

# EL CONCEPTO DE LA MORAL SEGUN FRANCISCO DE VITORIA

*Raúl González Fabre, S.I.*

*A Rafael Tomás Caldera,  
maestro y amigo.*

## INTRODUCCION\*

Francisco de Vitoria, de la Orden de Predicadores, es bien conocido en el ámbito de la filosofía y la teología política por sus desarrollos acerca del derecho internacional y de la cuestión de Indias. Vivió en la primera mitad del siglo XVI, unas décadas ricas en novedades históricas: el surgimiento de los Estados nacionales, la ruptura de la Iglesia por la Reforma, el descubrimiento de América, la expansión de los mercados y de los circuitos financieros...

Vitoria fue profesor de *Prima* de teología en un tiempo en que las universidades poseían autoridad moral dentro de la Cristiandad. Como miembro de comunidades universitarias de primera importancia, la Universidad de París al principio de su carrera, la de Salamanca después, recibió consultas específicas sobre los temas clave de la moral y la política de su tiempo. En sus lecciones ordinarias en que comentaba la *Suma Teológica* de Santo Tomás, y en las conferencias anuales llamadas "relecciones", se ocupó de estos temas con más generalidad, desde el punto de vista de la ciencia moral.

Lo más característico de su trabajo intelectual fue la aplicación de la estructura de la teología moral de Santo Tomás a las grandes cuestiones de su propio tiempo, que el Aquinate no hubiera podido prever. Para esto desarrolló especialmente la teoría de la ley natural. Con ello renovó la vitalidad

de una tradición intelectual poco menos que abandonada frente al nominalismo y el humanismo, e inició una escuela de pensamiento (la llamada Escuela de Salamanca) de influencia decisiva sobre las universidades ibéricas y americanas a lo largo de los siglos XVI y XVII.

Vitoria fue, antes que nada, un moralista, un teólogo moral deberíamos decir, aunque de tal manera que, como veremos también más adelante, es posible una lectura de su obra desde la filosofía moral, prescindiendo del derecho divino positivo, que desempeña en los temas que nos interesan un papel muy secundario.

La filosofía moral puede ser entendida de muchas maneras distintas, a partir de concepciones diferentes de su objeto. Puede ser entendida como “metaética”, que se ocupa del lenguaje empleado en el discurso moral, o bien como búsqueda trascendental de formalidades a partir de las cuales discernir la validez de las normas de comportamiento, o como explicación de la manera en que surgen y alcanzan vigencia las reglas de conducta dentro de una sociedad, o como discusión sobre la corrección de conductas y actitudes alternativas en casos concretos a partir de ciertos principios...

En este artículo nos proponemos responder a la pregunta acerca del objeto de la discusión ética para Francisco de Vitoria. Intentaremos con ello determinar cómo entiende nuestro autor la moral. Encontraremos una determinada concepción de la vida humana como vida moral, con sus niveles y matices propios, que el dominico burgalés fundamenta en ciertas concepciones antropológicas. A partir de ahí, será posible aclarar el lugar del discurso moral y el papel del moralista, contradistinguiéndolo del jurista.

## 1. LA VIDA MORAL

En Francisco de Vitoria, como en Santo Tomás, pueden encontrarse dos grandes áreas temáticas relacionadas con la ética. En primer lugar, una teoría de la acción humana, que pretende describir el papel que en la acción desempeñan las diversas potencias del alma, las pasiones, los hábitos...; lo que podríamos llamar una psicología moral. En segundo lugar, una descripción del hombre logrado, a través de la proposición de un esquema orgánico de las virtudes que deben estructurar su alma. Se trata más propiamente de una ética, que permite la discusión en su seno de situaciones prácticas. En la *Summa Theologiae* se encuentra el primer tema principalmente en la *Prima Secundae Pars*, y el segundo, en la *Secunda Secundae Pars*.

Nos interesa aquí fundamentalmente esta segunda área temática, la ética, en la que se encuentran los desarrollos centrales del magisterio vitoriano. Los siguientes epígrafes están destinados a reconstruir la forma en que la vida del hombre es considerada por Vitoria como lugar de moralidad, en el contexto de su ética de la virtud. Para ello habremos de considerar los diferentes géneros de relaciones del hombre. Cuando tratemos de la vida personal como acontecimiento moral, tendremos ocasión de recoger algunas ideas importantes de la antropología moral vitoriana.

El orden de los epígrafes que siguen corresponde a la concepción de la moral como camino de salvación para el hombre en respuesta a la Gracia divina, con base en la cual Santo Tomás la situó en la *Summa Theologiae*. Por eso, en primer lugar trataremos de la relación del hombre con Dios, y veremos en qué medida puede prescindirse de ella, en orden a una lectura filosófica de Vitoria. Puesto que la salvación es un acontecimiento personal en la teología vitoriana, habremos de seguir con la vida moral como acontecimiento personal, para luego considerar sus dimensiones interpersonales y políticas.

## 1.1. LA VIDA MORAL COMO RELACION CON DIOS

La ética de Francisco de Vitoria, como la de Santo Tomás, es una ética situada en el contexto de una teología sistemática, pero que no es ella misma sistemáticamente teológica. No se deriva de la dogmática expuesta en la *Prima Pars* de la *Summa Theologiae*, ni de una cristología —como era usual en los Santos Padres—, que la sigue en el plan de la obra de Santo Tomás (*Tertia Pars*). Por el contrario, se apoya notablemente en la *Ética a Nicómaco*, que tanto Santo Tomás como Vitoria citan con frecuencia. De esta manera, la teología no contiene una ética, sino que la supone y la perfecciona. Veamos en qué sentidos.

### *Felicidad y virtudes teologales*

Si la vida moral del hombre ha de ser entendida a partir de sus fines, y la felicidad es el fin natural último del hombre, como proponía Aristóteles, la observación tomasiana resulta pertinente: “el hombre no es perfectamente feliz mientras le quede algo que desear y buscar”.<sup>1</sup> Por esta razón es preciso distinguir entre la felicidad imperfecta que es posible alcanzar en esta vida, y la felicidad perfecta de la eternidad en presencia de Dios. La primera consiste en la vida terrena según la virtud, mientras que la segunda puede entenderse como contemplación celestial de la esencia divina.

La conexión entre ambas especies de felicidad es clara: quien vivió según la virtud es salvado por Dios en el juicio final (“remunerado” es la expresión usada a veces), de manera que entra a participar de la beatitud eterna. En la antropología teológica tomasiana, la existencia-terrenal del hombre se entiende dentro de un dinamismo de retorno a Dios, que da su sentido más profundo a la vida, al ponerle su meta definitiva. Todos los bienes que hacen la felicidad terrena se ordenan así a la felicidad celestial.

El esquema de virtudes que emerge de esta concepción de la felicidad se ve enriquecido por sobre el clásico —prudencia, justicia, fortaleza, templanza— con la aparición de tres hábitos que hacen al hombre bueno en la relación con Dios: fe, esperanza y caridad. La necesidad de las virtudes teologales deriva de la insuficiencia de la naturaleza humana en el reconocimiento y en la respuesta a la realidad divina. Pues aunque el deseo natural del hombre tienda al sumo bien, el reconocimiento formal de este bien como Dios no es natural.

No sólo la imagen del hombre logrado queda así modificada, sino también la misma manera de llegar a ser virtuoso, puesto que Dios puede infundir la virtud en el alma. Cabe entonces distinguir entre las virtudes infusas (por Dios), y las adquiridas por el hombre a través de su acción moral libre. Aunque cada virtud infusa y la correspondiente adquirida tienen el mismo objeto material —disponen a la persona a la acción buena respecto a lo mismo—, la importancia relativa de ambas es distinta en el campo de las virtudes teologales que en el de las cardinales. Fe, esperanza y caridad sólo pueden realizar sus actos propios si son recibidas de Dios, mientras que el resto de las virtudes pueden adquirirse propiamente sin necesidad de especial auxilio divino. El ámbito de las virtudes cardinales cobra así una cierta autonomía, de tal manera que para actuar bien no es necesario referir la acción a Dios de ninguna manera, ni actual ni virtual, sino que basta no poner con esa acción el último fin de la vida fuera de Dios, en alguna de sus creaturas.

Ello no quiere decir que puedan alcanzar su perfección en ausencia de las virtudes teologales, en particular de la caridad. Vitoria no cree que los órdenes natural y sobrenatural de la acción humana se encuentren separados, puesto que no lo están los fines de la vida moral, según vimos. Por ello la verdadera virtud requiere de la caridad, aunque tenga una consistencia y un valor propios en el orden de la vida terrena. Por otra parte, la caridad es algo más que una virtud para la relación con Dios. Posee un contenido antropológico de gran importancia, que tendremos ocasión de exponer más adelante.

## *Virtud, ley, Gracia*

La existencia de una sanción divina tras la muerte del hombre no significa que la vida moral haya de entenderse primordialmente en términos de “ley”, en cuanto ajuste o desajuste de la conducta a normas dictadas por una voluntad enteramente exterior a la persona. Es comprendida por Vitoria más bien en términos de virtud, esto es, de perfeccionamiento del ser del hombre en la actualización de sus potencias naturales. Ese perfeccionamiento ocurre a través de la apropiación de hábitos o disposiciones para la acción que a la vez le permiten actuar bien con facilidad y le hacen bueno. La virtud modifica al hombre más adentro que sólo en el nivel exterior de la conducta. Pero también encuentra su medida más adentro que en el nivel exterior de una voluntad legisladora ajena: en la naturaleza humana. Por eso la acción a la que dispone la virtud no es el resultado de una coacción legal exterior ni de un arrebato del alma por parte de Dios, sino que requiere siempre el concurso de la razón humana.

La diferencia entre una ética “positiva” basada en la voluntad divina y una ética de la virtud con fundamento en la naturaleza humana, constituyó tal vez el punto central de la disputa vitoriana con los nominalistas. Siendo Dios el autor de la naturaleza humana, no encuentra Vitoria incompatibilidad entre buscar la medida moral del hombre en los mandamientos divinos, y hacerlo a través de la indagación racional de la naturaleza humana. Considera, por el contrario, que los preceptos revelados que no se refieren a la vida sobrenatural —por ejemplo, sacramental o litúrgica— son de ley natural, accesibles a la razón, salvo por algunas pocas excepciones de derecho divino positivo, que Vitoria confina al Antiguo Testamento. Y no por ello deja de afirmar la comprensión del mal moral como negación de la Ley de Dios. Constantemente se encuentran juntas en el maestro de Salamanca la afirmación de la razonabilidad de la ley natural y de su origen en la voluntad de Dios, sin que vea en ello una contradicción que deba ser aclarada.

Esto no significa que Dios pueda ser alcanzado por las solas fuerzas humanas. La ayuda de la revelación es necesaria para facilitar a todos el conocimiento del último fin del hombre preciso para la salvación, y la ayuda de la Gracia divina para que la voluntad actúe consistentemente y sin error en dirección a tal fin. ¿Implica ello que la consecución del fin último del hombre queda circunscrita al ámbito de la fe cristiana? Si así fuera, todo el discurso moral debería subordinarse al teológico, puesto que no hay duda sobre la subordinación de los fines terrenos a la felicidad celestial. Con una finta muy

característica, Vitoria afirma a la vez la necesidad de la fe para la salvación — y, por tanto la insuficiencia de la sola razón natural—, y la disponibilidad de alguna fe revelada suficiente para todos aquellos que han vivido de acuerdo a la ley natural, de tal manera que puedan conocer lo preciso para la salvación.

### ***Filosofía moral y concepto de pecado***

El campo ha quedado abierto así a la filosofía moral, aunque ésta no baste para dar cuenta de la vida moral en cuanto relación con Dios puesto que hay aspectos sobrenaturales que se le escapan. Todo lo que puede ser comprendido a partir de la naturaleza del hombre, incluso en qué consista la felicidad terrena, resulta accesible a la indagación racional.

En ella decide situarse Vitoria principalmente en la discusión de los problemas sobre la justicia, los de nuestro mayor interés. Un pasaje muy interesante a propósito del juicio a partir de sospechas muestra claramente el enfoque vitoriano:

“Acerca de esto, debe notarse que en la *1a. 2ae.* determinamos con Santo Tomás, que todos los preceptos de la ley evangélica son de derecho natural, excepto los preceptos sobre la fe y los sacramentos (...) De donde si en la ley evangélica se prohíbe juzgar al prójimo, conviene que ello sea de derecho natural, y por consiguiente, juzgar será pecado. Luego si es pecado, conviene reducirlo al derecho natural, y conviene ver qué injusticia haya según el derecho natural”.<sup>2</sup>

En el fragmento anterior, el maestro de Salamanca renuncia a emplear un texto evangélico disponible como punto final de la argumentación moral, para tomarlo, por el contrario, como arranque de una investigación racional sobre la naturaleza humana. Este enfoque, generalizado en el comentario *De Iustitia*, es lo que nos permite leerlo como un texto de filosofía moral con autonomía relativa respecto a consideraciones puramente teológicas.

La última frase de la cita anterior permite también comprender en qué sentidos usa Vitoria la palabra ‘pecado’, con la que continuamente califica las actuaciones moralmente negativas. Por una parte, pecado posee el significado teológico clásico de aquello que rompe por parte del hombre una relación personal con Dios, y amenaza así la consecución del fin último de la vida humana. Pero por otra parte, como la cita hace notar, pecado es también la negación de la rectitud natural a que está llamado el hombre, esto es, el volverse de la persona con sus acciones o actitudes contra su propia naturaleza. Supone entonces un desorden antropológico: que la vida humana se separe del gobierno de la razón. No es sólo la condenación divina, sino a la vez la

inhibición del bien que podría haber en la vida de la persona, e incluso la autodestrucción personal, lo que resulta del pecado. Por tal razón, Vitoria se opondrá frontalmente a los autores tardomedievales que pretendían encontrar en el castigo divino la razón formal de la gravedad del pecado: Aunque Dios no quisiera condenar al pecador, de cualquier forma el pecado en cuestión seguiría siendo mortal, destructivo para la persona. Ello es consistente con la perspectiva de una ética de la virtud que se convierte en ética de la ley por razón de que Dios es el autor de la naturaleza humana, y con ella de la ley natural. Esta ley resulta entonces un lugar teológico válido por sí mismo, dotado de una necesidad que la hace accesible a la razón.

La diferencia con los nominalistas la marca nuestro autor claramente: la gravedad relativa de un pecado no depende de que la voluntad divina marcara la evitación de ese acto, o la obligación contraria, con mayor o menor grado de obligatoriedad, sino del objeto mismo del pecado, el daño que se sigue para los demás, en el caso de la injusticia, y a uno mismo en general, a través de la negación de la virtud. A diferencia del grado divino de obligatoriedad, puede notarse que la gravedad de las consecuencias del pecado es accesible a la razón y no se requiere mayor ayuda de la revelación o de la Gracia para captarla. Sólo mediado por el objeto del pecado puede entenderse éste como aversión a Dios, y no de manera inmediata como en una pugna de voluntades soberanas, por más que el pecado consista formalmente en esa aversión a la ley de Dios.

Vitoria entiende así la vida moral como relación con Dios, que acontece en buena parte a través de la relación de la persona con su propia naturaleza. Tal vez pueda hablarse de un desplazamiento conceptual de nuestro autor respecto a Santo Tomás, en el sentido de “secularizar” la moral apoyándola más que el Angélico en la ley natural, de tal forma que bien y mal moral acaban refiriéndose en muchas ocasiones simplemente a la relación entre la acción y lo razonable. Esta posibilidad la había considerado ya Santo Tomás, y en ella puso la diferencia entre la definición teológica y la filosófica de pecado, considerando más completa la teológica porque permite incluir en ella dimensiones de la vida humana que escapan a la razón, como las relacionadas con la fe. El desplazamiento conceptual vitoriano, si lo hay, está a nuestro juicio relacionado con su deseo de separarse de las posturas nominalistas, que enfatizaban la absoluta libertad legisladora de Dios aun después de la Creación, en detrimento de la necesidad e inteligibilidad del orden natural.

Pero también puede sostenerse a partir de los textos que no hay tal desplazamiento, sino sólo un interés temático del dominico burgalés más concentrado en los asuntos directamente conectados con las virtudes

cardinales —en particular justicia y templanza— y la vida política. La resolución predominantemente racional de los problemas sería entonces consistente con el concepto de teología moral de Santo Tomás, porque estos campos precisamente quedan al alcance de la razón, esclarecedora de la ley divina naturalmente inscrita en el corazón del hombre.

En adelante prescindiremos por lo general de la discusión teológica, y concentrarnos en los aspectos filosóficos del discurso moral vitoriano. Debe notarse que ello no es ajeno al interés intelectual del mismo Vitoria, que ha de dar razón de la autoridad que reconoce a filósofos paganos como Aristóteles o Cicerón, de la existencia en las puertas mismas de su país de la cultura islámica y, sobre todo, ha de esforzarse en comprender el fenómeno indiano, salvando la legitimidad y la capacidad de interlocución moral de formas de vida contemporáneas no iluminadas por la fe.

## **1.2. LA VIDA MORAL COMO ACONTECIMIENTO PERSONAL**

Aclarado esto, pasamos a indagar los rasgos fundamentales de la concepción vitoriana de la vida moral, desde una perspectiva filosófica. Según el tema clásico, el hombre se diferencia esencialmente de los animales por la razón, de la que deriva la posesión de sí, fuente de su derecho moral:

“... es cierto que ninguna injusticia se hace a los animales aunque se les mate, ni son capaces de injusticia, porque los brutos no tienen derecho en sí mismos. Dijimos pues que sólo la naturaleza racional es capaz de dominio. Pues sólo el hombre es dueño de sí mismo y de sus miembros, no así los brutos”.<sup>3</sup>

El cuerpo del hombre no es aquí simplemente una cosa material como las demás, sino símbolo del hombre mismo, sujeto de derecho y contra el que puede cometerse injuria. Al tratar de los bienes naturales, se concreta con más precisión el sentido de esta posesión del cuerpo, que es al fin autoposesión del hombre:

“Pero acerca de los bienes naturales se duda si el hombre es dueño de ellos. Se responde que sí. Y se prueba, porque el hombre es dueño de su cuerpo, etc. Se prueba por el fin, porque el Señor hizo los ojos para mí; pues los bienes naturales no tienen otro fin inmediato sino el mismo hombre”.<sup>4</sup>

En cuanto dominio, la autoposesión consiste en el derecho de usar algo para la propia utilidad. En cuanto ese dominio es sobre sí, versa acerca de los propios actos, consiste en la posibilidad de elegir, y se extiende tan lejos como nuestras posibilidades reales. De todo ello se tratará con más detalle en este mismo epígrafe.

