

EL USO POLITICO DE LA LEY EN M. LUTERO Y F. DE VITORIA

INTRODUCCION

En el contexto de la doctrina luterana sobre la relación entre Ley y Evangelio y su sistematización en los tres usos de la Ley, nos ocupamos en este artículo del tema del uso político de la Ley. Se trata de descubrir qué vigencia puede tener la ley de Dios en el ámbito de lo civil-político, qué sentido teológico se otorga a la ley del Estado y su posible vinculación por la ley divina positiva y natural; consiguientemente, qué sentido y alcance tiene la vinculación de la conciencia del creyente por el derecho positivo estatal, así como la misma fundamentación teológica del Estado y su relación respecto al orden espiritual en su concreción eclesial. Estudiamos estos temas en su versión luterana y en su correspondencia católica en el pensamiento de Francisco de Vitoria.

I.—EL USO POLITICO DE LA LEY EN LA TEOLOGIA DE LUTERO

El uso político de la ley para el cristiano fue admitido sin dificultad por Lutero¹. W. Joest ha puesto de relieve cómo en la enseñanza de Lutero la permanencia de la ley para el cristiano viene exigida no sólo porque el hombre justificado

1 G. Söhngen, 'Gesetz und Evangelium', *LThK* IV, 831. Ernst Wolf, 'Gesetz und Evangelium. Dogmengeschichtlich', *RGG* II, 1520; W. Joest, 'Gesetz und Evangelium. Dogmengeschichtlich', *EKL* I, 1555.

sigue siendo pecador y necesita la ley para el tránsito a la fe (uso teológico), o porque necesita la ley como indicación para la encarnación de su fe (*tertius usus?*), sino también porque el cristiano en cuanto ser corporal vive en un mundo que necesita de la vinculación externa del derecho y del poder del Estado. La ley tendría una función en el ámbito de las costumbres civiles; más aún, en el ámbito civil no debería haber libertad sino sumisión a los padres y a las autoridades. La libertad del Evangelio afectaría al ámbito de la vida espiritual y en él el hombre creyente no necesitaría ya de la ley. El cristiano, en cuanto cristiano (prescindiendo de su permanente condición de pecador), no necesitaría ya para sí, ni en su relación con el prójimo, pero, porque el mundo lo necesita, se sometería él también libremente y por amor a este orden. Por otra parte, el cristiano, en cuanto permanece siendo pecador, necesitaría también el poder externo de este orden².

El uso político de la ley tiene su lugar propio en el reino de lo mundano, y la pregunta por su sentido ha de responderse en relación a la doctrina de los dos reinos. Vamos a referirnos por ello brevemente a esta doctrina de Lutero en sus rasgos generales, prescindiendo de las variantes de presentación y de interpretación que ha recibido³.

a) *La doctrina de los dos reinos.*

Lutero expone su doctrina sobre los dos reinos fundamentalmente en su obra «Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei» del año 1523 y en sus predicaciones sobre el sermón de la montaña, años 1530-32⁴. Lutero reaccionó contra la visión unitaria heredada de la Edad Media, que, si bien hablaba de dos espadas o dos poderes (sacerdocio

2 W. Joest, *Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus bei Luther und die neutestamentliche Parainese* (Göttingen 1956) 99-109.

3 Sobre el verdadero sentido de la doctrina de los dos reinos en Lutero no hay todavía una total coincidencia. Así aparece comparando por ejemplo las investigaciones sobre esta doctrina realizadas por Gustaf Törnqvist, *Geistliches und weltliches Regiment bei Luther. Studien zu Luthers Weltbild und Gesellschaftsverständnis* (München 1947); F. Lau, *Luthers Lehre von den beiden Reichen* (Berlín 1952); J. Heckel, *Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*, (München 1953); Harald Diem, *Luthers Lehre von den zwei Reichen*, *Evangelische Theologie*, Beiheft 5 (München 1938); G. Wingren, *Luthers Lehre vom Beruf* (München 1952).

4 Von weltlicher Obrigkeit. WA 11, 245-81. Predigten über die Bergpredigt. WA 32, 299 ss.

e imperio), los consideraba dentro del único «corpus christianum» o «republica christiana». Como lógica consecuencia de sus principales tesis teológicas, y no sólo de una actitud práctica de reforma, se dirigió contra la doble perversión de la autoridad que creía encontrar en el hecho de que los obispos, en lugar de regir las almas con la Palabra de Dios, gobiernan castillos, ciudades y multitudes, mientras, por otra parte, los príncipes civiles pretenden con sus leyes y su poder regir espiritualmente a las almas, imponiéndoles la fe y condenando la herejía. Lutero defenderá la existencia de una frontera entre el ámbito de la fe, que exige libertad, y el ámbito de la convivencia en los órdenes externos, que exige el derecho y la coacción. Se trataría de que los obispos sean obispos y los príncipes sean príncipes ⁵.

La humanidad es considerada por Lutero como dividida en dos grupos: creyentes e incrédulos. Cada grupo constituye un reino que en cuanto tal no es sociológicamente visible. El grupo de los creyentes constituye el reino de Cristo o reino espiritual; los no creyentes forman el reino del mundo ⁶. A estos dos reinos corresponden las dos formas como Dios gobierna el mundo (Regimentlehre): Una va dirigida a la salvación y la vida eterna (zur Erlösung der Welt); la otra se encamina a la conservación de la vida corporal, terrena y temporal (zur Erhaltung der Welt). El reino sería el lugar en que Dios actúa y el efecto que su actuación produce; el «Regiment» sería la forma en que Dios ejerce su soberanía y gobierna en cada uno de los reinos.

En el reino de Cristo o reino espiritual gobierna Dios interna y espiritualmente a los hombres «con la mano derecha» mediante la Palabra y el Sacramento ofrecidos en el Evangelio, es decir, concediendo a los creyentes la gracia y el perdón de los pecados, y la libertad respecto a la ley y la cólera de Dios y respecto a los poderes de los hombres, bajo los que se encuentran los hombres sin Cristo. El Evangelio es recibido en la fe y ésta conduce al amor. Cristo reina en los creyentes por la fe y el amor que el Espíritu Santo pone en sus corazones. El Espíritu enseña al creyente lo que tiene que hacer, mejor que pudiera enseñarle cualquier ley, y le hace posible vivir conforme al sermón de la montaña: no haciendo injusticia a

5 WA 11, 265, 7-17 y 19-20; 269, 33-270, 3; 266, 18; 264, 3-5; 268, 19-23 y 27-29.

6 WA 11, 249, 24-35; 249, 17-23.

nadie, amando a todos y sufriendo de buena gana la injusticia que le inflijan los otros. Por ello, en este ámbito sólo puede regir la libertad del amor, y en él no puede haber lugar para la coacción del derecho y del poder de la autoridad. Si todos los hombres fueran verdaderos creyentes, no harían falta en el mundo el derecho ni el poder del Estado ⁷.

El reino mundano incluye no sólo el Estado, sino también todos los órdenes que sirven para la conservación de la vida temporal: matrimonio, familia, profesión, pueblo, propiedad, economía, cultura, costumbres. En este reino gobierna Dios con su «mano izquierda» a los hombres mediante el derecho y el poder coactivo de la autoridad humana. El reino y gobierno mundano es necesario junto al espiritual para la conservación de la creación amenazada por el poder destructor del pecado. Dios ha establecido el reino y gobierno mundano en razón del pecado: frente a la codicia y egoísmo de los hombres sólo el Estado puede, mediante el orden jurídico defendido con el poder, rechazar la constante amenaza del caos y salvaguardar el orden y la paz ⁸.

Tanto el reino espiritual como el mundano son reinos de Dios y El gobierna en ambos, si bien de distinta manera: en uno, con el Evangelio; en otro, con el derecho y la espada. En uno, para santificar a los hombres en Cristo; en otro, para poner freno a la injusticia de los malos y defender el orden y la paz. El gobierno espiritual de Dios («geistliches Regiment oGttes») sirve para la salvación y reconciliación del hombre y del mundo, que es conservado por su gobierno mundano («weltliches Regiment») ⁹. En ambos reinos utiliza Dios a los hombres como sus servidores. Los portadores de oficios, no sólo espirituales sino también temporales y mundanos, son servidores de Dios. Y no sólo los oficios del Estado, sino también los de los restantes órdenes (matrimonio, familia, profesión, etcétera) ¹⁰.

Ambos reinos y formas de gobierno de Dios no pueden mezclarse; los dos son necesarios y deben permanecer cada uno siendo lo que es. En el reino espiritual no puede hacerse valer la ley y el derecho para alcanzar con las obras la justicia ante

7 WA 11, 249, 36.7-250, 1-9; 250, 10-20.

8 WA 11, 250, 24-9; 251, 1-11.

9 WA 11, 251, 15-8.

10 WA 11, 247, 20-30; 248, 27-31; 257, 29-30; 258, 3-9.

Dios¹¹. En el reino mundano no puede hacerse valer el Evangelio, pues esto sería hacer del Evangelio una ley y de Cristo un nuevo Moisés. Además, si en el reino mundano se suprime el derecho y la coacción, los malos usarían de la libertad que da el Evangelio para cometer clase de injusticias. Pretender regir el mundo con los principios evangélicos del sermón del monte, sería contra la voluntad de Dios, que habría dispuesto para el gobierno del mundo un modo distinto: el derecho y el poder de la espada¹².

Pero estos dos ámbitos son inseparables, y el cristiano vive necesariamente en los dos. En cuanto instituidos por el mismo Dios, no podría haber contradicción entre ambos reinos. El Dios uno y único está detrás de ambos reinos, y al referirse a los ámbitos de la presencia de Dios Lutero afirma: «Dios está en la predicación, en el bautismo, en la autoridad»¹³, uniendo su presencia en los medios de gracia con su presencia en la autoridad. En ambos reinos vige el amor, la bondad y la misericordia de Dios. Ello es claro en el reino espiritual; pero también en el mundano se manifiesta su amor, porque a pesar del pecado Dios no abandona el mundo a su suerte, no deja las riendas de sus manos y protege a los suyos mediante el régimen del derecho y la espada. Un Estado justo es para Lutero como una imagen o larva del reino de los cielos, porque asegura la paz y la felicidad terrena. Lutero hablará de reino de Cristo y reino del mundo, del Evangelio y de la espada, de reino espiritual y reino mundano, pero nunca de reino del amor y reino sin amor.

Tanto la distinción y frontera entre ambos reinos como su unidad inseparable se manifiesta también en la vida del cristiano que vive en ambos reinos. El cristiano vive en el reino de Cristo, y no necesita para sí ni para sus cosas la función coactiva del derecho y del Estado, pues, en cuanto cristiano, para él sólo vige el mandato de Jesús de hacer el bien a todos y sufrir la injusticia. Pero cuando se trata de defender el derecho del prójimo y de la comunidad tiene él, por exigencia del amor, que combatir con todos los medios rectos la injusticia. Por que el derecho y el Estado son necesarios para el

11 WA 11, 252, 12-23; 262., 3-18 y 24.5; 262, 31-4; 262, 3-6 y 13-5; 266, 28.9; 270, 32-4; 271, 3.4 y 24.5.

12 WA 11, 251, 22-37; 252, 1-11.

13 «Gott ist in der Predigt, in der Taufe, in der Obrigkeit, da findest du ihn»: WA 49, 643.

prójimo en orden a la conservación de su vida, se somete también el cristiano de buena gana bajo el régimen mundano por amor al prójimo. La frontera entre ambos ámbitos se manifiesta, pues, en la vida del cristiano en relación al «para sí mismo» «para los otros»¹⁴. Esto vale especialmente cuando el cristiano desempeña el oficio de la autoridad, en el cual es servidor de Dios en orden a la conservación del mundo en orden y en paz¹⁵. Dado que el cristiano tiene que hacer la voluntad de Dios con los medios de uno y otro reino, se le exige siempre una decisión de conciencia para decidir la norma a seguir como exigencia del amor: o bien sufrir la injusticia en sus propios asuntos u obligar con la fuerza del derecho cuando está en juego el derecho del prójimo. Una recta decisión sólo es posible para el cristiano auténtico lleno del Espíritu Santo¹⁶.

