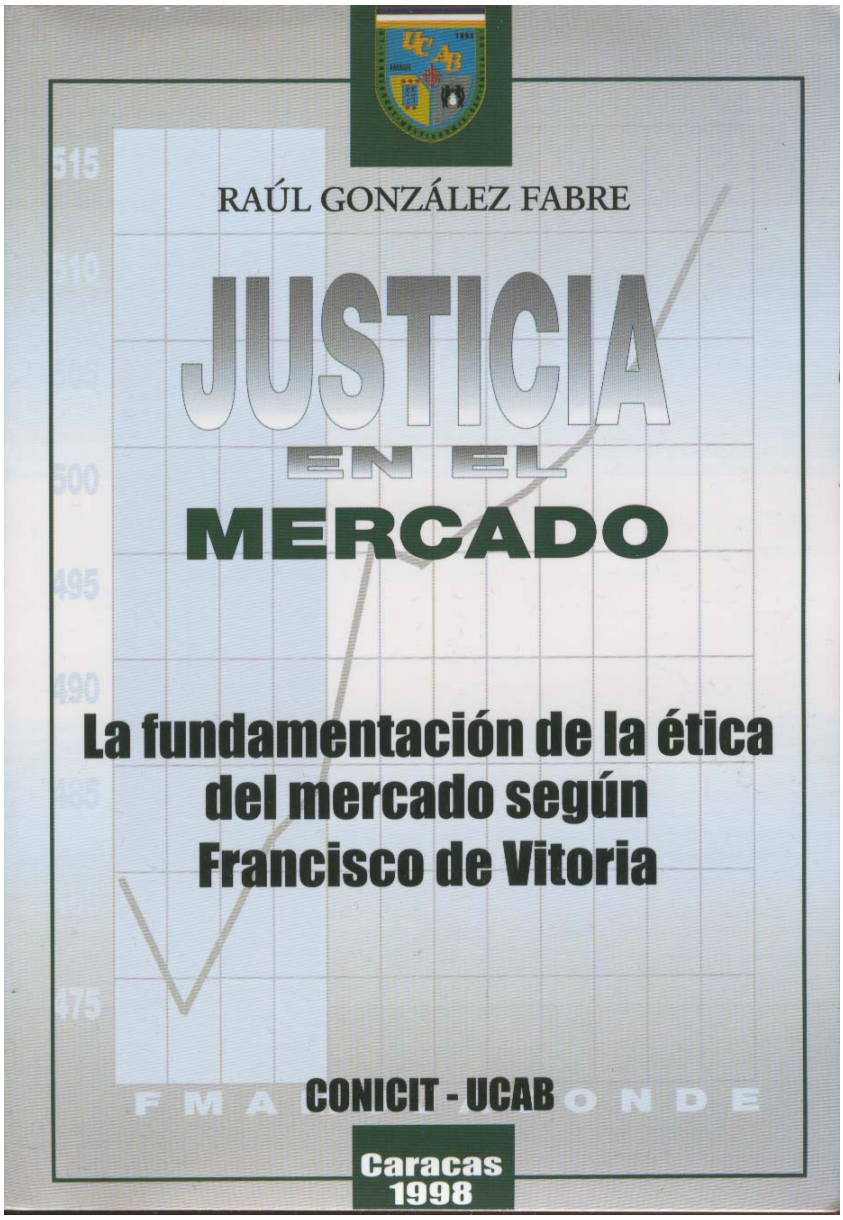

ISBN 980-244-145-7

Publicaciones UCAB, Caracas 1998

La edición impresa de este libro (648 pp.) puede obtenerse en Publicaciones UCAB (Universidad Católica Andrés Bello). Apdo. 20332. Montalbán. Caracas. Venezuela.

La presente edición electrónica no coincide en paginación ni numeración de notas con la edición impresa. Se recomienda citarla añadiendo [edición electrónica].