La autoposición humana tiene un objetivo concreto: la conservación y el crecimiento del ser del hombre, que es la vida buena: “De donde aunque Dios nos hizo dueños de nuestro cuerpo, no lo hizo para todos los usos, sino para los lícitos, puesto que prescribió al hombre conservarse en el ser”.<sup>5</sup> Y unas clases después: “... porque el hombre no es dueño de su vida como lo es de otras cosas, pues Dios no le dio la vida para otro uso, sino para que viva bien”.<sup>6</sup> De tal manera que la vida buena es el fin terreno de la acción moral del hombre, y en ella se realiza el deseo natural de felicidad, en cuanto se puede en esta existencia.

### *Las virtudes*

La vida buena es la vida según la virtud. La virtud se encuentra entre las características adquiridas del hombre —de la misma manera que el saber—, por contraste con las propiedades naturales —como ser de constitución fuerte—. Dos maneras hay de adquirirla: que Dios la infunda en el alma para acercarla a su fin último (virtud infusa), y que la persona la construya en sí misma como hábito, a partir de actos de sus facultades naturales (virtud adquirida en sentido propio). Siguiendo de cerca a Santo Tomás, nuestro autor caracteriza a la virtud por inclinar al acto óptimo según su fin específico o, con otras palabras, por producir un acto perfecto respecto a ese fin. El acto perfecto se define por guardar una medida racional, y no consiste por tanto en hacer algo que parece bueno llevándolo hasta el extremo —como correspondería a la espiritualidad del iluminismo, tan difundida en el Renacimiento español—, sino en guardar el justo medio que reconoce lo oportuno en cada terreno de la acción humana y en cada momento. La virtud consiste en un hábito que puede ganarse o perderse, aunque posee una permanencia mayor en el tiempo que los actos a los que inclina.

Y precisamente por su carácter adquirido, inclina a actos que sin ella serían difíciles, porque donde no hay dificultad no se requiere adquirir un hábito para vencerla. La persona virtuosa realiza aquel acto de la virtud pronta y gustosamente en toda circunstancia, si bien ello no significa que lo haga de manera necesaria: la voluntad debe siempre decidir libremente, aunque en el hombre virtuoso experimentará menos dificultades para ejecutar el acto bueno. No se trata pues de un reflejo o un automatismo de conducta. Lo más característico de la virtud, sin embargo, no es ser un “bien” que se posee, sino hacer bueno al que la posee, de tal forma que bondad moral de la persona y virtud vienen a ser sinónimos en Vitoria.

## ***Inclinaciones naturales***

Las virtudes realizan y despliegan las inclinaciones naturales con que el hombre ha sido dotado por Dios. Vitoria no tematiza estas inclinaciones especialmente, sino que toma *prima facie* la propuesta de Santo Tomás: en cuanto substancia, el hombre tiende a la conservación de su ser según su naturaleza; en cuanto animal, a unirse en pareja, a educar a sus hijos...; y en cuanto racional, al conocimiento de la verdad y a la vida en sociedad. Las inclinaciones así descritas señalan sin lugar a dudas bienes para el hombre, porque provienen del mismo Autor de la naturaleza humana. Y por ello ayudan a comprender la jerarquía objetiva que los diversos bienes poseen, delinean un sistema de referencia moral estrechamente vinculado a la ley natural. Actuar voluntariamente contra los bienes a los que naturalmente tendemos constituirá mal moral.

El hombre no sólo está dotado de inclinaciones buenas por la naturaleza, también es libre, según reconoce inmediatamente en su experiencia. El libre albedrío le coloca precisamente en el campo de la moralidad. La voluntad se encuentra ante diversas realidades que son reconocidas por la razón como bienes, sin estar determinada por ninguno de ellos, ni siquiera por aquellos a los que naturalmente se inclina. La única excepción es la inevitable aspiración a la plenitud del propio ser que se expresa como búsqueda de la felicidad. Los demás bienes a que nos inclinamos naturalmente son queridos por sí mismos, tan inmediata es su vinculación a la plenitud de ser, pero en el contexto existencial concreto de cada persona pueden ser pospuestos a otros bienes mayores, y también pueden ir asociados a tales males que el conjunto se rechace. Es el caso, por ejemplo, de algunos suicidios.

## ***Jerarquía de los bienes***

Puesto que la vida del hombre transcurre en la tensión hacia diversos bienes, entre los cuales las virtudes son sólo algunos posibles, la existencia moral implica conflicto interior. Para Francisco de Vitoria, los diversos géneros de bienes que el hombre persigue admiten jerarquización: unos son más altos que otros y responden mejor a la realización de la esencia del hombre, al despliegue de su naturaleza. Esa jerarquización tiene su asiento en la diferencia de grados de perfección del ser (por ejemplo entre el ser animal y el ser racional del hombre), y resulta significativa por la capacidad de la razón humana para distinguir entre lo bueno y lo mejor, y de la voluntad para inclinarse por lo último.

Los bienes del hombre se distinguen en tres tipos: naturales —vida, integridad corporal, salud, libertad de movimientos—, de fortuna —riquezas, fama, honores— y espirituales —amistad, virtudes, dones de la Gracia—. Los dos primeros géneros corresponden a bienes temporales y resultan así siempre inferiores a los bienes del alma, que están relacionados con el destino definitivo del hombre. Particularmente los bienes espirituales guardan con los de fortuna la distancia entre aquello que hace formalmente bueno al hombre y lo que no. Por eso hay bien en descuidar la fama si ello me procura beneficios espirituales. También los bienes naturales han de posponerse a los espirituales, pero aquí la medida ha de ser más cuidadosa: el cuerpo está hecho para la acción buena y no debe ser dañado sin necesidad, algo a lo que formas extremas de devoción podían inclinar en la época.

Entre los bienes naturales y los de fortuna, en general Vitoria sostiene que han de preferirse los primeros. Sin embargo, se encuentra también la afirmación contraria: preferir la fama a la vida puede significar que se da más importancia a los aspectos sociales que a los físicos en la existencia humana, algo que, como veremos más adelante, es consecuente con la visión vitoriana de la socialidad. En todo caso, esta dificultad para jerarquizar entre sí los bienes naturales y la fama, muestra cómo el orden mencionado de las inclinaciones naturales no siempre resulta conclusivo en la moral vitoriana. Cuando uno de los bienes a que nos inclinamos naturalmente colide con otro respecto al cual estamos en la misma condición, será preciso a veces un trabajo mayor de la razón práctica, para concluir en una decisión prudencial acerca de lo mejor en la situación concreta. No todos los conflictos pueden resolverse directamente apelando a una jerarquía categórica.

Dentro de cada uno de los dos géneros inferiores la jerarquización no es tampoco absoluta, sino más bien dependiente de las circunstancias de la persona. Así, aunque de suyo la fama sea un bien superior a los de fortuna, quien está muy necesitado podrá preferir una buena cantidad de dinero a mayor reconocimiento por sus méritos. Los bienes inferiores han de ordenarse a los superiores, como los medios al fin, de tal forma que, siguiendo a Santo Tomás, cabe llamar bienes aparentes a aquellos que no se ordenan al fin último del hombre. Sin embargo, nuestro autor comparte con Cayetano la idea de que los bienes inferiores pueden buscarse por sí mismos, siempre que no se pongan “malas circunstancias”, esto es, que no se amenace un bien superior.

Junto a esta jerarquía de los bienes antropológicamente fundada, acepta Vitoria también la distinción clásica entre bienes deleitables, útiles y honestos, que corresponde a la razón bajo la cual es subjetivamente deseado algo.

Siguiendo a Santo Tomás, el maestro de Salamanca piensa que todo bien honesto —entre los que se cuenta la virtud— es deleitable en cuanto produce fruición en la propia operación, y útil en cuanto sirve a la consecución de los fines más altos del hombre. La recíproca, sin embargo, no es cierta. Hay bienes deleitables que no son honestos, los propios de las pasiones no sometidas a la razón. Por el contrario, puede sostenerse con San Ambrosio que todo bien útil para serlo verdaderamente ha de ser honesto a la vez, porque de lo contrario la persona abandonaría un bien mayor por otro menor, lo que es contra su utilidad.

Vitoria toma del Aquinate la teoría sobre la conexión entre el pecado y la jerarquía de bienes. En lo que tiene de malo, el pecado consiste en la corrupción o en la privación de algún bien, así que por su objeto, la gravedad del pecado habrá de entenderse a partir de la importancia del bien que se abandona o corrompe: cuanto mayor sea éste, mayor es el pecado. Pero un mal como el descrito no es querido por sí mismo, sino que aparece como resultado de una voluntad desordenada que se dirige a un bien menor al que abandona. En cuanto a su intencionalidad, cuanto menor sea este bien, querido tanto que a él se subordinan otros mayores, más grave es el pecado. Cuanto mayor es la diferencia entre aquello que se abandona y aquello que se elige con nuestro acto, más irrespeta éste el orden de los bienes propios del hombre. No es entonces de extrañar que nuestro autor tematice especialmente los actos en que se prefieren bienes de fortuna a los espirituales.

Vitoria no critica la antedicha jerarquía de bienes, ni la considera relativa a un pensamiento —el tomista— ni a una cultura —la del siglo XVI español, en que el honor, por ejemplo, era aún preferido por muchos a la riqueza—. Más bien la tiene por un conjunto universalmente válido de signos de orientación para la acción humana, y por ello, estrechamente relacionado con la ley natural. No es raro entonces que, siguiendo a Santo Tomás, interese grandemente a Vitoria investigar no sólo la jerarquía general de los bienes, sino en particular también la de las virtudes morales, y la gravedad relativa de los pecados. Al hacerlo, está indagando en la naturaleza humana considerada en su integridad. Puesto que el hombre es una unidad existencial —una persona—, las virtudes morales se conectan entre sí, según había señalado Santo Tomás. Pueden considerarse independientes formalmente en cuanto dirigidas a actos específicamente distintos, pero se encuentran unidas en cuanto constituyen la bondad de la vida del hombre, inclinándole a hacer el bien (los actos de unas virtudes refuerzan a otras), y en cuanto, por dirigirse a la elección buena, no pueden existir sin la virtud propia de la elección, que es la prudencia.

Nuestro autor reconoce sin dificultad que la figura de persona virtuosa no es única, sino que varía según el lugar y la función social de cada cual. La conexión entre las virtudes ha de ser entendida entonces como trazando una figura concreta de hombre, que si bien conserva carácter obligatorio en sus mínimos, será distinta según la vocación y el estado social de cada cual. Una consecuencia de esto es que algunas virtudes no puedan coexistir en la misma figura de hombre. Otra consecuencia es que hay obligaciones con fuerza de derecho natural que dependen de un compromiso explícito de la persona con una determinada opción existencial, tales como las derivadas del matrimonio o los votos religiosos. Tales estados de vida plantean exigencias distintas a aquellos mínimos que la ley natural requiere de todo hombre por el hecho de serlo. Todo ello permite matizar la correspondencia entre el ámbito de lo natural y el de lo moral, que en manera alguna es unívoca: “Por tanto, debe notarse algo manifiesto en filosofía: que no hay dificultad en que dos actos sean de la misma especie en cuanto naturales, y difieran de especie en cuanto morales”.<sup>7</sup>

### ***Libre albedrío y subjetividad moral***

La acción humana transcurre en un campo real de posibilidades dentro del cual el hombre elige libremente y fuera del cual no tiene sentido hablar de moralidad. Al elegir no sólo se apropia objetos y establece relaciones con otras personas, sino que también se hace a sí mismo espiritualmente en la virtud, o se destruye en el vicio. Es decir, en el uso de su libre albedrío el hombre se apropia de lo que quiere ser, lo que constituye la forma más importante de la posesión de sí, de la que deriva todo otro dominio.

La conexión entre la libertad y la racionalidad queda claramente establecida en la relección *De eo ad quod tenetur...*, donde se comienza tratando de definir en qué consiste el libre albedrío. Tras descartar que consista solamente en la capacidad de ejercitar actos del entendimiento o de la voluntad, o que consista sólo en poder realizar actos de manera no necesaria, concluye que: “Es lo mismo tener libre albedrío que ser dueño de las propias operaciones”.<sup>8</sup> Para lo cual se requieren dos condiciones concurrentes: que la persona esté en capacidad de deliberar acerca de lo bueno y lo malo; y que una vez que haya deliberado, tenga poder para elegir una cosa u otra. Se trata pues de una facultad del entendimiento y la voluntad, que proporciona al hombre dominio sobre sus actos, los que son entonces propiamente *actus humani*. La capacidad de deliberar sobre el bien y el mal resulta para el maestro de Salamanca clave de moralidad de las acciones humanas, porque su presencia

o ausencia resulta determinante para la libertad. De tal manera que, como se había señalado arriba, es precisamente el libre albedrío el que abre al hombre el campo de la moralidad.

Este aspecto de las acciones humanas es el que interesa principalmente al discurso moral de Vitoria, puesto que en él aparecen comprometidos los bienes más altos de esta vida, y puesto que vinculada a él se encuentra la sanción divina que, tras la muerte, abre o cierra definitivamente el logro del fin último del hombre. A diferencia de los animales, y precisamente en virtud de su racionalidad, que le hace libre porque le pone en relación con cosas opuestas, el hombre es capaz de bien y de mal, y por lo tanto, sujeto moral. Alcanza esta subjetualidad en su desarrollo junto con el “uso de razón”, que le da la discreción moral. Por ello, antes de que empiece a elegir según su discreción, no hay manera de saber lo que va a ser de una persona.

Vitoria insiste repetidamente en la necesidad de respetar la subjetualidad moral de cada cual, de tal manera que salvo por lo que hace a los niños bajo la potestad de sus padres, nadie puede impedir a otro que realice el acto exterior malo si no es por obligación de justicia hacia sí o hacia terceros. Ello hasta el punto de que intentarlo es una injusticia contra la otra persona, es negarle su derecho. Dios mismo no lo hace, porque sin libertad se cierra la posibilidad de virtud. El autor sólo acepta como excepción la situación en que el otro va a poner en peligro su vida, que corresponde bien al “estado de necesidad”, en el que la posesión —y la autoposesión, como vemos— se relativizan. Además, como la libertad moral tiene su espacio de acción en un campo de posibilidades reales, el autor valora grandemente esas posibilidades, lo que podríamos llamar “las libertades” de cazar, comerciar, moverse...

### ***Precepto y virtud***

Hemos señalado ya que lo que el hombre hace de sí mismo a través del uso de su libertad en el campo de las posibilidades realmente disponibles es un tema filosófico central de los textos morales vitorianos. Eso implica que el problema moral para el maestro de Salamanca no sea primero un asunto de reglas y actos que las transgreden o no, pese a lo que pueda parecer por la lectura de ciertos pasajes, particularmente del comentario *De Iustitia*. La mayoría de esos pasajes tienen fácil explicación a partir de la virtud que se estudia: como la justicia tiene un medio objetivo, determinable independientemente de la voluntad de las partes, una vez caracterizada la situación es preciso comprobar si el acto planteado respeta objetivamente o no

ese medio. Si no lo respeta, se deberá restitución, pero no necesariamente se ha cometido mal moral. Pues moral en sentido propio es más bien la actitud de cada uno de los participantes hacia tal respeto, de forma que por ignorancia cabe hacer lo injusto sin hacerlo injustamente.

Desde luego, la ley natural es ley, y establece unos mínimos obligatorios que no pueden rebasarse sin grave daño de sí mismo; así persigue salvar algunos bienes fundamentales, estructurantes del ser del hombre. Por ello sus preceptos deben ser respetados, aunque ese respeto no nazca de la virtud —si bien la ley siempre se ordena a ella—. Cuando entran en conflicto las mociones interiores con la ley natural, el maestro de Salamanca recomienda el átenerse a la ley desconfiando de la bondad de nuestras inclinaciones, que pueden estar desajustadas por el pecado anterior o por la tentación. Propiamente, para Vitoria la conexión entre precepto y virtud requiere hacer la diferencia entre no transgredir el precepto y cumplirlo a cabalidad. Para la no transgresión basta una conducta, siempre que no venga acompañada de mala intencionalidad que la deforme moralmente de manera grave. El cumplimiento cabal requiere ajustarse también en la intencionalidad a la voluntad del Legislador, poniendo así un acto enteramente bueno y virtuoso.

Pero la vida moral es algo más amplio en que, salvados siempre esos mínimos, hay lugar para la gradación entre lo bueno y lo mejor. No todos los actos propiamente humanos caen bajo una obligación referible a la ley natural, pese a que a todos pueda exigírseles conformidad, esto es, no contradicción con esa ley, y a que pueda calificarse como malo cualquier acto que la contradiga, así como, en sentido más amplio, cualquier acto que escape a la medida de la recta razón. Por ello es preciso discernir las circunstancias concretas, y no nos movemos necesariamente en la lógica de la obligatoriedad. Por ejemplo, Vitoria cuida de sacar fuera del ámbito de la ley moral los llamados “consejos evangélicos”, que constituyen expresiones de la vocación personal. Con ello se separa de las espiritualidades rigoristas de su tiempo, afirmando que la vida moral va más allá de la obligación. Su interés, sin embargo, se centrará en los problemas relacionados con los mínimos establecidos por la ley natural, aquellos cuya transgresión directamente amenaza la consecución del fin último del hombre. Respecto a ellos, no duda en sumarse a la opinión de Almain: el miedo a la muerte no excusa la violación del derecho natural, lo que es fácil de entender a partir del orden de los bienes señalado arriba. Por lo mismo, muchas situaciones y acciones, sin ser declaradamente malas, las considera peligrosas porque amenazan con desestructurar los afectos y desviar al hombre de su fin. Y también ocurrirá que determinados preceptos, los

afirmativos, que prescriben hacer algo positivamente, quedan en cuanto a la oportunidad concreta de su cumplimiento fuera de obligación; sin embargo, respecto a ellos el maestro de Salamanca considera peligrosa particularmente la actitud de no realizar los actos correspondientes más que cuando sea obligatorio, porque envuelve una negación de la virtud.