A la unidad teológica de los dos regímenes por su origen en la única voluntad de Dios corresponde la unidad ética del cristiano que pertenece a los dos. El cristiano puede hacer también en el régimen mundano aquello para lo que el gobierno espiritual de Dios le llama y le capacita: para servir al prójimo en el amor. En todos los oficios del régimen mundano no debe hacer otra cosa. El régimen mundano no es una barrera para el precepto del amor y el obrar en el espíritu del sermón del monte. Lutero define el oficio de la autoridad como un ser para el servicio de los otros¹⁷. Es claro, sin embargo, que el amor, ley del actuar cristiano en ambos reinos, recibe en ellos distinta configuración. En el reino espiritual el cristiano se halla inmediatamente ante el otro como hermano y sólo ha de mirar lo que necesita de él y el bien que le puede hacer. En el reino mundano se interpone entre ambos el derecho y se sirve al prójimo a través de su observancia. Pero también del orden coactivo del derecho dice Lutero que su observancia es exigida por amor¹⁸.

El reino de Cristo está presente en medio del mundo, del derecho y la política; pero se trata de una presencia interna a través de las personas que creen y siguen a Cristo: a través

14 WA 11, 253, 21-35; 254, 1-9.

15 WA 11, 254, 27-255, 20; WA 11, 260, 17-20.

16 WA 11, 261, 9-13 y 16-24.

17 WA 11, 271, 35-272, 5; 273, 7-20.

18 «...hülts du dich nach der Liebe und leideest kein Unrecht für deinen Nächsten»: WA 11, 255, 19; cfr. nota 15.

de la voluntad de servicio con que ejercen su función en el reino mundano y de la libertad que de Cristo han recibido, con la cual vencen la tentación de usar mal la autoridad y el poder; a través de la salvaguarda de la igualdad y la hermandad en Cristo, también frente a aquellos a quienes debe castigar o dar órdenes. Se trata de una presencia interna en las personas creyentes que, en cuanto interiormente transformadas, actúan en el reino mundano en consonancia con los valores del reino de Cristo, pero no de una presencia a través de instituciones cristianas. El reino de Cristo no es para Lutero un orden pensable de la historia terrena, conforme al cual pueda juzgarse las realizaciones del reino mundano; el reino de Cristo está sólo presente en el Espíritu Santo y en la libre actitud personal. Guiado por el E. Santo, el cristiano critica las órdenes del mundo y procura configurarlos de modo que cumplan el servicio que Dios les ha asignado, pero nunca buscará cristianizar las órdenes del mundo, porque tampoco los órdenes limpios y puros del reino mundano son por eso cristianos. El reino de Cristo no es una norma o ley de actuación para el reino mundano. No puede pretenderse regir el mundo con el Evangelio. La ley que impera en el reino mundano, por voluntad de Dios, es la ley humana de los órdenes de la convivencia social, que el cristiano reconoce como ordenaciones de la voluntad conservadora de Dios respecto al mundo. Estas ordenaciones son el medio del gobierno de Dios en el reino del mundo, son su gobierno mundano del mundo. Dios cede el pleno poder al hombre, pero realiza el milagro de permanecer en el gobierno mundano.

La única ley divina vigente en el reino mundano es el precepto del amor, oculto bajo la cobertura del derecho y la autoridad¹⁹. Dado que este precepto del amor se da en los dos reinos, y en el reino mundano realiza Dios su orden jurídico también a través del actuar de los no cristianos, es claro, en consecuencia, que según Lutero el precepto del amor no es sólo un precepto cristiano, sino también un precepto natural. Quien por tanto no reconoce la Palabra de Dios, puede percibirlo en el derecho natural; la naturaleza enseñaría, en efecto, que cada uno debe hacer como le gustaría que hiciesen con él. El amor y el derecho natural, que habla al hombre a través de su razón, son los dos polos que mantienen la cohesión del mundo; pero en el fondo, y según la voluntad de Dios,

19 WA 11, 278, 32.3.

ambos constituyen una única realidad. El derecho de la razón, que es el más alto y el maestro de todos los derechos, es, según la determinación divina, derecho del amor²⁰. A causa del pecado, la comunidad de amor querida por Dios para los hombres, y aún vigente en el reino espiritual, se ha convertido en el reino del mundo en orden jurídico y coactivo. Ambos se distinguen como la obra propia e impropia de Dios; pero el oficio de la autoridad, a la vez que es horror para los malos, es para los buenos una manifestación del amor de Dios que conserva el mundo. Este amor es universal y vale para todos, y a todos atribuye Lutero la posibilidad de conocerlo a través de la razón. En la unidad del amor, la razón y el derecho natural se manifiesta la posibilidad de inteligencia de la ley y el Derecho que Dios ha dado al reino mundano para su mantenimiento. Esta coincidencia de razón y amor es una de las convicciones fundamentales de Lutero²¹.

b) *Sobre el derecho natural y su relación con el derecho positivo mundano.*

Abocamos así a la consideración del sentido y función que Lutero otorga al derecho natural, y a su relación con el derecho positivo humano que vige en los órdenes del reino mundano. En correspondencia con su doctrina de los dos reinos y las dos formas de gobierno de Dios en ellos, el derecho natural adquiere en Lutero una doble forma: a) Un derecho natural divino. b) Un derecho natural mundano.

El derecho natural divino fue promulgado por Dios para toda la humanidad en la «elección» del hombre, pero, sin embargo, sólo tiene vigencia en el reino de Cristo, y es reconocido como ley de Dios a través de la ley de Cristo. Se trata de un

20 WA 11, 272, 13-7 y 22-5; 279, 16-33.

21 En la exposición de la doctrina de los dos reinos han sido tenidas en cuenta las siguientes exposiciones de la doctrina de Lutero: H. Bornkamm, *Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie* (Gütersloh 1960); A. Nygren, 'Luthers Lehre von den züel Reichen', *Theologische Literaturzeitung* 74 (1949) 1-8; K. Haendler, 'Luthers Zwei-Reiche-Lehre und ihr Gegenwartsbedeutung', *Lutherische Monatshefte* 3 (1964) 554-64; J. van Laarhoven, 'Luthers Lehre von den zwei Reichen. Notizen über ihre Herkunft', *Concilium* 2 (1966) 501-5; P. Althaus, 'Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik', *Luthers-Jahrbuch XXV* (1957) 40-68; E. Mülhaupt, 'Herrschaft Christi bei Luther', *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 1 (1959) 165-84; Heinz-Horst Schrey, *Reich Gottes und Welt* (Darmstadt 1969); F. Lau, 'Zweireiche-Lehre', *RGG VI* (1962) 1945-9.

derecho que es Espíritu, que opera la vida espiritual y existe para el hombre sólo en cuanto a su vida procedente de Dios. Este derecho es exclusivamente personal, universal e inmediatamente promulgado en el corazón del hombre. Su orden es el del amor divino (*lex charitatis*) y la libertad espiritual (*lex libertatis*). Tiende a la creación del hombre nuevo y a la vida común de la Iglesia espiritual en el reino de la gracia. En cuanto ley de Cristo es el descubrimiento del sentido divino de la ley de Dios, que estaba oculto en el decálogo, y afecta al hombre en su nueva condición de hijo de Dios. La validez normativa específicamente cristiana del derecho natural divino (*lex Christi*) no se apoya, según Lutero, en la participación esencial de la ley eterna dada al hombre en la creación, sino en la participación del cristiano en la justicia creadora de Dios a través del acontecimiento de la justificación, por la cual el hombre es puesto al servicio de la justicia de Dios y hecho libre para una relación correcta con el derecho natural mundano.

Para cumplir las exigencias de la ley divina natural se requiere una coincidencia cordial con la voluntad de Dios de la cual procede, pues esta ley reclama la totalidad del corazón del hombre. Se trata de una ley escrita en el corazón del hombre, que debe ser aclarada por la Palabra de Dios en la predicación, pero no puede fácilmente fijarse por escrito, porque no puede separarse de la misma persona de Dios, que nos la ofrece como Palabra viva dicha al hombre. Lo mismo que la Palabra y la voluntad de Dios, esta ley está por encima de las posibilidades humanas y no puede concebirse racionalmente, ni ante ella puede el hombre considerarse nunca justo. Considerada en cuanto exigencia cumplible por el hombre, presupone que el hombre es ya justo y tiene amor, es decir, que se encuentra en el «*statuts naturae incorruptae*». A este estado es adecuada perfectamente la ley divina natural. En él vivía el hombre, según Lutero, como un hijo de la mano de su padre *en* y *de* la ley divina, en la cual se reflejaba inmediatamente el amor y la gracia de Dios.

El pecado destruyó esta relación original. La ley de Dios en su corazón se convirtió en una ley extraña que el hombre podía escuchar pero ya no podía por sí mismo cumplir, pues le faltaba en su interior la armonía con las exigencias de la ley y voluntad de Dios. Todos sus esfuerzos para el cumplimiento de la ley divina fueron, por ello, vanos y pecaminosos intentos de escalar la esfera divina. La ley, que era en sí misma Palabra de Dios, fue convertida por el pecado del hombre en

instrumento del pecado. La caída del hombre es la causa que le impide vivir ya del recto derecho; por ello, hay que hablar de dos reinos y dos clases de derecho.

Frente al derecho natural divino aparece, pues, después del pecado, un derecho natural mundano, que conserva aún un oscuro conocimiento del derecho natural divino en la facultad del hombre para la percepción del derecho recibido en la creación, pero que es tan ampliamente malinterpretado, que el hombre se cree señor en el ámbito del derecho natural mundano. El contenido de este derecho natural mundano fue muy apreciado por Lutero (regla aurea, segunda tabla del decálogo, precepto del amor), y representa esencialmente la sustancia de la capacidad y razón jurídica mundana del hombre, a la cual se añade el precepto del amor, en cuanto norma humana universal de comportamiento con el prójimo, no en cuanto comportamiento específicamente cristiano.

También en el estado de la naturaleza corrompida opera Dios mediante su ley. Este operar se muestra de tal manera que el hombre puede percibir el derecho como justo o injusto; igualmente, el hombre posee una sensibilidad para la Palabra que le es anunciada y le aclara la voluntad de Dios en una situación concreta. La voluntad de Dios creadora de derecho opera también en el «statuts naturae corruptae» como una especie de ley natural en el corazón del hombre, si bien esta ley natural no puede expresar nunca perfectamente el sentido de la ley divina, porque la naturaleza empírica actual del hombre es distinta, a causa del pecado, de la naturaleza original creada por Dios. Dios no abandona al hombre y sigue hablando a su conciencia para mostrarle lo que es derecho y lo que no es derecho. Pero esto no significa que la conciencia sea una medida absoluta para mostrar el camino hacia la justicia, pues como el hombre ha perdido ya su justicia original, no puede comprender totalmente la ley divina, y menos aún seguirla. La conciencia se equivoca cuando no es iluminada por la Palabra exterior. Es decir, la conciencia es solamente la instancia en el hombre a la cual Dios puede hablar, pero no es un criterio seguro para la rectitud de nuestro obrar. Es una capacidad pasiva para el bien, no una facultad activa y creadora para percibir el bien y orientar en consonancia el obrar. El derecho natural mundano no tiene su fundamento en una capacidad humana, porque tampoco el fundamento último y propio del bien está en el hombre, de modo que profundizando

en su interior pudiera llegar a conocerlo. Este derecho natural sería más bien una capacidad pasiva para comprender lo bueno y lo recto como bueno y como recto cuando le es anunciado. De esta manera, el derecho natural mundano está ligado con la revelación de la ley divina y con la fe. La justicia no existe, según Lutero, en nuestra vida, de modo que pudiera expresarse en un principio que fuera recto en sí mismo. Se puede conocer lo justo o injusto cuando a uno se le dice: esto es justo, esto es injusto; pero el descubrimiento y la observancia de lo que es justo y recto en cada caso no se realiza por el sometimiento de todo nuestro obrar a un principio abstracto. Es decir, para Lutero, el derecho natural mundano no es dado a modo de principio abstracto para el obrar. En consonancia con su fundamentación bíblica del derecho natural mundano, y con la dependencia de éste respecto a la ley divina y la Palabra, que anuncia lo que es recto, se afirma una función profética cuya peculiar tarea consiste en hacer visible lo que en cada situación es recto o falso²².

