asesorado por las instituciones. En referencia a la hipotética virtud de los príncipes, la actitud de Vitoria es la opuesta a la de otras corrientes humanísticas que lo confiaban todo a la virtud del príncipe (o del César Carlos). El texto se expresa con ironía mordaz respecto de los talentos de los príncipes y utiliza para ello una frase bíblica. Tal grado de virtud, entre los príncipes, no existe. Además, los miembros de las instituciones que deben cogobernar junto al rey deben ser elegidos. La frase en la que Vitoria ejemplifica señalando las instituciones está en castellano.

[74] La Ley, p. 127, 128. Ed. latina, pp. 80, 81

También merece la pena señalar que, en concreto, en esta cita, la palabra elegida para denominar en abstracto al régimen político es "*politia*". Esta palabra es muy común en Vitoria. Tanto como la de *principatus*, que hemos documentado en otras ocasiones. La expresión latina recoge la palabra griega "*politeia*", pero en este caso, para referirse, en abstracto al orden civil o constitución de la polis, sin tratar de definir al régimen normativo mejor.

El diccionario Gaffiot documenta que ésta es la palabra usada por Cicerón para traducir el término "república" de Platón al latín. Es la vocación filo aristotélica de Vitoria, desde luego, la que le induce a usar este término, que posee la virtud de expresar unívocamente que se está hablando de regímenes políticos, y no de simples formas de gobierno. Para comprobarlo podemos ver el texto latino, en el cual no se da por sentado que, en este caso y según el uso documentado, el régimen mixto es distinguido de la "politia" en general.

Vitoria se reafirmará en estas ideas una y otra vez. Precisamente, al discutir sobre las condiciones de declaración de una guerra justa, vuelve sobre este principio y reafirma la necesidad de que nunca un monarca decida sobre los asuntos políticos importantes él solo y sin haber escuchado y aceptado las ideas de las instituciones.

> "Los senadores y gobernadores [*reguli*] y en general quienes son admitidos o llamados o vienen de fuera al consejo público o del príncipe [*et universaliter qui admittuntur vel vocati, vel ultra tenientes ad consilium publicum vel principis*…], deben y están obligados a examinar las causas de una guerra justa (.) porque el rey solo no basta para examinar las causas de la guerra, **y es de presumir que puede errar y que errará mucho con daño y**

perjuicio de muchos [...*quod potest errare, imo quod erravit magno cum malo et pernicie multorum*]**.** Luego la guerra debe hacerse no solo por el parecer del rey ni por el de unos pocos, sino el de muchos sabios y probos debe dirigir la guerra" [75]

De nuevo, encontramos una desconfianza fuerte expresada abiertamente, hacia las personas que desempeñan la magistratura máxima y en concreto, hacia los reyes, que no poseen, por el hecho de serlo, virtudes ni carismas especiales. Corresponde al rey más las instituciones deliberar sobre estos asuntos, y solo las instituciones poseen el carácter de ser suficientes para debatir las cuestiones de importancia política.

El texto pormenoriza con más detalle aquí cuáles son las instituciones llamadas a aconsejar al rey: el consejo público, los senadores, es decir, instituciones deliberativas. Como vemos Vitoria define prolijamente los diversos tipos de selección de los miembros que deben formar parte del consejo al que el rey debe escuchar. Unos son llamados, y se puede entender que es por el rey; otros vienen de fuera, con legitimidad, propia y son admitidos en el Consejo público o del magistrado [principis].Recordemos que los magistrados, incluido el rey, son personalidades públicas según Vitoria. El rey está obligado en conciencia a asumir los dictámenes de las instituciones.

Como se puede concluir, el régimen mixto, que es el que defiende Vitoria, implica además que, aunque el rey tiene transferidas la auctoritas y la potestas, él y en general toda magistratura máxima, posee poderes limitados. Así lo declara explícitamente Vitoria:

[75] Del derecho de guerra, p. 831, 832

> "El rey no puede todo lo que puede la República [el rey] es señor [*dominus*] y no solo tiene el gobierno sino también el dominio. (.) [pero] no es un dominio de propiedad [*non est dominus propietarius*], ni puede usar a su antojo de los bienes públicos (.) Ni tampoco puede dar a su antojo una ciudad al rey de Francia (.) porque **la república no transfiere el dominio de sus cosas al rey, sino al gobierno.** Todas las leyes que pudiera dar la república, esas mismas podría dar el rey, **porque de algún modo, el régimen es mixto, y de algún modo tiene un régimen limitado"** [76]

En resumen, en todas estas citas encontramos la defensa del régimen mixto, esto es un orden civil de carácter institucional y de poder limitado.

