

FRANCISCO DE VITORIA

RELECTIO DE POTESTATE CIVILI
Estudios sobre su filosofía política

Edición crítica por
Jesús Cordero Pando



CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
MADRID, 2008

PRÓLOGO

El oficio y cometido del teólogo abarca tanto que ningún argumento, ninguna controversia, ningún asunto parecen quedar fuera de la profesión y objeto de atención del teólogo.

Ésta tal vez sea la causa, como del orador decía Cicerón, de que sea tan grande —por no decir mayor— la escasez de buenos y sólidos teólogos, dado que hay tan pocos varones preclaros y excelentes en todo género de disciplinas y en todas las artes. Pues, ciertamente, la teología es la primera de todas las disciplinas y estudios del mundo, aquella a la que los griegos llamaban *Tratado de Dios*. Por lo cual no debe parecer nada extraño que no haya muchos del todo competentes en materia tan difícil.

En tan ubérrimo terreno y anchuroso campo de artes, de escritos y de doctrinas, en el que se acumulan infinitos asuntos, escogí una cuestión importantísima, que, a no dudarlo, si acertara a tratarla como se merece, será digna de vuestra atención, doctísimos e ilustrísimos señores.

Mi discurso versará sobre la *República*, cuestión acerca de la cual han disertado con amplitud muy serios y muy eruditos autores, pero, en torno a la cual, no obstante, quedan pendientes numerosos problemas. Dado que el argumento es demasiado amplio para poder agotarlo en una única disertación, hoy me propongo tratar sobre *el poder público y el privado, por el que las repúblicas se gobiernan*.

TEXTO: "TODO PODER VIENE DE DIOS"

El pasaje que voy a comentar y sobre el que disertaré se halla en el Maestro de las *Sentencias*, y está tomado de Pablo en su carta a los *Romanos*: "No hay poder que no provenga de Dios".

Sobre este asunto, aun cuando existan muchas cuestiones sobre las que disertar, al presente nuestra exposición se va a limitar al *poder laico o secular*, y ciertamente circunscrita dentro de determinados límites: a fin de no desviarnos y perdernos con mayor profusión de lo necesario, la presente reelección se completará en tres conclusiones.

1. Todo poder tiene a Dios por autor

La primera conclusión es la siguiente: *Todo poder ya sea público o privado—por el que se administra la república, no sólo es justo y legítimo, sino que tiene a Dios por autor, de tal modo que, ni por acuerdo del orbe entero, puede suprimirse o abrogarse.*

Antes de abordar la prueba de esta conclusión, debo anticipar algunas cuestiones previas, necesarias para su correcto entendimiento y explicación. No obstante, no me propongo indagar todo cuanto puede incluirse en este amplísimo y muy complejo argumento, a semejanza de como se desarrolló la "historia troiana", a partir de un único huevo gemelo. Por el contrario, traeré a colación únicamente lo que parezca imprescindible para nuestro intento, con un lenguaje sobrio y preciso —es decir, escolástico— con las menos palabras posibles.

Dado que el poder es doble: público y privado, en primer lugar disertaremos sobre el poder público, luego sobre el privado.

2. Método de estudio

Siguiendo la advertencia de Aristóteles, que dice: estimamos saber una cosa cuando hemos conocido sus causas, pienso que habré realizado un trabajo digno si logro investigar las causas y principios del poder civil y laico, sobre el que va a versar todo el presente discurso. Una vez puestas de manifiesto sus causas, quedarán patentes tanto la realidad como los efectos de dicho poder.

Pues bien: ante todo, hay que reparar en lo que el mismo Aristóteles enseña: que no sólo en la naturaleza, sino absolutamente en todos los asuntos humanos, su necesidad ha de considerarse en razón de su fin, por cuanto que es la primera y más importante de todas las causas. Principio este —ya fuera formulado por Aristóteles o recibido de Platón— que constituye un poderoso recurso para la Filosofía y proyecta una extraordinaria claridad sobre los problemas.

En efecto, los filósofos anteriores, no sólo los ignorantes y ayunos de erudición, sino los más destacados de los que recibieron este nombre, atribuían a la materia la necesidad de las cosas. Para usar el ejemplo del propio Aristóteles, es como si alguien juzgase que una casa estaría construida necesariamente de determinado modo no porque así convenía a los usos humanos, sino porque los materiales pesados, por su propia naturaleza, se sitúan abajo, mientras que los más ligeros se colocarían por encima. Por eso, las piedras y los cimientos están bajo tierra, mientras que, a causa de su ligereza, las maderas menos pesadas sobresalen por encima. Del mismo modo, también el hombre tiene los pies en la parte inferior, no con la finalidad de caminar, sino porque esa parte de su materia es la más pesada; igualmente los animales tienen huesos no porque sea necesario para que la carne y los miembros del cuerpo tengan estabilidad, sino porque esa parte es más dura y sólida.

A no dudarlo, tales hombres, imbuidos de estúpidas opiniones, erraban tan por completo que, aun cuando, conforme a semejante opinión, pudieran dar razón de las restantes cosas, sin duda, en modo alguno podrían explicar, siguiendo ese modo de filosofar, la estructura y el arte con que están hechas las cosas más excelentes.

¿Cómo dejar de preguntarles con qué variedad de materia se adornó la tierra, situada en el centro del cosmos, sólida y esférica, y en sí misma redondeada por todas partes, con sus semillas, que la visten de flores, hierbas y árboles? Por no apremiarles preguntándoles: ¿de dónde proceden los perennes frescores de las fuentes, sus líquidos translúcidos, el vestido de verdor de todas las riberas o las profundidades de las cavernas?

Diré más: ¿cómo podrían explicar la admirable estructura de un solo hombre quienes remiten a la sola materia recibida la disposición, el orden, la proporción, la belleza de cada una de las partes y miembros del hombre? ¿Cuál es esa virtualidad de la materia que, entre tantos animales, dotó al hombre de unos ojos más penetrantes, y le ordenó escrutar el cielo y mantener su rostro erguido hacia las estrellas? Sólo podrían responder: para que el hombre se mantenga erecto, mientras que las bestias están inclinadas y dobladas hacia el suelo. Pero esto no en razón de algún fin o utilidad, sino porque era diferente la condición de la materia del hombre y la de los animales.

De este principio derivó el en extremo necio parecer de Epicuro y el delirio de su discípulo Lucrecio. Sostenían que ni los ojos estaban destinados a ver, ni los oídos a oír, ni los pies a caminar: todo ocurrió por azar, a partir del confuso choque de los átomos, que se mueven de acá para allá sin término e inútilmente. Nada más necio y absurdo podría decirse o imaginarse, y nada más sencillo de refutar que semejante necedad. Así lo hicieron, hasta la saciedad, Cicerón en su obra *Sobre la naturaleza de los dioses* y Lactancio Firmiano, en *La obra de Dios*.

Para nuestro estudio y propósito presente bastará con que retengamos la suprema verdad, que si se abandona será inevitable equivocarse siempre. A saber:

que creamos que no sólo el cielo, la tierra y las restantes partes del orbe, y el hombre, príncipe del universo, sino cuanto se contiene en el cielo, ha sido hecho y se conserva en razón de algún uso y finalidad. *Que es necesario que se hagan por algún fin, de donde ha de tomarse la razón y necesidad de las cosas.*

3. Finalidad del poder civil

Hemos, pues, de preguntarnos e investigar *cuál es el fin en vistas al cual ha sido instituido el poder*, del que ahora nos ocupamos.

Para analizar este asunto hay que tener en cuenta que, así como el hombre aventaja a los restantes animales por la palabra, la sabiduría y la razón, así también a este animal inmortal, eterno y sabio, le han sido negados por la providencia, que todo lo rige, muchos recursos que fueron asignados y concedidos a los restantes animales.

En primer lugar, para garantizar la integridad y defensa de los vivientes, desde el primer instante, cubrió a todos los animales con sus pieles, que les permitieran soportar con facilidad los fríos y demás inclemencias. A cada especie la dotó de defensas apropiadas para resistir los ataques externos: a los más fuertes les confirió armas naturales para poder luchar; a los más débiles les hizo veloces para sustraerse a los peligros con la rapidez de la huida, o para refugiarse en sus madrigueras. Otros poseen conchas para protegerse. Muchos pueden remontarse a las alturas gracias a su liviano plumaje. Algunos están provistos de cuernos; a otros les han crecido dientes en la boca o uñas en los pies, para vencer. Ninguno carece de medios para su defensa.