ÍNDICE GENERAL

RESUMEN 6

PRÓLOGO *(LUIS CASTRO LEIVA)* 7

REFERENCIAS ABREVIADAS 17

I. INTRODUCCIÓN 18

1.1. El Problema 18
1.2. El Autor 28
1.3. Las Fuentes 33
1.4. Método y Desarrollo 41

II. EL CONCEPTO DE LA MORAL 46

2.1. Introducción 46
2.2. La Vida Moral 49
2.2.1. La Vida Moral como Relación con Dios 50
2.2.2. La Vida Moral como Acontecimiento Personal 59
2.2.3. La Dimensión Interpersonal de la Vida Moral 94
2.2.4. La Moral y la República 116
2.3. Moral y Ley Civil 163

III. EL CONOCIMIENTO EN MORAL 176

3.1. Introducción 176
3.2. El Derecho Natural 179
3.2.1. ¿En qué consiste formalmente? 179
3.2.2. ¿Cómo se conoce el Derecho Natural? 194

3.3. Valoración de Posibilidades Concretas desde el Derecho Natural 212
3.4. Prudencia y Límites del Conocimiento Teórico en Moral 232
3.5. Las Autoridades en Moral 244
3.6. Filosofía Moral y Teología 262
3.7. La Estructura de las Lecciones sobre Moral 268
3.7.1. Sentido de la Palabra 'Comentario' aplicada a las Lecciones 268
3.7.2. El discurrir típico de las Lecciones 270
3.8. La Prudencia del Moralista 275

IV. LA ÉTICA DEL MERCADO 282

4.1. Introducción 282
4.2. El Entorno Económico y Social 286
4.3. La Justicia, Virtud para el Mercado 315
4.4. Dominio y Restitución 329
4.5. Las Relaciones Comerciales 363
4.6. Las Transacciones Financieras y la Usura 398
4.7. La Figura Ética del Hombre de Negocios 458

V. LA ESTRUCTURA DE UNA ÉTICA 480

5.1. Introducción 480
5.2. Aspectos Individuales de la Vida Moral en el Mercado 483
5.3. Aspectos Interpersonales de la Vida Moral en el Mercado 495
5.4. Aspectos Políticos de la Vida Moral en el Mercado 506
5.5. La Cuestión Teórica de la Usura 512
5.6. Conclusión: el Acercamiento Vitoriano 520

BIBLIOGRAFÍA 533

AGRADECIMIENTOS

Debemos dejar constancia de nuestro agradecimiento a Rafael Tomás Caldera, quien dirigió esta tesis con dedicación, paciencia, y la especial finura de espíritu que le conocemos quienes nos hemos tenido la suerte de tratar con él en su labor universitaria.

Otras muchas personas han contribuido a la orientación de esta tesis: Mikel de Viana, que nos puso en la pista del maestro Vitoria, Luis Castro Leiva, Asdrúbal Baptista, Luis Ugalde, Eduardo Ortiz, Luciano Pereña, Ramón Hernández, Francisco Gómez Camacho, José Ignacio Arrieta, Klaus Väthröder... con quienes fue posible conversar sobre el enfoque de nuestro trabajo, de quienes recibí noticias bibliográficas y en algunos casos, también correcciones sobre partes del borrador. A todos ellos mi agradecimiento.

Debo agradecer también las facilidades que me ofrecieron a los bibliotecarios de las Facultades Eclesiásticas de la Universidad Javeriana de Bogotá, del Convento de San Esteban de Salamanca, de la Universidad de la misma ciudad, del Instituto Alfonsiano de Madrid, de la Universidad de Comillas, del Instituto de Filosofía del C.S.I.C. español, y de la Casa de Escritores de la Compañía de Jesús en Madrid. Sin ellos el trabajo de arqueo bibliográfico hubiera sido mucho más penoso y menos fructífero.

Por último, es preciso mencionar asimismo el apoyo personal recibido de las comunidades de la Compañía de Jesús que me acompañaron durante el tiempo de redacción de este trabajo: la Comunidad Manuel Aguirre y el Centro Gumilla de Caracas, la de la Casa de Escritores de Madrid y la del Juniorado de la Provincia de Castilla en Salamanca.

RESUMEN

El presente trabajo estudia la respuesta filosófica al problema ético de los mercados elaborada por Francisco de Vitoria, autor escolástico del siglo XVI, iniciador de la llamada "Escuela de Salamanca". Se pretende con ello obtener una primera apreciación de los rasgos fundamentales del acercamiento escolástico a ese problema, ejemplificada en un intelectual que conscientemente empleó los fundamentos tomasianos de la moral en un contexto de mercados en expansión.

Más que concentrarse en la casuística concreta que Vitoria elaboró, nuestro estudio pone de manifiesto sus fundamentos antropológicos, políticos y epistemológicos. Por ello, antes de entrar en la ética especial correspondiente, recorre las ideas básicas sobre la vida moral y sobre el conocimiento en moral, tal como se encuentran expuestas a lo largo de toda la obra publicada de Vitoria.