A través de los oficios y órdenes del reino mundano, en los que el hombre debe actuar según exige el oficio y no según su interés personal, se pone de manifiesto un orden de relaciones y necesidades objetivas que indica que el hombre está inmerso en un orden de derecho que obliga a los hombres a servirse mutuamente, aun cuando en su corazón sigan siendo egoístas y faltos de amor. Puede un portador de oficio obrar en contra del oficio y chocar así con el derecho; pero este derecho sigue estando presente y le puede despertar la conciencia de estar obrando mal. La posibilidad de percibir como derecho este orden de relaciones y necesidades objetivas de los órdenes del mundo, es una expresión del derecho natural mundano. Este derecho no es algo dado en el hombre, ni psicológica ni metafísicamente, ni es un principio subsistente en sí mismo. Tanto el derecho natural divino como el mundano pro-

22 Mientras que en el antiguo protestantismo se fundamentó religiosamente el derecho en la Palabra exterior del Dios vivo y se presentó la ley natural como escrita por Dios en los corazones, y sólo por ello era accesible a la razón, el movimiento secularizador de la Ilustración explicó la ley y el derecho natural como una norma racionalmente demostrable y subsistente en sí misma, que podía expresarse en los correspondientes principios jurídicos. De hecho partía de una comprensión de la conciencia como una facultad internamente dada al hombre para reconocer el bien y actuar en consecuencia. Los Principios metafísicos incluidos en la naturaleza del hombre serían norma y fundamento suficiente para el derecho positivo.

ceden de Dios, lo mismo que tanto el régimen espiritual como el mundano son formas de gobierno de Dios. El hombre ha perdido por su culpa el derecho de Dios en su más profunda significación, y este derecho sólo puede serle devuelto por la justificación. Pero también quienes no están bajo la acción justificadora de Dios, reciben la ayuda de Dios a través de su capacidad de reconocer algo como derecho, de ayudarse, servirse y llevar una vida ordenada en medio de los órdenes del reino mundano, a través de los cuales Dios reina. En estos órdenes tiene que realizarse un verdadero derecho como expresión del gobierno mundano de Dios, y lo que en ellos es proclamado como derecho debe poder ser sentido como verdadero derecho por la conciencia del hombre o, al contrario, criticado como expresión de la arbitrariedad, del deseo de poder o la simple opinión de la multitud. Cuando en estos órdenes acontece la injusticia, se da un enfrentamiento contra Dios, pero no bajo la forma de oposición a la ley divina en cuanto ley de los corazones, sino como oposición a la tarea y función que por voluntad de Dios debe realizarse en estos órdenes externos, y al sentir de la conciencia.

Todo el derecho mundano parte del presupuesto de que sus exigencias son cumplibles por el hombre y, en consecuencia, su incumplimiento puede ser penalizado. Pero es claro que este derecho, aun cuando sea observado con toda exactitud, no hace al hombre justo ante Dios, sino que quien lo observa puede permanecer siendo egoísta, inmisericorde y falto de amor en su corazón. Esta limitación señala la diferencia respecto al derecho natural divino, a la vez que la relación con él. El derecho mundano, que no puede hacer justo al hombre, y cuya exigencia del amor (lo único que hace perfecta la convivencia) está mediatizada por el orden del mismo derecho y limitada por el derecho del individuo a preocuparse de sí mismo y separarse hasta un cierto grado de los demás, no es un derecho absoluto. La relación con la ley divina, referida a la justicia del corazón y la justificación ante Dios, impide la absolutización del derecho mundano como una norma válida en y por sí misma. Esta solución sólo es posible, sin embargo, desde la fe, que conoce los dos regímenes de Dios.

El derecho natural divino en cuanto exigencia al hombre, es decir, la ley divina, nunca puede cumplirse, pues es una Palabra revelada que está sobre nosotros y es inseparable de la misma voluntad de Dios vivo. Esto asegura que no se con-

vierta en instrumento de autosalvación en manos del hombre. Esta ley divina no debe por eso, sin embargo, ser reducida a un mero ideal. Se puede y debe obedecerla en cada situación concreta, pero siempre con la conciencia de que nunca la cumplimos perfectamente, ni por su observancia nos hacemos justos ante Dios. Exige siempre la entrega total del hombre a Dios, pero quien en concreto obra bien en fe y obediencia a la Palabra de Dios, sigue siendo pecador ante Dios; sólo desde este reconocimiento puede el hombre obedecer los mandatos de esta ley. En la actuación amorosa concreta de un hombre para con nosotros podemos experimentar, sin embargo, el cumplimiento de la ley divina. Y precisamente ahí aparece la ley divina como ley natural. Pero esta ley natural no es una regla abstracta, sino la voluntad de Dios que aclara al hombre en una situación concreta lo que es recto, de modo que él pueda sentirlo como recto. Incluso en el hombre que no tiene fe consciente en Dios, se da este anuncio de lo recto por medio del derecho, y cuando obedece al derecho encontrado como justo, es a Dios a quien obedece. Siempre que se actúa como el buen samaritano, que ayudó al hombre atacado por los ladrones, se da un cumplimiento de la ley natural.

La ley divina no es un derecho abstracto resumido en una serie de mandatos incumplibles, sino que opera un actuar concreto que aparece en la tierra como amor divino donde se actúa como el buen samaritano, y donde el amor humano es un reflejo del amor divino. En su inmediatez y espontaneidad, la ley divina rompe las reglas del orden externo, bajo el que se esconde el egoísmo y falta de amor humano, porque donde se actúa por fe y amor no hay esquema fijo de actuación universalmente válido en sentido racional; pero la ley divina puede exigir también la restauración del orden y derecho externo quebrantado. La ley divina mantiene viva la conciencia de pertenencia del hombre a Dios y el mandato del amor al prójimo, e impide toda absolutización del orden jurídico externo.

La ley divina ha sido oscurecida por el pecado del hombre, y sólo por el Evangelio puede ser cumplida. El derecho del Estado crea una justicia civil, que no es lo mismo que la justicia de la justificación divina. Pero también la justicia de la justificación puede tener su expresión en la vida civil, aunque el orden jurídico estatal no representa en sí, ni debe representar, una expresión del amor o del Evangelio. El derecho natural mundano no es lo mismo que el derecho y la justicia afir-

mados en el amor divino, pero puede servir a ese derecho y a ese amor. En la fe vale el derecho como derecho, por ser la expresión del régimen mundano de Dios, y al lado de este derecho está la justicia del Evangelio, que impide que la justicia creada por el derecho mundano se comprenda como divina. El derecho del régimen espiritual es la justicia que Dios regala por Jesucristo. En este ámbito vige el Evangelio como Palabra propia de Dios recibida en la fe, que instaura un derecho del amor que nunca puede convertirse en una ley externa cuyo seguimiento pueda urgirse con amenazas de castigo. Bajo este aspecto son distintos los derechos en ambos regímenes, pero el hombre que en la fe ha recibido el Evangelio se somete también, por amor al prójimo y a la comunidad, bajo el orden del derecho mundano. El Evangelio no puede convertirse en una ley del régimen mundano. Esto no significa, sin embargo, que el régimen mundano no tenga nada que ver con el Evangelio y no lo necesite. Precisamente el Evangelio descubre el peligro de perversión del derecho y de la ley de sustituir el derecho natural por la propaganda del Estado²³.

Resumiendo, podemos decir que para Lutero la ley del «usus politicus» que vige en el reino mundano es, por voluntad de Dios, la ley del Estado. En este ámbito no puede hacerse valer la ley divina (ley y Evangelio en sus contenidos normativos). Ni la ley, ni el Evangelio, ni el mismo reino y gobierno espiritual de Dios pueden interpretarse como norma o principio abstracto conforme al cual se valoren y juzguen las leyes y realizaciones del Estado. Tampoco el derecho natural sería un principio racional abstracto universalmente válido, radicado en la naturaleza humana, que sirviera de pauta orientadora en la creación y juicio del derecho estatal. Sin embargo, al ley del Estado no es una dimensión autónoma y absoluta, sino que en el cumplimiento justo de la tarea que Dios le ha encomendado, es juzgada y relativizada por la ley divina, por el derecho na-

23 Ernst Wolf, 'Naturrecht. II christliches Naturrecht', *RGG IV* (1359-65); R. Bring, 'Der Glaube und das Recht bei Luther. Beiträge zur historischen und systematischen Theologie', *Gedenkschrift für Werner Elert*, ed. Fr. Hübner, W. Maurer, E. Kinder (Berlin 1955) 140-62; F. Lau, «Ausserlich Ordnung» und «natürlich Ding» in *Luthers Theologie* (1933); F. X. Arnold, *Zur Frage des Naturrechts bei M. Luther* (1937); R. Nürnberger, 'Die lex naturae als Problem der vita christiana bei Luther', *ARG* 37 (1940) 1-12; J. Heckel, *Lex charitatis. Eine iuristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers* (München 1953); Ernst Wolf, 'Zur Frage des Naturrechts bei Thomas von Aquin und bei Luther', *Peregrinatio* (1954) 183-213; el mismo, 'Natürliches Gesetz und Gesetz Christi bei Luther', *Evangelische Theologie* (1935) 305 ss.

tural y por la presencia del reino espiritual junto al mundano. Se trata de un juicio y contraste, no con principios abstractos, sino a través de las actitudes personales de los creyentes. En estas actitudes se hace presente en el mundo el reino de Cristo.

El derecho natural es la capacidad de la conciencia humana para sentir como justo o injusto lo que le es presentado como justo por el derecho del Estado, y sentir como recto lo que la ley y Palabra de Dios le anuncia en cada situación concreta como voluntad de Dios. De este modo, a través de la conciencia, el contenido del derecho natural mundano (regla aurea, preceptos de la segunda tabla del decálogo, precepto del amor) es también accesible a la razón y puede considerarse como derecho natural. Pero es desde la escucha de la Palabra, como se descubre el actuar de Dios en ambos regímenes y desde donde se valora la autoridad y el derecho del Estado como la forma mundana del gobierno de Dios sobre los hombres, y se le relativiza y delimita en relación al ámbito espiritual y a la justicia de la justificación que en él vige.

c) *Sobre la relación con el tema Ley y Evangelio.*

La relación de la doctrina hasta ahora expuesta con la distinción luterana de Ley y Evangelio es clara. La distinción de Ley y Evangelio no puede identificarse con la distinción de los dos reinos, de modo que uno imperara la Ley y en otro el Evangelio. Ley y Evangelio, como formas de acercamiento de la Palabra de Dios al hombre, están orientados a la justificación del pecador, y las dos pertenecen al reino de Cristo y al gobierno espiritual de Dios²⁴. Por la libertad respecto a la Ley, que instaura el Evangelio, vige sólo en este ámbito la libertad del espíritu y del amor. Porque la «lex divina» (es decir el contenido normativo de la voluntad de Dios contenido en la Ley y el Evangelio) es incumplible para el hombre, y sólo por la fe en el Evangelio encuentra su cumplimiento, no puede imponerse en el ámbito del reino mundano como ley sancionada con la fuerza coactiva del Estado, pues equivaldría a hacer del Evangelio una ley. Sólo una ley externa y cumplible por el hombre puede ser impuesta por el Estado bajo amenaza de castigo. Pero como también los creyentes viven en el reino mundano, y en la fe en el Evangelio cumplen los preceptos

24 W. Joest, 'Das Verhältnis der Unterscheidung der beiden Regimente zu der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium', *Dank an P. Althaus. Eine Festgabe zum 70 Geburtstag* (Gütersloh 1958) 79-97.