4. El hombre inerme: necesidad de la sociedad

Por el contrario, *al hombre, habiéndole otorgado únicamente la razón y la virtud*, le dejó frágil, débil, pobre, enfermo, desprovisto de cualquier otro auxilio. Desnudo e inerme, como un náufrago. Tantas miserias esparció sobre la vida del hombre que, desde el mismo nacimiento, no pueda sino lamentar con gemidos y llanto la fragilidad de su condición. Conforme a lo que dice la Escritura: “lleno de múltiples miserias”, de modo que “sólo le quede en la vida pasar a través de los males”, como dice el poeta.

Para subvenir a tales carencias y remediar las desgracias, fue absolutamente necesario que los hombres no anduvieran dispersos y errantes por los páramos, sino que, juntándose en sociedades, se prestasen mutuo auxilio. Pues, como dice Salomón: "Ay del solo, porque si cayere no encontrará quien le levante; pero si fueran muchos se ayudarán mutuamente".

A partir de esta realidad, Aristóteles demuestra que *el hombre es un animal social*. En efecto, viviendo en soledad, no sólo no podemos atender con suficiencia las necesidades corporales, sino que el hombre también precisa de la sociedad en razón de su misma alma racional. El alma consta de entendimiento y voluntad; pero, según advierte Aristóteles, el entendimiento no se perfecciona sino mediante la enseñanza y la experiencia, cosas que no pueden darse fuera de la

sociedad. Incluso bajo este aspecto, tenemos que reconocernos inferiores a los animales, ya que éstos pueden conocer por sí solos lo que necesitan; en cambio, los hombres no.

Además, la palabra, que a su vez es mensajero del entendimiento, y que, como enseña Aristóteles, para este único uso fue dada, y sólo por la cual el hombre aventaja a los demás animales, fuera de la sociedad de los hombres sería inútil. Más aún: incluso si pudiera darse que fuese posible la sabiduría sin usar la palabra, resultaría ingrato y desagradable el propio saber, como leemos en el *Eclesiástico*: "Sabiduría oculta y tesoro escondido, ¿de qué sirven la una y el otro?". A su vez la voluntad, cuyos máximos ornamentos son la justicia y la amistad, sería inevitable que resultase del todo deforme y como mutilada fuera de la convivencia humana, pues, a no dudarlo, la justicia no puede practicarse fuera de la colectividad.

Por su parte, la amistad, con la cual en muchas ocasiones no hay necesidad ni de agua ni de fuego, como dice Cicerón, y sin la que no existe la virtud, según el sentir de Aristóteles, perecería por completo fuera de la convivencia. E incluso si la vida humana se preservase y pudiera bastarse a sí misma, no obstante, en la soledad no dejaría de ser molesta y desagradable. Pues nada en la naturaleza ama la soledad y, como dice Aristóteles, por naturaleza todos nos vemos llevados a la comunicación. Y si alguien, como dice Cicerón, ascendiese a los cielos y contemplase la naturaleza del mundo y la belleza de las estrellas, semejante experiencia le resultaría triste si no tiene un amigo. Por lo cual también juzgaba miserable, inhumana y contraria a la naturaleza la vida de aquel ateniense, Timón, quien por

propia decisión se apartó de toda comunicación con los hombres. Según el testimonio de Aristóteles, a tales hombres hay que incluirlos entre las fieras.

A su vez, S. Agustín en su libro *Sobre la amistad*, sostiene: “Yo más bien que hombres llamaría bestias a quienes dicen que se ha de vivir de tal suerte que no se sirva a nadie de consuelo, ni de carga, ni de dolor; que no se reciba deleite por el bien de otro, ni amargura a causa de su perversidad, procurando no amar a nadie ni ser amado por ninguno”.

Así, pues, dado que las sociedades humanas se han constituido con esta finalidad, a saber: para que cada uno sobrelleve las cargas de los demás, y entre todas las sociedades la sociedad civil es la que con mayor eficacia subviene a las necesidades humanas, se sigue que la ciudad es —por así decirlo— una naturalísima comunicación, en sumo grado conveniente a la naturaleza. En efecto: aunque en la familia se presten muchos servicios recíprocos, sin embargo una sola familia no se basta a sí misma, en particular para repeler la violencia y las agresiones. Ésta parece que fue la principal causa que adujeron Cam y Nemrod para convocar y reunir en ciudades a los primeros hombres, según se lee en el *Génesis*.

5. Fuente y origen de las ciudades y de los poderes públicos

Es evidente que la fuente y origen de las ciudades y de las repúblicas no está en una mera convención o en un invento humano, ni es algo que pueda incluirse entre las cosas artificiales, sino que debe considerarse como *proveniente de la propia naturaleza, que sugirió a los mortales esta solución para su defensa y conservación*.

De este principio también se sigue que es el mismo el fin e idéntica la necesidad de los poderes públicos. Si para la salvaguarda de los mortales resultan imprescindibles las asambleas y congregaciones de hombres, y no hay sociedad que pueda consolidarse sin alguna fuerza y poder de gobernar y proveer al bien común, resulta totalmente igual el provecho y utilidad tanto del poder público como de la propia sociedad. En efecto, si todos fuesen iguales, sin estar sometidos a poder alguno, tendiendo cada uno a objetivos distintos, conforme a su propia voluntad y criterio, sería inevitable la disgregación de la república, y la ciudad se aniquilaría en el supuesto de que faltara alguien que velase por los intereses comunes y promoviera el bien público.

Pues, “todo reino dividido en sí será desolado”, y donde no hay quien gobierne, el pueblo se disolverá, según decía Salomón. Así como el cuerpo humano no podría conservar su integridad si no contase con alguna fuerza ordenadora, que dirija y coordine a cada uno de sus miembros al servicio de los demás, o mejor dicho, para el provecho del hombre entero, lo mismo tiene que ocurrir, a no dudarlo, en la ciudad, si cada uno se mostrase solícito de sus asuntos, mientras abandona a los demás ciudadanos el cuidado del bien público.

Tenemos, pues, como *causa final y principalísima del poder secular su utilidad –e incluso apremiante necesidad–*, a la que sólo se sustraen los dioses.

6. Causa eficiente del poder civil

A partir de lo dicho es fácil conocer cuál es la causa eficiente del poder. En efecto, si hemos mostrado que el poder público viene establecido por el derecho natural, y el derecho natural tiene a Dios por autor, es evidente que el poder público procede de Dios, y no se basa ni en un pacto de los hombres ni en cualquier derecho positivo. Pues Dios, que hizo todo con sabiduría y abarca con fortaleza de uno a otro confín, disponiendo con suavidad todas las cosas, y cu-

yas obras todas están ordenadas, según dice el Apóstol, dotó a los hombres de tal naturaleza y modo de ser que no puedan ni acierten a vivir sino en sociedad con otros hombres.

Es más: conforme disertaba Escipión en la obra de Cicerón, “nada hay más agradable a aquel príncipe divino, que rige el mundo entero e hizo cuanto existe en la tierra, que las asambleas y reuniones de hombres bajo un régimen de sociedad, aquellas a las que llamamos ciudades”. Si las repúblicas y ciudades han sido instituidas por derecho natural o divino, también los poderes, sin los cuales las repúblicas de ningún modo pueden subsistir, están establecidas por idéntico derecho divino.

Para que no pueda quedar duda alguna, vamos a confirmar este aserto con razones y testimonios. En primer lugar, Aristóteles afirma que tanto los cuerpos pesados como los ligeros sólo se mueven porque han recibido de su generante la misma naturaleza e inclinación al movimiento. Por eso, si Dios dejó impresa en los hombres esta necesidad e inclinación, a saber: que no puedan vivir más que en sociedad, bajo el gobierno de algún poder, este poder hay que remitirlo a Dios como a su autor. Pues lo que es necesario para todos, sin duda alguna, proviene de Dios, autor de la naturaleza. En efecto, quien proporciona la especie o forma, según Aristóteles, otorga asimismo todo lo que es consecuente a esa forma o especie. Por esta razón Pablo dice: quien resiste al poder resiste a lo dispuesto por Dios. En conclusión: *por disposición divina la república tiene este poder.*

7. Causa material del poder civil

La causa material, en la que ciertamente por derecho natural y divino reside este poder, es la misma república, a la que compete gobernarse y administrarse a sí misma, y dirigir al bien común todos sus poderes.

Se prueba porque, si por derecho divino y natural existe algún poder de gobernar la república, y al margen del común derecho positivo y el sufragio humano, no existe mayor razón para que semejante poder se sitúe en uno con preferencia a otro, resulta ineludible que la propia comunidad se baste a sí misma y tenga este poder. Pues, si antes de que los hombres se reuniesen en ciudades nadie era superior a los demás, no existe motivo alguno por el que en la asamblea y cónclave civil alguien reclame para sí el poder sobre los demás. Añádase también que, por derecho natural, cada uno tiene el poder y el derecho de defenderse y protegerse a sí mismo, dado que nada hay más natural que hacer frente a la violencia con violencia.