### ***Voluntad y libertad***

Vitoria afirma el carácter esencialmente libre de la voluntad, de tal manera que no hay pasión o hábito que exceda necesariamente la resistencia de la voluntad y cause la perdición irremisible de la persona. Ello por más que la vida moral (después del pecado original) se experimenta para el dominico burgalés como una lucha entre la naturaleza racional y la sensitiva del hombre, donde lo específicamente humano es lo racional. Debe notarse que no se trata de que aquello a lo que tiende naturalmente el apetito sensitivo de manera unívoca sea malo, aunque esa tendencia resulte ocasión de mal. El mal se encuentra justamente en no subordinar el deseo unívoco del apetito sensitivo a la razón, moderándolo e integrándolo dentro del bien más amplio del hombre, que puede ser distinto al fin del apetito aisladamente tomado. En todo caso, la voluntad, sostiene nuestro autor, es capaz de conservar su integridad frente a los apetitos sensibles. El argumento es aquí sólo teológico, aparte ciertas analogías argumentativamente débiles con la realidad física: Dios lo ha provisto así al crear el hombre, para que pueda salvarse en cualquier momento de su vida. De esta manera se afirma la prioridad natural (en sentido de esencial) absoluta en la persona de la libertad sobre la necesidad, y de la realidad moral sobre la realidad física.

Esto es consecuente con la distinción que había propuesto Santo Tomás entre actos del hombre (*actus hominis*) y actos propiamente humanos (*actus humanus*), y permite a Vitoria sostener que no hay acto humano moralmente indiferente, porque el acto es plenamente humano cuando es deliberado, y tras la deliberación no es posible que la voluntad no tome posición ante el bien o el mal que allí ha identificado la razón. Ello no significa que la deliberación, la cual tal vez requiera consulta, tenga que ser inmediatamente anterior en el tiempo al acto. Por el contrario, es posible responder de manera deliberada y rápida a la situación que se presenta de repente, si precedió una reflexión sobre como habérselas en situaciones así antes de que ocurriera el caso. Tampoco significa que la decisión deliberada, una vez que se toma, anule la libertad, que permanece siempre como un rasgo esencial de la voluntad humana.

## *Intencionalidad y voluntariedad*

Establecido esto, es necesario tratar más a fondo el problema de la participación del sujeto en el acontecimiento moral que constituye un acto humano. La aproximación que se hizo arriba, al valorar la gravedad de un pecado por la sola diferencia entre el bien que con él se persigue y el que se niega o abandona, resulta insuficiente. Pues siempre habrá que preguntarse en qué medida la persona está involucrada en su propia acción como sujeto moral. No es difícil notar que ello dependerá de la medida en que se den las condiciones de operación del libre albedrío. Pero además ha de valorarse el grado de compromiso del sujeto con su acto.

A partir de ahí es fácil comprender que entre las condiciones para cometer pecado grave se encuentre siempre la libre voluntariedad, que cuanto más completa sea —esto es, cuanto más exenta de coacción, temor, ignorancia, engaño e inadvertencia— más asegura la apropiación del acto. Por ello no tiene sentido matarse para evitar un pecado grave; éste sólo puede acontecer con el propio consentimiento. Y por lo mismo, resulta siempre imputable a quien lo cometió: el hombre es responsable de lo que decidió hacer con su vida.

En materia moral, la intencionalidad del sujeto modifica completamente lo que acontece. Por ejemplo, puede convertir un acto en sí mismo bueno, como la limosna, en origen de malos hábitos, si se hace por vanagloria. Tanto así que incluso algunas injusticias lo son sólo en virtud de la intención del acto, concretamente las que suceden en los pecados de palabra, o de escándalo. En todo caso, la intencionalidad ocurre dentro de una trayectoria vital a la que no es ajena, de tal manera que los mismos actos reciben valoración moral diversa según si ocurren ocasionalmente o como parte de una opción de más alcance —por ejemplo profesional—. De la misma forma, diversos grados de participación en un hecho —inducción, permisividad, complicidad, protagonismo...— hacen que nos lo apropiemos más o menos, no sólo a nivel jurídico sino también moral.

Así, la valoración de los actos puestos por cada persona en concreto (necesaria para el consejo del confesor, por ejemplo) requiere de una consideración subjetiva junto con aquella otra objetiva, fundada en la gravedad de la materia comprometida. He aquí una diferencia importante con los nominalistas, para quienes el ajustamiento de la voluntad humana a una ley constituía el rasgo central de valoración. En una ética de la virtud habrá de considerarse también la apropiación subjetiva del acto (además, como vimos, Vitoria se separa radicalmente de los nominalistas en la concepción de esa

“ley” a la que debe ajustarse el acto para su bondad objetiva). La combinación de ambas consideraciones en el consejo no es tanto una cuestión de reglas como prudencial.

Otros fenómenos adicionales en torno a la voluntariedad reconoce Vitoria: la tentación, el arrepentimiento, la perseverancia en la opción tomada y la omisión. La tentación viene a ser una sugestión que nos inclina a un bien de manera tal que por él abandonemos o corrompamos otro mayor, cometiendo así pecado. Su presencia nos obliga a movilizar las energías de la virtud, en una lucha cuyo resultado puede ser incierto, salvo en el caso de la caridad. Cuanto mayor sea la tentación, mayor es el mérito de superarla, y más reforzada queda la virtud correspondiente. La pasión en sí misma no constituye pecado, aunque la voluntad deba reaccionar a ella reprimiéndola cuando sea peligrosa, o simplemente resistiéndola cuando la experiencia anterior nos indica que no hay riesgo de que nos lleve a acciones desordenadas. Análogamente, ponerse en posiciones en que uno fácilmente es tentado, se considera peligroso moralmente por razones obvias, y debe evitarse. Vitoria es realista al respecto: “Todo el que existe en el mundo está en peligro”,<sup>9</sup> de manera que para que el riesgo de pecar adquiera significación moral es preciso que sea él mismo por una parte voluntario —por tanto conscientemente asumido—, y por otra, relevante por su probabilidad e inminencia. Una posición rigurosa en esto condenaría a la parálisis de la acción humana por escrúpulos, a la que el autor burgalés teme como verdadero exceso de la moral.

La perseverancia en la virtud, señala Vitoria siguiendo a Santo Tomás, es virtud justamente sólo por su intencionalidad, esto es, por que haya propósito explícito, puesto que como se indicó arriba, es característica formal de la virtud en cuanto hábito una cierta permanencia, que la distingue del agotarse temporal del acto al concluir. Precisamente la repetición del acto, como hemos señalado, refuerza la virtud correspondiente, de tal manera que perseverando en la virtud, la perseverancia misma se va haciendo cada vez más fácil.

El arrepentimiento por su parte modifica indudablemente la relación entre la persona y su acto, puesto que supone la negación en conciencia de lo que se afirmó con dicho acto. La perseverancia en el acto, o en la posesión de los bienes adquiridos con él, por el contrario, reafirma la apropiación moral primera. Por ello, Vitoria piensa que negarse a la restitución es un nuevo pecado, que acontece cada vez que viene la oportunidad de resolver la desigualdad, recuerdo que debo hacerlo, y aun con eso no restituyo. Indudablemente hay entonces una reapropiación del acto injusto, y un reforzamiento del hábito correspondiente. Por el contrario, la penitencia, un

acto propio del arrepentimiento, aunque no basta para remover un hábito, dado que los hábitos por esencia poseen un cierto arraigo en la psique humana que les hace presentar resistencia, supone negarse a la inclinación correspondiente a ese hábito. Se realiza entonces el acto contrario a tal inclinación, con lo que la persona gana dominio respecto a sus propias inclinaciones adquiridas. Aun cuando el mismo acto se repita por costumbre, su calificación moral cambia según si ocurre en el contexto de un esfuerzo de enmienda, o en el dejarse llevar voluntario por un mal hábito.

El ejemplo anterior —negarse a restituir— es uno posible de omisión. La omisión en general consiste en no actuar pudiendo hacerlo, y nuestro autor pone buen cuidado en señalar —contra algunos nominalistas— que sólo tiene sentido moral, para bien o para mal, como acto voluntario. Si aquello omitido cae bajo obligación moral, su omisión es imputable como acto virtualmente voluntario, y constituye así pecado. De la misma manera, a la hora de valorar la gravedad relativa de diversos pecados de omisión, Vitoria rechaza la posibilidad de que esa gravedad venga dada por el grado de obligación que había hacia el acto omitido, o por la bondad de dicho acto. Debe valorarse la omisión como un acto en sí mismo, por su objeto, intencionalidad y por las circunstancias en que ocurre, tal cual se hace con los demás. Particular entidad tiene la omisión para el bien en el caso de la justicia, donde evitar el mal consiste en conservar lo justo, un acto tan positivo como el de hacer lo justo.

### *Adquisición de hábitos*

Como puede verse por los párrafos anteriores, en Vitoria se encuentra una psicología de la adquisición de hábitos, en continuidad explícita con la teoría de Aristóteles al respecto, que Santo Tomás había elaborado con mayor extensión. Se reconocen tres grados de configuración de la psique por la virtud, según la medida en que permanezcan las pasiones que le son contrarias: la continencia, en que la virtud resiste a las pasiones vehementes en contra; la temperancia, en que esas pasiones han sido apaciguadas; y un último grado en que las pasiones se hallan ya erradicadas, propio de la perfección en la virtud. Así pues, la moderación de las pasiones contrarias es fundamental para que la virtud pueda realizar su acto, y el hombre alcanzar la paz. La pasión en sí misma por definición —algo que se padece— no puede ser tenida por pecado, según se ha señalado arriba. Lo será en todo caso la actitud del hombre, que a fuerza de realizar actos dejándose llevar por ella o poniéndola bajo el dominio de la razón, construye hábitos, y finalmente se hace a sí mismo. Por eso aun las pasiones que parecen impulsar por lo general a actos malos pueden ser

atribuidas a Dios. Constituyen parte del ser del hombre, posibilitan en él el dinamismo de la virtud, y pueden ser ordenadas por la razón, con lo cual la tendencia correspondiente se convierte en buena. Por supuesto, también hay pasiones, como el dolor ante el sufrimiento ajeno, que ayudan a alguna virtud, la misericordia en este caso.

Particularmente al tratar de la caridad, Vitoria se interesa por los modos en que ésta aumenta o disminuye, hasta el punto de dedicarle una relección al tema. El interés que le mueve a ello, tratar de poner medida a los méritos de cada cual para el juicio final, que según la doctrina evangélica versará principalmente sobre esa virtud, no nos concierne aquí. Pero en este intento tan propio de la tardo escolástica, nuestro autor analiza la compleja relación entre la intensidad de la intención que guía a un acto, y la apropiación del mismo para constituir hábito. La intencionalidad como rasgo de la acción moral no queda determinada sólo por el fin consciente en vista del cual se realiza el acto—que, efectivamente, cambia la inserción de ese acto en el proceso moral de la persona—, sino también por la medida en que el sujeto moral hace suya la acción, entregándose a ella más o menos.

### *Conciencia moral*

Aunque hemos visto aparecer de manera implícita varias veces el tema de la conciencia moral, las fuentes disponibles apenas lo tocan explícitamente. Siguiendo la línea aristotélica, Vitoria piensa que la voluntad quiere algo que la razón señala como bueno, de tal forma que nada es deseado sino bajo razón de bien, y la deliberación que honestamente se forma una idea incorrecta de lo bueno y lo malo, debe ser seguida por la voluntad.

Sin embargo, la justificación moral completa del acto requiere además su adecuación al sistema de referencia moral que la naturaleza humana le señala en forma de una jerarquía de bienes protegida por la ley natural, respecto a la que el hombre está dotado de luces (los primeros principios prácticos conocidos por la *sindéresis*) e inclinaciones también naturales. Puede ocurrir que la razón humana aplique mal los juicios generales de la *sindéresis* a las situaciones particulares; cabe así una conciencia moral errónea. No basta entonces que algo sea señalado como bueno por la razón del sujeto para garantizar esa adecuación, sino que es preciso que la razón individual conserve la capacidad de reconocer el orden moral natural. A esta cualidad se le llama rectitud de la razón (o de la conciencia), y permite tomar a la razón como referencia para el discernimiento moral. Y es que la razón, y con ella el libre

albedrío, resulta vulnerable a las deficiencias en los sentidos o la memoria del hombre, a las pasiones y los afectos, a los mismos hábitos adquiridos por las elecciones anteriores de la voluntad.

Si bien el hombre no puede equivocarse respecto al deseo de la felicidad, por el carácter natural de éste, sí puede hacerlo respecto a los medios para alcanzarla, a los bienes. Esto puede acontecer de varias maneras distintas. La primera se refiere a algunos mínimos que por luz natural resultan evidentes para todo hombre como prohibiciones de ley natural, y por tanto, como juicios prácticos universales obligatorios fácilmente derivables de los primeros principios morales. Por ejemplo, del principio que reza “no hacer a otro lo que no quiera que se me haga a mí” y de la inclinación natural del hombre a conservarse vivo, puede extraerse la prohibición del homicidio. Vitoria no admite al respecto una ignorancia que no sea culpable, porque ignorar tales preceptos requiere un proceso previo de desestructuración de la razón por el pecado, ya que sus principios están impresos en el corazón del hombre. Entonces el acto que transgrede un precepto así no puede salvarse por la intención, sino que deriva su gravedad del objeto mismo del acto, aunque ésta pueda verse matizada por las circunstancias.

De esta forma puede explicarse la dificultad aparente para conciliar los lugares en que nuestro autor propone valorar los actos por su intencionalidad o finalidad consciente, con otros en que lo hace por razón del objeto material del acto, esto es, de la gravedad del daño que produce. Este daño permite calificar a determinados actos como “intrínsecamente malos”, justamente a los actos respecto a los cuales no cabe ignorancia no culpable, ni por tanto acción sin intención, al menos virtual. Fuera de esto, la intencionalidad, como hemos señalado, modifica la apropiación que la persona hace del acto, y constituye por ello el momento clave del acto moral en cuanto moral. La intencionalidad es así llamada “objeto formal” del acto, y en ella se refleja el orden o desorden del alma de la persona, en cuanto participa en su conciencia del orden de los fines de la vida humana, o lo trastoca. Cuando nuestro autor ha de decidir qué aspecto es más grave en el pecado, prefiere dejar la cuestión abierta. Sin embargo, cuando el daño se hace a sabiendas, aun sin desearlo, Vitoria no duda en señalar la imputabilidad formal del pecado correspondiente, por razón de cierta intencionalidad virtual.

Parte del proceso de desestructuración de la razón puede ocurrir cuando la persona irrespeta el orden jerárquico de los bienes para desechar uno superior a cambio de otro inferior. Entonces aunque comprenda el precepto universal que debería regir su acto, considera que le hará más feliz omitirlo o realizar algo

contradictorio, de tal manera que su juicio práctico particular ignora o contradice el precepto de ley natural. El resultado acaba siendo el debilitamiento de la mente para reconocer el orden moral, aunque no se trata de una consecuencia necesaria, puesto que entonces no habría lugar a la rectificación, la cual requiere cierta conciencia previa de la propia situación moral.

No siempre es fácil saber hasta qué punto la propia conciencia conserva la rectitud de juicio precisa para reconocer el bien y realizarlo en una circunstancia concreta, sobre todo cuando la situación no puede referirse fácilmente a la ley natural. La ignorancia culpable se manifiesta entonces como no reconocimiento de la obligación de hacer las diligencias humanamente posibles para esclarecer cuál será la mejor acción en la circunstancia concreta a la que se enfrenta la persona. Sobre este punto, Vitoria rechaza la opinión de Adriano, que consideraba preciso que el pecador se vuelva a Dios para recibir su iluminación. El maestro de Salamanca limita la obligación moral aquí a la consulta con personas doctas.

Ello basta para la tranquilidad de conciencia, siempre que se escoja al consultor honestamente, sin buscar a alguien tal que apruebe la línea de conducta decidida previamente, algo que en tiempo de Vitoria hacían con frecuencia los mercaderes y los conquistadores de Indias, para tranquilizar sus conciencias y legitimar sus fortunas. A través de la figura moral de la consulta se evita que la ignorancia, aun culpable, constituya un impedimento absoluto para la acción buena, y se confirma que la libertad para actuar bien se conserva siempre en esta vida, sea cual sea la trayectoria moral anterior de la persona. La consulta, además, facilita distinguir la sabiduría en moral del mero conocimiento, para hacer de ella una característica moralmente relevante. Por falta de estudios que se encuentre, la persona virtuosa puede resolver aun los casos más difíciles consultando a hombres doctos y de buena vida, lo que la hace sabia aunque sea ignorante.

Desde luego, otro es el caso de la ignorancia no culpable, que puede ocurrir precisamente porque la complejidad de las situaciones hace que no siempre pueda garantizarse el acierto. Quien actúa con una conciencia moral limpia, no comete pecado aunque su acción se demuestre más tarde como un error, precisamente porque ha puesto los medios a su alcance para esclarecer la situación. El mero error es así distinto del pecado, y puede reconocerse la ignorancia como una eximente de voluntariedad y por tanto de responsabilidad moral. Lógicamente, si con el correr del tiempo se cobra nueva conciencia de

lo que realmente aconteció en la situación, habrá de evitarse perseverar en el error, porque ello revestiría ya nueva gravedad moral.

Como se señaló arriba, justamente los hábitos malos apropiados a través de elecciones de la libertad modifican los afectos y amenazan a la capacidad de discernimiento moral. La razón puede entonces emplearse para justificar lo que la conciencia intuye como injustificable. En algún pasaje Vitoria parece primar esa intuición de la conciencia sobre las razones. El motivo del autor, por lo demás tan inclinado a dar argumentos racionales al defender sus posiciones, para aceptar ese primado ocasional de la intuición debe buscarse en las dificultades epistemológicas especiales del discurso moral, unidas a la especial urgencia que la necesidad de actuar plantea.