Pero el rey puede no comportarse como debe, y puede, incluso, llegar a convertirse en un tirano que esclaviza o somete a sus ciudadanos, imponiéndoles leyes lesivas contra sus propiedades, embarcándolos en guerras atroces por su mero interés y conveniencia personales. La escuela de Salamanca se hizo célebre por su defensa de la deposición de los tiranos, y por la defensa del mismo tiranicidio. El principio de la legitimidad de la deposición del tirano se encuentra ya definido en Vitoria, incluso si el magistrado máximo es un rey. Vitoria invoca para justificarlo el derecho natural que es imprescriptible y prevalece sobre cualquier otro:

> "si el rey gobernase como un **tirano**, la república podría **deponerlo**, pues [*si rex esset tyrannus quantum ad gobernationem, posset republica illum deponere*], aunque la

[76] La Ley, p. 132,133. Ed latina, p. 81

> república le diera su autoridad, permanece en ella el **derecho natural de defenderse**; y, si no pudiera hacerlo de otro modo, puede rechazar al rey [*potest rejicere regem*]"[77].

Para entender todo el alcance de la cita, basta tener en cuenta lo expuesto por Vitoria cuando defiende el derecho de guerra como lícito a cualquier particular que deba defender sus derechos naturales. Y también el derecho de los prelados y príncipes de la iglesia a usar la violencia contra el papa.

La tradición iusnaturalista reiterará estas ideas, cuya presencia en la obra de Robespierre ya hemos recordado anteriormente.

[77] La Ley, p. 130. Ed. latina, p. 82

El relicto teocrático en el pensamiento iusnaturalista de Francisco de Vitoria

Como hemos ya comprobado en las citas, la argumentación de Vitoria se basa en primer lugar en la idea principal de la prioridad y universalidad del derecho natural sobre cualquier o otro tipo de ley o argumentación. Sobre esos principios Vitoria erige la defensa de las libertades de los todos los hombres, cristianos, indios y demás "infieles", y de sus respectivas repúblicas.

Basándose en esos principios, naturales, Vitoria separa la potestad civil de la religiosa, pues el orden civil tiene su fuente y recibe su legitimidad de la ley natural, no de la iglesia.

También el derecho de gentes, sobre el que añadiremos una breve nota posteriormente, se atiene a estas normas.

Hay sin embargo una excepción reiterada en el pensamiento de Vitoria, que es una verdadera anomalía en su discurso, pues entra en flagrante contradicción con las ideas generales reiteradamente expuestas y defendidas.

Se trata del poder otorgado a la iglesia, en cierto caso, sobre los cristianos y sobre las repúblicas cristianas.

Vitoria acepta que el papa no tiene potestad sobre las repúblicas ni sobre los individuos que no pertenecen a la cristiandad. "El papa tampoco tiene potestad en tierras de los infieles, porque no tiene autoridad sino dentro de la iglesia"[78]

[78] De la potestad de la iglesia, p. 294

Sin embargo piensa que la república de iglesia tiene potestad sobre los cristianos, miembros de aquélla, para defender la conservación de la fe. Los cristianos y sus repúblicas, paradójicamente, son menos libres que los demás seres humanos.

Vitoria reconoce que esta potestad eclesiástica no es de derecho natural. "[la potestad de la iglesia] Tampoco pudo toda ella tener origen en el derecho natural"[79].

Esto no le impide pensar que la potestad de la iglesia es superior a al derecho natural, pues su origen está en el mismo Dios y tiene un fin superior al de la ley natural, el fin de la salvación del alma.

Ciertamente Vitoria estipula con mucho rigor los límites de esa intervención de la república de la iglesia en las repúblicas civiles cristianas, y rechaza que la iglesia o el papa puedan intervenir por motivos no estrictamente espirituales, dado que "el papa no es señor del orbe"[80], y carece de dominio temporal sobre el mundo.