Por eso, la república, en la que todos formamos un solo cuerpo, como dice el Apóstol, y cada uno es miembro del otro, no debe carecer de este poder y derecho que los individuos particulares poseen. Además, puesto que el cuerpo usa cada miembro para el provecho y utilidad del todo, de modo tal que, si necesario fuera para la integridad del todo, los miembros privados se expongan al peligro y perezcan, no existe razón alguna por la que la república no goce de similar poder, mediante el cual esté capacitada para regir y obligar a sus ciudadanos —como miembros suyos— en vistas a la utilidad y conveniencia del bien público.

Desde otra perspectiva, matar a un hombre está prohibido por el derecho divino, como consta en el precepto del *Decálogo*; luego la autoridad para dar muerte a un hombre es inevitable que derive del derecho divino. Ahora bien, la república, según se desprende de los usos y costumbres, tiene autoridad para enviar a la muerte a un hombre; luego la tiene por derecho divino. Ni basta pretender que el derecho divino no prohíbe de modo absoluto matar a un hombre, sino al hombre inocente. A esto hay que replicar: a un hombre privado no le es lícito matar ni siquiera al criminal. En consecuencia, alguna autoridad le compete a la república para dar muerte a un hombre, que no se le confiere a ningún particular. Autoridad que no puede emanar del derecho positivo; de manera que sólo procedería del derecho divino y natural.

Por último, todo derecho positivo procede de la república, luego es imprescindible que la misma república y la capacidad de instaurar el derecho sea anterior al propio derecho positivo. De donde se sigue que tal poder radica en la república por derecho divino y natural.

No obstante, aunque este poder y autoridad radiquen, en primer lugar y propiamente, en la misma república, también idéntica autoridad se halla en los príncipes y magistrados, a quienes la república ha encomendado hacer sus veces y garantizar su defensa.

8. La monarquía es justa y legítima

Dado que, entre todos los principados y magistraturas, al tiempo que suprema, la monarquía o potestad regia es la mejor, tenemos que disertar con un poco más de cuidado sobre el rey o principado regio, en el que de forma más inmediata, después de la república, reside el poder público.

Por cierto, no faltan algunos, que desean ser contados entre el número de los cristianos, que no sólo niegan que el poder regio o cualquier principado de uno solo proceda de Dios, sino que sostienen que todos los reyes, caudillos o príncipes son tiranos y usurpadores de la libertad. Hasta ese punto son contrarios a todos los imperios y dominio de cualesquiera hombres, con la única excepción de la propia república.

Para que nada falte a su locura, intentan aportar razones en confirmación de su delirio, y distorsionan las *Escrituras*.

Primero, sostienen que consta que el hombre fue creado en libertad, y que en aquel feliz estado de inocencia nadie fue señor ni nadie fue siervo. Entonces ¿quién pudo reducir a servidumbre al hombre, creado por Dios en libertad? Segundo: ciertamente en el principio les fue dicho a los hombres: “dominad los peces del mar”; pero no se les dijo: “governad a los hombres”. ¿Por qué, usando la violencia, alguien se arrogó el gobierno de los humanos? Tercero: en la ley natural, entre los adoradores del verdadero Dios, nunca hemos leído que hubiese algún príncipe. Cuarto: el gobierno de uno solo tuvo su origen en la tiranía, pues el primero de todos, Nemrod, quien con posterioridad fue reprobado por Noé, varón justo, obtuvo el principado de forma tiránica. De él se dice en el *Génesis*: Cus, hijo de Cam, engendró a Nemrod, quien comenzó a hacerse prepotente en la tierra; era un diestro cazador ante el Señor. Inició su reinado en Babilonia. Con similar injusticia que Nemrod acapararon la dominación los príncipes que le siguieron.

Tampoco ocultaron esto los santos doctores. Por lo que Gregorio Magno afirma que es contrario a la naturaleza que un hombre quiera dominar a los demás, dado que por derecho natural todos los hombres son iguales. A su vez, Isidoro recuerda que es común la propiedad de todas las cosas e idéntica la libertad por derecho natural.

Más aún: si, con anterioridad a la ley evangélica, no hubiese estado prohibido el principado regio, al menos los cristianos tienen que considerarse investidos de libertad por Cristo, pues esto parece que habría enseñado el Señor en aquel pasaje en que dice a Simón: “¿de quién reciben tributo o censo los reyes de la tierra?, ¿de sus hijos o de los extraños? Respondió Pedro: de los extraños. Y Cristo continúa: luego los hijos son libres; pero, a fin de no escandalizar, vete al mar...” De esto se desprende —según dicen— que no hay duda de que los cristianos no están obligados a pagar tributos, a no ser para evitar el escándalo. Cosa que se confirma por aquello del Apóstol a los *Romanos*: “No debáis nada a nadie”, y de nuevo, “no os hagáis siervos de los hombres, pues habéis sido comprados a muy alto precio”. Y una vez más, en la carta a los *Efesios* dice: “Un único Señor, una sola fe, un único bautismo”. No es lícito, pues, imponer a los cristianos nuevos señores.

En verdad, nada hay de extraño en que levanten sediciones contra los príncipes unos hombres, corrompidos por el vicio de la ambición y de la soberbia, que con anterioridad han llevado a cabo la ruptura con Dios y con su Iglesia.

En consecuencia, nosotros, rechazadas las calumnias de los antedichos hombres, sostenemos con todos los que piensan con rectitud que *el poder real o monarquía no sólo es justa y legítima, sino sostengo que también los reyes reciben el poder proveniente del derecho natural y divino y no de la propia república o enteramente de los hombres.*

Afirmación que, para que no parezca dicha en halago de los príncipes, intentaré probar con brevedad. Si no constase a este propósito ningún testimonio de la *Escritura*, no obstante podría ser suficiente la razón. En efecto: si bien la república, según queda probado, tiene poder por derecho divino sobre las partes de la misma, semejante poder no puede ser administrado por la propia república o por la multitud, pues ni podría establecer leyes, proponer edictos, dirimir los pleitos, castigar a los transgresores, y, en resumen, declarar y garantizar a cada uno su derecho.

Por ello fue necesario encomendar la administración y gobierno a algunos, que hicieran las veces de la república y gestionaran el cuidado del bien público. Nada importa que esta tarea se encomiende a unos pocos, como ocurre en el principado aristocrático, o a uno solo, cual es el caso del reino o monarquía. Por lo cual, si el poder de la república no es tiránico sino justo, tampoco el poder regio será injusto, dado que, a no dudarlo, no es un poder distinto del propio poder de la república, administrado por el rey.

Una vez dejados de lado los textos de la *Escritura* adulterados, vamos a aducir las verdaderas *Escrituras*. En primer lugar, hay constancia en ellas de que la forma monárquica no va contra el derecho natural, tal como aquellos sostienen. En efecto, el derecho natural es inmutable, como se enseña en las *Decretales* y lo prueba Aristóteles. Por ello, si el principado regio fuese contrario al derecho natural, en ningún tiempo o siglo pudo ser justo, en contra de lo que consta en el Antiguo Testamento, donde se alaba a Melquisedeq, rey de Salem; y José fue procurador y administrador del reino del Faraón y recaudador de impuestos. Jacob, varón justo, recibió del Faraón un territorio para habitarlo. Daniel, con sus socios, fue constituido por Nabuconodosor prefecto de la provincia, como se lee en *Daniel*. Cosa que, sin duda, estos santos varones no hubieran aceptado si tuviesen por tiránico el principado real.

En el *Deuteronomio* se imponen leyes y condiciones a los reyes que habrían de reinar sobre los hijos de Israel: no se les prohíbe dotarse de reyes; antes bien, dándoles permiso y facultad para ello, Dios únicamente les advierte y precave que no instauren sobre sí reyes de otros pueblos. También allí se preceptúa que permanezcan sometidos al sacerdote, incluso bajo amenaza de pena de muerte;

pero es indiferente que presida el sacerdote o el rey, mientras tengan el mismo poder. Asimismo, como consta en el *Levítico* y el *Deuteronomio*, Dios constituyó jueces, dotados de poder sobre la vida y la muerte. En el *Libro de los reyes* consta cómo algunos reyes fueron instituidos por el mismo Dios, otros fueron propuestos siguiendo su mandato. Cosa que jamás habría hecho Dios si fuese algo contrario al derecho natural. Por último, los Macabeos son tenidos por todos como varones fortísimos y santísimos, y sin embargo o bien asumieron ellos el principado que sus pueblos les habían encomendado, o lo reivindicaron por razones justas.