A partir de esos fundamentos, se examina la construcción de su ética del mercado, considerando especialmente las teorías de la propiedad privada y de la justicia en que se apoya. Las discusiones sobre el fraude en la compraventa y la usura, sirven para poner de manifiesto cómo tales teorías operan en el análisis de las situaciones concretas, ofreciendo guías para la acción.

El trabajo concluye con una recapitulación de las grandes líneas de fundamentación sistemática de la ética vitoriana del mercado.

PRÓLOGO

por Luis Castro Leiva

I

Hace algún tiempo don Silvio Zabala, en su obra *Filosofía Política de la Conquista de América,* empleó la expresión *doctrina liberal* en el desarrollo de su tema[1]. Lo hizo para caracterizar lo que hoy podríamos llamar, no sin alguna licencia interpretativa suya y quizás siguiendo su razonamiento, el "liberalismo español".

He allí una sugerencia extraña para la historia del liberalismo. No dejará de sorprender. ¿No es acaso un lugar común, más o menos establecido entre los historiadores intelectuales, económicos e historiadores de la filosofía política del momento, que la naturaleza del pensamiento político y económico español, sobre todo aquél salido de la escolástica, ha constituido uno de los principales obstáculos de Hispanoamérica para adecuar el espíritu de su "idea de empresa"[2], su cultura, su política, su moral y sobre todo su economía a la fatalidad de este "fin liberal de la historia" que hoy se nos pregona por el mundo desde el norte como un hecho universal de la razón?

Pues bien, y tal vez a causa de que para el momento que escribiera Zabala su libro la humanidad estaba recién salida de la Segunda Guerra Mundial, parecía natural darse cuenta de la necesidad de reconocer la fuerza moral vinculante de la idea de derechos humanos pregonizada por Jacques Maritain. Y acaso por ello digo, la expresión de Zabala, la afirmación de que había una *doctrina liberal* española, no se prestaba a equívocos mayores como es hoy el caso. Al parecer, como lo han indicado algunos estudiosos, en los intersticios de la evolución de la Escolástica tardía, en la llamada *Segunda Escolástica* o *Escuela de Salamanca,* yacían fuentes conceptuales capaces de sustentar la posibilidad de concebir la *doctrina liberal* de que hablara Zabala. Esta "doctrina" habría estado constituida —si he entendido bien al historiador mexicano— por el cuerpo teórico de indagaciones acerca de las ideas centrales de la ética y las relaciones que ésta tenía para esta Escolástica con la política imperial, la filosofía y la teología y los problemas

---

[1] Silvio Zabala, *La Filosofa Política en la Conquista de América,* Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1947.

[2] Véase, por ejemplo, Claudio Veliz, *La tradición centralista de América Latina,* Ariel, Barcelona, (1980), 1984.

antropológicos, de conducta humana o inhumana, planteados por la incipiente historia del *Nuevo Mundo*. En la forma de concebir y evaluar la identidad, naturaleza y conducta de los habitantes de América, la filosofía y la teología de Europa se plantearon los más decisivos problemas de antropología.

Los conceptos de libertad y propiedad, para tomar sólo dos ejemplos centrales del pensamiento político de Occidente de esa época, fueron analizados, desarrollados y ampliados, extrayendo de ellos implicaciones inéditas en el ámbito de aquella gran discusión. Generada en los dominios de la teología, la filosofía, la moral, la política y el derecho, la discusión en cuestión versaba de manera general sobre el problema de los límites de lo humano y la aplicación de este concepto a individuos y entidades entonces descubiertos. La aplicación de las ideas de *servidumbre* y *esclavitud* a la identidad de los habitantes del *Nuevo Mundo* y a la relación que éstos podían, debían o no establecer con la razón y la conciencia así como con los frutos de su trabajo, puso al mundo intelectual de Europa de cabeza.

Se entiende entonces que cuando mi lectura diera con la frase *doctrina liberal* de Zabala, en estos tiempos que corren, la leyese con la cautela y prevención que rodean el uso actual del adjetivo 'liberal'. No estaba seguro de haber entendido cuál era el trasunto argumental o, como se diría con pedantería lingüístico-filosófica, no sabía cuál era el "punto" de la obra ni de su autor al escribirla. Dicho en cristiano, no sabía qué se traía entre manos don Silvio mediante el uso de lo que, a primera vista, y sólo percibido con lentes contemporáneos, me parecía ser una expresión cargada de equívocos históricos y conceptuales hoy inevitables.