Por ello "al papa no le toca juzgar, al menos por vía ordinaria, las causas de los príncipes, las cuestiones de jurisdicción y de título de los reinos, ni se puede apelar a él en causas civiles (.) no le corresponde confirmar leyes civiles ni derogarlas (.) La potestad temporal no depende en absoluto [omnino] de la espiritual…"[81]

Pero "…la potestad civil está sometida, de algún modo, no a la [potestad] temporal del Sumo Pontífice, sino a la espiritual". En consecuencia, "…puede la autoridad espiritual, cuando no encuentra

[79] De la potestad de la iglesia, p. 275
[80] De la potestad de la iglesia, p. 293
[81] De la potestad de la iglesia. p. 299, 300, 301

otro modo de conservarse indemne a sí y a la república [espiritual] hacer todo lo que considere necesario para ese fin"[82].

Es cierto que la argumentación plantea una limitación muy restrictiva de los poderes de la iglesia y que acepta el principio de la división de esferas iglesia y estado. Pero la drástica reducción que supone el planteamiento de Vitoria en relación con sus inmediatos coetáneos, no acaba de eliminar la intervención de la iglesia sobre la "cristiandad". En realidad, este es el concepto que hay detrás de esta argumentación y que Vitoria aún mantiene en algún punto de sus argumentos

Vitoria ha hecho la proeza intelectual de abandonar como fundamento base de todo su pensamiento, el concepto de "cristiandad" sustituyéndolo por el de "género humano" universal. Ambos conceptos aún se manejan en un mismo texto, en párrafos distintos, cuando Vitoria trata del orden político mundial, en su gran relectio sobre la potestad civil de 1528. No en la parte fundamental en la que trata sobre el poder civil. El concepto de cristiandad desaparece definitivamente en sus relectios sobre los indios. Por el contrario, en éstas, él se enfrenta con el mismo. El concepto de cristiandad, por lo tanto va siendo puesto en retirada de todos los ámbitos de la filosofía política. No llega a desaparecer por completo, sin embargo, pues a Vitoria le resulta imposible prescindir de él cuando reflexiona sobre la preservación de la iglesia Y en este punto el viejo concepto choca con su nueva construcción iusnaturalista de todo el orbe.

[82] De la potestad de la iglesia, pp. 302, y 308, respectivamente.

La preservación de la fe y de la religión había llevado a Vitoria a plantearse también, en algún momento, si el poder civil debía velar por ellas.

En **De la ley** (1533/1534), obra que recoge las explicaciones de clase en las que Vitoria explica las ideas de Tomás de Aquino, siguiendo al mismo, se pregunta el dominico si las leyes deben tener como fin "hacer buenos a los hombres"[83], o tan solo debe preocuparse de que sean buenos ciudadanos. Vitoria discute en consecuencia, si las leyes deben tener como único fin dar el bienestar natural o si por el contrario, la ley debe cuidar también del bienestar espiritual del cristiano. Vemos que este argumento contradice explícitamente tantos textos de Vitoria que hemos reproducido.

Durante varias páginas difíciles de interpretar por su oscuridad, y por las vacilaciones que se revelan, Vitoria duda y pondera las dos opiniones distintas. Él sabe que aceptar que el poder civil asuma la vigilancia de la preservación de la religión entraña una doble contradicción con sus posiciones habituales. Respecto del derecho civil, porque sólo es válido aquel derecho que se fundamenta en la ley natural, pero no corresponde al derecho natural la preservación de la vida espiritual. Respecto de lo que, en tantas ocasiones ha declarado que debe ser el fin de la república, que no es no la vida eterna, sino el bien común

La conclusión se expresa mediante una frase interrogativa que, parece, debemos interpretar como una afirmación de que el poder civil debe asumir esta nueva finalidad: "Todos han de estar sometidos a las autoridades superiores, pues no hay autoridad sino bajo Dios"

[83] La ley, p. 21, Ed. latina, p. 21

(Romanos 3). Y "el que resiste a la autoridad, resiste a la disposición de Dios". Pero, si las leyes no hacen otra cosa que el bienestar natural [*commodum naturale*], ¿por qué quien se resistiera al rey iba a resistir al orden de Dios?"[84]

Tenemos aquí prueba de la larga y perniciosa influencia del pensamiento atribuido a San Pablo en la reflexión política. San Pablo suele ser siempre una de las fuentes de fundamentación de la tradición política reaccionaria.