de la ley, la ley divina puede hacerse presente en el reino mundano a través de la actitud de los creyentes. Por otra parte, lo mismo que desde el punto de vista del contenido normativo no hay oposición entre Ley y Evangelio, porque la voluntad de Dios para el hombre no cambia y la exigencia de la voluntad de Dios en cuanto mandamiento permanece dentro del Evangelio, así también el derecho humano del régimen mundano, si es recto y justo (si responde al derecho natura), no puede tener un contenido fundamentalmente distinto del precepto del amor, porque en él opera Dios y lo que en él es mandado es la voluntad de Dios para la convivencia de los hombres. El contenido de la ley en su «usus politicus» no es totalmente distinto del contenido de la ley del amor al prójimo, naturalmente con la diferencia de que en la ley del «usus politicus» por sí misma no se descubre a Dios como el que manda, sino al hombre, y que, además, la ley del «usus politicus» no puede expresar la ley de Dios, que en su verdadera profundidad afecta al corazón del hombre y exige su entrega total en fe y amor. La ley del «usus politicus» sólo puede exigir el orden y la paz de la convivencia social, que Dios quiere mantener a pesar del pecado. Pero esta ley, cuando es justa, obliga al hombre en conciencia. Precisamente por la limitación que significa su carácter mundano y su condición de ley externa, ordenada a mantener el orden y la paz en la convivencia social, que no le permite tener pretensión de otorgar la justicia de Dios, su carácter vinculante para el cristiano no fue nunca problemático para Lutero. Se trata, en efecto, de una ley «extra locum iustificationis», a diferencia de la ley divina que se sitúa «intra locum iustificationis», ámbito en el que se juega la relación dialéctica de Ley y Evangelio y la necesaria distinción y coordinación entre ambos. Por otra parte, a diferencia del derecho canónico humano, que no podría dar órdenes vinculantes para la conciencia, porque donde Dios ha dejado valer la libertad, que concede la fe en el Evangelio, no debe la autoridad dar órdenes, la ley del «usus politicus» tendría una función querida por Dios, y la autoridad del Estado puede recabar una exigencia de validez formal teológica de sus leyes, derivada del oficio recibido de Dios, que no podría reclamar para sí la autoridad en la iglesia visible²⁵. En el reino

25 Sobre esta diferencia de validez del derecho civil y del derecho canónico humano en Lutero cfr. J. Heckel, *Initia iuris ecclesiastici protestantium* (München 1950) 64-66.

mundano, el cristiano justificado, que no necesita para sí mismo del derecho, se somete sin embargo por amor a la ley del uso político que el prójimo y la comunidad necesitan. Quien resiste al orden justo del reino mundano, quien choca contra la ley justa del «usus politicus», choca contra la voluntad de Dios y pondría de manifiesto que no está en la ley del amor del reino de Cristo ²⁶.

Por último, subrayemos cómo la función del Estado nos ha aparecido fundamentada teológicamente en Lutero como instrumento del gobierno de Dios sobre el mundo. Bajo su coacción se mantiene la obediencia externa de los súbditos y se crea la paz y la justicia civil, que no podían alcanzarse en el mundo con la sola predicación de la Palabra de Dios. Y como este gobierno de Dios sobre el mundo mediante la autoridad y el derecho puede conducir a la bienaventuranza, es necesario el gobierno espiritual de Dios mediante el Evangelio predicado por la Iglesia. La autoridad del Estado y la Iglesia se necesitan mutuamente. Ambos son instrumentos del doble gobierno de Dios sobre los hombres y, aunque cada uno debe permanecer siendo lo que es sin mezclas ni confusiones, no pueden concebirse como ámbitos separados, ni puede hablarse de superioridad de la Iglesia sobre el Estado, que también es servidor de Dios. Pero tal vez lo más nuevo en esta doctrina de Lutero sea el explicar la dependencia mutua de ambos ámbitos sin hacer del Evangelio una ley para el reino mundano ni convertir la justicia civil, o en un grado previo para la bienaventuranza o en algo superfluo. La justicia es distinta en ambos reinos, Dios es inmediatamente Señor en los dos, y el hombre no puede prescindir de ninguno de ellos ²⁷.

II.—EL USO POLITICO DE LA LEY EN LA TEOLOGIA DE F. DE VITORIA

a) *Sobre la concepción de la sociedad y el poder civil.*

En su relección *De potestate civili*, año 1528, expone Vitoria su concepción del poder político y la constitución de la socie-

²⁶ Por supuesto, en fidelidad al pensamiento de Lutero no se puede pensar que la obligación en conciencia signifique que del cumplimiento de esta ley dependa para el perteneciente al reino de Cristo la permanencia de la ley divina depende ese resultado, porque nunca se cumple perfectamente.

²⁷ W. Schweitzer, 'Staat. III Staat in der christlichen Lehre', RGG VI, 297-305.

dad civil, primer tema de los que se propone tratar en varias relecciones en torno a la república. En esta relección sigue Vitoria el pensamiento que J. Almain había expuesto en sus pequeñas obras: *De dominio natural, civili et ecclesiastico*; *Libellus de auctoritate Ecclesiae et conciliorum generalium*, que contiene al comienzo una doctrina semejante a la de la obra anterior sobre la fundamentación del poder civil, y *Expositio circa decisiones Guillelmi Occam... de potestate ecclesiastica et laica*²⁸. Occam había tratado también sobre el origen de la potestad política y su transmisión desde la comunidad, en sus obras: *Octo quaestiones de potestate Summi Pontificis*, *Allegaciones de potestate imperiali*, *Dialogus de imperatorum et pontificum potestate*, *Breviloquium de potestate papae*. Así mismo, Durando en su obra *De origine potestatum et iuris dictionum*, y Juan de Paris, *De potestate regia et papali*. Estas obras son ampliamente utilizadas y citadas por Almain, y a través de éste, según afirma T. Urdanoz, habría conocido Vitoria su doctrina. Así pues, las fuentes de inspiración de Vitoria en esta materia serían Santo Tomás y el nominalista parisiense Almain. Vitoria seguirá a Almain en la exposición de los principios del derecho natural y la filosofía social aristotélico-tomista, pero le corregirá en sus desviaciones hacia la democracia radical. Por otra parte, la exposición que hace Vitoria sobre los fundamentos del poder estatal, siguiendo el orden lógico de las cuatro causas, no tiene precedentes nominalistas. Almain se limitaba a señalar el hecho de la sociabilidad natural del hombre y de la potestad civil fundada en el derecho natural, cuyo origen es Dios. Vitoria lo habría recibido directamente a Santo Tomás y Aristóteles²⁹.

Vitoria aplica el esquema lógico aristotélico de las causas al estudio de la doctrina sobre la sociabilidad natural del hombre y sobre el origen natural de la potestad civil. Y de acuerdo con Aristóteles, que había fundamentado la necesidad de las

28 Los tres pueden verse en *Gersonii Opera omnia*. Ed. Elites du Pin 2 (Antuerpiae 1706) 960-1120.

29 T. Urdanoz, 'Sobre la potestad civil. Introducción', *Obras de F. de Vitoria. Relecciones Teológicas* (Madrid 1960) 112-3, 5; señala también Urdanoz que no hay dependencia alguna de esta relección de Vitoria respecto a diversas obras de publicistas españoles inmediatamente anteriores: Luis Sánchez de Arévalo, *De origine ac differentia principatus imperialis et regalis*; *De monarchia orbis*, escrita en 1470 y publicada en 1521; Juan López de Segovia, *De confederatione principum* (1490); Miguel de Ulzurum, *De regimine mundi* (1525). Estas obras tratan el tema de la monarquía universal y la jurisdicción del emperador sobre los reyes.

realidades naturales y humanas por razón del fin, afirma nuestro autor que las sociedades humanas han sido constituidas para que unos lleven las cargas de los otros. En efecto, aunque el hombre supera a los animales por la razón, la sabiduría y la palabra, le habrían sido negados, sin embargo, por la Providencia los medios para defenderse de la naturaleza y de los otros animales. Frágil, débil, pobre, indigente, desnudo, fue necesario, para satisfacer sus necesidades, que viviera en sociedad. Pero la vida social no es sólo exigida por sus limitaciones, sino también por sus facultades superiores. La sabiduría sería ingrata e insociable si se diera sin la palabra, y la palabra sería inútil en la soledad. También la justicia carecería de sentido y no podría ejercerse sino entre la multitud; y «la amistad, sin la cual no disfrutamos del agua, ni del fuego, ni del sol, como Cicerón dice en muchos lugares, y sin la cual, como Aristóteles enseña, no hay ninguna virtud, parece totalmente en la soledad. Aun admitiendo que la vida humana, sola y señera, se bastase a sí misma, desplegada en la soledad podría menos de ser calificada de triste y desagradable. Nada en la naturaleza ama lo solitario, y todos somos arrastrados por la naturaleza a la comunicación, como Aristóteles observa. Y si alguno, dice Cicerón, se subiese a los cielos y estudiase la naturaleza del mundo y la hermosura de los astros, no le sería dulce esa contemplación sin un amigo»³⁰.

Aunque en la familia los miembros se ayudan mutuamente, esta ayuda sólo se da de un modo suficiente en la sociedad civil. Por ello, concluye Vitoria que la fuente y origen de las ciudades y repúblicas no es un invento artificial, sino que procede de la naturaleza misma como exigencia de su conservación y defensa. Y el mismo origen tienen los poderes públicos, porque vienen exigidos por el mismo fin y necesidad que la sociedad: ninguna sociedad puede persistir sin una autoridad que la gobierne. Si todos fuesen iguales, y nadie estuviera sujeto a l poder y cada uno buscara sus fines según su parecer, la ciudad y la república se disolverían. Lo mismo que el cuerpo no se conservaría sin una fuerza que ordenase los miembros, de modo que unos sirvan al provecho de los otros y todos concurren al bien del cuerpo entero, así ocurriría en la sociedad, si cada uno se preocupase sólo de su provecho y todos des-

30 'De potestate civili', 1-4. *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas* (Madrid 1960) 151-6; el texto entre comillas: *De potestate civili* 4, *Relecciones* 155-6.

cuidasen el bien público³¹. Si las sociedades y repúblicas están constituidas por derecho natural, con el mismo derecho lo están las potestades, sin las cuales las repúblicas no pueden subsistir. Todo lo que es natural en las cosas procede de Dios; es decir, el derecho natural tiene a Dios por autor. Y dado que la potestad pública está constituida por derecho natural, es claro para Vitoria que el poder público viene de Dios. Por ello, San Pablo enseña que quien resiste al poder, resiste a la ordenación de Dios³². Pero de la fundamentación del poder civil en la ley natural se deduce también que dicho poder reside en la república, y a ella le compete gobernarse a sí misma y ordenar al bien común todos sus poderes³³. De esta manera excluye Vitoria la teoría del derecho divino de los reyes, según la cual el poder real procedería inmediatamente de Dios. Y a continuación precisa Vitoria su pensamiento en relación a otra posible malinterpretación. A este propósito, rechaza la opinión de quienes enseñan que el poder de la república es de derecho divino, pero no lo es el poder del rey³⁴. Los defensores de esta opinión afirmarían que el poder real no viene de Dios, sino que es un atentado tiránico a la libertad e igualdad originales, en las que el hombre habría sido creado, y para las que Cristo nos habría redimido, enseñándonos que El es el único Señor, y que no podríamos consentir hacernos siervos de los hombres³⁵.

31 De potestate civili 5. *Relecciones* 157-8; Vitoria se adhiere a la concepción organicista de la sociedad y explica la potestad civil en analogía con la «vis ordinatrix» o principio vital que anima y mueve los miembros del cuerpo humano. Esta idea la encuentra Vitoria en Santo Tomás y en Almain; pero además, entre los publicistas de la Edad Media era frecuente el empleo de la imagen paulina del cuerpo místico para designar no solo la comunidad de vida espiritual en la Iglesia, sino para describir la unidad de la convivencia en la sociedad civil. El «corpus mysticum reipublicae» se equipara al «corpus morale et politicum» para aludir al carácter de corporación y persona moral que poseen el Estado y otras asociaciones. Antonio de Rosellis hablaba de varios «corpora mystica»: universitatum, municipil, civitatis, provinciae, regni, et universi orbis bajo el papa y el emperador. Cfr. O. Gierke, *Les theories politiques du Moyen-Age* (Paris 1914) 134. Desde la concepción orgánica de la sociedad deduce Vitoria la inmanencia de la potestad en el cuerpo social. T. Urdanoz, 'Sobre la potestad civil', *Relecciones* 125.