Sospeché que Zabala incurría en acto de leso anacronismo, cosa imperdonable en el dominio de la historia intelectual pero comprensible en un historiador tan afamado en defender la importancia de la "hispanidad" como fuente de argumentos morales para el desarrollo de concepciones y defensas de la idea de humanidad en nuestras historias culturales y republicanas.

Hecho cargo de mis dudas las sometí a examen. La sospecha inicial se fue despejando. Y mediante la ayuda de un esfuerzo de reflexión suplementario relativo al contexto histórico de postguerra en el que Zabala hiciera surgir su expresión logré disipar los equívocos. Así me resultó tan grato como sorprendente descubrir el desarrollo de aquella confiada intención de don Silvio Zabala, más o menos intacta, por ejemplo, en la obra muy posterior de Anthony Pagden, devenido hoy en un clásico para el mundo

anglosajón, *The Fall of Natural Man*[3] y que trata de temas conexos a los expuestos por Zabala.

De la lectura atenta de la obra del historiador mexicano y del historiador inglés pude descubrir, creo, el sentido que exudaban la intención y la trama interpretativas de una *doctrina liberal* y de las posibilidades interpretativas de un *liberalismo español* enterrados en los arcanos de la tradición escolástica de la *Escuela de Salamanca*.

El objetivo de Zabala no era, como algún incauto pudiera imaginarse, y los hagiógrafos de la escolástica nos han acostumbrado demasiado mal a pensar, a saber, que en Vitoria, de Soto, Suárez y Molina están echadas las bases para que, al igual como se pretende con la supuesta paternidad del *Derecho Internacional Público* y el legado de Vitoria, se pueda decir, sin más, que Adam Smith halló en los anales de la *Segunda Escolástica* los argumentos para inventar su economía clásica. O más grave aún, que los argumentos de Smith y los de la *Ilustración Escocesa* estaban todos explícitos o se hallan *in nuce* en la *Escuela de Salamanca*. No, el propósito de don Silvio Zabala me luce ahora mucho más sencillo y por ello históricamente más arduo y rico en posibilidades futuras que lo anterior; sobre todo si tenemos en cuenta, como se debe, el contexto intelectual que da cuenta del surgimiento de la causa de los derechos humanos de la postguerra.

Se me ocurre entonces pensar que don Silvio quiso llamar la atención a todos los futuros historiadores, filósofos y teólogos de España y Latinoamérica acerca de algo que tal vez los hispanoamericanos de ayer y los latinoaméricanos de hoy no hayamos pensado bien o del todo o, peor, que no queramos absolutamente pensar: que las ideas de libertad y de liberalismo, tal y como se entienden ambos conceptos en su babélica confusión actual en la filosofía y moral contemporáneas, no están atadas necesariamente a una única interpretación[4]. Y que, además, la idea de libertad y su respectiva historia guardan en su decurso una serie de disposiciones argumentales en una tradición escolástica importante, apenas explorada en el proceso de la construcción de nuestras propias identidades políticas y morales.

Sería esta una tradición distinta a las que nos tiene acostumbrados la presentación convencional de la génesis del liberalismo hecha por los estudios "hispanistas" y

---

[3] Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of comparative Ethnology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

[4] Es un asunto ya aceptado que no hay una forma única de liberalismo y que la historia de su evolución es compleja. Véase, sobre esto, John Gray, *Post-Liheralism, Studies in Political Thought*, New York-London, Routledge, 1993.

"latinoamericanistas" del Norte cuando discurren sobre el problema de nuestras identidades política y moral. Ahora bien, es bueno aquí insertar un prevención. Por identidades políticas y morales me refiero al proceso de construcción de dos tipos de ellas. En primer término, a aquellas identidades individuales y colectivas que, provenientes del Imperio español y de su idea de una *res publica christiana*, pudimos haber institucionalmente heredado y luego rechazado; y aquellas otras identidades que, en segundo término y a partir de la negación, rechazo u olvido de las precedentes, pudimos o no forjar para construir el proyecto de ser nosotros los agentes libres de nuestra libertad moral y política desde el terreno conflictivo y agónico de nuestros republicanismos patrios. Deduzco entonces que al emplear la expresión de *doctrina liberal*, y darle cabida en ella al desarrollo de este programa histórico y conceptual de su génesis y posible expansión, don Silvio Zabala quiso advertir a todos dos cosas de importancia crucial para la vida intelectual latinoamericana.