Sin embargo, en su famosa relectio **Sobre los indios** (1539), ya al final de su vida, sostiene ideas distintas. Como sabemos, gran parte de la relectio está dedicada a rebatir los argumentos con los que se pretendía justificar la conquista de América. En un apartado rechaza que la infidelidad de los indios permita arrebatarles sus propiedades. Tras rechazar esta posibilidad, Vitoria pasa a discutir si la herejía es motivo de persecución que permita arrebatar los bienes al hereje. La reflexión sorprende porque no es lógico discutir sobre la herejía en una relectio sobre los indios.

> "la infidelidad no destruye el derecho natural, ni el humano, pero los dominios son de derecho natural o de derecho humano positivo; luego no se pierden los dominios por la carencia de la fe (.) Mas como la herejía presenta especial dificultad establécese la segunda proposición: según el derecho divino el hereje no pierde el dominio de los bienes (.) Pues como la pérdida de los bienes sea una pena y no haya pena en la ley divina para esta vida, está claro que por derecho divino no se

[84] La ley, p. 24. Ed latina, p. 21

pierden los bienes por causa de herejía. (.) Pero **¿Y por derecho humano?”.** [85]

La respuesta es la siguiente: En primer lugar, establece Vitoria muchas formalidades legales para que sea legítimo y legal emitir sentencias sobre este tipo de asuntos, y luego concluye: “la privación [del dominio] de ningún modo debe infligirse antes de la condenación, **y no sé bastante si el derecho humano pueda hacer esto**” [*nec satis scio an ius humanum hoc potest facere*] [86]

Es decir, Vitoria pone aquí el derecho natural por encima de cualquier otro tipo de principio, y niega que el derecho civil de la república tenga poder de juicio y condena sobre esto asuntos

En resumen, la obra de Vitoria ha ido estableciendo y sistematizando como axioma orientativo de su filosofar sobre todos los ámbitos de la vida humana el derecho natural universal. Su tarea de universalización del derecho natural es tanto extensiva como intensiva. Y en consecuencia, como contrapartida, ha ido derribando minuciosamente los muros que el concepto opuesto de cristiandad erigía en su contra, y sobre el que se basaban las teorías políticas tradicionales cristianas.

Es este concepto el que subyace a los restos teóricos que hemos detallado, que el propio Vitoria percibe como contradicciones en relación con su argumentación principal iusnaturalista, y que son atenuadas por él o van desapareciendo. Vitoria en un caso, procura acotar reiteradamente y con gran prolijidad de detalle los límites de la intervención de la iglesia en la vida civil en defensa de la religión,

[85] De los indios, p. 656, 657
[86] De los indios, p. 659

estrictamente, sin llegar en este punto a librarse de esta rémora del pasado. El concepto de cristiandad le resulta irreductible cuando reflexiona directamente sobre la tarea de la preservación de la fe por parte de la iglesia.

En cuanto a la posibilidad de que la ley civil interviniera en asuntos de religión, Vitoria, que seguía todavía, con dudas, la opinión de Tomás de Aquino en su texto de 1533/ 1534, logra abandonar esa misma posición en 1539, si bien se expresa también con cautela.

Estos restos del pensamiento teocrático, incrustados en el cuerpo del pensamiento de Vitoria, son percibidos por cualquier lector desprejuiciado como reliquias inertes, y no serán los que determinen las lecturas posteriores que se hagan de sus textos.

El derecho de gentes.

Al llegar aquí está prácticamente agotado el tema de esta ponencia. Queda fuera el, por otra parte, muy importante asunto del derecho de gentes en el pensamiento de Vitoria, y también la opinión de Vitoria sobre la conquista de América y sobre los derechos de los indios, si bien es fácil concluir cuáles son las opiniones de Vitoria sobre los indios, bien conocidas por lo demás, a partir de las ideas que hemos vistos expuestas.

Añado con todo una breve nota sobre el derecho de gentes en Vitoria. Se ha debatido si Vitoria echa los fundamentos del derecho internacional moderno. Si se entiende por tal, como ocurre a menudo, una legislación que parta del análisis de la realidad internacional actual, tal cosa no se puede encontrar en Vitoria. En los orígenes de la Modernidad, más de cien años antes de la Paz de Westfalia, hubiese sido imposible una tarea semejante. Pensemos que, en vida de Vitoria, Prusia, por ejemplo, era tan solo el nombre de un oscuro ducado fundado en 1521 en territorios de la actual Rusia, cuya capital era Koenisburg y sobre el que, probablemente, Vitoria no tenía noticia.