Un aspecto importante de la vida moral habrá de consistir, entonces, en el estar sobre sí de la persona, que hace conscientes los acontecimientos morales de su vida, atendiendo tanto a las dimensiones objetivas como subjetivas de su actuar. La cultura castellana del siglo XVI estaba impregnada de un sentido religioso que facilitaba especialmente este grado de conciencia moral. El temor al juicio final y la esperanza de salvación eterna constituían motivaciones generalizadas, presentes incluso en aquellos cuya vida difícilmente podía ser tomada como modelo de más virtud que la fortaleza — como los peruleros que iban a consultar a Vitoria—. Este grado de conciencia hacía particularmente importante la tarea de los confesores como orientadores morales de una población y formadores de su conciencia en rectitud. Por eso nuestro autor se ocupa a menudo de dar consejos para confesores

Vemos entonces que Vitoria, siguiendo la tradición aristotélica, reconoce que la operación de la razón práctica resulta afectada por las elecciones libres, y así no es igual en todos los hombres. La diferencia entre unas personas y otras introduce una dimensión social en la vida moral de la que habremos de ocuparnos en el siguiente epígrafe.

### **1.3. LA DIMENSION INTERPERSONAL DE LA VIDA MORAL**

En materia de vida social, Vitoria sigue el esquema clásico que reconoce dos tipos de relaciones: las que se establecen directamente con otras personas, y la relación política que ocurre a través de la totalidad de la república. Aquí nos ocuparemos de la conexión entre la primera y la concepción ética del dominico burgalés, dejando para el siguiente epígrafe la cuestión de la moral y la política.

Nuestro autor acepta el planteamiento aristotélico acerca de la socialidad natural del hombre. El hombre, a diferencia de los animales, carece naturalmente de los elementos precisos para defenderse por sí mismo, pero a cambio posee la razón y la virtud. Tenemos así una primera función de la sociedad, la colaboración mutua para la sobrevivencia, que la hace necesaria:

“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.”<sup>10</sup>

La sociedad es también estrictamente precisa para el desarrollo intelectual del hombre, que si ha de ser definido como animal racional, tendrá que serlo también como animal social:

“Muy a propósito Aristóteles amonesta en los *Éticos* que sólo con doctrina y experiencia se puede perfeccionar 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 conocer por sí solos lo que les cumple, y los hombres no pueden. Además la palabra es nuncio del entendimiento y para eso sólo fue dada, como Aristóteles dice, con lo cual se eleva el hombre sobre los animales; mas la palabra, si estuviese en soledad, la tendría inútilmente; y la misma sabiduría, si se diera sin la 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.”<sup>11</sup>

Y, por último, lo más importante para nuestro interés, la sociedad es el lugar por excelencia de la vida moral, donde el hombre puede crecer en la virtud:

“A su vez la voluntad, cuyos ornamentos son la justicia y la amistad, quedaría del todo deforme y defectuosa, alejada del consorcio humano; la justicia, en efecto, no puede ser ejercitada sino entre la multitud, y la amistad (...) sin la cual, como Aristóteles enseña, no hay ninguna virtud, parece totalmente en la soledad”.<sup>12</sup>

Como el pasaje anterior muestra, las relaciones interpersonales fundamentales desde el punto de vista moral son para Vitoria las conectadas con la justicia y la amistad. Esta última la entiende, según tendremos ocasión de ver, en el contexto de la discusión sobre la virtud de la caridad. Ambas se fundan en una cierta afinidad natural entre las personas, nacida del reconocimiento del otro como hombre:

“La naturaleza ha establecido un cierto parentesco entre los hombres. Por donde va contra el derecho natural que un hombre aborrezca sin razón a otro hombre. Pues no es un lobo el hombre para el hombre, como dice Plauto, sino hombre”.<sup>13</sup>

Si en la base de la socialidad se encuentra la igualdad esencial entre los

hombres, la virtud ordenadora por excelencia de la vida social habrá de ser la justicia, que tiende a realizar esa igualdad (equidad) en las relaciones sociales. La justicia se define como “la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho”, y según señalamos arriba, se distingue de otras virtudes en que su medio es objetivo, lo que facilita una relación con el derecho que estudiaremos más adelante.

Por ahora nos bastará situar la relación interpersonal como fenómeno moral, y de ahí, como objeto del discurso ético vitoriano. Para ello, hemos de ampliar el abanico de nuestra atención para considerar tres aspectos fundamentales: (i) las diversas posibilidades de influencia sobre la conciencia ajena que se dan en la convivencia; (ii) el daño a otros como rasgo definitorio de la gravedad de los pecados contra la justicia; (iii) la existencia de un orden de la caridad que sitúa las relaciones interpersonales más allá de lo estrictamente debido. Entre los tres dibujan la figura de la vida moral también como fenómeno social.

### *Influencia y autoridad moral*

Vitoria no sólo sabe, según hemos señalado al tratar de la voluntariedad, que la libertad de cada persona puede ser coartada exteriormente por otros, sino también que su conciencia puede ser dirigida hacia determinados actos a través del consejo, el ejemplo, el halago, la adulación... y otras formas de estímulo que en general consisten en mostrar aprobación o reprobación por el hecho en cuestión, de palabra o participando en él. Las maneras de que esto ocurra pueden ser muy diversas, y con su diversidad viene la del grado de responsabilidad moral de cada quien en el suceso.

Particularmente preocupa al maestro de Salamanca el escándalo, consistente en la inducción a otro al pecado con los dichos o los hechos propios, según la definición tomasiana. La gravedad de este pecado es extrema, como corresponde a una jerarquía de bienes en que los más importantes son los del espíritu. El escándalo involucra al menos a dos personas, por lo que cabe analizarlo desde ambos lados de la relación: quien escandaliza y quien se deja escandalizar. La acción del primero, llamada por Santo Tomás “escándalo activo”, constituye un verdadero pecado con consistencia moral propia, siempre que haya conciencia de la inducción a que se somete al otro, sea ése el intento formal de nuestra acción o no. De acuerdo con lo expuesto en el epígrafe anterior, el peor de los modos de escandalizar es el intencional; de manera inintencional es pecado sólo en cuanto daño consciente a otra persona del que pretendo beneficiarme, esto es, bajo razón de injusticia.

La posibilidad de escándalo señala entonces una conexión entre mi conducta y la de los demás que ha de ser tenida en cuenta porque engendra una cierta responsabilidad moral por el otro, independiente de la calidad moral de mi acto, en sí mismo considerado. Contra el dicho popular, los más susceptibles de “escándalo pasivo” no son las personas buenas, sino los moralmente débiles, aquellos fáciles de influir por el ejemplo ajeno. Por eso, en lo que pueda afectarles, no sólo habrá que evitar el escándalo a sabiendas, sino toda conducta que sea ocasión de peligro probable para ellos. Esto debe tenerse en cuenta especialmente respecto a figuras públicas que desempeñan roles de autoridad moral en la sociedad, puesto que justamente las personas con menos criterio propio son las que más se apoyan a la hora de elegir en figuras a las que socialmente se concede autoridad moral.

En consecuencia, los actos positivos con que se cumplen obligaciones vinculadas a la ley natural —y, por supuesto, otros actos que no caen bajo obligación— deben ser aplazados si pueden causar escándalo. Ello porque esos actos positivos sólo son obligatorios bajo las circunstancias oportunas, y la inducción al mal moral de los más débiles los hacen enteramente inoportunos. Tal es la razón de que en la moral vitoriana se emplee constantemente la fórmula “excluido caso de escándalo” cuando se recomienda una acción como buena en una circunstancia determinada.

Así pues, en su aspecto social, la vida moral es para el maestro de Salamanca una suerte de red de influencias mutuas en la que, sin embargo, no hay igualdad ni formal ni real entre los hombres. La igualdad real es impedida por prácticas de inducción injuriosa, como amenazar al otro, llevarlo a estado de necesidad de tal manera que tenga que actuar a nuestra conveniencia, engañarlo, inducirle al pecado, etc. Estas formas de desigualdad son indeseables, y envuelven en sí mismas un pecado de injusticia, porque suponen aprovechar una posición de fuerza (física o moral) para hacer mal al otro, como hemos visto.

Pero también falta la igualdad formal por causa del fenómeno de la autoridad moral, que resulta de primera importancia en la comprensión vitoriana de la sociedad. Determinadas personas tienen sobre otras responsabilidades morales específicas por razón de su posición relativa, como los padres sobre los hijos, o los pastores sobre los encomendados a su cura. Por ejemplo, aunque sin dedicarle una atención especial, Vitoria menciona la importancia de la educación en la formación de la recta razón. En efecto, la educación proporciona conexiones entre las ideas que permiten ordenarlas para elaborar juicios morales. Además, antes de que el joven llegue a poseer

libre albedrío, va formando ya hábitos que influirán luego en su manera de actuar y de conocer.

Obviamente, entre las obligaciones de las personas con autoridad moral sobre otras se encuentra la de mantener esa autoridad, lo que no es sólo asunto de legitimidad formal de la posición que ocupan, sino que requiere buena fama y buen ejemplo. La influencia moral va, sin embargo, más allá de determinadas posiciones sociales, hasta tal punto de ejercerse involuntariamente casi por cualquiera sobre los demás. Desde luego, tampoco en esto todos son iguales, sino que la autoridad moral se obtiene con la fama de virtud, de tal manera que quien la posee es reconocido por los demás como gufa en determinados aspectos de la vida. Cada vocación, y la posición social consecuente, lleva asociadas unas virtudes propias, que los demás esperan ver realizadas en quien profesa esa vocación y ocupa esa posición. El reconocimiento de los demás brota de que ese tal muestra cómo es posible vivir según la virtud en las circunstancias concretas de su sociedad, esto es, muestra una posibilidad existencial que es reconocida por los demás como buena.

La importancia de la autoridad moral en las relaciones interpersonales lleva a Vitoria, siguiendo a Santo Tomás, a ocuparse con interés de los pecados en torno a la destrucción de la fama de otros, que pueden amenazar no sólo la consideración de una persona por los demás, sino también y sobre todo, el delicado sistema de señales sobre el bien y el mal que se transmite en la vida social a través de la fama de cada uno. Quien es injustamente difamado no sólo pierde la satisfacción del honor social, sino sobre todo se le cierran posibilidades de entablar la “amistad honesta” de que hablaba Aristóteles, a la vez bien espiritual y material por excelencia de la vida social. Esa “amistad honesta” se anuda precisamente por razón de la virtud que se encuentra en el otro, de manera que aquel en quien, por causa de su fama, nadie espera encontrar virtud, difícilmente podrá establecer la comunicación necesaria para que acontezca tal amistad. Siendo la amistad de un hombre bueno tan necesaria para la vida moral, y la fama tan importante para la amistad, tenemos a la socialidad en el núcleo mismo de la vida moral.

Cabe pensar entonces en lo que llamaríamos la estructura moral de la sociedad, consistente en su tejido de relaciones de influencia moral mediadas principalmente por la fama. Mantener la sanidad de este tejido autoriza, según nuestro autor, a deshacer la fama injustamente poseída por otro, que induce confusión en los demás. Pero puesto que ése es el objetivo de la denuncia, ha de saber autolimitarse para no distorsionar ella misma las señales sociales sobre el bien y el mal, por ejemplo condenando a quien obró mal de buena fe.

Por las mismas razones, honrar algo por razón de mal, o hacerlo exageradamente por razón de un bien pequeño, induce confusión en los demás, favorece el mal o el mantenerse en lo pequeño, y constituye mal moral, de la misma manera que confunde a la persona que se la adule por algo mal hecho. Otra cosa es que donde hay excelencias que son torcidamente utilizadas por quienes las poseen, puede alabarse la excelencia pero no su uso concreto, aunque como es obvio, ello no se hace sin riesgo de que sea malentendido, por la muy estrecha imbricación moral que se mostró en el epígrafe anterior entre el acto, sus consecuencias y su intención.

Por otra parte, el maestro de Salamanca es consciente de la importancia de la verdad para mantener la cohesión social. Es preciso que podamos confiar en que los actos realizan lo que parece, y en que las personas actuarán como prometen. No hay otra manera de prever las conductas de los demás puesto que la libertad humana queda fuera de previsibilidad por el carácter no necesario de las decisiones voluntarias. Y la previsión de la conducta ajena es básica en la vida social para coordinar con ella la nuestra propia. La veracidad de nuestras acciones y de nuestras palabras resulta así algo debido a los demás. Por ello, como Santo Tomás, Vitoria sitúa la discusión en torno a la veracidad en el comentario *De Iustitia*. Se trata de un asunto moral y no sólo funcional; o, mejor aún, se trata de un asunto moral precisamente porque es un requisito necesario para el funcionamiento de las relaciones sociales.

Hay algunas instituciones sociales cuyo fin es ofrecer cierta garantía acerca de los comportamientos futuros de las personas. Vitoria tematiza especialmente el juramento, que consiste en poner a Dios por testigo de la propia afirmación, garantizando así su veracidad. Pueden distinguirse dos tipos, según esa afirmación consista en una descripción de la realidad o en un compromiso de acción para el futuro, una promesa. La involucración de Dios para apoyar lo que decimos conlleva requisitos morales especialmente exigentes para la licitud moral del juramento como acto: que se haga con juicio y no a la ligera; que sea verdadero, según el caso en la descripción o en la intención; y que prometa realizar algo justo, si se trata del juramento promisorio. Por otra parte, estos son los requisitos generales de veracidad para todas nuestras comunicaciones verbales con los demás. La institución del juramento se precisa sólo por razón de la ruptura de la credibilidad mutua que el pecado ha introducido entre los hombres.

El juramento es un acto que se realiza con la pronunciación de las palabras correspondientes, sin que sea invalidado por la falta de intención de jurar por parte de quien lo realiza. De otra forma, la institución perdería su capacidad de

ofrecer base sólida a la confianza mutua, porque las restricciones mentales permitieran emplearlo para engañar a otros. En opinión de Vitoria, el juramento promisorio puede quedar liberado por dos razones: la primera, que se haya jurado algo hacer injusto contra otro o contra el bien común; la segunda, que sea mejor para los involucrados no hacer lo que se juró, situación asociada a un defecto en la racionalidad del juicio anterior, o a un cambio en las condiciones o en las personas. Curiosamente, el maestro de Salamanca no cree que el haber jurado bajo coacción o temor exima de la obligación moral de cumplir el juramento. La razón no tiene que ver con la posible voluntariedad del acto del juramento, sino con las consecuencias que se seguirían en universal de levantar esa obligación: las personas amenazadas no podrían convencer a sus agresores de que cumplirán sus condiciones, y no serían liberadas de la amenaza. Entonces los inocentes padecerían daño como resultado de la falta de una institución confiable de veracidad.

La dimensión social de la vida moral plantea un problema de interés que Vitoria recoge al tratar del entonces acuciante problema de la pluralidad de beneficios y la no residencia de los clérigos en las comunidades a las que debían servir (y de las que cobraban por ello). En la primera mitad del siglo XVI, inmediatamente antes del Concilio de Trento, ésta era una práctica general, autorizada normalmente en cada caso concreto por el Papa. La dificultad la ve nuestro autor en que ello contradice abiertamente la justicia que sería de equidad natural, puesto que “terrible cosa es que pague diezmo el labrador a quien nunca vio ni oyó.”<sup>14</sup> “Por otra parte está el uso y costumbre, no sólo de los que parecen gente desalmada y descuidada, sino de muchos tenidos por buenos y temerosos, y que de veras en las otras cosas lo son.”<sup>15</sup> Se trata pues de que el sentir común de personas honestas coincida en una conducta que muy aparentemente es contra el derecho natural.

La respuesta de Vitoria a una cuestión como ésta se desarrolla en tres momentos: (i) afirmar tajantemente la obligación de justicia (y en consecuencia negarse a aprobar la práctica injusta); (ii) aceptar que tanta coincidencia puede señalar que sea él quien se halla en un error; (iii) pedir una definición autorizada de hombres sabios e independientes en base a los argumentos pertinentes (en este caso, tratándose de un asunto eclesial, tienen gran importancia las autoridades). En el fondo, el dominico burgalés confía en la capacidad de las instancias moralmente mejor constituidas de la sociedad para reorientar incluso las conductas más generalizadas.

Las diversas formas de influencia hacen percibir a la vida moral como

realidad esencialmente social. Ha de notarse, sin embargo, que en el pensamiento de Vitoria no hay amenaza de disolución de la subjetualidad moral en la influencia social. Esta se encuentra estrictamente limitada por el hecho de que para apropiarse moralmente de algo se requiere voluntariedad. Por ello, no cabe la inducción injuriosa al pecado, ya que injusticia se hace sólo contra la voluntad de la contraparte, y pecar ocurre sólo de manera voluntaria. Con lo que no es posible la restitución en los casos de inducción malintencionada al pecado, porque no hay influencia buena que pueda volver al pecador a su situación original si él no quiere. La subjetualidad moral de cada hombre es entonces una realidad radical para Vitoria:

“El hombre es libre en lo espiritual. Es patente, porque usa la caridad y los demás bienes espirituales cuando quiere. Luego actúa para sí y no para otros como hace el siervo que actúa para otro. Además, el hombre usa libremente sus bienes espirituales y virtudes: luego es señor de sus bienes espirituales y propietario de ellos, porque estos bienes nunca fueron comunes”.<sup>16</sup>

### *Derecho ajeno y justicia*

La subjetualidad moral tiene su raíz en el dominio del hombre sobre sí, como habíamos señalado más arriba. La tensión entre los dos rasgos antropológicos fundamentales de la autoposición y la socialidad es sin duda un tema central del comentario *De Iustitia*. Quizás contra las corrientes iluministas de su tiempo, Vitoria reafirma continuamente la consistencia antropológica de la autoposición, que puede superarse a sí misma en la caridad, pero que sólo debe entenderse rigurosamente limitada por la justicia —y ni siquiera por el daño que pueda hacerse a otro, si ese daño no es injusto sino que acontece en el ejercicio legítimo de un derecho propioæ.