Primero, que existe la posibilidad importante de que hallemos, en el poder de una tradición más próxima a nosotros, y académicamente más o menos en estado languideciente, el sentido de alguna continuidad crítica entre esos pasados escolásticos y la muy posterior confección de las líneas maestras de nuestros presentes morales y políticos.

Segundo, que lo que muchos piensan y juzgan ajeno a nuestras tradiciones, es decir, el carácter anglosajón y protestante de los orígenes del liberalismo moderno, su individualismo, pudiera muy bien no ser el único modo de comprender nuestras diferentes maneras de justificar la idea de libertad ni tampoco ser la única versión de la génesis y desarrollo del liberalismo moderno para nosotros. Y que a un liberalismo radicalmente secular, de naturaleza más o menos protestante, individualista y abstracto, se le debe agregar y contraponer la historia conceptual y poder explicativo de esta otra manera, escolástica, de pensar la libertad y sus concepciones teológicas, morales y políticas. La historia de la libertad, de la justicia en el dominio de la conducta económica ganarían con este contraste. Todo ello, desde luego, hurgando en los anales de la *Segunda Escolástica* para hallar en ella disposiciones argumentales y razones, que aún podrían ser relevantes en la tarea de comprender mejor las relaciones complejas entre ética, política y economía. No en vano, pienso, don Silvio intentaba en ese libro hacer en política la relación crítica de las argumentaciones de Las Casas para mostrar la continuidad conceptual del desarrollo de un ideario sobre *derechos humanos*, ideario que todavía ofrece su peculiar vigencia —si

pensara bien en el asunto— para atender la urgencia que política y moralmente reclama la situación de Chiapas y la vida y muerte de los chiapanecos...

Hago así referencia a la lectura y alcance de la expresión doctrina liberal y al programa intelectual de don Silvio Zavala porque ello traduce bien el asombro, placer y orgullo que debiéramos sentir los latinoamericanos, y hasta los propios españoles, que tratamos de pensar por cuenta propia, al ser los testigos de la lectura de un esfuerzo como el que aquí se nos ofrece y trato de prologar en la obra de Raúl González Fabre, S.J.

II

La empresa intelectual de Raúl González Fabre es una tarea intelectual de redescubrimiento y, si se me permite, de reconquista filosófica.

Nos redescubre y reconquista el significado y alcance que tiene la obra de Francisco de Vitoria —príncipe de la *Segunda Escolástica*— para el análisis de las relaciones conceptuales que entre ética y economía política plantea la consideración del problema de la naturaleza de la idea de una conducta justa en el mercado. Su trabajo examina el pensamiento filosófico y ético de Vitoria para vincularlo al desarrollo del pensamiento político y moral del presente. Más específicamente, se trata de un esfuerzo por tomar en serio la idea de fundamentar en ética y de proceder con este objetivo en mente a intentar dar con el concepto de lo "humano" en el ámbito del problema que presenta la economía política contemporánea y su versión de la naturaleza de la conducta económica en el mercado: su consecuente y radical deshumanización de la persona, el escamoteo de la práctica moral. El problema general que persigue esta tesis es entonces éste: ¿cómo encontrar el espacio intelectual para pensar la moralidad de la conducta económica, en las acciones y pasiones que expresan esa conducta en el mercado, y que permita concebirla, realizarla y evaluarla como una acción moral responsable, es decir, como la conducta de una persona, la de un ser humano? Éste es, a mi entender, el espíritu que aptamente recoge el título: *Justicia en el mercado: la fundamentación de la ética del mercado según Francisco de Vitoria*.

Como se descubrirá de inmediato, para quien se aventure a su lectura, este libro es el fruto de una disertación aprobada con máximos honores en el Doctorado de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar. Tiene por ello ese macizo empaque y estructura característico de toda tesis doctoral, rasgos que disuaden al lector ordinario. Pero este

rasgo hay que subrayarlo. En efecto, la naturaleza primordial de esta obra es la de ser un trabajo académico, escolar, especializado, en el mejor sentido de esta expresión. Y demasiada falta hace entre nosotros diferenciar muy bien entre los requerimientos del periodismo dentro de la academia, la volandera reproducción y bricolage de literatura secundaria del análisis riguroso, coherente y sistemático de fuentes primarias que nos presenta esta disertación. En este sentido la obra consolida un estilo y la severa y elegante claridad expositiva con la cual lo viste su expositor le hacen honor a la tarea. Creo entonces que esta tesis constituye un punto de inflexión y de referencia obligada en el aprecio de este estado de cosas intelectuales en filosofía.