Además, como explica, además, Florence Gauthier, el propio término de "internacional", es un invento del liberal Bentham, el gran enemigo del iusnaturalismo.[87]

En consecuencia tampoco se encuentra en Vitoria el modelo "internacional" creado por el liberalismo a mediados del siglo XlX en

[87] Gauthier Florence, **L´art de la constitution:au service d´une aristocratie ou d´unedemocratie?**. Conferencia dictada en Barcelona el 22 de enero de 2008

el otro momento histórico en que el capitalismo creyó haber llegado al fin de la historia, y en el que propuso un proyecto de orden mundial inter estados inspirado en el derecho mercantil. Como sabemos, ese orden desembocó en las más terribles guerras interimperialistas.

Pero todo esto no quita que verdaderamente Vitoria fue capaz elaborar, desde el iusnaturalismo, los fundamentos filosóficos de un proyecto, no "internacional", o de Estados, sino de "todo el Orbe", es decir, Cosmopolita, de toda la humanidad. En este proyecto se contemplan y protegen los derechos de los pueblos y los derechos de los individuos, por encima de los de los estados. La realidad histórica contemporánea de Vitoria, con sus flagrantes violencias y sus nuevas realidades políticas, revelaba ya la necesidad de ese empeño, y Vitoria le dio respuesta. Este proyecto fue elaborado por Vitoria a partir del **derecho de gentes**.

No es el fin de esta ponencia resumir la concepción de Vitoria sobre el derecho de gentes. Pero sí deseo mostrar mediante cita cómo el derecho de gentes que, según él, está legislado o aprobado por todo el Orbe, afirma los derechos que el hombre tiene frente a toda república, hasta el extremo que toda república tiene limitada su soberanía frente a los derechos naturales de los individuos.

> "incluso si a algún español [hispano] le nacen allí [en las repúblicas indias] hijos y quisieran estos ser ciudadanos del país, no parece que se les pueda impedir habitar en la ciudad o el gozar del acomodo y derechos de los restantes ciudadanos. Se prueba porque parece que es de derecho de gentes que el que ha nacido en una ciudad [*civitate*] se llame ciudadano

[*cives*] de ella como consta en el párrafo *Cives* del Derecho. Y se confirma. Porque siendo el hombre animal civil el que ha nacido en una ciudad no es ciudadano de otra. **Luego, si no fuese ciudadano de su ciudad natal, no sería ciudadano de ninguna, por lo cual se le impediría el goce de un derecho natural y de gentes"** [88]

El ejemplo que incluyo hace referencia a la obligación que tiene toda sociedad política de dar realidad a los derechos de cada individuo, por ser miembro de la humanidad, para lo que la propia república tiene la obligación de conceder la ciudadanía a cualquiera de los nacidos en su suelo. El ius soli es el fundamento único en el que se basa el derecho a la ciudadanía. En otras ocasiones Vitoria apela al derecho de gentes para preservar los derechos de cada individuo a transitar, comerciar, etc., por el orbe, sin que las repúblicas puedan impedírselo, siempre que no sea una actividad que resulte lesiva para la república.

En resumen, en el derecho positivo de gentes, tenemos nuevamente afirmados los derechos naturales de los hombres frente a la razón de estado. Y la obligación del derecho civil de servir como instrumento para la realización de los derechos naturales del hombre, otorgando la ciudadanía a cualquier individuo que habite en su territorio y no posea otra. Nuevamente encontramos la prioridad jurídica que debela la razón de estado y que, en consecuencia, justifica el derecho de rebelión contra el poder, si éste no es medio para la realización de los derechos naturales del hombre. Este es el aspecto que en esta ponencia, interesa destacar.

[88] De los indios, pp. 710, 711

Conclusión

Tan solo el breve repaso de las ideas fundamentales del iusnaturalismo moderno pone de manifiesto la importancia de esta tradición. La recuperación de las ideas políticas del iusnaturalismo humanístico e ilustrado no es una simple preocupación arqueológica

La definición de los derechos universales del hombre, la caracterización normativa de la ley civil o de los regímenes políticos positivos, las repúblicas, tal como las hemos visto elaborar a Vitoria y tal como persisten luego en la tradición iusnaturalista siguen siendo un desideratum normativo para el presente, y un escándalo para nuestros días.