En consecuencia, es totalmente absurdo juzgar que sea contrario al derecho natural y divino algo que resulta conveniente para la administración de los asuntos humanos, como es el principado real, según en parte ya hemos probado y de inmediato vamos a confirmar. Pues, como sabiamente dice Job, Dios no arrojó de sí, como con envidia, a los poderosos, siendo Él mismo poderoso.

Tampoco la libertad evangélica, tal como estos hombres ignorantes y sediciosos susurran a los oídos torpes de la plebe, constituye un obstáculo para el poder real. Según se expone en otro lugar, nada que sea lícito conforme a la ley natural está prohibido por el Evangelio: y en esto consiste fundamentalmente la libertad evangélica. Por lo cual, si antes del Evangelio era lícito a las provincias y ciudades constituir sobre sí reyes, sin duda no puede sostenerse que no sea lícito después del Evangelio.

Ciertamente, si los reyes no fuesen legítimos gobernantes, jamás los Apóstoles de Cristo nos hubiesen encomendado con insistencia que les obedeciésemos. Cosa que es exactamente lo que Pablo hace en la carta a los *Romanos*, cuando dice: "Todos han de estar sometidos a las autoridades superiores, pues no hay autoridad sino bajo Dios; y las que hay por Dios han sido establecidas, de suerte que quien resiste a la autoridad, resiste a la disposición de Dios, y los que la resisten se atraen sobre sí la condenación". A continuación añade: "Es ministro de Dios, vengador para quien obra mal. Es preciso someterse no sólo por temor del castigo, sino por conciencia... son ministros de Dios ocupados en eso". Y en la carta a *Tito* recomienda que estén sometidos a los príncipes y a las autoridades. En la primera a *Timoteo*: "Os insto, por encima de todo, a orar... por los reyes y por todos los que están instituidos como superiores, para que tengamos una vida quieta y tranquila". Y en la primera carta de *Pedro* dice: "'Por amor del Señor, estad sujetos a toda institución humana, ya al emperador, como soberano; ya a los gobernadores, como delegados suyos para castigo de los malhechores, y elogio de los buenos. Tal es la voluntad de Dios... como libres y no como quien tiene la libertad cual cobertura de la maldad, sino como siervos de Dios. Honrad a todos, amad la fraternidad, temed a Dios y honrad al emperador".

Pero, dejadas estas consideraciones, volvamos a lo que antes decíamos; a saber, que el poder del rey no proviene de la república, sino de Dios mismo, según sostienen los doctores católicos. También se pone de manifiesto que el poder del rey procede de Dios, por cuanto los reyes son instituidos por la república. Pues, así como el Sumo Pontífice es elegido y creado por la Iglesia y, sin embargo, el poder del Pontífice no proviene de la Iglesia, sino del mismo Dios, de igual modo parece que el poder del rey proviene de Dios, aun cuando los reyes sean creados por la república. En efecto, la república no transfiere al rey el poder, sino la autoridad que a ella le es propia: no hay dos poderes, uno el del rey y otro el de la comunidad. Por tanto, al igual que afirmamos que el poder de la república procede de Dios y del derecho natural, exactamente lo mismo tenemos que decir del poder del rey.

Cosa que aparece en buena consonancia con la Sagrada Escritura y con la costumbre, que llama a los reyes ministros de Dios y no de la república. La propia sabiduría divina, por boca de Salomón, dice: “por mí reinan los reyes y los autores de las leyes disciernen lo que es justo”. Y el Señor respondió a Pilatos: “No tendrías poder sobre mí si no te hubiese sido dado de lo alto”, es decir, del cielo.

Por todo esto se ve que están en el error los autores que, concediendo que el poder y jurisdicción de la república son de derecho divino, niegan que esta misma condición convenga al poder regio. Porque, si los hombres o la república no recibieran el poder de Dios, sino que en virtud de un pacto se pusieran todos de acuerdo y quisieran instaurar sobre sí un poder en vistas al bien público, ese poder ciertamente procedería de los hombres, como es el caso del poder que los religiosos reconocen a su abad. Pero no es así: pues está establecido en la república, incluso contra la voluntad de todos los ciudadanos, el poder de administrarse a sí misma y de compeler a sus ciudadanos a la paz y a un acuerdo provechoso. En este oficio han sido constituidos los reyes civiles.

9. Si entre los gentiles hay legítimos reyes y magistrados

Ahora bien, aunque esto sea así, sin embargo puede alguien preguntarse si también hay que sostener lo mismo acerca de quienes ejercen el poder en el gobierno de las repúblicas de los infieles; a saber: si entre los paganos hay príncipes y otros magistrados legítimos.

Parece que no, ya que, si un cristiano se hace infiel, pierde por completo el poder público, según se establece en derecho, y es privado del poder en razón de su infidelidad. En consecuencia, por igual razón, la impiedad o infidelidad en otros impediría el principado o poder legítimo. Ciertamente el arzobispo Ricardo, en su libro sobre *La pobreza de Cristo*, opina que no sólo la infidelidad, sino cualquier pecado mortal, priva de todo poder, dominio y jurisdicción, tanto públicos como privados. Y cree que el título y fundamento necesario de cualquier poder es la gracia. Lo intenta probar tanto con testimonios como con razones, que yo, dado que son tan inconsistentes como para necesitar solución, paso por alto.

No puede dudarse que entre los gentiles haya verdaderos príncipes, dado que el Apóstol, en el lugar citado arriba, reclama de forma tan apremiante la obediencia a las potestades seculares, que ciertamente en aquel tiempo no eran otras más que las de los gentiles. Como dijimos, tanto José como Daniel fueron procuradores y ministros de príncipes paganos. Ni los príncipes cristianos ni la Iglesia entera podrían privar del principado o poder a los infieles por la razón de que sean infieles, mientras que no sea inferida por aquéllos otra injusticia.

10. Definición del poder público secular

Queda claro cuáles son las tres causas: final, eficiente y material, del poder público secular. A partir de ellas también es fácil conocer su causa formal: dado que no es sino su esencia, se explica correctamente mediante su definición. Definición que los autores formulan así: *el poder público es la autoridad o el derecho de gobernar la república civil.*

De lo dicho se desprende con facilidad la prueba de la conclusión puesta en tercer lugar, en lo referente al poder público. Queda demostrado que el poder público procede de Dios, y sin duda es justo y legítimo. Asimismo también se deduce la prueba de la última parte, que establece que ningún poder de este tipo puede ser abrogado por acuerdo de los hombres. En efecto: si el hombre no puede renunciar a su derecho y facultad de defenderse y protegerse, y de utilizar sus propios miembros para su provecho, porque este poder le compete por derecho natural y divino, así tampoco la república de ningún modo puede ser privada de este derecho y poder de administrar sus asuntos y defenderse contra la violencia y agresiones, tanto de los suyos como de los extraños. Pero esto no es posible llevarlo a cabo sin los poderes públicos.

Por consiguiente, si todos los ciudadanos se pusieran de acuerdo en lo siguiente: en que todos disfrutaran de tal poder y libertad que no estuviesen sometidos a las leyes de nadie, ni obedeciesen a ninguna autoridad, semejante pacto sería nulo e inválido, por cuanto contrario al derecho natural, al que la república no puede renunciar.

11. No hay menos libertad bajo el principado real

De lo anteriormente dicho se sigue un corolario muy digno de atención para quienes viven bajo un príncipe único o en un principado real. Pues suelen las ciudades que no tienen rey, y se rigen por una administración popular, jactarse de su libertad ante los demás ciudadanos, echándoles en cara su servidumbre e incitándoles a emanciparse de los reyes. Y no faltan en el reino quienes apetezcan esto.

A la estupidez e ignorancia de estos tales, oponemos el siguiente corolario: *no existe menos libertad bajo el principado real que en el aristocrático o en el timocrático*. Así distingue Aristóteles las formas de gobierno: el régimen de uno o monarquía, el aristocrático o gobierno de los mejores, y el timocrático, es decir, el gobierno popular o de la multitud.

Pues bien: afirmo que no hay mayor libertad en uno que en otro, y lo demuestro a partir de lo que queda dicho. Bajo cualquier forma de gobierno todo ciudadano particular se encuentra sometido al poder público, al que es necesario obedecer. Ya sea que ese poder resida en uno, en pocos o en toda la muchedumbre, es uno solo y el mismo poder, tanto en el rey como en toda la comunidad o república o en los mejores.