La justicia consiste al fin en el respeto de la igualdad natural entre los hombres, que en ocasiones, cuando no está en peligro nada en la naturaleza de la persona sino sólo la igualdad misma, consiste a su vez simplemente en la reciprocidad. La justicia envuelve el reconocimiento del otro como igual a uno, titular de derechos subjetivos que emanan de su dominio sobre sí. Requiere de la persona que actúe no sólo por relación a sí misma, sino atendiendo también a las consecuencias de sus actos sobre los demás, consideradas desde el punto de vista de los equilibrios que deben guardarse por razón de la igualdad. Cuando alguien recibe de otro un daño que no ha merecido, se rompe la equidad entre ambos, y ocurre una injuria. Aunque no haya otra razón de mal en el acto, ésta basta para hacerlo malo. Algo semejante ocurre cuando uno recibe de los demás lo correspondiente a un servicio que no presta.

Desde el punto de vista de la justicia, la sociedad puede concebirse así como una red de relaciones mutuas que deben permanecer equilibradas, de tal manera que la acción de cada cual se sitúa en el campo de lo debido a otros. Eso debido ha de entenderse tanto desde el derecho subjetivo derivado de la esencia humana —por ejemplo, el deber de respetar la subjetividad moral ajena, del que ya hemos tratado— como desde el derecho objetivo adquirido por razón de lo que se da al otro o al conjunto social —asunto propiamente de las justicias conmutativa y distributiva—. La importancia concedida por Vitoria a la primera razón de débito marca una evolución de la tradición tomista, en transición hacia lo que luego será la filosofía política moderna.

¿Qué significado moral posee entonces el que la interacción humana acontezca en ese campo de lo debido? El maestro de Salamanca encuentra que el carácter social del hombre se halla en tensión moral con la autoposición: no es fácil reconocer el bien del otro, ni siquiera aquel que le es debido, cuando hacerlo trae como consecuencia tener que renunciar a un bien más inmediatamente propio. Puesto que la justicia se refiere a un medio objetivo, los pecados contra la justicia son tanto más graves cuanto más dañen objetivamente al otro, con lo que las consecuencias de los propios actos para los demás cobran relevancia ética. De igual forma, la obligación de restitución ha lugar siempre que se ha roto la igualdad debida, haya o no pecado por razón de la intención. Esta no sólo es una obligación jurídica —que también— sino además moral. Como señalamos arriba, no restituir cuando se ha caído en cuenta de la injusticia acontecida, es apropiarse moralmente de ella y pecar.

Hay problemas en torno a la justicia involucrados en acciones que parecen atentados propiamente contra otras virtudes —finalmente contra uno mismo—. Separándose de definiciones más amplias, que acabarían por considerar injusticia a todo pecado, Vitoria prefiere sostener la postura tomista de que la injusticia es explícitamente pecado contra el prójimo. Pero puesto que con actos cuyo fin apunta a uno mismo puede perjudicarse mucho a otros, el maestro de Salamanca reconoce la distinción entre el objeto (intrínseco) del acto y sus consecuencias colaterales (extrínsecas al acto mismo, no buscadas). La apropiación moral resultante no es evidentemente la misma si la injusticia ocurre de manera intrínseca —esto es, cuando la intención incluye dañar a otro— o extrínseca —como una suerte de accidente—, porque en el primer caso se niega de modo intencional la socialidad. El respeto a la justicia, en el que se afirma la propia socialidad, supone un real conflicto interior entre las pasiones y la voluntad guiada por la razón. En ese conflicto se juega la estructuración del alma humana, por lo cual puede usarse el término “justicia”

metafóricamente, para significar la sumisión de los apetitos a la razón. Pero en sentido estricto, la aparición de apetitos desordenados no se opone a la justicia más que si produce la desigualdad objetiva en que consiste la injusticia. El resultado deseable es un hombre integrado, en que unas virtudes ayudan a otras, y la razón las ordena a todas a través del imperio de la justicia.

### *Amistad y caridad*

La virtud de la justicia establece pues un orden en la sociedad que repercute hasta la estructuración del alma de la persona, orden conectado al reconocimiento de lo debido al otro. Pero Vitoria considera a ese orden insuficiente para dar cuenta de las posibilidades humanizadoras de la relación interpersonal. La virtud de la caridad completa el cuadro, introduciendo en él relaciones como la amistad y el amor. La caridad se entiende en sentido propio como la virtud de la amistad con Dios, caracterizada con los rasgos que Aristóteles había señalado para la amistad (aunque esencialmente asimétrica en este caso). Se trata de un amor de benevolencia por el que quiero el bien del otro por sí mismo, y no al otro en cuanto bien para mí. Ese querer es mutuo, y acontece en la comunicación entre las personas, que incluye la comunicación de los bienes que cada cual posee, de tal forma que el amigo constituye mi bien más propio. Siguiendo a Aristóteles y Cicerón, Vitoria sostiene que el hombre tiende por naturaleza a la comunicación amistosa (quedando constituido así como un ser relacional, diríamos hoy).

Aunque, desde luego, en su sentido más específico de amistad con Dios, la caridad consiste en una virtud teologal que sólo puede alcanzarse por la Gracia, para el maestro de Salamanca, que es un pensador cristiano, resulta evidente que la amistad con Dios rebosa de inmediato hacia los demás, hacia uno mismo, y hacia el mismo amor. Este refluye sobre sí y se convierte entonces en un punto terminal de la moral vitoriana, en algo que se busca por su propio valor, buscando, a la vez, al otro y a mí en él. La contradicción entre amarse a uno mismo y amar a los demás, que podría manifestarse como concupiscencia por la que se busca al otro sólo por uno mismo —por ejemplo, para experimentar el amor— queda resuelta en la caridad. Ella es precisamente amistad: no busca al otro por mi bien sino por el suyo, con lo cual alcanzo yo el máximo bien que me es posible, al tiempo que deseo ese bien para el otro, a quien le acontece, como a mí, en la relación misma. En ella se realiza la autoposición en su forma más elevada, el amor, que a la vez constituye la forma más elevada de reconocimiento del otro, de la cual participa todo otro

reconocimiento, por ejemplo, el que se hace por la justicia. Los actos de la caridad no son considerados por nuestro autor, pues, sólo en cuanto cumplimiento de un precepto específicamente cristiano, parte de una vida nueva y sobrenatural, sino también como la posibilidad humanizadora más alta para todo hombre.

La relación de caridad entre las personas permite también superar el aislamiento en que la afirmación absoluta de la subjetividad moral podría encerrarnos. Pues si bien resulta injusto coartar la libertad ajena para elegir, es parte de la amistad de benevolencia la corrección fraterna, cuando vemos al otro en trance de dañarse a sí mismo moralmente. Puesto que la virtud se ve afectada por el pecado, ello guarda consistencia con el hecho de que la amistad genuina es “según la virtud”. Vitoria distingue claramente la palabra del amigo que sugiere la enmienda, de la coacción. Por eso todo el tema es abordado desde la consideración de la probabilidad que habrá de que el otro atienda a nuestra apelación. Si hay alguna probabilidad, la corrección cae bajo precepto. Pero si no la hay, no tiene sentido y puede omitirse. Si más bien puede ocurrir lo contrario a la enmienda, que el otro se reafirme en su opción errónea, entonces la corrección debe suspenderse puesto que su fin, como gesto de amor, está en el otro —y no, por ejemplo, en el acto que cumple una prescripción categórica—.

Vemos confirmada en este punto la idea clásica acerca de la conexión entre la trayectoria moral de la persona y su capacidad de reconocimiento de lo bueno. Por eso es que la valoración de la probabilidad de que atienda nuestro consejo “debe ser sopesada en razón de toda la vida de este hombre”.<sup>17</sup> Como había señalado Aristóteles, establecer relaciones de verdadera amistad supone una calidad moral elevada en la persona, que es capaz de reconocer al otro por sí mismo, y no en cuanto fuente de bienes útiles o deleitables. Requiere una persona virtuosa, cuya alma se encuentre bien estructurada y conserve la capacidad de reconocer la jerarquía de los bienes.

Las realidades antropológicas y teológicas involucradas en la posibilidad de una relación así llevan a Vitoria, con Santo Tomás, a declarar a la caridad la más alta de las virtudes, a definir el pecado mortal como aquello que atenta contra la caridad hacia Dios, el prójimo o uno mismo, y a considerarla la clave integradora de la estructura moral del hombre: sin caridad no hay verdadera virtud, porque se pierde el ordenamiento al fin supremo del hombre, trascendente pero participable ya en el amor, que a la vez constituye el camino para la beatitud eterna y la mejor actualización terrena de la socialidad en la existencia humana.

La limitación de las capacidades del hombre para el amor, tanto físicas como afectivas, conducen al maestro de Salamanca a una cuidadosa exploración del *ordo caritatis*. Se trata del orden en que, supuesta en el sujeto moral la disposición a entablar relaciones de tan profundo reconocimiento al otro como las del amor, deben preferirse unas a otras de las relaciones posibles cuando ha de elegirse entre ellas. La cuestión es: ¿a quién ha de amarse más entonces? Desde luego, la primera respuesta es: a Dios, respecto a quien el amor es algo debido.

Vitoria señala tres indicadores psicológicos que permiten hablar de más y menos en el orden del amor: lo que la persona quiere para el otro, aquello a lo que está dispuesta a renunciar, y la intensidad de su afecto. Lógicamente, esta última no puede ser observada desde afuera, de tal manera que sólo los otros dos indicadores, más conductuales, son útiles para quien haya de valorar el amor de otro.

Las numerosas páginas dedicadas a establecer ese orden permiten completar la jerarquía de bienes expuesta en el epígrafe anterior incluyendo ahora la dimensión social del hombre: no sólo puede posponerse mi bien material, sino incluso mi vida, al bien material del otro, y es grave anteponer la vida y los bienes materiales propios a su salud espiritual. Debe atenderse antes a los débitos de justicia, por su carácter obligatorio, que a los impulsos de la caridad incluso hacia los terceros más queridos, salvo en caso de que estos últimos se encuentren en situación de extrema necesidad. En las mismas circunstancias, debe darse prioridad a las personas que nos son más próximas sobre las más lejanas, porque justamente la similitud entre los hombres constituye el vínculo natural de la sociedad. Esta proximidad no se refiere sólo a los vínculos de sangre o de convivencia, sino también a la gratitud debida a nuestros benefactores. Pero en el caso de que los más lejanos se encuentren en extrema necesidad, deben ser antepuestos a los próximos que no lo estén. Siempre es preferible, en igual necesidad, atender al amigo público que al privado, por razón de utilidad de la república. Y, finalmente, la amistad misma es valiosa, y por ella vale la pena arriesgar la vida, lo que no debe extrañarnos si recordamos que se encuentra entre los bienes espirituales en la jerarquía que trazamos arriba.

La referencia repetida a las situaciones de extrema necesidad, no sólo refleja una sociedad amenazada por la naturaleza en mayor medida que algunas de nuestras sociedades contemporáneas, sino que establece categóricamente un límite a la interacción humana: la vida del inocente. Se trata de algo “sagrado” —en el ámbito de las relaciones interpersonales, no

necesariamente así en el de las políticas, como veremos—, frente a lo cual deben relativizarse no sólo la propiedad privada, sino también las pertenencias primarias a una familia o a un grupo religioso, los afectos personales y algunos deberes políticos. En el respeto a la vida está involucrado el reconocimiento primario al otro, que exige un compromiso positivo con su vida, sólo posponible al bien colectivo. Ello hasta tal punto que la limitación que el escándalo impone a las actuaciones públicas sólo es relativizada por nuestro autor cuando se trata de situaciones de extrema necesidad. En consecuencia, las situaciones de extrema necesidad son las únicas que transforman el *ordo caritatis* respecto a los demás de gratuito, como corresponde al amor, en positivamente obligatorio. No resulta raro entonces que Vitoria, al igual que Santo Tomás, se ocupe de estas situaciones tanto en el tratado *De Caritate* como en el *De Iustitia*.

La caridad posee además obligatoriedad negativa en todo caso: obliga a no realizar los actos contrarios a los que ella inspiraría, lo que concuerda con la definición de pecado como acto *contra* la caridad. Realizar intencionalmente un acto así rompe el reconocimiento fundamental del otro como prójimo, cerrando el camino del amor. Ese reconocimiento es gratuito y no debe depender de los méritos del otro. Al orden de la caridad corresponde entonces la apertura fundamental del hombre al bien ajeno, realización por excelencia de la socialidad humana, como se iba señalado.

Pero la vida social es algo más que las relaciones entre individuos de que hemos tratado en este epígrafe. Hay otro nivel de realidad, el conjunto social organizado en la república, al que es preciso atender.

#### 1.4. LA MORAL Y LA REPUBLICA

La sociedad es, como se ha señalado arriba, una realidad necesaria por razón de la misma naturaleza humana. El hombre existe como tal en virtud de la sociedad, en cuanto a su supervivencia física, al desarrollo de su racionalidad y a su vida moral, estos tres elementos en orden jerárquico ascendente. En la concepción aristotélica, que Vitoria sigue, la sociedad no constituye meramente un instrumento para el desarrollo del individuo, sino la única forma posible de realización humana: la socialidad tiene carácter esencial en el hombre, y sus realizaciones históricas más acabadas (las comunidades perfectas) posibilitan los modos más altos de vida buena. Como señala Naszályi: “La vida de los individuos no se perfecciona *mediante*, sino *en* la Ciudad”.<sup>18</sup>

Para el maestro de Salamanca hay un modelo de sociedad superior a las demás —por ejemplo a la tribu— puesto que alcanza de manera más completa y segura los fines antes mencionados en la solidaridad mutua. Se trata de la sociedad urbana mantenida en orden por una potestad civil legítima realizada institucionalmente, que la rige de acuerdo a una ley abstracta. Entre sus características se encuentra la perfección, esto es, el no ser parte de una unidad política mayor sino bastarse a sí misma en cuanto al regirse.

A esta realidad se refiere Vitoria indistintamente como “sociedad civil”, “policía”, “república” y “ciudad”. Al usar tales palabras está pensando en los Estados nacionales en tanto unidades políticas perfectas, por contraposición a los dominios feudales y también al viejo ideal de unificación imperial de la Cristiandad. La vida en una sociedad así es vida política, y en ella se realiza la plenitud del reconocimiento político de la persona por los demás —esto es, del reconocimiento abstracto que provee la ley—. De los aspectos moralmente relevantes de esa vida nos ocuparemos en este epígrafe.

### *La potestad civil*

La misma necesidad natural que fundamenta antropológicamente a la sociedad, se extiende a la existencia de una potestad dentro de ella. Por eso puede hablarse del hombre identificando vida racional con vida política. Con una constitución política o con otra, lo cierto es que toda sociedad requiere de alguna, que posibilite la unidad de la multitud de los hombres en que consiste la vida en común. Ha de haber figuras públicas con poder sobre los demás, que usando ese poder ordenen los intereses privados al bien público, y eviten la disolución de la república:

“Si todos fueran iguales y ninguno estuviera sujeto al poder, tendiendo cada uno por su privado parecer a cosas diversas, necesariamente se desharían los negocios públicos; y la ciudad se disolvería si no hubiese alguno que proveyese, cuidase de la comunidad y mirase por los intereses de todos.”<sup>19</sup>

La existencia en la sociedad de un orden públicamente instituido deriva pues de una necesidad natural consecuente a la necesidad de vida social para el desarrollo del hombre: de otra manera no podrían sostenerse las sociedades humanas. No es el resultado artificial de una voluntad humana, ni de la concurrencia de voluntades en un pacto, aunque abre el espacio a la regulación no natural sino legal de la vida humana y requiere de la participación consciente del hombre en la elaboración de sus formas históricas concretas. La constitución de comunidad política no resulta así ni sólo resultado de una

decisión humana ni un puro movimiento natural, sino una respuesta libre a una necesidad natural ordenada a la realización plena de la persona. Se trata por ello de una realidad de derecho natural, establecida por el Creador, quien es su causa eficiente. Como ocurre con la dimensión ética de la persona y con las relaciones personales, ello no significa que no pueda comprenderse de algún modo fuera de la referencia teológica. Por el contrario, el maestro de Salamanca, buscando establecer la relativa autonomía en las esferas de la potestad civil y de la eclesiástica afirma:

“Dado que no hubiera potestad espiritual alguna ni bienaventuranza sobrenatural, aún habría algún orden en la república civil y alguna autoridad, como sucede en la naturaleza.”<sup>20</sup>

### *El cuerpo social*

Nuestro autor expresa la necesidad del orden social a través de la metáfora, de antigua tradición, que identifica la sociedad con un cuerpo. Con ello se niega en principio que la relación entre ciudad y ciudadano consista en una pugna (o una sumisión) de voluntades; por el contrario, se trata de una integración como la de la parte en el todo, un todo funcional cuyo fin se encuentra en la realización terrena más alta posible de los participantes, que acontece en la misma vida política, según hemos señalado.

La imagen del cuerpo es usada por Vitoria para sostener cuatro ideas sobre la constitución social: (i) todos los miembros de una sociedad contribuyen según su especificidad propia para que ésta alcance sus fines, por lo que todos son necesarios e importantes; (ii) ha de haber una fuerza ordenadora que integre entre sí las acciones de los diversos sujetos sociales; (iii) esa fuerza ordenadora ha de estar concentrada (como en su cabeza) en alguno o algunos de los miembros de la sociedad, que tienen la misión de regirla atendiendo al bien del conjunto, y a los que se otorga la potestad precisa para ello; (iv) el bien del conjunto social debe ser antepuesto al de uno cualquiera de sus miembros, que a él se deben como la parte al todo, pero decidir cuándo es el caso de hacer valer esa prioridad corresponde sólo a quien detenta la potestad pública.