Pero también tiene una importancia análoga para el estudio específico de la obra de Vitoria y para emprender la revisión de la *Segunda Escolástica* en América Latina y fuera de ella. Como evidencia de este logro someto a consideración estas afirmaciones recientes acerca del estado en que se juzga que están los estudios vitorianos en el presente: "no hay todavía una biografía satisfactoria de Vitoria"; "los estudios sobre el medio intelectual de Vitoria y la Escuela de Salamanca son escasos y de calidad desigual"[5].

Estas afirmaciones aparecen en la nota bibliográfica de la edición en inglés de los escritos políticos de Vitoria en la hoy famosa serie *Cambridge Texts in the History of Political Thought* de 1991. Allí podrá constatarse, al revisar la bibliografía somera presentada en ese volumen, cómo el estudio de González Fabre viene a colmar en buena medida el vacío enunciado. Y si el lector revisa bien los estudios que se mencionan en el libro de que hablo verá, para orgullo suyo y nuestro, cómo el objetivo que se ha propuesto González Fabre así como la calidad de su esfuerzo constituyen una prueba de la superación de esas limitaciones. Pues a diferencia de muchos estudios clásicos, este trabajo está dedicado esencialmente a la obra de Vitoria.

Estamos, pues, ante un trabajo que señalará camino para la apreciación sistemática de la obra de Vitoria así como para la indagación del problema específico que el autor escogiera en la economía como objeto de su trabajo doctoral.

La obra ético-filosófica de Vitoria se recorre de manera exhaustiva y constituye, hasta donde cabe mi conocimiento, el primer y más serio estudio en castellano sobre la idea de justicia vitoriana tomando como punto central para su examen el concepto de "conducta económica" en el mercado. El autor persigue este tema a través de los diversos

---

[5] Vitoria, *Political Writings*, Cambridge Texts in the History of Political Thought, eds. Anthony Pagden, Jeremy Lawrence, Cambridge; Cambridge University Press, 1991, p. xxxi.

elementos constitutivos de la idea de práctica humana en Vitoria y luego, constituido el fenómeno de lo "voluntario", examina las acciones y pasiones justas en el marco variado de los diversos contextos institucionales que instancian dicha conducta, v.g. el depósito, el contrato de sociedad, el mandato, etc.

Ahora bien, y al margen de las bondades de ejecución, significado intelectual y originalidad del tema propuesto, haciendo salvedad del estado de cada cuestión suscitada en el camino, el trabajo tiene una bondad adicional digna de ser considerada. Y es que a pesar de haber circunscrito su investigación al problema escogido —el problema de la justicia en el mercado— y sin habérselo propuesto como fin general de su indagación, la obra abre para nuestra cultura filosófica una nueva dirección en el método de conducir la reflexión ética. Nos propone un cambio análogo al que han seguido algunos esfuerzos en el campo de la ética y de la filosofía moral y política contemporáneas, e.g., Alisdair Mac Intyre, B. Williams, entre otros.

En efecto, González Fabre se ha propuesto recuperar el valor de una tradición, en este caso la escolástica salmantina, para intentar superar las limitaciones que presenta la antropóloga filosófica de la economía neoclásica del presente. Y sin seguir acríticamente los criterios de esa escolástica, ponderando su alcance sobre el tema propuesto, el autor pone al servicio de un problema ético contemporáneo toda la herencia latente de una tradición atenta a las exigencias de la realidad y de la práctica humana. De tal suerte que el lector estudioso tiene a su alcance tanto la exégesis textual ajustada de las ideas de Vitoria, una interpretación apegada al cauto textualismo de que hace gala su autor y, en un exuberante y rico aparato crítico, un pormenorizado seguimiento del estado del arte de la discusión secundaria sobre los puntos controvertidos que tienen relevancia para el problema actual que anima la disertación. Hay varias razones que sustentan la afirmación que hago acerca de la importancia que tiene haber escogido este rumbo para la ética y el resto de este prólogo está destinado a mostrar unas cuantas acerca de la fertilidad de esta vía de acceso a la reflexión en ética.