Ahora bien, de ningún modo hay mayor libertad en estar sometido a trescientos senadores que a un único rey. Antes bien, parecen tener más dueños quienes están sometidos a los decretos y gobierno de muchos; a no ser que quizás alguien desvaríe de tal modo que juzgue que está sometido a servidumbre si obedece a un rey sabio, y se estime libre si se subordina a unos bárbaros. O ¿no era preferible obedecer únicamente a Octavio, que a tres o diez varones? Tanto más cuando en esa misma república, a la que éstos consideran libre en el más alto grado, a la postre hay que obedecer el edicto de un único pretor, que ciertamente no administra la república como un rey, sino que maneja y arrastra a cada uno de

los ciudadanos conforme a su arbitrio, o, mejor, conforme a su capricho; y, mientras tanto, estos misérrimos hombres, manipulados por un hombrecillo, a pesar de todo, juran que son libres.

Yo, sin lugar a dudas, pienso que *el principado real no sólo es equitativo y justo, sino que, junto con los más destacados y más sabios filósofos, afirmo que, entre todas las formas de gobierno, es la más excelente y la más conveniente para la república*. Porque, como expusimos más arriba, el fin de la república y de todo poder público es la salvaguarda y buena convivencia de los ciudadanos, que fundamentalmente consiste en la paz y el amor recíproco. No hay nadie que no comprenda cuánto más eficaz sea el principado de un rey para garantizar esto. En efecto, resulta inevitable que allí donde son muchos los de igual rango en la administración, se vean abrumados con disensiones y sediciones, y arrastren con violencia de un lado para otro a la república. “No hay lealtad alguna entre los socios del poder”, como dijo el poeta, y el Señor por el profeta advirtió: “la multitud de pastores arrasaron mi viña”.

En consecuencia, el mejor de los regímenes es el de uno solo, al modo como el orbe todo es sapientísimamente gobernado por un único príncipe y Señor. No obstante, *es cierto que el modo de gobierno y administración más seguro es el que combina los tres*, cual parece ser el de los españoles.

12. La república puede ser lícitamente castigada por el pecado del rey

El segundo corolario, que puede deducirse de lo dicho, es que *toda la república puede ser lícitamente castigada a causa del pecado del rey*. Así, si el rey emprendiese una guerra injusta contra cualquier príncipe, aquél que sufrió la agresión puede alzarse con el botín y ejercer los demás derechos de guerra sobre los súbditos del rey, incluso aunque todos sean inocentes.

Este corolario se prueba porque, dado que el rey es instituido por la república, si éste llevase a cabo con insolencia algo indigno, eso se imputa a la república. Por lo tanto la república está obligada a no encomendar este poder a no ser a

quien ejerza y use con justicia la facultad que se le da o encomienda. De lo contrario, se expone a sí misma al peligro. Al igual que lícitamente alguien es condenado por el agravio de su procurador.

13. ¿Hay alguna guerra justa?

El tercer corolario es el siguiente: *ninguna guerra es legítima si consta que tiene lugar con mayor daño que utilidad para la república*, aun cuando, por otra parte, sobren títulos y razones para justificar la guerra. La prueba está en que la república no tiene poder de declarar la guerra a no ser para protegerse y defenderse a sí misma y sus bienes. Por tanto, allí donde, a causa de la guerra, éstos mengüen y se deterioren, más bien que se acrecienten, la guerra será en sí misma injusta, ya sea promovida por el rey o por la república.

Es más: dado que una república forma parte del orbe, y sobre todo una república cristiana es parte de la Cristiandad, si la guerra de hecho fuese útil para una república o reino, con detrimento o daño del orbe o de la Cristiandad, juzgo que, por eso mismo, es injusta. Si la guerra de los españoles contra los franceses fuese emprendida por causas justas y por añadidura resultase útil para los españoles, no obstante, si se lleva a cabo con mayor daño y ruina de la Cristiandad, por ejemplo porque, entre tanto, los turcos ocupan las provincias cristianas, es preceptivo poner fin a tal guerra.

Lo dicho hasta aquí, para explicar la primera parte o conclusión, parece suficiente.

14. La mayor parte de los cristianos tiene derecho a crear un monarca único

Segunda conclusión: Así como la parte mayoritaria de una república puede nombrar un rey, incluso contra la voluntad de otros, así *la mayoría de los cristianos, incluso cuando se opongan otros, jurídicamente puede crear un monarca único*, al que todos los príncipes y provincias estén obligados a obedecer.

La primera parte de esta conclusión se desprende con claridad de lo ya dicho. Si la república puede encomendar su poder a un único individuo, y esto en razón de que es útil a la república, es indudable que no obsta el parecer opuesto de uno o unos pocos para que los demás puedan proveer al bien público. De lo contrario, no se hallaría lo bastante atendido y garantizado el interés de la república si se exigiese el consentimiento de todos, puesto que en una muchedumbre nunca o casi nunca tiene lugar. Por tanto, es suficiente que la mayoría llegue a un acuerdo para que algo pueda hacerse conforme a derecho.

Se prueba de nuevo con mayor eficacia: en el caso de que dos partes disientan en lo tocante a la administración de la república, es imprescindible que prevalezca el parecer de una o de la otra, si quieren cosas que son contradictorias. Pero no debe prevalecer el sentir de la minoría; luego ha de optarse por la opinión de la mayoría. Pues bien: si para nombrar un rey se requiere el consenso de todos, luego también sería necesario el asentimiento de todos para no instituirlo. ¿Por qué razón sería más necesario el consenso de todos para la postura afirmativa que para la negativa, o al contrario?

La segunda parte es ésta: *semejante rey está por encima de toda la república*. Sobre este asunto, aunque existen dispares sentencias entre los filósofos y sea intensa la discusión, no obstante, yo voy a probar este aserto en pocas palabras. Si la república estuviese por encima del rey, se trataría de un régimen timocrático o popular, pues hay un régimen popular allí donde es el pueblo el que gobierna, por así decirlo. Si la república en su conjunto fuese superior al rey, no gobernaría el rey, sino ella misma; es decir, el pueblo. En consecuencia, no estaríamos ante el gobierno de uno solo o monárquico. Tal parece ser el pensamiento de Aristóteles.

Por otra parte, la república puede otorgar el poder a alguien no sólo sobre cada uno, sino sobre todos en conjunto; ese sujeto tendría el poder regio y no otro: se trataría del gobierno de uno solo y no de un régimen aristocrático o timocrático. Luego el rey está por encima de todos. Por último, no se apela contra el rey ante la república; luego la república no es superior a él.

La tercera parte de la conclusión es que *la mayoría de los cristianos podría instaurar un monarca único*. Lo pruebo: toda ella constituye, en cierto modo, una única república, un solo cuerpo, conforme a lo que dice el Apóstol: "todos somos un único cuerpo". Luego tiene el poder de conservarse y defenderse, y de establecer la forma óptima de hacer frente a los enemigos. En consecuencia, si hubiera constancia de que fuese altamente conveniente para los cristianos y para la república de los fieles tener un único príncipe, de modo que pudiera defenderse mejor de la tiranía y de los ataques de los infieles, podrían todos los cristianos elegir un único monarca cristiano. Ahora bien, como la mayor parte de los miembros de la república tienen tanto poder como el que tiene la totalidad de ellos, según queda dicho en la primera parte de la conclusión, la mayoría de los cristianos podrían instituir sobre sí un único monarca.

Además, supuesto que el fin temporal se halle bajo el fin espiritual y a él se ordene –según se expondrá más por extenso en otro lugar–, si el estar dotados de un único monarca fuese conveniente para la defensa y propagación de la religión y de la fe cristiana, no alcanzo a ver por qué razón aquellos a quienes compete promover el bien espiritual de los cristianos no podrían estimularles a que eligiesen un único monarca, al igual que, en favor de la fe, los mandatarios eclesiásticos privan a los herejes de su principado, por lo demás legítimo. ¿Por qué, pues, la Iglesia no podría, en favor de la fe y sobre todo donde, por esta causa, corre peligro la fe, estimular a los príncipes cristianos a que instaurasen un único príncipe sobre todos ellos, aun cuando algunos no estén de acuerdo?

Más aún: en algún momento el género humano tuvo este poder, a saber: el de elegir un monarca único, como es evidente que ocurrió en el principio, antes de que tuviera lugar la división. Luego también ahora puede, ya que, al ser aquel poder de derecho natural, no cesa.