32 De potestate civili 6. *Relecciones* 158-9.

33 De potestate civili 7. *Relecciones* 159.

34 De potestate civili 8. *Relecciones* 164.

35 De potestate civili 7. *Relecciones* 160-1. Según T. Urdanoz: «la alusión debe referirse a grupos protestantes anárquicos, nacidos de las teorías radicales de Wiclef y Hus, que así combatían la potestad, sobre todo real. Han pasado a la historia con el apelativo de «monarcómacos». Pero también

Nuestro autor sostiene, en cambio, que la potestad real no sólo es legítima y justa, sino que los reyes reciben su poder del derecho divino y natural, y no de la misma república, ni absolutamente de los hombres³⁶. Es decir, no se trata de que los hombres o la república por un contrato convengan en instituir un poder sobre sí en beneficio del bien público, poder que procedería de los hombres y no de Dios. En la república no es así, sino que, incluso contra la voluntad de los ciudadanos, es necesario establecer una potestad para su recta administración, y en este oficio habrían sido constituídos los soberanos civiles³⁷.

Los poderes públicos vienen de Dios y no pueden ser abrogados por el consentimiento de los hombres. Si todos los ciudadanos se pusiesen de acuerdo en abolir toda potestad y en no atenerse a ley alguna, ni dar órdenes a nadie, su pacto sería nulo e inválido, por ir contra el derecho natural³⁸. Vitoria enseña, pues, que es de derecho natural, no sólo que existe la autoridad civil en la república misma, sino también que esta potestad sea comunicada a alguno o algunos gobernantes; éstos reciben el poder del derecho natural, y, por tanto, de Dios. Pero hay que armonizar el hecho del origen divino de toda autoridad legítima con el carácter humano y positivo de todas las instituciones de gobierno y titulares del poder; es decir, la autoridad sería conferida por Dios *inmediatamente* a la comunidad, pero sería dada a los gobernantes sólo mediante la voluntad de los miembros de la comunidad, ya que la determinación concreta de la forma del poder y de los titulares es de derecho positivo humano³⁹. Pero está fuera de duda

debe englobar la concepción democrática radical de Marsilio de Padua, que era su precedente lógico. Según éstos, sola la república, o la sociedad misma, es el titular del poder por derecho natural. Los reyes y príncipes, si no son tiranos, reciben la potestad por delegación del pueblo; es decir, por simple institución de los hombres y no de Dios (Marsilio de Padua, *Defensor Pacis* I, c. 3, 5 y 1. 12, 7). Las ideas democráticas de Marsilio llevan, pues, al positivismo jurídico. Por eso dieron entrada a la democracia liberal moderna, basada en la doctrina de Rousseau, y están a dos pasos de ella. Ahora bien, en la democracia liberal rousseauiana no tiene sentido la apelación al origen divino del poder político. El poder del Estado nace del pueblo mismo y se identifica con la voluntad popular, negándose toda trascendencia de la norma y toda instancia imperativa superior al pueblo». *Relecciones* 119.

36 De potestate civili 8. *Relecciones* 161-2.

37 De potestate civili 8. *Relecciones* 164.

38 De potestate civili 10. *Relecciones* 165-6.

39 La concepción del origen divino mediato del poder real pertenecía a

para Vitoria que, aunque el rey sea constituido por la misma república (ella crea al rey), la potestad regia no viene de la república sino del mismo Dios. Por ello, la Sagrada Escritura llama a los príncipes ministros de Dios, no de la república⁴⁰. Y dado que los apóstoles recomendaron la obediencia a los reyes (Ro. 13, 1-2; Tit. 3, 1; I Tim. 2, 1; I Pe. 2, 11-17), está fuera de duda la legitimidad de su oficio⁴¹. Esto vale no sólo para las repúblicas cristianas, sino también para las de los infieles, pues los apóstoles mandan obedecer a las autoridades sin distinciones; más aún, en su tiempo todas eran paganas⁴².

la antigua tradición canónica y teológica. Según Hincmaro de Reims el rey recibe el poder «a Deo per homines» (*De divortio Lotharii et Tetbergae* q. 6; ML 125). Ockam utilizó la fórmula «imperium a Deo et tamen per homines», después repetida por otros. Cfr. O. Gierke, *Les theories politiques du Moyen-Age* (Paris 1914) 170. Juan de París explicaba que el poder real procede «populo faciente et Deo inspirante»; P. Parisiensis, *Tractatus de regia potestate et papali* c. 11 y 16.

40 De potestate civili 8. *Relecciones* 164.

41 De potestate civili 8. *Relecciones* 163-4.

42 De potestate civili 9. *Relecciones* 165. Explica Vitoria que carece de fundamento la opinión defendida por Ricardo en su libro *De paupertate Christi*, según la cual la infidelidad y cualquier pecado mortal impiden el dominio y la jurisdicción, tanto pública como privada, y el título y fundamento de toda potestad sería la gracia.

No es de caso exponer aquí toda la doctrina de Vitoria sobre el poder civil. Nos limitamos a los puntos directamente referidos al tema de este artículo, y los hacemos desde la perspectiva de su significación teológica, y no desde su interés técnico-político. Prescindimos por ello de la exposición de otros datos interesantes desde el punto de vista de la teoría jurídico-política, por ej. el tema del sujeto inmediato del poder civil y la traslación del poder a los órganos concretos de la autoridad, y en relación con este tema la cuestión del fundamento democrático de la soberanía del Estado y la teoría del pacto social. Asimismo, prescindimos también de un comentario técnico desde ese punto de vista jurídico-político de algunos de los datos apuntados. Sobre estos aspectos pueden verse los siguientes estudios sobre Vitoria: T. Urdanoz, 'Sobre la ley civil', *Relecciones* 120-47; el mismo, *Estudios ético-jurídicos en torno a Vitoria* (Salamanca 1947); E. Bullón, *Concepto de soberanía en la escuela jurídica española del siglo XVI* (Madrid 1936); L. Recasens y Siches, 'Las teorías políticas de F. de Vitoria', *Anuario Asoc. F. de Vitoria* 2 (1929-30) 175-222; el mismo, 'Historia de las doctrinas sobre el contrato social', *Rev. de Jursip. Univ. Mexico* 3 (1941) n. 12; el mismo, *La filosofía del derecho de Francisco Suárez con un estudio previo sobre sus antecedentes en la patristica y en la escolástica* (Madrid 1927); Aem. Naszajyl, *El Estado según F. de Vitoria* (Madrid 1948); S. Lisarrague, *La teoría del poder en F. de Vitoria* (Madrid 1947); H. Beuve-Mery, *La théorie des pouvoirs publics d'après F. de Vitoria et ses rapports avec le droit contemporain* (Paris 1928); A. Truyol Serra, *Los principios de derecho público en F. de Vitoria* (Madrid 1946); F. Atger, *Histoire des doctrines du Contrat Social* (Paris 1916); R. G. Gettel, *Historia de las ideas políticas* (Barcelona 1937); A. Dempf, *Christliche Staatsphilosophie in Spanien* (Salzburg 1937).

b) *Sobre el carácter y obligatoriedad de la ley civil.*

Las leyes civiles obligan a los súbditos, no sólo de modo externo, sino a una obediencia «in foro conscientiae». Vitoria insiste en esta enseñanza, frente a quienes sostenían que tales leyes no tienen ninguna fuerza vinculante para la conciencia, sino que su obligación se reduce a aceptar como justos los castigos impuestos a los que no las cumplen; es decir, obligarían a la pena, pero no a la culpa⁴³.

Parece, en efecto, que como el fin de la república y la potestad secular es algo temporal, que no pertenece al fuero interno: la paz de los Estados y la convivencia de los ciudadanos, si se afirma que la ley civil obliga a conciencia, se haría de ella una ley espiritual. Mas por otra parte, sería una ley espiritual muy defectuosa, pues podría obligar en conciencia y no podría absolver. Lo mismo que el poder civil no puede imponer una pena espiritual, tampoco sus leyes obligarían en conciencia; además, esta obligación no sería necesaria, y su afirmación equivaldría a decir que el mismo pecado es castigado dos veces: en este mundo por el príncipe, en el otro por Dios⁴⁴.

Vitoria no niega su valor a estas razones, pero ante la explícita afirmación de Ro. 13, 5: «estad sujetos a la autoridad, no sólo por el castigo, sino por conciencia», y I Pe. 2, 13: «Estad sujetos a toda criatura humana por Dios, ya sea al rey...», considera que no puede ponerse en duda que las leyes civiles obligan «in foro conscientiae», bajo pena de pecado y de culpa, igual que las leyes eclesiásticas⁴⁵. Más aún, aunque la ley divina y la humana se diferencian en cuanto a su origen (procedencia de Dios y del hombre respectivamente), posibilidad de abrogación (sólo por Dios la divina, por el hombre la humana), firmeza e intensidad de su obligación (mayor en la divina), así como por la razón de su justicia (la ley divina es

43 De potestate civili 15. *Relecciones* 181; Vitoria se refiere a los autores de la corriente penalista, entre los que se encuentran Almain, que defendía la tesis de Gerson de que las leyes civiles sólo obligaban bajo culpa leve, y Enrique de Gante, que introdujo la teoría de las leyes meramente penales, según la cual ninguna ley que impone un precepto con sanción penal obligaría bajo culpa, sino sólo bajo pena de castigo. Tal opinión defendía el colega de Vitoria en Salamanca Martín de azpilcueta, el Doctor Navarro. Cfr. *Comentarios a la segunda secunda de Santo Tomás*, ed. V. Beltrán de Heredia (Salamanca 1932-52) 6, 431-3.

44 De potestate civili 15. *Relecciones* 182.

45 De potestate civili 15. *Relecciones* 182-3.

justa por el simple hecho de ser voluntad de Dios; la humana requiere además ser útil a la república), llega a afirmar, sin embargo, Vitoria que la ley humana obliga del mismo modo que la divina. Lo mismo que la ley divina hace que lo regulado por ella sea virtud o vicio por el simple hecho de estar mandado o prohibido, de modo que no habría ningún vicio ni virtud sino por estar mandado o prohibido por la ley divina, que es la regla de los actos humanos, y en conformidad con la cual se determina la bondad de la voluntad humana, así también, de modo parecido, la ley humana tendría fuerza para constituir algo como virtud o como vicio. Desde este punto de vista no habría ninguna diferencia entre la ley divina y la humana ⁴⁶.

Es sorprendente esta equiparación de la ley humana a la divina, que nos haría pensar en la canonización más absoluta del positivismo jurídico, si no supiéramos del valor normativo que Vitoria concede al derecho natural y positivo divino sobre el derecho humano. Hemos de intentar, pues, una interpretación acorde de este texto. En primer lugar hay que hacer notar que, al señalar en el párrafo anterior las diferencias entre la ley divina y la humana, afirmó Vitoria que la ley divina, para ser justa y, por tanto, obligatoria, sólo necesita ser dictada por la voluntad del legislador divino, pero la ley humana requiere además ser útil a la república y acorde con las demás leyes ⁴⁷. Es decir, el criterio de la justicia de la ley humana no es sólo formal («ab eo qui communitatis curam habet promulgatam», según la noción tomista de ley), sino también material («ordinatio rationis ad bonum commune»), y, a diferencia de la ley divina, ambos aspectos no coinciden necesariamente en la ley humana. Por otra parte, los ejemplos puestos por Vitoria, para aclarar de qué modo la ley humana hace que lo mandado o prohibido sea virtuoso o vicioso, se refieren a materias moralmente indiferentes: abstenerse de ciertos manjares, comprar por dinero una magistratura, vestir de seda, dar un convite de manjares exquisitos o sobreabundantes, respecto a los cuales no cabría dificultad en admitir que se hacen buenos o malos por la prohibición legal. Por ello pienso que este texto, impreciso en su formulación, se refiere simplemente al aspecto formal. Esto se ve confirmado en los números siguientes de esta relación. En efecto, al preguntarse

46 De potestate civili 16. *Relecciones* 183-4.

47 *Ibid.*

si la ley civil obliga bajo pecado mortal o venial, afirma Vitoria que debe atenderse a la materia del precepto, y, por tanto, la ley humana que si fuese divina obligaría venialmente, es de carácter venial; la ley humana que si fuese divina obligaría mortalmente, es de carácter mortal, pues, desde el punto de vista de la obligatoriedad, no hay diferencia entre ambas, y obligan lo mismo las leyes humanas que las divinas ⁴⁸.