Es de hacer notar el ingenio de que hace gala el autor en el tratamiento de su tema. Su punto de partida es la constatación de la incapacidad que tiene el pensamiento económico contemporáneo para dar cuenta e incluir adecuadamente el concepto de conducta justa y responsable en el ámbito del mercado. Y así, partiendo de esta insuficiencia, nos insta a explorar en la forma de realización de la justicia, en sus diversas formas prácticas, y a través de las ideas de Vitoria cómo este pensamiento escolástico

puede responder, y hasta dónde puede hacerlo, de una manera más que satisfactoria. Y si en algún momento esta pretensión parece excesiva y hasta proclive al riesgo de la anacronía, el desarrollo de la argumentación muestra muy equilibradamente lo que corresponde al pensamiento de Vitoria y lo que de éste puede o no aprovecharse. Y es que González Fabre, a contracorriente de la filosofía postmoderna, nos propone emprender dos tareas de difícil realización en el presente: primero la idea de que es posible fundamentar éticamente la conducta económica; segundo, la de obligarnos a pensar y evaluar la idea de mercado neoclásica haciéndolo desde la perspectiva de la obra de Francisco de Vitoria, con lo cual, de paso, evalúa críticamente alguno de los supuestos básicos del individualismo económico del liberalismo. Y nos propone todo esto mediante una interpretación y análisis de la obra ética y filosófica de Vitoria que, por sí sola, puede tenerse en pie sin necesidad de apelar a este hilo conductor que señala la originalidad de su método y evidencia el alcance que podría tener en el futuro. Se convendrá que esta considerable ambición, eso de servir a dos propósitos a un mismo tiempo —reconstruir la obra de Vitoria y ponerla al servicio del problema que es su motivación inicial—, constituye un objetivo expositivo provocador y tan riesgoso como interesante.

En efecto, se podría argumentar que presentar el problema de la conducta económica en el mercado en el liberalismo de hoy es apenas un artificio apendicular, una excusa de naturaleza académica para esconder un objetivo confesional más convencional de la tesis: la simple exposición exegética de la obra de Vitoria. Por otra parte, ¿no hay acaso suficientes problemas en la comprensión, digamos, de la idea de justicia en Vitoria como para evitar ampliar el radio de intereses a cosas más ajenas y lejanas a un análisis como éste que acabo de enunciar? Piénsese, por ejemplo, a este respecto, en la complejidad que presenta en la literatura especializada la discusión de la naturaleza de los derechos subjetivos en la escolástica y la concepción de *ius* y *iura* en Vitoria y Santo Tomás. Sin embargo, después de reflexionar sobre estos peligros, pienso que lo que González Fabre nos ha propuesto y examinado y la manera que ha escogido para hacer ambas cosas es un acierto pese a sus grandes riesgos.

El autor nos obliga a hacernos cargo del alcance limitado que tiene nuestro lenguaje ético contemporáneo para rendir cuenta de la práctica humana y al mismo tiempo nos obliga a que contrastemos nuestro modo de pensar el problema inicial en otro medio. Así hace inevitable que volvamos a habitar otro lenguaje moral con no poco provecho para ensanchar las fronteras del primero. Es éste un medio que se revela capaz de hacernos ver

que la acción económica puede ser justa y responsable, individual y solidaria, sin que para ello tenga uno que abstraerse de considerar nuestra naturaleza encarnada, humana, situada, práctica. Y al apropiarse del pensamiento de Vitoria de esta manera abre el camino para un regreso crítico al tomismo y al propio pensamiento de Vitoria, lo que presenta un derrotero muy distinto al que la teología católica anglosajona de un Novak, por ejemplo, habría estado queriendo exportar desde el Norte para el Sur en materia de economía e historia del liberalismo.

Lo que nos sugiere González Fabre, y que no necesita demasiada perspicacia para hallarlo al centro mismo de las discusiones de la filosofía política y moral del presente, es que consideremos que el liberalismo, en sus versiones contemporáneas, en especial en las que se denomina "libertaria" en el Norte, es incapaz de resolver adecuadamente el problema ético que plantea la conducta en el mercado: ¿cómo discernir lo humano, hallar lo humano, fundamentar lo humano en la conducta económica, en el mercado, sin caer en la abstracción antropológica y consecuencialista del utilitarismo o en el formalismo universal de Kant y sus seguidores, etc.? Es éste un objetivo que muchos han venido buscando desde los terrenos de la filosofía clásica o desde el ámbito más limitado de la filosofía postanalítica y que otros, más radicales en su escepticismo, han abandonado por considerarlo inútil.