La ley civil republicana tal como la define Vitoria, debe recoger y hacer cumplir los principios prescritos como derecho natural de todos y cada unos de los ciudadanos. Debe velar por el bien común de la república y debe basarse en el consenso de los ciudadanos. Estos criterios son condiciones indispensables para que una norma pueda ser considerada ley. Este patrón normativo, propio del iusntauralismo moderno, pone en evidencia que los códigos que rigen en nuestras sociedades no son leyes. Que nuestras sociedades son, en consecuencia, según la tradición iusnaturalista, simples tiranías. La definición de las características y límites de las magistraturas revela que nuestros regímenes políticos, son verdaderas monarquías señorial absolutistas, más o menos cooptativas.

En un mundo donde los derechos humanos definidos y considerados imprescriptibles, como mínimo desde el siglo XVl, se ignoran y se vulneran. Donde la ley, cuando existe, se incumple con tanta

frecuencia. Donde la ley oblitera y deja desrregulados amplios ámbitos de la vida social, a comenzar por los de la actividad productiva, las finanzas, el dinero y las riquezas. Esto es, donde la tierra, el dinero y la fuerza de trabajo son mercancías. Donde la plutocracia capitalista y los poderosos están exentos de cumplir la ley, y se da la explotación y la opresión, el proyecto civil iusnaturalista, humanístico e ilustrado, sigue denunciando la realidad política existente, sigue interpelándonos para que seamos capaces de "tenir les promeses de la philosophie", sigue exigiendo ser realizado.

El desideratum elaborado por la tradición emancipadora moderna no es una utopía, es el resultado de siglos de lucha por la libertad, y entiende la libertad como no dominación. Está en la raíz de nuestra cultura. Sí es cierto que sus ideas, las ideas de las buenas gentes "proponen soluciones que exigen aún tareas", las tareas de cambiar las condiciones materiales actuales que son contrafácticas con sus exigencias morales universales de libertad.

Epílogo

"...*tampoco los muertos* estarán seguros ante
el enemigo cuando éste venza..."

W. Benjamin

La Escuela de Salamanca elaboró los fundamentos de la filosofía del derecho natural de la Modernidad. Esta escuela filosófica, desarrolló a la par una teoría sobre los derechos naturales individuales y una teoría sobre el orden político republicano, sus fundamentos, sus fines, su legitimidad y sus instituciones justas. Esta doble elaboración filosófica, haría época. Su legado intelectual se expandió por Europa y por América e inspiró las grandes luchas por la libertad de la Edad Moderna.

Como sabemos por los señeros trabajos de Quentin Skinner, y de Philip. Pettit, esta filosofía posee una concepción propia de la libertad, heredada de la clasicidad, que nada tiene que ver con la acuñada posteriormente por el liberalismo.

También posee una interpretación distinta de la antropología humana. De la función de la ley, que no es simple instrumento de represión sino instrumento creador del orden civil político que constituye la sociedad civil. Y una concepción de la sociedad civil, o república, como orden constituido por la ley, que alcanza, extensiva e intensivamente, hasta donde llega la ley, en lugar de la concepción de la sociedad civil liberal que considera la sociedad civil como el ámbito de las relaciones privadas, esto es, al margen de la ley, y en el que se incluye las relaciones económicas.

Creo que ha quedado claro a través de esta ponencia que Vitoria desempeñó un papel crucial en la fundamentación y desarrollo de la filosofía del derecho natural moderno y, consiguientemente, en las luchas por la libertad de la Modernidad. Y que su obra es la autorizada fuente inspiradora de esta escuela de filosofía política.

Con el correr del tiempo, esta escuela caería en el olvido. También la importancia del propio iusnaturalismo como filosofía, no la de los principios y la cultura por ella inspirada.

Una de las repercusiones de este olvido de la Escuela de Salamanca es que quedaba cegada la posibilidad de reconstruir una historia cabal de las ideas libertadoras que conmocionaron Europa, y que son las del iusnaturalismo republicano.

Durante el último tercio del siglo XlX la Escuela de Salamanca fue redescubierta por la derecha y "recuperada" por la iglesia Católica. Se hizo una interpretación de esos pensadores que los presentaba como los fundadores de las posiciones ideológicas que la iglesia Católica había adoptado tras la Revolución Francesa y del surgimiento del movimiento democrático obrero o plebeyo del XlX.