De esta conclusión se deduce un nuevo corolario: que *en las ciudades libres, como Venecia y Florencia, podría la mayoría elegir un rey*, aunque otros se opusieran. Esto parece cierto no sólo cuando de modo manifiesto conviene a la república, sino incluso en el supuesto de que fuera más conveniente la forma política aristocrática o timocrática. Pues, dado que la república tiene el derecho de administrarse, y lo que decide la mayoría lo hace toda la república, luego puede asumir la forma política que quiera, aunque no sea la mejor, como ahora tienen la aristocrática, que no es la mejor.

15. Las leyes civiles obligan en conciencia

Tercera conclusión: *Las leyes de los gobernantes y sus constituciones obligan de tal modo que sus transgresores son reos de culpa en el fuero de la conciencia*; la misma fuerza poseen los preceptos de los padres sobre los hijos y de los maridos sobre sus esposas.

En relación a la materia de esta conclusión podrían aducirse muchas cosas, no indignas de ser oídas; pero lo trataré en pocas palabras. Ante todo, hay quienes

opinan que estas leyes no tienen fuerza alguna para que sus transgresores incurran en culpa en el fuero de la conciencia, sino que obligan de modo que los príncipes y magistrados puedan castigar justamente a los que las violan, pero niegan que los súbditos contraigan alguna otra obligación ante Dios, como lo afirman muchos religiosos de sus constituciones, que ciertamente obligan a la pena, pero no a culpa.

Éstos no deliran sin fundamento alguno, sino que lo prueban con argumentos y razones, por cierto, no inconsistentes. Primero, porque de otro modo se seguiría que el poder secular es espiritual, en el supuesto de que obligue en el plano de la conciencia, que sin duda es espiritual. Segundo, porque el fin de la república y del poder secular sólo es algo temporal, por ejemplo, la pacífica convivencia entre los ciudadanos; pero esto no afecta en nada a la conciencia. Tercero, porque el poder secular carecería por completo de una parte y estaría como mutilado, al tener fuerza para obligar a culpa, pero carecer de capacidad para absolver de la misma. Cuarto, se seguiría que alguien sería castigado dos veces por un pecado, en contra de lo que dice el Profeta: "no juzga Dios dos veces lo mismo". En efecto, en este mundo sería castigado por los príncipes y en el otro por Dios. Quinto, no puede imponer una pena espiritual, en consecuencia tampoco obligar a culpa espiritual, pues no se ve que hubiera mayor razón para lo uno que para lo otro. Sexto: o bien los príncipes, en sus leyes, no pueden dejar de obligar bajo culpa, o sí pueden hacerlo. Si se afirma que carecen de aquella capacidad, por el contrario los prelados espirituales sí la tienen, como consta de las órdenes religiosas; si pueden no obligar bajo culpa, ¿cómo saber cuándo quieren obligar bajo culpa, dado que ellos no lo explicitan?

A pesar de todas estas razones, *no parece dudoso que las leyes civiles obligan en conciencia*. Esto lo había afirmado con claridad San Pablo en la carta a los Romanos, al decir a este propósito: "necesariamente manteneos en la obediencia, no sólo por temor, sino por la conciencia". Y Pedro en su carta canónica: "manteneos sujetos a toda institución humana por Dios". Palabras que de ningún modo podrían entenderse si las leyes únicamente obligasen en el ámbito de lo contencioso o al margen del fuero de la conciencia.

Pero, por si alguien pudiera replicar que no es lo mismo obligar en conciencia que obligar a culpa, sobre todo dado que los religiosos proclaman que ellos se atienen en conciencia a sus leyes, sin incurrir en culpa al transgredirlas, por ello afirmo: que las leyes civiles obligan también bajo pecado y culpa, lo mismo que las leyes eclesiásticas. Esto se prueba de modo manifiesto por la afirmación de Pablo: "quienes resisten se atraen su propia condenación". Pero no se incurre en condenación si no es por la culpa; luego los transgresores de la ley contraen verdadera culpa ante Dios.

16. Diferencias y coincidencias entre la ley humana y la divina

Para una mayor explicación y confirmación de lo anterior hay que advertir que *la ley humana y la divina difieren en algo y en algo coinciden*. En efecto, difieren en que la ley divina, lo mismo que es decretada sólo por Dios, por nadie más puede ser suprimida o abrogada; por su parte, la ley humana, así como es establecida por los hombres, del mismo modo puede ser suprimida o ser declarada desfasada por los hombres. También difieren porque en la ley divina, para que sea justa y por ello obligatoria, basta la voluntad del legislador, porque aquí la voluntad equivale a la razón; pero en la ley humana, para ser justa y poder obligar, no basta la voluntad del legislador, sino que es preciso que sea útil a la república y acorde con las restantes leyes. Por último, se distinguen porque la divina obliga de forma más firme e intensa, ya que hay muchos casos en que obliga la ley divina en los que no obliga la humana. No puedo ver con claridad otras diferencias.

Pero coinciden en lo siguiente: en que la ley divina tiene la virtualidad de constituir algo en el ser y género de la virtud, de modo tal que, por el solo hecho de que algo sea preceptuado por la ley divina, es bueno y justo lo que, en otro caso, no sería tal, y por ser prohibido resulta ser malo y vicioso lo que, de lo contrario, no lo sería. Podemos aclarar esto fácilmente con ejemplos: el bautismo, la confesión y otros sacramentos, en los que no se halla otra bondad que la derivada de que fueron preceptuados e instituidos por Cristo. El comer carne y otras prescripciones legales de la Ley Antigua no suponían ningún otro vicio a no ser porque estaba prohibido por la ley, lo cual se extendía tanto que nada se consideraba vicio a no ser lo que estaba prohibido por la ley, ni virtud sino lo que estuviese mandado y alabado en la ley. En efecto, toda la bondad de la voluntad humana, según prueban firmemente los doctores, depende de su conformidad con la voluntad y la ley divina y, a su vez, la malicia deriva igualmente de su desviación de la ley divina, que es la regla de todos los actos humanos.

De modo semejante, la ley humana también tiene la virtualidad de constituir algo en virtud y su contrario en vicio. Como la embriaguez, que está prohibida por la ley divina, constituye intemperancia, y el ayuno es una obra virtuosa, porque se prescribe por la misma ley, mientras que el comer carne en cuaresma es intemperancia porque lo prohíbe la ley humana. Para no aducir únicamente ejemplos de leyes eclesiásticas, el comprar a un magistrado con dinero sería cohecho, porque está prohibido por la ley humana, mientras que si no estuviese prohibido no sería vicioso. Si en la ley humana se determinase el gasto en las bodas, derrochar en el banquete por encima de lo legislado, sería intemperancia lo que, con anterioridad a la ley, más bien sería templanza y magnificencia. En cuanto a esto, ninguna diferencia hay entre la ley humana y la ley divina, y así como en la obra virtuosa hay mérito, así la culpa se da en el vicio.

17. La ley humana obliga bajo culpa, igual que la ley divina

Tampoco difieren la ley humana y la divina en cuanto a esto: al igual que una tiene la fuerza de obligar bajo culpa, también la otra. Para que no parezca esto una afirmación gratuita, lo pruebo: la ley humana procede de Dios; luego obliga del mismo modo que la divina. El supuesto se demuestra porque no sólo es obra divina lo que Él por sí solo realiza, sino también lo que produce a través de las causas segundas. Por eso, no sólo se llama ley divina la que Él solo instituye, sino también las que los hombres, en virtud del poder divino, establecieron. Al igual que se califican como leyes pontificias no sólo las que establece el Papa, sino también las que promulgaron los hombres por la autoridad del Papa: se denominan constituciones papales las leyes de las universidades y colegios, de las que hay constancia que no fueron hechas por el Papa, sino que otros las establecieron en virtud de su autoridad.

Para probarlo con mayor claridad, argüimos de nuevo: supuesto que el Papa tenga autoridad para promulgar leyes obligatorias en el fuero de la conciencia, si el Papa encomendase a alguien dar leyes a una comunidad, mandándoles que obedeciesen los preceptos de aquel prelado, ¿no tendrían tales preceptos del legado el vigor de obligar en conciencia? Pues, por la misma razón, cuando Dios dice: “por mí reinan los reyes y los autores de las leyes establecen lo justo”, ¿por qué razón los mandatos de aquéllos no obligarían? Pues que los decretos de los legados del Papa obligan bajo culpa, porque el Papa manda obedecerles, si Cristo manda obedecer a los príncipes, no se puede negar que las leyes de los príncipes obliguen bajo culpa. En conclusión: quienes conceden que las leyes de los Pontífices obligan bajo culpa –como conceden todos los escritores no cismáticos– de ningún modo pueden negar que también las leyes civiles obliguen del mismo modo.