Las razones en que se apoyan estas tesis son de necesidad práctica: de otra manera, la sociedad no conseguiría decidir lo necesario para su preservación —por ejemplo, si la potestad estuviera dispersa por todo el cuerpo social, requiriéndose acuerdo de todos para cada decisión—, o bien se vería amenazada la paz por la aparición de disensiones internas, creyéndose todos con potestad sobre la distribución de los bienes disponibles. Vitoria considera

imprescindibles esos cuatro elementos constitucionales en una sociedad política, para que ésta alcance sus fines, y así puedan obtener sus miembros los beneficios humanizadores de la convivencia social. Por ello los declara de derecho natural, y argumenta contra quien pretende negar alguno de ellos.

### *La constitución política*

Más allá de esto, la igualdad natural entre los hombres impide declarar a tal o cual persona con derecho natural para regir a los demás en la república. Ese derecho sólo puede otorgarlo la república misma, en quien reside la potestad civil, y esto parece sensato a Vitoria que se haga por mayoría, puesto que partiendo de la igualdad política inicial no hay razón para que alguna minoría se imponga, ni es operativo exigir la unanimidad. Pero una vez que la república ha constituido a su gobernante o gobernantes, piensa Vitoria, les traspasa efectivamente la potestad civil, de tal manera que sólo ante su uso en provecho privado, o en el caso de que la asunción de ese poder no haya sido legítima, la república puede deponerles. Se trata de los dos casos clásicos de tiranía. Si no estamos ante alguno de ellos, nuestro autor piensa que es erróneo hablar de dos potestades coexistentes, la de la república y la del soberano, porque ello induciría fácilmente a la sedición contra el príncipe legítimamente constituido en nombre de la potestad de la república, lo que resulta contrario al fin mismo de esa potestad: mantener el orden que hace posible la paz. Si el soberano es legítimo, se hallará incluso por encima de la república que lo constituyó. Por esta razón formula el maestro de Salamanca finalmente una definición de poder público en términos de derecho subjetivo: “El poder público es la facultad, autoridad o derecho de gobernar la sociedad civil.”<sup>21</sup>

La forma de gobierno que propone Vitoria es la monarquía, sobre la cual afirma que no constituye un régimen de menor libertad que los aristocráticos y los democráticos. Sin embargo, no pretende respaldar esta opinión en el derecho natural, sino sólo en la mayor conveniencia para preservar la paz. Para comprender la posición política de Vitoria es preciso recordar las circunstancias históricas antecedentes de la guerra civil por la sucesión de Enrique IV en el siglo anterior y la guerra de las comunidades castellanas contra Carlos V (1520-21). El maestro de Salamanca se muestra abiertamente partidario de la potestad única del rey contra las pretensiones de los señores de la nobleza, con las que identifica a la república aristocrática. El conflicto que se vivió en el renacimiento castellano entre la nobleza territorial y el rey fue puesto de manifiesto en algunos de los dramas más conocidos de Lope de

Vega. Esos dramas recogen las dificultades de los pueblos de señorío por la arbitrariedad de los señores, por contraste con las libertades de que gozaban los de realengo, regidos por un derecho escrito que el rey garantiza; y muestran hasta qué punto la aspiración a ser regidos por el monarca constituía en el contexto de la época un reclamo por las libertades populares. Por otra parte, la alternativa democrática, cuando la idea de la división de poderes no había sido formulada aún, era probablemente asociada por Vitoria a desórdenes motinescos y desgobierno. Tanto la aristocracia como la democracia, contempladas en la perspectiva histórica de Vitoria, aparecían ofreciendo mayores dificultades que la monarquía para mantener el orden de la república en la justicia. Sin embargo, se trata meramente de una opinión de nuestro autor, puesto que “dado que la república tiene derecho a administrarse a sí misma, lo que hace la mayor parte lo hace toda ella. Por lo tanto, puede aceptar el régimen político que quisiera, aunque no sea el mejor”,<sup>22</sup> De esta manera da por válidas las formas de gobierno contemporáneas de Venecia y Florencia, y la antigua república aristocrática de los romanos.

### *Ius gentium*

Un aporte de Vitoria a la teoría política consiste en la formulación explícita de algunas de las consecuencias de la igualdad natural entre los hombres que tanto el estoicismo como el cristianismo habían afirmado, en un contexto histórico radicalmente nuevo. Esa igualdad se convierte ahora en igualdad de derechos políticos de los pueblos, que reconoce la legitimidad de la potestad civil de los paganos, contra la argumentación tardomedieval que proponía como necesario el estado de gracia —y por tanto la fe— para el ejercicio de cualquier poder, dominio o jurisdicción, tanto pública como privada. La sola razón de infidelidad no basta según el maestro de Salamanca para negar la legitimidad del poder de los príncipes paganos.

La igualdad natural entre los hombres tiene otra consecuencia política importante: el alcance del cuerpo social puede ser extendido más allá de las nacientes fronteras nacionales e incluso de la Cristiandad, para abarcar a la humanidad entera. Se trata de la que después se llamó “*communitas orbis*”, respecto a la cual el dominico burgalés alcanza a concebir la posibilidad de un gobierno global, y establece ciertamente la existencia de un derecho vinculante de alcance universal, el derecho de gentes, derivado del derecho natural o promulgado por consenso de la mayoría de los pueblos, y racionalmente fundado en la igualdad y reciprocidad entre las naciones. Al ámbito del

derecho de gentes no sólo pertenecen algunas reglas para las relaciones entre las naciones (como la inviolabilidad de los legados) sino también una serie de derechos subjetivos tanto de los pueblos (fundamentalmente la libertad política de las repúblicas constituidas, incluso las de infieles) como de las personas. Entre estos últimos derechos, de especial relevancia para la actividad de los mercaderes son los relacionados con el *ius societatis et communicationis*: la libertad de tránsito, la de comercio, la de uso de las cosas comunes entre naturales y extranjeros, y el derecho a la ciudadanía según las leyes del lugar.

En todo ello aparece claro que el viejo ideal autárquico ha quedado atrás: nuestro autor se sabe en un mundo interconectado y políticamente plural, cuya pluralidad no se trata de reducir (en un Imperio, por ejemplo) sino de ordenar a partir del reconocimiento mutuo de las personas y las naciones en la justicia. Por eso, el ser restringido en el ejercicio de estos derechos sin causa justa, abre la posibilidad legítima de la guerra, a la que, sin embargo, habrá que encaminarse sólo después de mucho intentar evitarla mediante el diálogo racional acompañado de hechos que confirmen las palabras. Por último, Vitoria afirma incluso posibilidades como la que hoy llamaríamos intervención humanitaria, que relativiza las fronteras nacionales para proteger a los inocentes de la muerte injusta: mientras que ningún príncipe puede arrogarse el derecho de impedir a otros pueblos el pecado porque contradiría el respeto a la subjetividad política de aquellos sobre los que no posee potestad; la exigencia de justicia que las situaciones de extrema necesidad imponen, borra las fronteras nacionales y permite la intervención militar.

### ***¿Una inclinación natural al bien común?***

Tras este recuento de algunos elementos fundamentales de la teoría política vitoriana, es preciso volver sobre sus presupuestos y consecuencias éticas. Para ello habremos de considerar primero la cuestión de si hay o no una inclinación natural en el hombre que corresponda a la vida política. Después nos ocuparemos de las formas de la justicia que afectan a la conexión entre la persona y el todo social.

A la realidad antropológica de que el hombre sólo alcanza la plenitud de su humanidad en una sociedad civil, ha de corresponder una inclinación natural, que moverá a la persona a reconocer el bien común como superior al bien propio, donde ambos pertenezcan al mismo género en la jerarquía de los bienes: anteponer la supervivencia de la sociedad a la propia, sacrificarse

económicamente por el bienestar material de la república, limitar la propia libertad de acción a favor de la colectiva, etc.

Espigando los textos de nuestro autor, parece que pueden ser sostenidas sin contradicción la afirmación teológica acerca de una inclinación natural del hombre hacia el bien común sobre el individual, junto con la observación de que en la práctica esa inclinación es ignorada por muchas personas, incluso por la mayoría de ellas, lo que el dominico ve claramente.

Para discutirlo, resulta preciso atender a los estados de la naturaleza humana reconocidos por Vitoria. Son éstos cuatro: naturaleza pura, naturaleza en justicia original, naturaleza caída y naturaleza en estado de gracia santificante; de los que nos interesan aquí los tres primeros.

La naturaleza humana pura *æsin gracia ni pecadoæ* y la naturaleza caída no poseen ningún rasgo esencial diferente, con lo cual se verifica que nada de lo natural se ha perdido por el pecado (sostener lo contrario sería ceder a la antropología luterana). Pero, al tiempo, el pecado ha operado un cambio, semejante al que diferencia a un hombre que vive espontáneamente desnudo (de la Gracia) de uno que *lo* está porque se le han quitado las ropas (imagen de Santo Tomás). De manera menos metafórica, ese cambio se expresa así: la posibilidad de contradicción entre aquello a que tiende la razón y aquello apetecido por la sensualidad, que en el estado de naturaleza pura fuera en el hombre una condición natural, tras el pecado original cobra carácter moral.

El estado de naturaleza pura constituye sólo una construcción conceptual, puesto que históricamente nuestros primeros padres fueron creados en el estado de justicia original, del que pasaron por el pecado al de naturaleza caída. La justicia original impedía a las condiciones naturales del hombre realizarse de manera contradictoria entre sí, y componía armónicamente las potencias humanas. Cuando esta justicia se perdió por el pecado original, se quitó el impedimento para que las posibles contradicciones aparecieran, como fuentes de desorden o mal moral. De ese impedimento nos había dotado Dios por la Gracia, sin hacerlo por tanto parte de nuestra naturaleza.

Podemos analizar entonces la cuestión planteada desde las categorías de esta antropología teológica, para intentar resolver el problema con una reconstrucción que no se encuentra en Vitoria. En el estado ficticio de naturaleza pura, coexisten las inclinaciones a buscar el bien común y a buscar el bien propio. Por razón del orden antropológico fundamental que sitúa en la vida civil la realización más alta del hombre en este mundo, debe de haber una prioridad de la primera inclinación sobre la segunda. Al tiempo, constituye una

condición natural, no moral, seguramente derivada de la finitud metafísica humana, que ambas inclinaciones no siempre puedan ser satisfechas a la vez y que en ocasiones se opongan. En el estado histórico de justicia original, esa justicia precisamente impedía que la inclinación al bien propio se impusiera sobre la inclinación al bien común. Una vez desaparecida la justicia (original) por el pecado, requerimos de la virtud de la justicia (adquirida), radicada en la voluntad, para mantenernos en fidelidad al orden de esas dos inclinaciones que la realización política de la condición social del hombre requiere.

El pecado consiste precisamente en la contradicción de las opciones de la voluntad con los rasgos esenciales de la naturaleza humana, que la razón puede reconocer. En las mismas lecciones, tratando justamente de la necesidad de la propiedad privada, Vitoria señala el momento del pecado original como aquel en que la inclinación se torció: "... tras el pecado, como el hombre se inclinara más a lo propio que a lo común..."<sup>23</sup> Obviamente, esta nueva inclinación ya no es natural, sino que ocurre tras una decisión humana y como consecuencia de ella. Puede entonces ser entendida como hace el maestro de Salamanca en un párrafo arriba citado: si alguien se saca los ojos que le dio el Creador, no puede quejarse a Él por haber quedado ciego.

En ningún lugar explica Vitoria de qué manera la inclinación natural buena se ve obstaculizada en cada hombre. Sin embargo, en un largo párrafo acerca de la posibilidad de perseverar en la virtud sin auxilio especial de Dios, señala dos diferencias entre Adán, que podía hacerlo, y nosotros, que no podemos. La primera diferencia es la ya mencionada de que en Adán las pasiones estaban calmadas, mientras en nosotros no lo están necesariamente. Esta explicación de nada sirve a nuestro argumento, puesto que la justicia es necesaria, según las lecciones, incluso calmadas las pasiones. La segunda diferencia son los impedimentos extrínsecos que causa la convivencia con otras personas en un contexto en que hay pecado, que nosotros padecemos y Adán no. Para el tiempo de Vitoria, la tradición intelectual a la que pertenece carecía de un concepto elaborado de cultura, lo que le impide explotar la idea que en ese pasaje queda sugerida.

Yendo más allá que el dominico burgalés, cabe decir que la inclinación natural al bien común puede ser, y de hecho lo es en muchas culturas, incluidas las occidentales, contrarrestada por un aprendizaje de valores que lleva a ver como "natural" anteponer el bien propio al común, y que el clima cultural correspondiente constituye una propensión al pecado, general pero no natural, que hace necesaria la virtud de la justicia.

Concordante con esta posición que juzgamos propia de Vitoria, es el hecho de que la jerarquía de los bienes señalada en epígrafes anteriores se ve modificada de manera fundamental. Solamente los bienes relacionados con la vida espiritual —los más altos en esa jerarquía, porque conducen al fin último del hombre— son estrictamente personales, como lo es el destino del hombre tras la muerte. Estos bienes conservan su puesto supremo, de tal manera que no tiene sentido cometer pecado para salvar a la república. Es lógico, porque si la preeminencia de lo social sobre lo individual deriva de su valor para el desarrollo ético del hombre, irreductiblemente personal, sería insensato anteponer la sociedad a la sanidad moral del individuo. Por lo demás, Vitoria sostendrá también en las lecciones que el bien de la república posee prioridad antropológica sobre los bienes naturales y de fortuna de sus miembros, según ha quedado reseñado al tratar del concepto de república como cuerpo.

Según puede comprenderse fácilmente por esa concepción, Vitoria niega que la necesidad de una potestad política entre los hombres sea consecuencia del mal moral. Por el contrario, sostiene que en el “estado de inocencia” anterior al pecado original —históricamente acotado a la existencia de nuestros primeros padres en el Edén— había ya alguna potestad directiva y gubernativa, aunque no necesitara imponerse por el temor a las penas como en la potestad civil de las repúblicas actuales. De no haber sido por el pecado original, la humanidad habría crecido en la inocencia con que fue creada; aun así hubiera sido precisa una constitución política para salvar el orden en la comunidad frente al crecimiento en número y diversidad. La potestad civil no es pues resultado de la maldad de los hombres, sino requisito del orden natural que Dios ha imprimido al mundo.

### ***República y jerarquía de los bienes***

Por lo dicho arriba, es indudable que Vitoria considera a la república una realidad con consistencia antropológica propia, y no sólo una mera agrupación de individuos, por ejemplo en virtud de un pacto. La inserción de cada persona dentro de la república da la clave para comprender la relación entre la moral y esta realización necesaria de la socialidad. La condición política no es un añadido, sino la expresión más plena de la socialidad natural humana, tanto así que aun cuando, según vimos, muchas personas tienden a anteponer su bien al de los demás, razonablemente han de posponerlo al bien de la comunidad, incluso si éste último se encuentra en la jerarquía que detectábamos por debajo del bien particular en cuestión. Actos que en otra ocasión serían pecado muy

grave, como inferirse la muerte o vender trigo barato para bajar su precio, cambian de calificación moral si se hacen para bien de la república. El bien o el mal de la república se convierten así para Vitoria en criterio importante de moralidad, que en algún caso autoriza incluso la muerte del inocente a sabiendas, la renuncia a restablecer la igualdad que la justicia exigiría, o el hacer excepciones a la ley.

Ahora bien, por más que sean muy elevados los bienes que la persona obtiene de su inserción en la vida política, y por tanto aquellos que siendo suyos lo son más de la república, hay siempre un bien más alto que resulta irreductiblemente personal, la salvación eterna:

“No basta el gobierno civil para llevar al hombre a la eterna salvación; ni son suficientes la virtud moral o civil ni la bondad para la vida eterna; pues, aparte de otras cosas, es necesaria la fe.”<sup>24</sup>

Este tipo de bien privado no se ordena al bien público ni siquiera dentro de la Iglesia, una sociedad con fines espirituales; por el contrario, tratándose del bien más elevado del hombre, establece un límite a la acción política del gobernante, que deberá detenerse allí donde manifiestamente dañe el bien espiritual incluso de quienes no son sus súbditos.

Por esta razón, lo que se puede hacer por la conservación de la república tiene un límite en aquello que constituye moralmente al hombre mismo. La acción mala por preferir un bien menor a otro mayor, puede en ciertos casos ser hecha buena en virtud de un objeto mejor, como la preservación de la república. Pero lo que es intrínsecamente malo, atentatorio contra los principios antropológicos de la socialidad por ejemplo, sólo puede realizarse por dispensa divina explícita, y en ningún caso persiguiendo bienes mayores, “porque no es haciendo cosas malas de donde vendrán bienes ni bienes mayores”, como dice a menudo el maestro de Salamanca.

Según hemos visto, la república está gobernada por una autoridad política que emana en última instancia de ella, aunque sea sancionada por Dios. La legitimidad de esta autoridad depende de una condición formal —que haya llegado al poder por caminos lícitos— y de una condición material —que gobierne efectivamente para el bien común respetando la justicia—. Según Vitoria, esta última condición es más importante que la primera, hasta el punto de que los decretos de un usurpador han de ser obedecidos si son justos y convenientes, creando una situación que justifica implícitamente su permanencia en el poder, puesto que permite suponer el consenso virtual de la población con la ley justa. Y es que el objetivo último de la potestad civil es

la felicidad de la república, que a su vez requiere la paz, y ésta la justicia. Los requisitos jurídicos para la ocupación del poder tienen precisamente el sentido de procurar la paz, señalando de manera unívoca la persona a quien la república traspasa la potestad civil.

### *Ética de los gobernantes*

La existencia de la autoridad política estructura a la ciudad según roles funcionales: quienes detentan esa autoridad y sus súbditos; las posiciones relativas determinan deberes morales distintos para unos y otros. Los gobernantes están obligados en su actuación pública a la justicia distributiva, que significa fundamentalmente respetar la igualdad natural entre los ciudadanos y la soberanía primordial de la república. Este respeto toma la forma de un gobierno abstracto, en que la participación en los bienes públicos se abre a todos según las circunstancias relevantes en cada caso (esto es, de manera proporcionada a los títulos de cada cual para esos bienes). Aprovechar las posiciones de poder para emplear los bienes comunes a favor propio, de los amigos o de los ricos es el pecado por excelencia contra la justicia distributiva, que define la forma “legal” de tiranía y caracteriza el gobierno contra la razón.