En España, además, el franquismo se apropió de la escuela, con la connivencia de la iglesia Católica y de sus teólogos, e hizo propaganda de que los salmanticenses eran antecedentes intelectuales suyos.

El panorama intelectual comenzó a cambiar durante la segunda mitad del siglo XX. Las causas fueron varias. Las investigaciones académicas de gran nivel, desarrolladas por algunos grandes eruditos, apasionados por la verdad, y el agotamiento de los modelos políticos

surgidos de la segunda guerra mundial, podrían ser consideradas las dos más decisivas. Se rasgó el velo.

En la actualidad, incluso la derecha laica española reconoce y explicita, con su peculiar ferocidad, la filiación intelectual de la Escuela de Salamanca.

Puede servirnos como ilustración la opinión recientemente vertida sobre Francisco de Vitoria, por José Leandro Martínez- Cardós Ruiz, en el prólogo a las tres relectios políticas de Vitoria, en la edición publicada en 2007 por editorial Tecnos.

El prologuista, nacido en 1959, militar, jurista e historiador, miembro del Cuerpo Jurídico Militar, Letrado del Consejo de Estado, y profesor de la Universidad Complutense, termina su extensa introducción historiográfica a los textos de Vitoria con la siguiente valoración, que, por razones obvias es extensible al resto de filósofos de la Escuela de Salamanca:

[Vitoria] "Liquidó en el campo del derecho de gentes la concepción teológica para dar paso a una concepción racionalista. La destrucción de la idea de Cristiandad y su sustitución por mecanismos meramente racionales tuvo consecuencias trascendentales (.) **los fundamentos racionales de Vitoria sirvieron a los enemigos de España** (.) Y su aserto de que el poder residía en el mismo Estado fue aprovechado por Grocio para sostener que, habida cuenta que no todos los miembros de una república podían estar de acuerdo sobre las cuestiones , debía ser la mayoría quien determinara quien debía reinar (.) Vitoria está así inconscientemente ligado a las teorías de la democracia y de ahí que en el mundo no hispánico haya sido rodeado de un halo de admiración y renombre que superó los límites estrechos

de la cátedra y de España (.) Al dominico le queda la gloria -o el baldón- de haber acuñado las ideas y los conceptos de un sistema que destruyó los principios y dogmas que profesaba (.) En Vitoria se hicieron presentes dos grandes aforismos, a saber, **que la neutralidad ideológica lleva siempre a la ocupación de la esfera neutral por el enemigo y que la fórmula siempre sabe más que el formulador y conduce a resultados impensados por éste…**"[89]

Neutralismo ideológico: Carl Schmitt no se hubiese expresado con menor desprecio y contundencia. Servicio a los enemigos de España: Marcelino Menéndez Pelayo redivivo no lo hubiese descalificado de forma menos rotunda: ex nobis prodierunt sed non erant ex nobis.

Y ciertamente, no eran y no son de los suyos. Porque Vitoria y los otros miembros de la Escuela de Salamanca, comprometidos, arriesgados, defensores del orden civil, de la libertad republicana y de los derechos universales del hombre, sí son de los nuestros.

Valldoreix, 7 de febrero de 2008

[89] J. L. Martínez- Cardós, Ruiz, "Comentario Crítico" a **Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de guerra**, Ed Tecnos, M. 2007, pp. LXXV, LXXVI, LXXVIII

BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

OBRAS DE FRANCISCO VITORIA

- Francisco de Vitoria **Relecciones teológicas**, edición bilingüe, latín y español, a cargo de Teófilo Urdánoz, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1960

- Francisco de Vitoria **Relectio de indis**, Ed latina, facsímil, con transcripción al español, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1989

- Francisco de Vitoria **Relectio de iure belli**, ed bilingüe, latín y español, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1981

- Francisco Vitoria, **Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de guerra.**, Ed. Tecnos, 2ª ed. 2007. Única edición disponible actualmente, sin texto latino, de "Sobre el poder civil".