De esta forma viene a expresar que el contenido de la ley divina es la norma para determinar el grado de vinculación de la ley civil en la conciencia por razón de su contenido. Pero, desde el punto de vista formal, obliga lo mismo que la ley divina, porque procede de Dios. Y como no sólo se llama obra de Dios lo que hace El solo por sí mismo, sino también lo que realiza por las causas segundas, no sólo debe llamarse ley divina la que Dios mismo dio, sino también la que con su poder promulgan los hombres. Esta deducción sería igualmente válida para las leyes dadas por la autoridad eclesiástica, como para las de la autoridad civil, pues de la misma manera instituyó el Señor los príncipes seculares para gobernar la república secular, que los pontífices para la espiritual ⁴⁹.

c) *Sobre la relación entre la potestad civil y la eclesiástica.*

Ambas potestades son distintas y necesarias por razón de su fin. Como la vida de los fieles se orienta no sólo al fin y estado civil y temporal, sino principalmente a los bienes eternos, era necesaria una doble potestad para estimular a los hombres al bien y apartarlos del mal, no sólo en el orden de la vida presente y temporal, sino también en el de la vida sobrenatural y eterna. La distinción fundamental entre ambas potestades, correspondiente a su distinto fin temporal y sobrenatural, consiste en que la potestad civil, aunque está orientada a hacer buenos y virtuosos a los hombres, no es suficiente para situar al hombre en estado de salvación eterna; para ello no basta la virtud y bondad moral y civil, sino que se requiere la fe ⁵⁰. La potestad civil y la espiritual corresponden, pues, al fin natural y sobrenatural del hombre, y las dos tienen su origen en Dios: la civil en la ley natural; la espiritual en la

48 De potestate civili 18. *Relecciones* 186-7; De potestate civili 19. *Relecciones* 187-8.

49 De potestate civili 17. *Relecciones* 185-6.

50 De potestate ecclesiae prior Q. I. *Relecciones* 247-56.

ley evangélica. Sobre la base de una lúcida distinción y coordinación de estos fines y leyes establece Vitoria la relación entre ambas potestades.

Es claro para Vitoria que es más perfecta la potestad espiritual, porque su fin sobrepasa tanto al de la potestad temporal cuanto la bienaventuranza eterna supera a la felicidad terrena o cuanto el alma aventaja al cuerpo, según la imagen empleada por Inocencio III⁵¹. Pero la fundamentación de la potestad civil en la ley natural lleva a Vitoria a respetar la consistencia propia de dicha potestad, frente a quienes, no distinguiendo suficientemente los ámbitos natural y sobrenatural, explicaban el reinado de Cristo en línea de realeza humana y atribuían al Papa, su vicario, el dominio temporal y espiritual sobre el orbe⁵².

Vitoria enseña que Cristo no fue rey por sucesión hereditaria; su reinado no se funda en ningún título humano ni en ningún fin temporal, sino en la redención: se hizo obediente hasta la muerte y Dios lo ensalzó. Por ello, su reino fue de distinta especie, y Cristo no tuvo nunca dominio alguno temporal semejante al de los príncipes⁵³. En consecuencia, enseña nuestro autor que el Papa no es señor del orbe, ni la potestad temporal depende de él como dependen otras potestades espirituales inferiores. El Papa no tiene autoridad temporal para juzgar las causas de los príncipes, las cuestiones de jurisdicción y los títulos de los reinos, ni se puede apelar a él en causas civiles; tampoco puede deponer a un príncipe, ni aun por justa causa, ni le corresponde confirmar o derogar las leyes civiles⁵⁴. Más aún, apoyándose en una declaración de S. Bernardo, dirigida al papa Eugenio, y en la autoridad de Cayetano, concluye Vitoria que el Papa no tiene potestad alguna puramente temporal, es decir, ordenada a un fin material. Su potestad de las llaves del reino de los cielos le ha sido dada en orden a los pecados y no a las posesiones terrenas⁵⁵. Además, la potestad civil no depende totalmente de la espiritual, como una facultad inferior depende de otra superior. La potestad civil no existe en razón de la espiritual, pues aunque

51 De potestate ecclesiae prior Q. IV, 1. *Relecciones* 292.

52 De potestate civili. Fragmentum De Regno Christi. *Relecciones* 168-78; De potestate ecclesiae prior Q. IV, 15-8. *Relecciones* 310-16.

53 De potestate ecclesiae prior Q. IV, 16.17.18. *Relecciones* 312-14.

54 De potestate ecclesiae prior Q. IV, 2.3.4.5.6.7. *Relecciones* 293.5.7.8.9.

55 De potestate ecclesiae prior Q. IV, 5.8. *Relecciones* 299-300.

no hubiera bienaventuranza sobrenatural ni potestad alguna espiritual, debería existir un orden y autoridad en la república civil. La potestad civil no puede, pues, pensarse como un instrumento o una parte de la potestad espiritual, sino que es una potestad perfecta y completa en sí misma en razón de su fin propio e inmediato ⁵⁶.

La anterior deducción es una lógica consecuencia del enraizamiento y origen natural de la potestad civil, es decir, de su pertenencia al orden natural, que no es eliminado sino perfeccionado por el orden sobrenatural. Pero en razón de la superioridad del fin espiritual sobre el fin temporal del hombre, y dado que ambas potestades no constituyen dos repúblicas separadas e independientes sino una única república, la relación entre potestad civil y eclesiástica se concretará en términos de dependencia y sometimiento de la primera respecto a la segunda ⁵⁷. En efecto, la Iglesia es el único cuerpo de Cristo, que incluye dentro de sí la república civil y la espiritual; y como en un cuerpo todos los miembros han de estar unidos y los menos nobles se subordinan a los más perfectos, así en la república cristiana los fines y las autoridades temporales y civiles han de subordinarse a los espirituales ⁵⁸.

En consonancia con esta visión de la Iglesia explica Vitoria el alcance de la autoridad del Papa en relación a la autoridad civil, y señala criterios normativos para la actuación de las autoridades seculares. En efecto, en orden al fin espiritual Vitoria atribuye al Papa una amplísima potestad temporal sobre la potestad civil, que justifica diciendo que las realidades temporales son necesarias para el fin espiritual y están ordenadas a él; y como los príncipes seculares ignoran la relación de los asuntos temporales con el orden espiritual y no poseen autoridad espiritual, es a la potestad eclesiástica a la que correspondería el orientar y usar las realidades temporales en orden al fin espiritual. Por tanto, si para la conservación y administración de las cosas espirituales es necesario el empleo de medios materiales, o incluso la espada y autoridad temporal, el Papa podría hacerlo. En este sentido la potestad es tan amplia que siempre que lo exija el fin espiritual podría incluso quitar y poner reyes y dividir reinos ⁵⁹. Vitoria se sitúa dentro de la

56 Ibid. Q. IV, 9. *Relecciones* 301.

57 Ibid. Q. IV, 10. *Relecciones* 302.

58 Ibid. *Relecciones* 304.

59 Ibid. Q. IV, 12.18 *Relecciones* 305-6 y 314.

teoría de la «potestas indirecta in temporalibus»⁶⁰, que en nuestro autor encontramos resumidamente expresada del modo siguiente: si el Papa dice que un acto de administración es inconveniente para el gobierno temporal, no hay que hacerle caso, pues sólo al rey toca juzgar de estas materias. Pero si declara que tal acto o una ley de la autoridad civil se opone a la salvación espiritual (que no se puede cumplir sin pecar mortalmente o que es contra el derecho divino) entonces hay que someterse al Papa, aun en contra del rey, porque sólo a aquel corresponde juzgar de las cosas espirituales⁶¹.

En el ejercicio de su potestad en lo temporal el Papa no puede actuar directamente revocando leyes de la autoridad secular, ni adelantarse a sus determinaciones, ni intervenir en el gobierno de la república, imponiendo todo aquello que es conveniente para el orden espiritual, pues esto llevaría a anular el oficio de los príncipes y usurpar él la potestad civil, ya que toda la administración temporal es necesaria para el fin espiritual⁶². Debe, pues, el Papa respetar el gobierno temporal y tener en cuenta que ni a los príncipes ni a los pueblos se les puede obligar a lo más perfecto de la vida cristiana, sino sólo a observar la ley cristiana dentro de ciertos límites⁶³. El papa ejerce, pues, su autoridad temporal indirectamente, mandando al rey, en virtud de su poder espiritual, que tal ley o tal acto de administración, que se oponen a la salvación

60 Sobre las teorías explicativas de las relaciones Iglesia y Estado en la Edad Media y sobre la teoría de la «potestas indirecta in temporalibus», sobre sus antecedentes y valoraciones actuales puede verse T. Urdanoz, 'Sobre la potestad de la Iglesia', *Relecciones* 218-39.

61 De potestate ecclesiae prior Q. IV, 14: «Si Papa diceret talem administrationem non expedire gubernationi temporali reipublicae, Papa non est audiendus, quia hoc iudicium non spectat ad eum, sed ad principem. Et dato quod verum esset, nihil ad auctoritatem Papae. Eo enim ipso quod non sit contrarium saluti animarum et religioni, cessat officium Papae. Sed si Papa dicat talem administrationem cedere in detrimentum salutis spiritualis, ut quod talis lex servari non potest sine peccato mortali aut esset contra ius divinum, aut esse fomentum peccatorum, standum esse iudicio Pontificis, quia rex non habet iudicare de rebus spiritualibus»... *Relecciones* 308-9.

62 *Ibid.*, Q. IV, 13. *Relecciones* 306-7; sobre este tema puede verse V. Beltrán de Heredia, 'Doctrina de Francisco de Vitoria sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y fuentes de la misma', *Ciencia Tomista* (1937) 22-39; J. Biederlack, 'Das Verhältnis von Kirche und Staat bei Franz von Vitoria', *Zeitschrift f. Kath. Theol.* 51 (1927) 548-55; M. Grabmann, 'Studien über den Einflüsse der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat', *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil. Hist. Abteilung* 2 (1934) 1-161.

63 De potestate ecclesiae prior Q. IV, 14 *Relecciones* 309.

espiritual, sean revocados. Pero concede también Vitoria que en caso de necesidad, por ejemplo si el rey se resiste a anular una determinación o ley denunciada por el Papa como contraria a la salvación espiritual, puede ésto directamente anularla y queda revocada. O si un pueblo cristiano elige un príncipe infiel, del que fundadamente se pudieran temer graves daños para la fe, aunque según el derecho divino fuera verdadero príncipe, debería el Papa aconsejar e incluso mandar al pueblo que lo deponga, y si no lo hace o no puede hacerlo, podría el Papa hacerlo por su cuenta, y el príncipe perderá su principado por la autoridad del pontífice ⁶⁴.

Por su parte, y en virtud de las razones teológicas ya señaladas, los reyes estarían obligados en su gobierno de la república civil a evitar o suprimir todas aquellas disposiciones que, aun siendo útiles para el bien temporal de su súbditos, dañaran a su gobierno espiritual ⁶⁵. Y esto obliga no sólo dentro de la propia república civil o respecto a los propios súbditos. También si el gobierno temporal de un país causare daños espirituales en otro distinto, estaría el rey obligado a corregir su actuación de gobierno ⁶⁶. Tal obligación se basa no sólo en la superioridad del fin y gobierno espiritual, sino ante todo en que la república civil y la espiritual no son independientes como dos repúblicas temporales. Si fuesen independientes, ningún príncipe debería atender a los asuntos espirituales con daño material de la propia república ⁶⁷.