Muy interesante resulta respecto a las obligaciones del príncipe el *parecer* vitoriano sobre si los señores pueden vender o arrendar los oficios públicos, tales como escribanías o alguacilazgos. En él se muestra hasta qué punto el ámbito de lo público posee una consistencia propia que debe ser respetada por el gobernante, según nuestro autor. Comienza negando de manera absoluta que esa venta de oficios pueda ser legítimamente realizada. Aduce las siguientes razones: (i) El señor ya recibe recursos de la república para financiar los oficios; recibir algo además al funcionario sería cobrar dos veces la misma cosa sin justicia; (ii) Puesto que los funcionarios actúan con la potestad del príncipe para realizar sus políticas, deben recibir por ello un emolumento moderado, y no pagarlo; (iii) De aceptarse la venta de oficios, podrían ser excluidos de ellos los más aptos, si no tuvieran dinero para comprarlos, y por el contrario, poblarse el servicio público de ineptos e inescrupulosos; (iv) Al hacerlo así, los funcionarios a los que se ha vendido el puesto cobrarán de más a los ciudadanos por sus servicios, y no respetarán las exenciones a los pobres; (v) Por último, se perdería el efecto de estímulo moral que para los ciudadanos tiene el que los cargos públicos sean distribuidos según la virtud y méritos de cada uno. La venta de oficios públicos resulta así para Vitoria un ejemplo de gobierno tiránico, en el que se desnaturaliza la relación entre el príncipe y la república a la que debe servir.

De la misma forma, es también contra la justicia que la autoridad pública restrinja la actuación libre de los ciudadanos más allá de lo preciso por razón de la utilidad de la república, y que gobierne sustituyendo a la república —por ejemplo, imponiendo tributos injustos, que la comunidad no se cargaría a sí misma, o perdonando por sí sola injurias inferidas a la república, contra la utilidad de ésta—. Y es que, aunque la potestad civil quede enteramente en manos del príncipe, ello no significa que los ciudadanos hayan perdido su dominio político, dejando de ser para sí y pasando a ser siervos de quien detenta la autoridad. La vida política como vida moral es siempre expresión del dominio del hombre sobre sí mismo. Encontramos entonces en Vitoria un concepto de derecho subjetivo que no puede ser reducido dentro de la metáfora del cuerpo social. El hombre posee un dominio no mediado por la potestad política sobre los bienes espirituales, los bienes naturales (corporalidad) y los de fortuna (fama, honor y riquezas). En todos los casos, ese dominio se expresa en términos de “facultad de usar las cosas” o “facultad que conviene a alguno”, se asocia a la libertad humana y se considera de derecho natural, que convierte a las personas en sujetos de derechos (aunque los límites de estos derechos, dentro de la comunidad política, hayan de entenderse por referencia a la ley civil que ordena su ejercicio al bien común). El príncipe, lógicamente, ha de respetar la subjetividad de sus súbditos consagrada en estos derechos, permitiéndose intervenirla sólo por razón del bien de la república.

Además de las obligaciones negativas que se han mencionado, queda claro que el gobernante está obligado a buscar activamente el bien común de la república con su acción política. No otra es la finalidad de la potestad civil que detenta. Según la gravedad de los casos, ello le obliga moralmente a un discernimiento que va más allá de su propio criterio, puesto que la virtud por excelencia del gobernante, hombre que ha de regir las acciones de los demás, es la prudencia. Además puede obligarle a renunciar a la conservación de la integridad de sus dominios. El poder ha de ejercerse de manera moderada y proporcional a lo que se persigue con él —por ejemplo, la reparación de una ofensa inferida a la república—, de tal manera que posee límites éticos además de políticos. Vitoria no es un demócrata en el sentido moderno de la palabra —entre otras cosas, no se plantea la división ilustrada de los poderes públicos—, aunque concede prioridad política indudable a la república sobre sus autoridades y considera conforme a derecho natural que la mayoría se imponga a la minoría en las deliberaciones sobre el bien común. Respetar esa prioridad es clave en la moral de la autoridad pública, como veremos al tratar de la ley

En la dinámica de la caridad, y ya no de la justicia, Vitoria llega a afirmar más: que el rey ha de poner sus bienes, incluso hasta de lo necesario para sostener su lugar social, a fin de socorrer a los ciudadanos en caso de extrema necesidad colectiva. Lo interesante en este caso es la aparición de una realización personal de la caridad con alcance político. Mientras que para salvar la vida de un solo hombre, el príncipe o los grandes no deben arriesgar su estatuto social, puesto que tal estatuto constituye un bien con valor público, cuando la extrema necesidad se hace pública, ese bien debe ponerse para cubrirla.

En los textos vitorianos editados hallamos además sugerencias sobre una realización política de la caridad que relacione bienes públicos con necesidades de los pobres. Hay una preocupación constante por la justicia hacia los más débiles, manifiesta en propuestas de preservación de la propiedad comunal, de equidad fiscal, de transparencia de los procesos judiciales, en el rechazo a la especulación y la usura, y en el respeto a los pueblos indígenas americanos. La idea de una acción pública institucionalizada explícitamente a favor de los pobres como grupo social, no se desarrolla.

Pero Vitoria aprueba acciones ejecutivas tales como la intervención judicial ordenando el reparto de trigo almacenado por particulares durante un hambre, la posibilidad de que el rey y los procuradores obliguen a los pudientes a socorrer a los pobres, o la intervención del Estado en los precios y contra la usura. Las bases teóricas para una acción pública institucional, sin embargo, estaban puestas; el paso siguiente en la Escuela de Salamanca lo dará Domingo de Soto con su *Deliberación de la causa de los pobres*, donde se proponen políticas públicas de socorro e integración de los desarraigados.

Por otra parte, según Vitoria el gobernante tiene responsabilidad sobre todos sus súbditos, incluso aquellos que no forman parte de la comunidad política que le otorgó la potestad o en la que descansa principalmente su poder. En un contexto en que se discuten los derechos de la corona española sobre los pueblos de Indias, Vitoria considera pecado grave que las naciones recién incorporadas sean gobernadas para el bien de la metrópoli en vez de para el suyo propio, y obliga al rey no sólo a legislar al respecto, sino también a hacer cumplir ejecutivamente esa legislación. La república debe ser respetada por su gobierno, y es bien conocido que el maestro de Salamanca consideraba sin duda que las naciones indígenas eran verdaderas repúblicas, con el mismo dominio sobre sí que las cristianas.

## *Ética de los súbditos*

Tras lo señalado en los párrafos anteriores, se entiende con facilidad que la dimensión ético-política en la vida de los súbditos sea planteada por Vitoria siempre respecto a la república, y no respecto al señor —como sería en la concepción feudal del poder— ni respecto al monarca —como correspondería al esquema absolutista—. El reconocimiento de lo que la persona debe a la ciudad se realiza en la virtud de la piedad. La piedad reconoce a la república, junto a Dios y los padres, como una realidad a la que debemos el ser. Por eso al tratar de piedad, Vitoria usa la palabra “patria” para referirse a la comunidad civil, lo que apenas ocurre en otros escritos; “patria” no envuelve aquí el sentido nacionalista que adquirirá después en la retórica de los estados modernos, sino de filiación. Esa filiación va más allá de la ciudad y se extiende a todos los compatriotas, con quienes establece una relación abstracta que puede entenderse como realización política de la caridad, en tanto reconocemos el bien del otro como vinculado al nuestro más allá del marco riguroso de la reciprocidad.

La piedad hacia la república como totalidad de la que recibimos el ser civil, constituye una actitud por razón de débito, y por ello fue situada por Santo Tomás dentro de la justicia. La justicia legal, por su parte, es la virtud que realiza el reconocimiento de ese débito en la conducta de la persona, relacionándola con el bien de su comunidad política. La razón formal de la obligación hacia el bien común expresada en la justicia legal, se halla en el ser miembro de la república; que la parte dañe al todo es contrario al derecho natural.

Esta obligación moral es presentada por Vitoria bajo varios aspectos. En primer lugar, el súbdito debe también reconocer la realidad política de la que forma parte, evitando efectuar por su cuenta actuaciones que sólo corresponden al poder legítimamente constituido, como castigar el delito que se comete en su contra, salvo en el caso de la tiranía, en que no hay poder público legítimo.

Por otra parte, ha de considerar la repercusión pública de los actos con los que busca su bien particular, y llegado el caso, deberá anteponer la consideración del bien común al propio, cediendo en su derecho subjetivo si es preciso (salvo en el caso del dominio sobre los bienes espirituales). Dentro de la misma idea, el ciudadano debe contribuir a la construcción del bien público dentro de un orden justo en que las cargas se reparten con equidad.

Le corresponde asimismo una cierta responsabilidad en impedir que el

pecado de otros daña a la república a través del mal ejemplo, o porque la impunidad estimule el delito. La comunidad política es entonces también una comunidad moral, como habíamos visto arriba al tratar de la fama. Lógicamente, el grado de apropiación moral extrema de la injusticia contra la república ocurre cuando de intención se busca el mal de muchos por algún bien propio. El perjuicio a la comunidad para el lucro particular no puede justificarse con argumentos del estilo de que siendo el que se lucra parte de la república, su lucro permanece en ella. El bien común es algo más que la suma de los bienes de los individuos, o que el balance entre el bien de unos y el mal de otros. La comunidad tiene un bien propio constitutivo, la justicia, que ha de ser respetado.

La clave para entender la relación entre los ciudadanos y la república desde el punto de vista moral ha de buscarse en la relativización del derecho al ejercicio del dominio sobre sí misma de la persona, y la aceptación de un cierto dominio de la república sobre su vida. Ahora bien, Vitoria no se plantea la cuestión primero como una pugna de voluntades: la común manifestada en el Estado y la particular del individuo. Consistente con el papel que atribuye a la razón en la vida moral, descubre en esta subordinación del dominio privado al público más bien el ordenamiento antropológicamente correcto en el que acontece la realización plena del individuo como ciudadano, que una contradicción en que el reconocimiento de un dominio ocurre a costa del otro. Tal es el sentido, a nuestro entender, de la afirmación de una inclinación natural al bien común por encima del propio. Al reconocer esa prioridad, el hombre no se pierde a sí mismo, ni siquiera cede algo para ganar algo, sino que se realiza políticamente. La clave de la integración entre el dominio de la república y el del individuo se encuentra en la justicia; donde esta falte, bien por parte del Estado, bien por la del individuo, la dialéctica entre ambos niveles de la potestad tomará la forma de una contradicción.

El dominio de la república se manifiesta principalmente en la obediencia que debe a las autoridades legítimamente constituidas (en lo que consiste la justicia legal). Por lo señalado arriba acerca de la necesidad natural de la potestad civil, se entiende que la obediencia constituye una obligación de derecho natural, aunque la persona concreta investida para exigirla no sea designada por la naturaleza ni por Dios, sino por la misma república. Lógicamente, el deber de obediencia se extiende sólo hasta donde la república concedió potestad al gobernante; y hasta donde sea moralmente lícito y útil a la república, aun en el caso de que ésta hubiera traspasado toda potestad al príncipe.

La responsabilidad moral del ciudadano por las decisiones del gobierno es planteada por el maestro de Salamanca a propósito de la declaración de guerra, que compromete a toda la república. ¿Hasta qué punto deben los súbditos que no tienen acceso a los consejos de gobierno hacerse cargo del problema ético sobre la justicia de la guerra? La primera respuesta de Vitoria propone que el ciudadano no está obligado a examinar la justicia de la decisión —ni por tanto, a asumirla bajo su responsabilidad moral—, puesto que: (i) no posee la información precisa sobre los asuntos públicos en su complejidad; (ii) aunque concluyera que la guerra es injusta, no está en su poder evitarla. Ocurren así las eximentes de ignorancia e imposibilidad. Puede entonces con tranquilidad marchar a la guerra, dejando la justificación y la responsabilidad a quienes tomaron la decisión.

Sin embargo, pese a haberla afirmado, al dominico le parece insuficiente esta respuesta. La imposibilidad de resistir una decisión injusta del gobierno puede no ser tan absoluta ni la ignorancia tan invencible, en algunos casos. Por ejemplo, si se presentan tales argumentos e indicios de la injusticia de la guerra, que sólo pueda creerse en su justicia en virtud de la propaganda que fomenta el odio al enemigo. Habiendo razones para sospechar seriamente la injusticia de la decisión, la ignorancia deja de ser eximente. Y si el súbdito llega al convencimiento de que se trata de una guerra injusta, deberá en conciencia negarse a participar en ella. Caben así la indagación y la resistencia de los ciudadanos a propósito de la justicia de las decisiones de gobierno. La obediencia no es ciega, porque antes debe obedecerse a Dios que a la autoridad civil. Este giro en la exposición vitoriana muestra cómo el miembro de la república no cede la subjetualidad moral junto con la potestad civil, ni siquiera en el ámbito político (con lo que se limita el alcance de la alegoría del cuerpo social). La prioridad de la república sobre el individuo, que el maestro de Salamanca no dejará de sostener, se manifiesta aquí en caso de dudas que no puedan ser resueltas. Entonces el ciudadano debe ir a la guerra, que es la alternativa éticamente más segura, puesto que en ella se conserva la estructura de la potestad civil y no se arriesga la seguridad de la república.

El reconocimiento por la persona de la limitación de su autoposesión por el bien de la comunidad, y la aceptación consiguiente de un dominio de la república sobre su vida constituye específicamente el resultado del crecimiento en la justicia, según hemos señalado. Tal crecimiento consiste en más que la sola observancia de la ley civil por razón de la coacción social; requiere que el hombre estructure sus afectos sometiénolos a la razón. De esta manera, el buen ciudadano para serlo constantemente —"justicia es la

constante y perpetua voluntad...” — ha de ser al tiempo un buen hombre. Más aún puesto que toda injusticia, incluso la realizada sólo contra otro particular, constituye injuria contra la república misma, porque la daña al menos en la seguridad, importante bien público relacionado con la paz. Y, de la misma manera, el bien hecho a otro particular es bien para la república, y digno de alabanza por la comunidad política.

Por otra parte, la sociedad civil se ordena a la felicidad de los hombres, que consiste en la vida según la virtud. Otros fines políticos, como el mantenimiento de la paz, tienen sentido precisamente en cuanto condiciones de posibilidad de la vida virtuosa. Por eso Vitoria propone, siguiendo a Santo Tomás, que los legisladores tienen la responsabilidad de hacer buena a la ciudad y sus ciudadanos, para hacerlos felices, aunque esto no significa que hayan de gobernar basados sólo en la buena voluntad, puesto que para alcanzar la paz en la justicia es necesario imponer penas legales (pero no con necesidad natural, sino sólo tras el pecado original, que introdujo el mal y la injusticia en las relaciones entre los hombres). El maestro de Salamanca piensa que si la prosperidad de los ciudadanos es un fin indiscutible de la república, respecto al cual puede el gobierno actuar como tal, con mayor razón podrá hacerlo respecto a los bienes honestos, que son más importantes para la felicidad. No obstante, el terreno debe permanecer bien acotado: al príncipe le corresponde cuidar de la felicidad humana de los súbditos, y no directamente de la felicidad en sentido más propio (*simpliciter*), que incluye la salvación eterna.

Hay, lógicamente, un límite intrínseco a la capacidad de la ley para promover la virtud; consiste en que el legislador puede dictar y prohibir conductas pero no intervenir en la apropiación moral de esas conductas por parte del súbdito. Cabe entonces que la ley civil estimule el acto moralmente bueno de diversas maneras (y en ese sentido se dice que pretende “hacer virtuosos a los hombres”), sin que pueda nunca sustituir con reglas lo específico de la moralidad personal, ámbito donde el concepto de virtud cobra su significado propio. En este otro sentido, puede sostenerse que la potestad civil debe dar prioridad al bien de la comunidad sobre el hacer bueno a un hombre en concreto (lo que no equivale a desentenderse de la promoción legislativa de la bondad moral).

La posible contradicción práctica entre lo preciso para conservar la paz y el acto legislativo sobre lo moralmente bueno, habrá de resolverse a través de la prudencia política, donde todo estriba en valorar la gravedad de los males morales en juego y de los bienes para la república que se espera obtener.

Tras este recorrido por la concepción vitoriana de la vida moral ha debido de quedar clara la conexión estrecha entre las dimensiones personal, interpersonal y política en el discurso moral vitoriano. Puesto que Vitoria es tenido principalmente por filósofo político y del derecho, conviene ahora distinguir entre los aspectos jurídicos y los morales del comentario que estudiamos. Con ello notaremos mejor la especificidad del maestro de Salamanca también como filósofo moral.

## **2. MORAL Y LEY CIVIL**

La república requiere de un conjunto de reglas de obligado cumplimiento para mantener el orden de la convivencia, y que sea posible la vida virtuosa en un mundo en el que no todos la persiguen. Estas reglas, las leyes, constituyen el derecho positivo humano. No son producto de la voluntad arbitraria del príncipe, sino de un auténtico pacto público, aunque sea implícito. Tanto así que donde ese pacto preexista a la voluntad legislativa del gobernante, la limita: no puede legislarse contra el sentir común asentado, porque la potestad del príncipe viene de la república.