Además, el Señor instauró a los príncipes para gobernar la república temporal, así como a los pontífices la espiritual. Y aquel dicho: “quien a vosotros desprecia a mí me desprecia”, no se refiere sólo a los eclesiásticos, sino también afecta, sin duda, a los magistrados civiles, pues en la *Escritura* no se recomienda con menor énfasis la obediencia a los poderes seculares que a los eclesiásticos. No importa absolutamente nada, en cuanto a su obligación, el que sean leyes humanas o divinas. Como sería igualmente verdadero sacramento el instituido por los Apóstoles o por la Iglesia, si tienen igual poder, como si hubiera sido instituido por Cristo; ni menor era la obligación de la Antigua Ley, aunque no fuera dada por el mismo Dios, sino a través de los ángeles, que la de la Ley Evangélica, dada por Cristo. Esto hay que tenerlo por cierto.

18. Qué culpa cometen los transgresores de las leyes humanas

Podría discutirse si obligan bajo culpa venial o mortal. Que algunas veces obliguen bajo culpa mortal puede desprenderse del dicho de Pablo: “quienes resisten al poder adquieren su propia condenación”. Además Datán y Abiron

fueron devorados porque se sublevaron contra Moisés y Aarón. Ahora bien, Dios no castiga con pena de muerte una culpa venial.

Por el contrario, parece que nunca obliguen bajo culpa mortal, pues, si se diese la concurrencia de un precepto de la ley divina, que solo obligue a venial, con cualquier ley humana, es preciso cumplir la ley divina que preceptúa algo leve, más bien que la humana. Así, si el precepto de no mentir entra en conflicto con alguna ley humana, es obligado transgredir la ley humana antes que mentir. Pero si alguna ley humana obliga bajo culpa mortal, habría que obedecerla con preferencia al precepto que obliga bajo culpa venial, ya que más bien hay que evitar la culpa mortal.

Respondemos a esta duda, que ciertamente es grave, pero que, partiendo de lo que se acaba de decir, se resuelve con facilidad. Hemos sostenido que, en cuanto a la fuerza de la obligación, es idéntico el juicio sobre las leyes divinas y las humanas: para establecer cómo y en qué medida obligan las leyes humanas, es necesario considerarlas como si fuesen divinas. Una ley humana, que si fuese divina obligaría bajo culpa mortal, obliga bajo culpa mortal aun cuando sea humana, y si siendo divina obligase bajo culpa leve, obliga bajo culpa venial. En efecto, ya quedó dicho que, en cuanto a esto, no hay diferencia, y obliga del mismo modo que si hubiera sido instituida por Dios, aunque no con idéntica firmeza. Lo mismo que, entre las leyes divinas, algunas obligan venialmente y otras bajo culpa mortal, así también entre las humanas. Por ejemplo, las leyes que prohíben el adulterio y el homicidio obligan bajo culpa mortal; las que se refieren a la mentira y a las palabras ociosas, sólo venialmente. Lo mismo ocurre con la ley humana, que a veces obliga bajo culpa mortal, otras bajo venial.

19. Cuándo obligan las leyes humanas bajo culpa mortal y cuándo bajo venial

¿Cómo podría discernirse cuándo obliguen bajo culpa mortal y cuándo bajo venial, dado que la propia ley civil no lo señala; más aún: ni siquiera pensó en ello el legislador cuando promulgó la ley?

Hay que responder que tampoco en la ley divina, y sobre todo en la ley natural, se establece siempre qué precepto obliga bajo culpa mortal y cuál bajo venial. Entre los que obligan bajo mortal tampoco está escrito cuál sea el más grave, pues lo mismo que se dice “no matarás”, así también se dice “no robarás ni dirás mentira” y que se habrá de dar cuenta en el día del juicio de cualquier palabra ociosa. Por consiguiente, es idéntica la razón para distinguir la gravedad de los pecados contra las leyes humanas como contra las divinas, al menos cuando no se señala expresamente la gravedad de algún pecado.

Todo se remite a pensarlo en función de la materia. Así como en la ley natural y divina se declara mortal lo que va contra el honor de Dios o el amor al prójimo, como la blasfemia o el homicidio, mientras que se considera venial lo que no se ajusta a la razón y a la ley, pero no va contra el honor de Dios ni contra la caridad hacia el prójimo, como una mentira piadosa o ridícula, así ocurrirá en las

leyes humanas. Si se estatuye algo que sea muy importante y contribuya mucho a la paz de los ciudadanos, al acrecentamiento del bien público o a la honestidad de las costumbres, su trasgresión parece ser un pecado mortal; si en cambio se manda algo ciertamente útil para la república, pero no tan necesario, sino como algo leve, su trasgresión será pecado venial.

No abundan tanto los ejemplos como en la ley divina, pero podemos tomar el ejemplo de un impuesto que aparezca como absolutamente necesario para la defensa de la república y para otras fortificaciones y obras públicas: si alguien no pagase, pecaría mortalmente, aun cuando no haya sido dada ninguna ley por Dios, sino que ha encomendado toda la tarea de promulgar esas leyes a los hombres. También podemos suponer que hubiese una ley civil que preceptúe “no matarás” y otra “no mentirás”: la primera obliga bajo pecado mortal, y la segunda bajo venial, igual que ahora que son leyes divinas. Así, si alguien, en contra de la ley civil, se dedicase a cazar o se vistiese con sedas, no parece mortal. Podrían aducirse otros ejemplos más pertinentes, pues esto no depende de la voluntad del legislador, sino de la condición del asunto y de la materia.

De lo cual se desprende cuán grande es el error de algunos nuevos teólogos, quienes sostienen que la gravedad de los pecados hay que tomarla y establecerla en función de la cantidad de la obligación. Debe hacerse exactamente lo contrario: la intensidad de la obligación debe fijarse en función de la magnitud de la materia. No sabemos de forma espontánea qué es más apremiante, la obligación de no matar o la de no robar, a no ser por la misma materia, y no al revés.

Por otra parte, no conviene tener en cuenta sólo si lo que se manda o prohíbe por la ley se traduce ahora o alguna vez en notable provecho o perjuicio para la república, sino lo que resultaría si, de forma generalizada, se hiciera así por todos o por muchos. Si se prohíbe que alguien saque dinero del reino, cualquiera que lo exporte peca gravemente, aunque una sola exportación cause poco daño a la república; pero, si se hace de forma generalizada, se arruinaría el reino. Por tanto, esta ley obliga a todos bajo culpa mortal. Al igual que una fornicación daña poco, mientras que, si se repite a menudo, es grande el perjuicio; por lo cual cada una es mortal.

Contra lo que precede se arguye con vehemencia: si la gravedad de los pecados contra la ley civil debe establecerse en función de la materia, luego la ley no es la que fija la culpa, ya que si una misma trasgresión revierte en perjuicio de la república después de la ley, también lo haría antes. Luego antes era pecado e igual de grave que después de la ley. Hay que responder: la ley no sólo obliga prohibiendo, sino también mandando, y así algo que antes de la ley era bueno para la república, pero no necesario, la ley puede mandarlo, y de ese modo su trasgresión sería pecado, mientras que antes no lo era.

En segundo lugar, como se desprende de los ejemplos aducidos, debemos decir que puede haber algo que, antes de la ley, sea malo en parte y no bajo otro aspecto; pero después de la ley es malo en su totalidad, porque ya existió una determinación y razón suficiente para prohibirlo a todos. Así, aunque de suyo no habría inconveniente en vestir un traje de seda y oro, antes de la ley eso era malo en un noble arruinado; pero después de la ley lo es para todos, ya que existió razón suficiente para prohibirlo a todos, aunque de suyo no habría inconveniente en que algún magnate se vista de sedas y oro.

20. Si el rey puede no obligar bajo culpa, si quiere

Aún permanece una duda: *¿al menos, si el rey quisiera no obligar bajo culpa, podría? No hay duda de que sí.* Igual que lo puede el legislador eclesiástico, que a veces establece normas menores, sin obligación alguna, como es el caso del prelado de los religiosos entre sus hermanos. Estaría fuera de razón decir que las constituciones de un prelado eclesiástico no siempre obligan a culpa, y que las de los seglares obligan siempre. En efecto, a veces el legislador, ya sea eclesiástico o seglar, no quiere exigir a los súbditos la obediencia debida a sus leyes, sino que simplemente ordena lo que debe hacerse, enseñando y orientando, más bien que mandando. Normas de este tipo parece que son abundantes en las legislaciones y pragmáticas civiles y eclesiásticas, como, por ejemplo, cuando un acreedor reclama el dinero, no siempre lo exige con la voluntad de obligar.