Desde un punto de vista positivo, y fundándose en la concepción teológica de la Iglesia antes expuesta, defiende Vitoria el derecho de la mayoría de los cristianos para establecer, aún contra el parecer de la minoría, un único rey en toda la república cristiana, si esto fuese conveniente para la defensa y propagación de la fe cristiana. Y no ve inconveniente en que la autoridad eclesiástica obligara en este caso a los cristianos a crear un único rey, lo mismo que en favor de la fe priva del principado al príncipe hereje ⁶⁸. Además, los reyes cristianos deben dar leyes a sus súbditos, no sólo conforme a lo que

64 Ibid. Q. IV, 13 *Relecciones* 307.

65 Ibid. Q. IV, 10 *Relecciones* 302.

66 Ibid. *Relecciones* 304.

67 Ibid. *Relecciones* 303.

68 De potestate civili 14 *Relecciones* 180. Sobre la idea de la monarquía universal europea o imperio cristiano puede verse J. Soder, *Die Idee der Völkergemeinschaft bei F. de Vitoria* (Frankfurt-Berlin 1955); T. Urdanoz, 'Sobre la potestad civil', *Relecciones* 144-7 con bibliografía.

exige el derecho natural, sino también conforme a las exigencias del Evangelio. También cuando entre infieles el rey se hace cristiano podría, según Vitoria, dictar todas aquellas leyes necesarias para acabar con la idolatría entre sus súbditos y con todos los ritos y vicios que se oponen al derecho natural y al derecho divino revelado⁶⁹. Vitoria lo justifica diciendo que la función del legislador y de la ley es hacer «simpliciter» (secundum veras virtutes) buenos y felices a los ciudadanos, lo cual no es posible si actúan en contra del derecho divino, también contra el revelado y sobrenatural. En efecto, no hay felicidad donde los ciudadanos no son buenos, ni son buenos ciudadanos si no cumplen todos los preceptos de Dios⁷⁰. Lo anteriormente dicho no pretende justificar el derecho de obligar por la fuerza y la coacción a aceptar la fe o el bautismo, pero está en íntima relación con ese tema.

Santo Tomás había enseñado que los infieles, que nunca recibieron la fe, no pueden de ninguna manera ser obligados a la fe, porque es un acto voluntario que Dios dejó a la libre decisión del hombre; únicamente podían ser obligados a no blasfemar de Cristo y de la fe en Él, y a no perjudicar a los cristianos. Esta sería también la enseñanza de Durando y de la legislación canónica⁷¹. Vitoria enseña, en cambio, de acuerdo con Escoto, que la norma de no obligar a los infieles que son súbditos de los príncipes cristianos a aceptar la fe, no es de derecho divino ni natural, sino sólo una prohibición de derecho humano, y, por tanto, sería lícito y de suyo bueno que los príncipes obligasen a los infieles a aceptar, mantener y defender la fe con amenazas y castigos⁷². Dado que la intención del legislador humano debe ser hacer buenos y felices a los hombres, porque ese es el fin de la ley, no está fuera de las atribuciones del príncipe obligar a los infieles a aceptar la fe por la cual se hagan buenos, lo mismo que se obliga a un enfermo a tomar una medicina por la que se le comunique la salud corporal⁷³. Pero Vitoria enseña también, de acuerdo con Santo Tomás, que los infieles no han de ser de hecho obligados a aceptar la fe. Aunque sería lícito obligarlos, no conviene hacerlo, porque sería contraproducente. En efecto,

69 De temperantia. Fragmentum *Relecciones* (1042) 44-5.

70 *Ibid.* *Relecciones* (1042) 3-6.

71 *Comentarios a la segunda secundae de Santo Tomás*, ed. V. Beltrán de Heredia (Salamanca 1932-52) I, 190-1.

72 *Comentarios* I, 192-3.

73 *Comentarios* I, 192.

el rey no podría saber si recibieron la fe y el bautismo verdaderamente, aunque se dijera cristianos, y más bien habría que suponer que no obrarían fielmente, si son obligados y aceptan la fe por temor a las amenazas. Interviene además la razón del escándalo que significaría dar ocasión a los infieles hechos cristianos de pensar que todos los otros cristianos han accedido también a la fe por coacción⁷⁴, cuando siempre habría sido un atributo de la religión cristiana el dejar libertad para ser o no ser cristiano, y emplear con los infieles razones y signos, en lugar de emplear la fuerza para obligarles a aceptar la ley de Cristo⁷⁵. Por ello, aunque el príncipe cristiano puede lícitamente obligar a los súbditos a la fe, Vitoria duda si la obligación impuesta a los sarracenos de aceptar la fe cristiana bajo pena de expulsión de España esté bien o mal⁷⁶. Como las normas morales no se determinan en razón de lo meramente posible, sino de lo que acontece, y como en la mayor parte de los casos el obligar a los infieles a la fe va acompañado de escándalo y suele seguirse un mal mayor, concluye Vitoria que, absolutamente hablando, es verdadera la opinión de Santo Tomás, y que los infieles no pueden ser obligados a la fe⁷⁷. Podría, sin embargo, el príncipe cristiano prohibir bajo castigo a los infieles todo aquello que sea pública blasfemia contra Cristo y la religión cristiana⁷⁸. Y lo mismo podría, prescindiendo de que sus súbditos tengan fe o no, prescribirles leyes de acuerdo a las exigencias del derecho natural y revelado. En efecto, del hecho de que los súbditos no tengan fe y no puedan ser claramente convencidos de ella, no se seguiría que el rey no pudiera obligarlos con leyes conformes al derecho divino revelado, pues para que uno pueda ser condenado y castigado no se requeriría que confiese haber obrado mal o que el delito sea evidente sino que bastaría que le conste al juez mediante pruebas y testigos; respecto a las cosas de la fe y del derecho divino podría tener el príncipe tales pruebas y testimonios, como son los milagros y testimonios de fe. ¿Por qué, pues, no iba a poder condenar y castigar a los súbditos, si actúan contra ellos?⁷⁹. Además, en contra del parecer de Durando, piensa Vitoria que la razón natural puede demostrar

74 *Comentarios* I, 193.

75 *De temperantia*. Fragmentum *Relecciones* 1056.

76 *Comentarios* I, 193.

77 *Comentarios* I, 194.

78 *Comentarios* I, 195-6.

79 *De temperantia*. Fragmentum *Relecciones* 1043-4.

que la ley cristiana es mejor⁸⁰. Se requiere, no obstante, como para toda ley, no sólo que su objeto sea bueno, sino también que sea tolerable y razonable; a esta exigencia debe, pues, atenerse el rey al imponer a sus súbditos infieles la obligación de abandonar los ritos paganos y aceptar la ley cristiana; sería una ley intolerable, por ejemplo, la que mandara sin más abandonar los ídolos y adorar a Cristo bajo pena de muerte. Conveniría primero instruirlos sobre la falsedad de su ley y sus ritos, y atraerlos con habilidad e inteligencia para que escuchen la ley de Cristo y vean su probabilidad. Pero en todo caso se podría obligarlos al cumplimiento de la ley conforme al derecho, incluso revelado, usando también la coacción, pero con moderación⁸¹.

Vitoria llega a admitir que el rey puede imponer tributos mayores a los infieles, con tal que no sean insoportables y degeneren en tiranía, pues esto equivaldría a obligarles a aceptar la fe, lo cual no está bien⁸². El respeto que con limitaciones se concede a la libertad del infiel para hacerse o no cristiano, se niega totalmente al creyente para defender la herejía. El hereje, afirma Vitoria apoyándose en San Agustín, y Santo Tomás, merece la pena de muerte. Tal pena no es afirmada como exigida por el derecho divino, pero se declara como una óptima determinación muy en consonancia con la Escritura (Dt. 13, 1; Act. 5; Gal. 5, 12; Ro. 13, 3) y con la razón. Conviene al príncipe castigar el mal e impedir todo lo que perturbe la república; y como la herejía, que pretende alejarnos de Dios y es una resistencia al Espíritu Santo, es el crimen mayor y lo que más perturba la convivencia, puede el príncipe castigar con la pena de muerte a los herejes⁸³.

d) *Sobre la relación con el tema Ley y Evangelio*⁸⁴.

1. A diferencia de la visión luterana, la fundamentación del poder civil no tiene en Vitoria carácter hamartiológico: aun cuando el hombre no hubiera pecado, la naturaleza social del hombre exigiría la existencia de una «vix directiva» como

80 *Comentarios I*, 191-2.

81 *De temperantia. Fragmentum Relecciones 1046, 1055-7.*

82 *Comentarios I*, 195.

83 *Comentarios I*, 220-23.

84 Para comprender este apartado téngase en cuenta mi artículo: 'Ley y Evangelio. Notas para un diálogo entre S. Tomás, Vitoria y Lutero', aparecido en el número anterior de *Diálogo Ecuménico*.

principio formal ordenador del cuerpo social. Tanto para Lutero como para Vitoria la autoridad civil actúa en el mundo como instrumentos de Dios, pero mientras Lutero concibe su función como una defensa contra el poder destructor del pecado que la Ley y el Evangelio nos revelan, Vitoria la explica como exigencia del orden en la convivencia social que el hombre, para satisfacer sus necesidades y colmar sus facultades naturales, necesariamente ha de instaurar; es decir, mientras Lutero fundamenta, en última instancia, el servicio de la autoridad civil en el orden de la revelación, aunque se explique como servicio a la permanencia de la creación de Dios, Vitoria construye su teoría del poder civil sobre la base de la ley natural.

En estos dos puntos de partida podemos ver ya las consecuencias de dos maneras distintas de comprender la relación de la ley y el Evangelio. Por lo que se refiere a la doctrina de Lutero, ya lo expusimos en la primera parte de este capítulo y no lo vamos a repetir. Respecto al punto de partida de Vitoria baste recordar su explicación de la «lex naturae» como la ley divina dada dentro del ámbito de la naturaleza, que constituye la dimensión permanente en la continuidad-ruptura del proceso de la revelación de la Ley y el Evangelio, y que es un elemento fundamental del contenido de la ley evangélica. Por ser ley divina dada dentro de los límites de la naturaleza, puede ser conocida por todo hombre con uso de razón y formulada en principios o normas de conducta de validez universal y permanente. Es claro que esta concepción de la ley natural descansa sobre una valoración optimista de la naturaleza humana, que, por haber recibido de Dios su orientación está inclinada al bien, y, no habiendo sido corrompida por el pecado, como pensaría Lutero, puede ser revelación de esa inclinación dada por Dios.

En consecuencia con su clara distinción entre la ley natural y la ley evangélica, y entre el orden natural y el orden sobrenatural, si bien como leyes y órdenes de Dios, podía Vitoria fundamentar el sentido del poder civil en la sola ley natural como instrumento de Dios; en consonancia con la asunción de la ley natural dentro del contenido de la ley evangélica, podía Vitoria confirmar el sentido teológico del oficio del poder civil desde la revelación positiva de Dios, integrar el orden natural como un grado inferior y subordinado dentro del orden sobrenatural (recuérdese la fundamentación de las diversas potestades en orden a sus fines temporal y eterno y

la subordinación de aquel a éste), y hacer valer la ley evangélica como norma de actuación dentro del ámbito natural.

2. La obligatoriedad de la ley civil «in foro conscientiae» ciertamente está fundada en la sanción teológica del oficio de la autoridad civil como instrumento de Dios, tanto por la ley natural como por la ley evangélica. Esto llevaría a asimilar la ley humana a la ley divina. También esta obligatoriedad así entendida tiene que ver con el modo como Vitoria comprende la relación entre la ley natural y la ley evangélica. En primer lugar, porque la asunción de la ley natural en el ámbito sobrenatural de la ley evangélica significa una incorporación del orden natural, al que pertenece la ley humana justa, dentro del ámbito sobrenatural. De aquí recibe la ley civil una confirmación en su ser propio natural y a la vez una indudable valencia salvífica, expresada bajo la forma de su ordenación-subordinación al fin sobrenatural y a la ley divina. En segundo lugar, porque para Vitoria la libertad de la conciencia en el Evangelio no significa ausencia de normas que se deban cumplir, sino posibilidad de cumplirlas con la gracia de Dios. Pero dado que esta segunda razón se refiere directamente al cumplimiento de la ley divina, que comprende la ley natural más los preceptos de la fe y los sacramentos, sólo sobre la base de la primera razón señalada puede hacerse extensiva a la vinculación del cristiano por la ley civil. Recuérdese además que, a diferencia de la interpretación luterana, la obligación «in foro conscientiae» tiene para Vitoria repercusión salvífica, no en orden a conseguir la gracia, pero sí de modo negativo en orden a impedir efectivamente la permanencia en ella. Para Lutero, en cambio, la inobservancia de la ley civil, en cuanto oposición al gobierno mundano de Dios, sería sólo expresión de que el cristiano no vive ya en la ley del amor. En la teología tomista de la «lex gratiae», la obligatoriedad de la ley civil «in foro conscientiae» adquiere una consideración más relevante que en Lutero y que en Vitoria: pertenece al recto uso de la gracia, si bien no en su primer grado de necesidad.