- Francisco Vitoria, **La justicia**, Ed Tecnos, Madrid, 2001

- Francisco Vitoria **La ley** Ed tecnos, Madrid 1995

- Francisco de Vitoria, **Comentario al tratado de la Ley**, ed latina a cargo de Vicente Beltrán de Heredia, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Madrid 1952

OBRAS CONSULTADAS

- Aristóteles **Política y Económica**, texto facsímil, seguido de transcripción moderna, de la primera edición de la obra en castellano, de 1509, Universidad de León, León,1996, Ediciones Lancia

- Sebastián de Covarrubias Orozco **Thesaurus de la lengua castellana.** (1605. Diccionario) Ed. Castalia, Madrid 1994

- Gaffiot Félix, **Dictionnaire Latin Français**, Ed. Hachette, Paris 1934

ESTUDIOS

- AA VV **Francisco Vitoria y la escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América.** CSIC Madrid 1984

- Bataillon, Marcel, **Erasmo y España** Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1966

- Bertomeu, Mª Julia, "Las raíces republicanas del mundo moderno: en torno a Kant", en **Republicanismo y democracia**, Ed. Miño y Dávila, Madrid y Buenos Aires. 2005, pp. 123 a 142

- Bertomeu Mª Julia y Domènech Antoni , "Filosofía. Lengua castellana y modernidades" en **sinpermiso**, nº 3, primer semestre, 2008

- Beuchot Maurice **La querella de la conquista, Una polémica del siglo XVI**, Ed Siglo XXl, México, 2004

- Carpintero, Francisco "El desarrollo de la idea de libertad personal en la escolástica" en AA VV **El derecho subjetivo en su historia**, Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 2003, pp 35 – 288

- Castilla Urbano Francisco, **El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano**. Ed. Antropós, Barcelona, 1992

- Domènech, Antoni, **El eclipse de la fraternidad. Una visión republicana de la tradición socialista**, Ed Crítica, Barcelona, 2003

- Fernández Santamaría, J. A., **El estado, la guerra y la paz**, Ed Akal, M. 1988

- Francisco J., Andrés, "Derecho romano y axiología republicana" en **Republicanismo y democracia**, Ed. Miño y Dávila, Madrid y Buenos Aires. 2005, pp. 209 a 231

- Gauthier, Florence, **Triomphe et mort du droit naturel en Révolution**, Ed Presses Universitaires de France, Paris, 1992

- Gauthier, Florence, "Las luces y el derecho natural" en **Orígenes del liberalismo. Congreso Internacional sobre los orígenes del liberalismo. Acta salmanticensia**, Ediciones universidad de salamanca, 2003, pp. 105-116

- Gauthier Florence, "L´esclavage en héritage" **Violence et colonisation**, Claude Loizu Ed. pp. 65 – 84

- Gauthier, Florence, “De Juan de Mariana a la Marianne de la República francesa, o el escándalo del derecho a resistir la opresión” en **Sin permiso**, nº 2, segundo semestre,2007

- Getino, Luis Alonso, **El maestro Francisco de Vitoria**, Publicaciones de la Asociación Francisco Vitoria, Madrid, Imprenta católica, 1930

- Hernández, Martín, Ramón, **Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista**. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1995

- Jericó Bermejo, Ignacio, **La escuela de Salamanca del siglo XVI. Una pequeña introducción**, Ed. Revista agustiniana, Madrid, 2005

- Miras Albarrán, Joaquín, **Repensar la política. Refundar la izquierda. Historia y desarrollo posible de la tradición de la democracia**, Ed El Viejo Topo, Barcelona, 2002

- Miras Albarrán, Joaquín. **“La república de la virtud”**, en **Republicanismo y democracia**, Ed. Miño y Dávila, Madrid y Buenos Aires. 2005, pp. 143 a 208

- Naszalyi, Emilio, **El estado según Francisco de Vitoria**, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1948

- Peña Javier, “Ciudadanía republicana y virtud cívica”, en **Republicanismo y democracia**, Ed. Miño y Dávila, Madrid y Buenos Aires. 2005, pp. 231 a 256

- Pettit, Philipe, **Republicanismo, una teoría sobre la libertad y el gobierno**, Ed. Paidós, B. 1999.

- Schumpeter, Joseph A., **Historia del análisis económico,** Ed. Ariel, Barcelona, 1982, 2ª ed. , cap. 2º: "Los doctores escolásticos y los filósofos del derecho natural"

- Skinner Quentin **Los fundamentos del pensamiento político moderno**, Ed Fondo de Cultura Económica, México, 1993, 2 volúmenes

- Skinner Quentin **La liberté avant le libéralisme.** Ed. Seuil. Collection Liber. Paris, 2000.