21. Si las leyes civiles obligan a los legisladores y, en máximo grado, a los reyes. Vigencia del Derecho de Gentes

Nos preguntamos *si las leyes civiles obligan a los legisladores y en máximo grado a los reyes.* A algunos les parece que no les obligan, dado que están por encima de toda la república y nadie puede ser obligado sino por quien es superior. Pero *más cierto y probable es que estén obligados.*

Se prueba, en primer lugar, porque cometería una injusticia contra la república y los restantes ciudadanos, si, siendo él parte de la república, no asumiera parte de la carga, aunque tomando en consideración su persona, condición y dignidad. Pero esta prueba es indirecta, y por eso lo probaremos de otro modo; a saber: las leyes promulgadas por el rey tienen el mismo vigor que las promulgadas por la república, según queda expuesto. Pero las leyes promulgadas por toda la república obligan a todos; luego también en este caso las establecidas por el príncipe obligan al mismo príncipe o rey.

Se confirma del modo siguiente: en el principado aristocrático los decretos del senado obligan a los propios senadores, autores de los decretos senatoriales; y en los regímenes populares, los plebiscitos obligan al mismo pueblo. Luego, de modo similar, las leyes reales obligan al mismo rey. Por lo tanto, si bien

es competencia del rey establecer una ley, no depende de su voluntad el obligarse o no a ella, pues ocurre lo mismo que en los pactos: alguien pacta libremente, pero no depende de su capricho atenerse o no a lo pactado. Además, por el hecho de ser rey, no deja de ser miembro y parte de la república.

De todo lo dicho se desprende el siguiente corolario: *el Derecho de Gentes no sólo tiene fuerza por el pacto o acuerdo entre los hombres, sino que tiene fuerza de ley. En efecto, el orbe todo, que en cierto modo constituye una única república, tiene el poder de promulgar leyes justas y convenientes para todos, cuales son las del Derecho de Gentes. De donde se sigue que pecan mortalmente quienes violan el derecho de gentes, ya sea en la paz o en la guerra, en los asuntos más graves, como es el no respetar a los legados. No le es lícito a un reino particular no querer atenerse al Derecho de Gentes, ya que ha sido promulgado por la autoridad del orbe entero.*

22. Cese de la obligación al desaparecer la razón de la ley

En torno a la tercera conclusión surge la duda de que, si cesa la razón de la ley, cesa la obligación; por ejemplo: se prohíbe a todos llevar armas durante la noche; la razón de ello son los peligros nocturnos. Pero yo sé que, en mi caso, no supone peligro alguno el que yo vaya armado. ¿Incurriré en culpa llevando armas?

Respondemos que la razón del cese de la ley puede ser doble: una primera porque cesa en universal el motivo por el que la ley fue dada. Así, si en tiempo de guerra se prohíbe que alguien proporcione armas a los franceses, esta ley no obliga en tiempo de paz. En efecto, se necesita la misma razón para que permanezca y obligue que la que motivó su establecimiento; luego si desaparece el que fue motivo para promulgarla, también falta para mantenerla. Esto se confirma por cuanto las cosas se corrompen por las mismas causas por las que se generan. Además, *si la ley deja de ser útil a la república, ya no es ley.*

De un segundo modo, puede cesar la razón de una ley con relación a alguien y no absolutamente con respecto a todos o muchos, como sería el caso aducido. No obstante, aquél también queda obligado a cumplir esa ley: puesto que con frecuencia se originan peligros nocturnos por ir armado, la razón exige que se prohíba a todos. De lo contrario, la ley no tendría eficacia alguna, si cada uno estimase que la ley no había sido dada para él, sino para los demás. Asimismo en todos los preceptos no hay que atender a la razón particular, sino a la universal. Podemos poner otro ejemplo: que nadie lleve antorchas por el peligro de fuego, ya que se han producido incendios. Aun cuando alguien sepa que él puede llevarla sin peligro, de ningún modo le es lícito hacerlo.

A este propósito, hay que advertir lo siguiente: lo mismo que en los preceptos de derecho natural, la fornicación está prohibida —según dicen los doctores— en razón de los inconvenientes que se seguirían, por ejemplo, porque los hijos no pueden ser educados adecuadamente sin padres ciertos, porque, si el coito libre fuese lícito, pocos tomarían legítimas esposas y atenderían a los hijos. Puesto que

este motivo permanece siempre, incluso si en algún caso particular se evitasen éstos y otros inconvenientes, no obstante también en ese caso la fornicación está prohibida absolutamente a todos.

Igualmente en la ley positiva, la ley de la abstinencia de carne en ciertos días ha sido establecida para hacer penitencia por los pecados y “para castigar el cuerpo y someterlo a servidumbre”, como dice Pablo. Si hubiera alguien que no mereciera el castigo, porque no ha pecado, o que castigase más su cuerpo con la abstinencia de pescado que de carne, dado que permanece la razón de la ley, ésta se mantiene en vigor, y pecaría quien en esos días coma una onza de carne, y no si comiese tres libras de pescado, aun cuando la misma sea una abstinencia mayor.

23. Obligatoriedad de las leyes del tirano

Cabe dudar si obligan las leyes de los tiranos. Parecería que de ningún modo, dado que éstos no tienen poder alguno. Pero, por otro lado, supuesto que la república se halle oprimida por un tirano y no sea dueña de sí, no podría darse leyes a sí misma. Si tampoco pudiera atenerse a las dadas, al no obedecer al tirano, la república se desmoronaría por completo.

Ciertamente parece que *las leyes que son convenientes a la república, aunque provengan de un tirano, obligan*: no —es cierto— porque procedan del tirano, sino porque se fundamentan en el consentimiento de la república, dado que es más útil y bueno que se cumplan aquellas leyes dadas por el tirano, que el no atenerse a ley alguna. Redundaría en manifiesta ruina de la república el que un príncipe, sin título de legitimidad, ocupase el reino, porque no podría haber juicios ni podría nadie denunciar a los malhechores ni reprimir a los que cometen injusticias. Cosas que obviamente se siguen, pues si las leyes del mandatario tirano no obligan, por idéntica razón tampoco los edictos y decretos de los magistrados y jueces, también tiranos, ya que no son legítimos jueces.

24. Cómo obligan los preceptos de los padres a los hijos y de los maridos a sus esposas

La última parte de la disertación es que *del mismo modo que las leyes civiles, obligan los preceptos de los padres a los hijos y de los maridos a sus esposas*.

Se prueba respecto a los hijos: al igual que se manda obedecer a los superiores y gobernantes, así también Pablo recomienda la obediencia a los padres: “hijos, obedeced a vuestros padres”. Si constituye culpa no obedecer a los superiores, también será pecado no obedecer a los padres. En la carta a los *Romanos*, entre todas las aberraciones en las que Dios permitió caer a los gentiles, incluye “no obedecer a los padres”. Por otro lado, las leyes preceptúan la obediencia a los padres; ahora bien, si las leyes obligan bajo culpa, también será culpable no obedecer a los padres. Y esto parece estar incluido en el precepto de honrar a los padres.

Por lo demás, como queda dicho que las leyes unas veces obligan bajo culpa mortal y otras bajo venial, lo mismo hay que decir de los mandatos de los padres. Si el padre mandase algo que afecta en gran medida a la administración de la familia, su trasgresión sería mortal, más aun en aquello que se refiere a la orientación del propio hijo.

Pero, al igual que se ha dicho que no toda ley obliga, por ejemplo, aquéllas en las que los reyes, más bien que mandar, aconsejan, con mucho mayor motivo esto vale para los padres, que no siempre pretenden exigir la obligación de obediencia, sino que, al mandar algo, únicamente desean manifestar su voluntad.

En segundo lugar, hay que advertir que, puesto que la familia forma parte de la república, las leyes pueden determinar en qué asuntos los hijos están obligados a obedecer a los padres y en cuáles no les es necesario, al igual que establecen hasta qué edad. También es competencia de las leyes fijar las penas con las que pueda el padre castigar y reprimir al hijo desobediente, y lo que no le es lícito al padre sobrepasar.

Respecto a los mandatos de los maridos a sus esposas, puede probarse, porque de lo contrario, no podría mantenerse unida la familia, de no haber una única cabeza a la que todos obedezcan. Ésta es el varón, que es la cabeza de la casa y de la esposa, según Pablo a los *Efesios*: “las mujeres estén sujetas a sus maridos como al Señor”, y más adelante: “la esposa que tema a su marido”. Además las leyes establecen eso mismo; luego están obligadas bajo precepto. A esas leyes corresponde fijar cómo y hasta dónde la esposa tenga que obedecer al marido, y si puede castigarla con azotes, lo mismo que se ha dicho de los hijos.