3. La comprensión vitoriana de la relación de la ley y potestad civil con la ley y potestad eclesiástica tiene igualmente mucho que ver con su comprensión de la ley evangélica. Ya hicimos notar explícitamente cómo la potestad civil y la eclesiástica corresponden al fin natural y sobrenatural del hombre, y ambas tienen su origen en Dios: una en la ley natural; otra en la ley evangélica. Como la ley evangélica no anula la ley

ntural, así tampoco la autoridad espiritual anula la temporal; como la ley natural no existe en razón de la ley evangélica, ni tiene su fundamento en ella, así tampoco la potestad civil existe en razón de la espiritual, ni tiene su fundamento en ella.

De la misma manera que la ley natural es asumida en la unidad de la ley evangélica, así la república civil, cuyo fundamento es la ley natural, podía ser asumida junto con la espiritual, cuyo origen está en la ley evangélica, para constituir la única república cristiana, que es según Vitoria el cuerpo místico de Cristo. Así como nada que sea de derecho natural se prohíbe en el Evangelio, ninguna actuación justa de la potestad civil puede ser impugnada por la potestad espiritual. De la misma manera que la ley revelada perfecciona y completa la ley natural en orden al fin sobrenatural y le añade los preceptos de la fe y los sacramentos, así la potestad espiritual es superior a la temporal y sitúa al hombre en camino de salvación y consecución de su fin sobrenatural. Como el conocimiento por revelación de Dios (ley evangélica) supera al conocimiento natural (ley natural), y desde el Evangelio se penetra el sentido de la ley natural y no al revés, así se atribuye a la potestad espiritual el conocimiento y juicio de lo temporal en su relación al fin sobrenatural.

Los paralelismos antes establecidos no deben llevarnos a identificar la potestad y ley civil con la ley natural, ni la potestad y ley espiritual con la ley evangélica. En estas leyes, natural y evangélica, tienen aquellas su fundamento y a la vez la norma a la que deben ajustarse. Vemos, pues, ahora, qué tiene que ver la concepción de Vitoria sobre la relación Ley y Evangelio con su afirmación de la ley natural y divina positiva como criterios normativos en el ámbito civil.

Mientras desde los principios antropológicos de Lutero no era posible el recurso a la ley natural como norma universal y permanente dada por Dios en la misma constitución e inclinación de la naturaleza humana, tal recurso a la ley natural no suponía dificultad alguna desde la teología de Francisco de Vitoria, y en ella encuentra el fundamento del poder civil y la norma para la justicia de la ley humana. Por otra parte, considerada la ley evangélica desde el punto de vista de sus contenidos normativos (ley natural, preceptos sobre la fe y los sacramentos), constituye una revelación de la voluntad de Dios para el hombre inaccesible a la razón humana y que es para él el criterio máximo de verdad, de bondad y de justicia,

por encima de la ley natural. Desde este punto de vista no supone ningún problema la afirmación de Vitoria de que si bien no toda la ley evangélica puede imponerse como ley civil a los súbditos, sí tiene que ser siempre un criterio negativo para ella: ninguna ley civil que vaya contra la ley evangélica, puede ser vinculante para los súbditos, ni puede ser impuesta por la autoridad.

El problema se plantea cuando se considera la ley evangélica desde el punto de vista de la relación que establece con el hombre a quien se dirige, es decir, en cuanto gracia que hace posible el cumplimiento de sus contenidos normativos. Desde este punto de vista, presente en el pensamiento de Vitoria, aunque con menor relevancia, sabemos cómo para Vitoria no supone dificultad la consideración de la ley evangélica como norma para la vida cristiana, porque su cumplimiento le es posible al hombre con la gracia y, por tanto, puede hacerse depender de ese cumplimiento la salvación, en sentido consecutivo. Pero si la ley civil obliga «in foro conscientiae», es decir bajo pena y bajo culpa, e impone unas obligaciones no sólo conformes a las exigencias del derecho natural, sino también de la ley evangélica, y no sólo a los fieles sino también a los infieles, y dado que esta ley no va acompañada de la concesión de la gracia para cumplirla, ¿no significa esto la restauración de la ley de condena y de muerte?

Esta pregunta coincide con uno de los argumentos que Vitoria refiere en contra de la doctrina de la obligación de la ley civil en conciencia: sería hacer de la ley civil una defectuosa ley espiritual, que puede condenar pero no puede absolver. Y nuestro autor enseña también que la ley civil está orientada a hacer buenos a los hombres no sólo externamente, sino según el verdadero orden de la virtud. La bondad y felicidad de los ciudadanos, que el legislador y la ley civil deben buscar, no son posibles si los ciudadanos no cumplen todos los preceptos del derecho divino, también del revelado y sobrenatural. Pero el cumplimiento de esta ley es, sin embargo, insuficiente para situar al hombre en estado de salvación eterna. Por esto se recaba la necesidad de otra ley y de otra potestad espiritual que sea capaz de orientar al hombre eficazmente hacia su fin sobrenatural, poniéndole en estado de salvación eterna.

La concepción de Vitoria sobre la finalidad de la ley civil lleva, pues, a integrar necesariamente el contenido de la ley revelada dentro del contenido normativo de la ley civil, reali-

zando así una cierta, si bien parcial, identificación entre la ley civil y la ley divina positiva; esta identificación está en consonancia con el hecho de que el cristiano debe cumplir la ley de Dios tanto en el ámbito civil como en el eclesiástico, y con el hecho de que ambos ámbitos constituyen la única Iglesia, Cuerpo de Cristo. Pero de esta concepción de la ley civil se seguiría que ante ella, lo mismo que ante la ley divina, el hombre se encontraría impotente sin la ayuda de la gracia. Es decir, el hombre podría cumplir sin la gracia una parte de la ley civil, pero no toda ella⁸⁵; por tanto, el hombre no podría ser buen ciudadano sin la gracia de Dios.

La anterior conclusión no supondría, sin embargo, problema ninguno cuando en una misma Iglesia, Cuerpo de Cristo, se engloba el ámbito civil y el eclesiástico, y cuando junto a la ley y potestad civil encuentra el hombre creyente la «lex gratiae» del Evangelio y la «potestas clavium» de la Iglesia con sus efectos de gracia; cuando de un modo armónico y unitario se piensa en la graduación-subordinación del fin natural y sobrenatural, al que el único hombre creyente de la sociedad cristiana está ordenado, y de las leyes a las que está sometido (divina natural, divina positiva y humana). A este universo conceptual de nuestro autor, aún típicamente medieval, corresponde perfectamente la relación de Ley y Evangelio bajo la forma tomista de ley y gracia. No se trata tanto de dialéctica de dos formas de encuentro del hombre con la voluntad de Dios en la «Ley» y el «Evangelio» en sentido luterano, cuanto del encuentro del hombre con la voluntad eterna e inmutable de Dios, que se le hace patente en la ley divina (natural y positiva) y en la ley humana justa, y con la gracia de Dios, que le hace posible su cumplimiento. Desde aquí se explica también la consideración ahistórica y supratemporal que Vitoria hace del encuentro del hombre con la ley de Dios y la preponderancia de la ley natural. Por ello, cuando se quiere afrontar el sentido de la relación vitoriana de Ley y Evangelio en orden a la comprensión de la existencia cristiana, nos encontramos necesariamente con la relación entre «natura» y «gratia», entre orden y ley natural y orden y ley sobrenatural, mientras que la «Ley» en sentido paulino o luterano no ha jugado ningún

85 Esto es una consecuencia evidente de la teología de Vitoria: el cumplimiento perfecto de la ley civil (el que hace al hombre bueno) exige la observancia de todos los preceptos de Dios. Pero estos preceptos no pueden ser observados en su totalidad sin la gracia.

papel: en la explicación de Santo Tomás y Vitoria esa Ley fue considerada únicamente en dimensión histórico-salvífica(no como actualidad dialéctica) como una etapa provisional que cesó por completo, y de la que nada queda, sino lo que era de ley natural.

A la luz de los resultados anteriores podemos constatar cómo lo mismo que la comprensión luterana del tema Ley y Evangelio condiciona su doctrina sobre la ley civil en el contexto de la teoría de los dos reinos, de modo que, por ejemplo, la inversión barthiana de Evangelio y Ley significó el cambio radical de la concepción luterana de los dos reinos en su programa de «justificación y derecho»⁸⁶, así la explicación de F. de Vitoria sobre la relación entre la «lex naturae», «lex vetus» y «lex evangelica» está en armonía con todo el universo conceptual de su teología.

Difícil de armonizar nos aparece, sin embargo, desde la perspectiva del tema Ley y Evangelio indicada en la precedente pregunta, la situación en que se encuentra ante la ley civil, tan exigentemente concebida por Vitoria, el ciudadano infiel que practica otra religión en medio de una comunidad mayoritariamente cristiana, y más aún aquel ciudadano de un pueblo en su totalidad infiel, a quien el príncipe hecho cristiano podría imponer la observancia de la ley cristiana. Ya que para estos no es pensable la solución antes indicada, a base de la coordinación de las dos potestades en la única Iglesia que les ofrece junto a la ley civil la gracia para cumplirla, ¿significará su encuentro con la voluntad de Dios expresada en la ley civil un necesario juicio y condena de su estado de infidelidad como opuesto a la voluntad de Dios y como camino que no conduce a la vida eterna? Y además, desde otro punto de vista, ¿puede la autoridad humana atribuirse el poder de Dios e imponer a los infieles una ley «sobrenatural» (obligar civilmente a cumplir los preceptos de Dios)?

El problema planteado por esta segunda pregunta no era desconocido a nuestro autor, ya que expone como objeción esa misma razón de Durando. Pero recordemos cómo las razones alegadas por Vitoria para justificar el derecho del rey a

⁸⁶ Pueden verse desde este punto de vista los escritos programáticos de K. Barth, *Evangelium und Gesetz*, Theologische Existenz heute 32 (München 1935); *Rechtfertigung und Recht*, Theologische Studien 1 (Zoll.-Zürich 1938); *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, Theologische Studien 20 (Zoll.-Zürich 1946).

imponer a los infieles una ley civil conforme a los preceptos revelados, se centran en la afirmación de la posibilidad de descubrir con la razón la superioridad de la ley cristiana sobre las de las otras religiones, y la mayor conveniencia de su implantación y cumplimiento. Asimismo, indica Vitoria lo incontestable de los testimonios en favor de la fe cristiana. Es decir, se afirma la posibilidad de descubrir la racionalidad de la ley divina revelada, aun por aquellos que no tienen fe, cuando tal ley les es impuesta. Pienso que esto es también una consecuencia de la explicación de los preceptos morales de la antigua ley como de ley natural, así como de la concepción de la ley evangélica sobre la base fundamental de la ley natural. Por tanto, la ley civil impuesta a los infieles, a pesar de contener preceptos revelados, seguiría siendo una «ordinatio rationis», y por tanto podría imponerse con justicia. El problema del encuentro del hombre infiel con la ley civil se reduciría en última instancia, desde el punto de vista de los contenidos materiales, al problema de su situación frente a las exigencias de la ley natural. Y dado que desde el punto de vista formal la exigencia de la ley natural, civil justa y divina positiva es, salvo las pequeñas diferencias ya señaladas, la misma, y puesto que ninguna de esas leyes es capaz de justificar al hombre y conceder la gracia que le sitúe en camino de salvación eterna, el problema planteado en nuestra pregunta por la situación del hombre infiel ante las exigencias de la ley civil, que le obliga en conciencia pero no le concede la gracia ni la presupone concedida, se reduce en última instancia al problema de la salvación «in lege naturae».

CARLOS LOPEZ HERNANDEZ