Las leyes civiles son sancionadas pues por consentimiento y para utilidad de la república, y poseen la misma necesidad antropológica que ésta. Una de sus funciones características es impedir que la acción privada pueda resultar en daño injusto para otros o para la comunidad. Al hacerlo así, estructuran la sociedad de los hombres en la forma que mejor garantiza el desarrollo de las facultades y virtudes humanas, la sociedad civil. De esta razón antropológica derivan las leyes su legitimidad coactiva, que llega al fuero mismo de la conciencia. Las leyes positivas poseen por tanto significado moral, y violarlas constituye pecado. Sin embargo, la razón formal de ese carácter moral de la ley no se encuentra en la voluntad del legislador, sino en la relación del acto que viola la ley con el bien común:

“Lo mismo exactamente ocurre con las leyes humanas. Si en ellas se manda algo que contribuye en gran medida a la paz de los ciudadanos, al incremento del bien público, a la honestidad de las costumbres, su transgresión constituye un pecado mortal. Mas si lo que se manda no es tan necesario, sino asunto de leve momento, implicará culpa venial su transgresión (...) No pende este problema de la voluntad del legislador, sino de la naturaleza y cualidad de la materia.”<sup>25</sup>

El maestro de Salamanca se separa así de manera explícita de los nominalistas, que habían trasladado su concepción de la relación entre ley y voluntad del ámbito teológico al jurídico. La gravedad moral de una materia

no se mide por la obligatoriedad de la regla, sino justamente al revés, sostiene Vitoria. Desde luego, puede haber leyes civiles referentes a actuaciones no delimitadas por el derecho natural, y que sin embargo, obligan moralmente en cuanto tienden a mantener el orden en la ciudad. Pero no cambian la calificación moral del acto en sí mismo, sino que simplemente lo ordenan a la vida de una determinada comunidad. La materia moral explícitamente involucrada en estos casos es el orden social.

### *Ley civil y ley natural*

Sin embargo, el carácter moralmente coactivo de la ley civil no es ilimitado. Para comprender mejor su alcance, es preciso analizar la relación entre el derecho humano positivo y la ley natural.

El rasgo formal más importante de las leyes civiles es su carácter universal y abstracto. En cuanto universales, las leyes prescriben aquello que todos deben cumplir para que la república alcance sus fines, considerando las conductas no por sus consecuencias individuales, sino por las consecuencias de su generalización en el cuerpo social. En cuanto abstractas, se aplican a todos los particulares en la república —incluso a los que detentan autoridad política—, atendiendo sólo a su conducta, a sus derechos y a las circunstancias estrictamente relevantes que la misma ley defina. Así responden a la igualdad esencial de todos los hombres, y cumplen su objetivo de proteger el bien común. Para nuestro autor la conservación del carácter universal de la ley es en sí misma un bien para la república, independientemente de que en un caso concreto no pueda identificarse claramente la utilidad que ésta extrae de su aplicación rigurosa. Pero ello no obsta para que quepa la consideración en particular de casos en que ciertas circunstancias relevantes no previstas por la ley hacen aconsejable actuar de manera distinta a como ésta prescribe en universal, apoyados en el derecho natural. Se trata de situaciones en que un bien mucho mayor al que la ley pretende proteger puede perderse, y por tanto puede hacerse un daño aplicando la ley. La virtud de hacer esto oportunamente es la *epicheia*, que corresponde tanto a los legisladores como a los súbditos.

Como es fácil inferir a partir de nuestra discusión anterior sobre ética y política, el respeto de la autoridad pública al carácter universal y abstracto de la ley no es en Vitoria sólo un asunto jurídico, que puede ser a su vez regulado por otras leyes, sino también moral. De esta manera, actúa contrariamente a la ley natural y peca gravemente el gobernante que impone a los demás cargas graves que no se impone a la vez a sí mismo. O quien utiliza el poder de

dispensa legal de una manera no abstracta, es decir, no para impedir una injusticia o por la utilidad de la república, sino para hacer un favor privado. Privilegios así constituyen un atentado contra la razón y la igualdad naturales, hasta el punto de que ni al mismo Papa le están permitidos. El resultado de la arbitrariedad del gobernante en la interpretación de la ley acaba siendo que ésta sólo permanece vigente con fuerza coactiva para quienes no pueden comprar la dispensa con su proximidad al poder o con dinero. La desigualdad ante la república que sufren así los pobres sólo por serlo constituye una clara injusticia.

Por este carácter universal y abstracto, y por la prioridad política de la república sobre sus autoridades, es claro que la ley prima sobre la autoridad pública, que está obligada moralmente a aplicarla en sus términos y a obedecerla. El juicio contra las leyes escritas, ya por el contenido o por la forma, aunque sea del rey supone una grave falta moral, y las sentencias dadas contra la ley no tienen ningún valor ni en el foro contencioso ni en el de la conciencia.

Quien sí tiene prioridad política sobre la ley es la república. Lo que resulta lógico porque, como vimos, la ley positiva se ordena por derecho natural a la utilidad de la república, a través de la potestad civil que, en último término, reside también en la república. Vitoria reconoce esa prioridad cuando concede fuerza de ley a las costumbres inmemoriales del pueblo, hasta afirmar siguiendo a los juristas romanos que todo derecho humano puede ser abrogado por costumbre contraria generalizada. Igualmente lo hace cuando propone que el derecho común debe interpretarse a favor del pueblo. Y cuando equipara en valor político el pacto explícito y voluntario con la población, a la ley o la costumbre. Va incluso más allá, al afirmar que cuando la ley deja de ser útil a la república porque desaparece la causa que la motivó, ya no obliga más ni deben someterse los ciudadanos a sus cargas, aunque no sea expresamente abolida ni venga costumbre contraria. E igualmente, si hay territorios de la república en que la ley no es útil, no debe conservarse allí, si no es por razón de una utilidad mayor para todo el conjunto.

Los párrafos anteriores trazan una serie de prioridades políticas en torno a la ley, que es asunto moral respetar por parte de todos en la república. Pero con ellas no se agota la relación entre ley y moral en la obra magisterial de Vitoria. Por el contrario, la clave de esa relación ha de buscarse en la estricta subordinación de la ley positiva a la justicia entendida en sentido moral —esto es, en el del derecho natural—. La ley debe resultar entonces una expresión de la racionalidad que impera sobre los actos humanos, y por tanto tiene que

someterse a lo que la razón señala como propio del hombre. Particularmente, como es lógico, a una racionalidad centrada en el bien de la comunidad política, que Vitoria supone que debe regir las decisiones de los encargados de cuidar ese bien.

Según señalamos al comienzo del epígrafe, uno de los objetivos del sistema legal es proteger al inocente de la ventaja que sobre él podrían tomar los que están dispuestos a la injusticia. Al castigar la acción injusta por la ley, esa acción resulta en daño para el que la realiza. Por eso puede el maestro de Salamanca afirmar que la ley civil es precisa para la conservación de la ley natural. Se requiere entonces un ajustamiento perfecto entre la ley civil y la natural, lo que no significa que el derecho humano positivo haya de limitarse a codificar la ley natural. Lo justo para Vitoria no es así la actuación según la ley humana, sino que al revés, la justicia de esa ley es el fundamento de su legitimidad moral, y también política, junto con su utilidad para la república. Esta justicia se asegura con requisitos formales, de contenido y de intención muy exigentes, que el maestro de Salamanca recoge citando casi textualmente a Santo Tomás:

“Las leyes son injustas cuando falta la autoridad competente, o cuando el superior impone a los súbditos cargas que no aprovechan al bien común sino a la propia utilidad, a la avaricia o a la gloria del que las da o de personas particulares, y también cuando falta la forma, o sea que las cargas no se reparten por igual aunque se ordenen al bien común; por último, cuando son contrarias al derecho divino. Por cualquier motivo que la ley sea injusta no obliga en el fuero de la conciencia, a no ser para evitar el escándalo, dice Santo Tomás. Y San Agustín en su libro *De libero arbitrio*, dice que no se tiene por ley la que no es justa.”<sup>26</sup>

Al tratar de si la ley obliga moralmente, o sólo bajo la pena que impone, Vitoria llega a conclusiones muy explícitas: la ley obliga en el foro de la conciencia, pero sólo si sus exigencias son justas, tolerables, útiles para la república y equitativas, esto es, no gravan más a unos que a otros, *ceteris paribus*. Y ello tanto desde el punto de vista de las conductas que exigen como de los castigos que imponen a los infractores. En este caso, la obligación de la ley —por ejemplo, del pago de impuestos— va más allá del brazo coactivo de la autoridad y se convierte en moral hasta el punto de que ha de obedecerse aun con peligro de muerte. Evadirse o excusarse no sólo daña a la república, sino que constituye también gran pecado de injusticia contra los demás conciudadanos, porque supone beneficiarse del bien público que no se ha contribuido a producir. Y, por lo que hace a la persona misma, significa apartarse de la vida según la razón, puesto que de alguna manera puede considerarse que la ley positiva deriva de la natural.

Por el contrario, leyes positivas que contradicen el derecho natural — como los portazgos e impuestos que coartan el libre tránsito, o los impuestos sólo para pobres— pueden ser violadas, sea cual fuere la autoridad que las promulgó, sin pecado ni obligación moral de restituir, y no hay obligación de cumplirlas más allá del temor al castigo. Castigo injusto el cual, además, es legítimo moralmente no acatar. Esto ha de extenderse no sólo a las leyes que contienen alguna prescripción contraria a la igualdad natural, sino incluso a cualquiera que prohíba sin razón lo que está permitido por derecho natural, como el viajar y el comerciar. En el caso extremo, una ley que no puede conservarse sin pecado grave, ha de ser derogada. El único límite que se establece a esta prioridad de la ley natural sobre la humana contempla la posibilidad de que algunas acciones no intrínsecamente malas según el derecho divino —como la poligamia, de la que hay ejemplos en el Antiguo Testamento— sea útil a alguna república por algún tiempo. La utilidad de la república, según ya mencionamos, puede ser tomada entonces como criterio de moralidad.

Por otra parte, caben situaciones en las que se presentan conflictos entre derechos subjetivos que pueden remitirse a la ley natural. Por ejemplo, entre la vida del asaltante y el honor de su víctima, que ha de decidir si le hace frente o huye. Vitoria considera que la existencia de una ley positiva puede servir para resolver moralmente la situación, autorizando en este caso el enfrentamiento en detrimento de la vida del otro, con el supuesto implícito de que la ley sea justa en universal (en otro caso, nótese que para el maestro de Salamanca no podría ser llamada “ley”). Entonces vale que la ley humana da y quita derecho en el fuero de la conciencia. Lo que se dice de la ley, ha de decirse también de la costumbre y la opinión comunes, que han de subordinarse a la razón natural, por encima de la cual no está la república.

La insistencia de Vitoria en la prioridad de la justicia sobre la ley deriva sin duda de que la ley es otro importante sistema social de señales morales. Lo castigado por la ley tiende a ser visto como moralmente malo, mientras que lo no prohibido se siente como permisible en conciencia. Aunque el maestro de Salamanca sostiene que ello no es así esencialmente, valora a la ley como pedagogo moral, y se interesa por la calidad del mensaje que envía. Además, las leyes estructuran formalmente a la república, y si no responden a la justicia natural, inducirán un desorden interno que amenazará la paz. Otra cosa es que, precisamente por tratarse de un sistema de señales que regula conductas, una cierta estabilidad en las leyes sea conveniente, a no ser que conste su iniquidad, y envíen así una señal incorrecta. La prudencia aconseja no modificarlas cada

vez que al legislador se le ocurra algo mejor, porque las costumbres ayudan mucho a conservar la ley, y formar unas nuevas toma su tiempo. Tampoco debe correrse a abrogar la ley sólo porque los encargados de hacerla cumplir universalmente fallen en su tarea por negligencia. Sólo cuando la ley por causa de sí misma deje de ser observada en universal de manera no achacable a aquellos, será preciso revisarla, porque induce a confusión que haya preceptos universales que en general no se cumplen.

### *Discurso moral y discurso jurídico*

Visto lo anterior, es fácil comprender que, aunque se encuentran entreverados en su profesorado, el discurso jurídico y el discurso moral de Vitoria en manera alguna son lo mismo. En el discurso jurídico se usa la palabra 'justo' en el sentido de la correspondencia entre las acciones exteriores de los ciudadanos y un sistema de reglas sociales universales y abstractas. Este sistema de reglas no persigue de primera intención regular la entera acción humana, sino sólo posibilitar la convivencia civil evitando ciertos daños a la república y a los demás. El juicio según derecho corresponde sólo a la autoridad política (o eclesiástica) constituida legítimamente para ello, y ha de llevarse a cabo rigurosamente desde la exterioridad objetiva de leyes y actos. En él no se reconocen como tales los fenómenos de la intencionalidad y la autoridad moral. El discernimiento posible se limita a la interpretación de la ley cuando es precisa, y a la dispensa muy razonable, sólo por la utilidad de la república. La actuación mala respecto al derecho positivo constituye delito, que lleva consigo la aplicación de penas exteriores, sólo desde el momento en que ocurre la condena formal.

Por contraste, como señalamos arriba, en el discurso ético la palabra 'justo' revela ajustamiento a la naturaleza social del hombre —a la igualdad natural—. Lo que se discute finalmente es la apropiación interior de los actos, lo que el hombre hace de sí mismo con ellos. Por esta razón, todo acto libre y voluntario tiene sentido moral. El juicio en moral corresponde a cualquier hombre en virtud de su razón. En tanto moral, ese juicio ha de considerar especialmente aspectos no fáciles de captar por la observación de las conductas, como la intencionalidad o los fenómenos en torno a la influencia moral. Además, se extiende hasta los actos interiores, que no se manifiestan en conductas, en tanto actos humanos. El discernimiento de las posibilidades objetivas de cada situación, y de las repercusiones subjetivas de cada forma de apropiación, constituye parte de la esencia del discurso moral. La realización del mal en materia moral se llama pecado, y se trata de un hecho interior en el

que están involucrados *prima facie* Dios y la conciencia del sujeto; las demás personas y las instituciones políticas sólo en la medida en que se les hace injusticia. El pecado engendra obligaciones morales, como el arrepentimiento y la restitución, desde el mismo momento en que ocurre, puesto que su juez en este mundo es la misma conciencia de la persona.

Como hemos notado en la discusión precedente, el problema de la legitimidad de las conclusiones generales del discurso jurídico es para Vitoria una cuestión de moral. El discurso jurídico requiere al moral para justificarse; pueden encontrarse imbricados pero no se confunden. Por su misma naturaleza, es evidente que la discusión moral no sólo es fundamental para la jurídica, sino también más difícil desde el punto de vista de la posibilidad de conocimiento.

## Notas

1. *Summa Theologiae*, 1a. 2ae., q. 3, a. 8, c.

2. *In 2a. 2ae.*, q. 60, a. 3, 2. Así citamos en adelante el Comentario completo correspondiente a los cursos de 1534 a 1537. Apuntes tomados por el bachiller Francisco Trigo, transcrito por V. Beltrán de Heredia a partir del ms. 43 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca, bajo el título *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*. 6 vols. Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca 1932-1952.

3. *In 2a. 2ae.*, q. 64, a. 1, 3.

4. *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 52.

5. *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 52.

6. *In 2a. 2ae.*, q. 64, a. 5, 1.

7. *In 2a. 2ae.*, q. 25, a. 1, 3.

8. *De eo ad quod tenetur...*, I, 6. El texto de las reelecciones vitorianas usado, salvo que se diga lo contrario, es: *Relecciones Teológicas (Obras de Francisco de Vitoria)*. Ed. crítica de T. Urdániz. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid 1960.

9. *In 2a. 2ae.*, q. 20, 4, 2.

10. *DPC*, Int., 4.

11. *DPC*, Int., 4.

12. *DPC*, Int., 4.

13. *De Indis*, I, 3, 2. El texto usado es: *Relectio de Indis*. Ed. crítica de L. Perea y J.M. Pérez Prendes. Corpus Hispanorum de Pace, vol. V. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid 1967.

14. *Carta al Dr. Luis González*, p. 41. Se trata de la *Carta al Dr. Luis González sobre provisión de beneficios eclesiásticos*, de 1545. Reproducida por V. Beltrán de Heredia en "Colección de dictámenes inéditos..." En *La Ciencia Tomista*, vol. XLIII. Salamanca 1931.

15. *Carta al Dr. Luis González*, p. 40.

16. *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 50.

17. *In 2a. 2ae.*, q. 33, a. 5, 3.

18. *El Estado según Francisco de Vitoria*, p. 39. Se ha usado la trad. esp. I. G. Menéndez-Raigada. Eds. Cultura Hispánica. Madrid 1948.

19. *DPC*, 5.

20. Relección *De potestate Ecclesiae prior* 5, 9.

21. *DPC*, 10.

22. *DPC*, 14.

23. *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 17.

24. Relección *De potestate Ecclesiae prior* 1, 13.

25. *DPC*, 19.

26. Relección *De potestate Papae et Concilii*, 15. Cita a *Summa Theologiae*, *1a. 2ae.*, q. 96, a. 4.

## **COLECCION "CUADERNOS BIBLICOS"**

- Por medio de los Profetas (Silvestre Pongutá)
- Para que seáis mis testigos (Silvestre Pongutá)
- El es imagen de Dios invisible (Silvestre Pongutá)
- El Evangelio de Dios (Silvestre Pongutá)
- La hora de la fe (Is 1-9,6) (Silvestre Pongutá)
- El clamor de un pueblo (Silvestre Pongutá)
- El Evangelio según San Juan (Silvestre Pongutá)
- Escritos Sapienciales (Silvestre Pongutá)

## **COLECCION "FOLLETOS BIBLICOS"**

- Un pueblo, un libro (Corrado Pastore)
- La Biblia en la catequesis (Corrado Pastore)
- La Resurrección de Jesús (Juan José Bartolomé)
- Panorama bíblico (J.J. Bartolomé - P. Chávez)
- Jesús en los Evangelios (C. Pastore - J.P. Wyssenbach)
- Cristo en el Nuevo Testamento (Pastore - Wyssenbach)
- El Espíritu Santo en la Biblia (C. Pastore - J.P. Wyssenbach)
- El Espíritu Snto en el NT (C. Pastore - J.P. Wyssenbach)
- Dios es Padre y nos ama (C. Pastore - J.P. Wyssenbach)
- Dios, el Padre misericordioso (C. Pastore - J.P. Wyssenbach)
- Nos acercamos a la Biblia (C. Pastore - J.P. Wyssenbach)
- Los jóvenes y la Biblia (C. Pastore - J.P. Wyssenbach)
- La Iglesia de Dios (C. Pastore - J.P. Wyssenbach)
- La vida en la Biblia (C. Pastore - J.P. Wyssenbach)
- La familia en la Biblia (C. Pastore - J.P. Wyssenbach)

# **ABS**

**Asociación Bíblica Salesiana**  
**Apartado 70096**  
**Caracas 1071-A (Venezuela)**