González Fabre conduce su esfuerzo intelectual por la vía escolástica desde la obra de Vitoria y después de exponerla y presentarla intenta mostrar cómo, en el ámbito limitado y específico de su incumbencia, la ética de Vitoria sí funda las ideas de justicia e intercambio y cómo, al así al hacerlo, permite que uno imagine vías de superación de los términos del problema ético-económico del presente. Que imagine uno caminos para sobreponerse a la estrechez de miras éticas que ofrece el pensamiento económico actual y su dependencia excesiva del neoutilitarismo y el liberalismo.

La idea de que la relación entre ética y mercado constituye hoy un problema y que tal problema presupone la posibilidad de acometer la consideración de una empresa de fundamentación coloca a González Fabre entonces fuera de los programas negadores del poder de la filosofía y del conocimiento filosófico. Pero ello no supone en él sucumbir a alguna tentación ilustrada o moderna. El mensaje que ofrece entonces esta tesis es que la reflexión práctica, conducida desde la escolástica de Vitoria, es todavía una fuente para pensar mejor y más humanamente las posibilidades de lo humano en la ética y en la economía en relación con las prácticas que actuamos y podemos actuar como personas.

Sirve esto así para hacer aflorar las dificultades y tensiones que aún guardan, sin resolverse, las exigencias de la justicia con las de la libertad, las de la conducta interesada y maximizadora de opciones en la realización de nuestra conducta económica con la responsabilidad por y de nuestras acciones y pasiones en la tarea de ser personas. Y así ese otro pasado escolástico, debidamente sopesado, puede vérsele otra vez activo, proporcionando de una manera a veces más elaborada y prudencial, más cónsona con las exigencias de la razón práctica y la propia práctica humana, argumentos para superar las dificultades que plantea actuar económicamente como persona en el mercado de hoy y de ayer.

En conclusión, vemos en este trabajo un esfuerzo exitoso por reconquistar el significado y utilidad conceptuales que tiene una tradición filosófica aún disponible para nosotros. Tradición que nos serviría para repensar a través de la Segunda Escolástica y, desde luego, con la obra de Francisco de Vitoria, tal y como la muestra González Fabre, una manera no necesariamente reñida con la idea de marcado pero generadora de otra concepción de la libertad y de la presencia humana en el mercado.

Al comienzo de este prólogo hice mención de la expresión "doctrina liberal" salida de una obra de Silvio Zabala. Sugerí que ella nos proponía otro modo de entender la historia del liberalismo en español. Quiero ahora invitar a los lectores y estudiosos de la tesis de González Fabre a que vean esta investigación como un fruto del pensamiento de la escolástica española; como la fructífera prolongación del proyecto que Silvio Zabala descubriera tan claramente delineado para la empresa de pensar la idea de *derechos humanos* en castellano. Aquí se nos ofrece, en Venezuela, una invitación análoga y se recupera una fuente para superar cierto estancamiento filosófico que se descubre en la naturaleza esencialmente desencantada y abstracta, deshumanizada, de la interpretación de la conducta económica, del mercado, en el liberalismo contemporáneo y su relación con la ética.

Luis Castro Leiva.

REFERENCIAS ABREVIADAS

Relecciones de Francisco de Vitoria

Título	Siglas
De potestate civili	DPC
De homicidio	DH
De matrimonio	DM
De potestate Ecclesiae prior	DPE I
De potestate Ecclesiae posterior	DPE II
De potestate Papae et Concilii	DPPC
De augmento caritatis	DAC
De simonia	DS
De temperantia	DT
De iure belli	DIB
De magia	DM

Obras de Aristóteles

Título	Abreviatura
Metafísica	Met.
Ética a Nicómaco	E.N.
Política	Pol.
Retórica	Ret.

CAPÍTULO I. INTRODUCCIÓN

1.1. EL PROBLEMA

Las relaciones en el mercado han constituido un quebradero de cabeza para los saberes y doctrinas morales desde antiguo. El acercamiento mercantil, como ha sido históricamente experimentado, no resulta tan claramente violento como el expolio de otro tras su sometimiento por la fuerza; ni tan solidario como la colaboración desinteresada entre parientes y amigos, o el intercambio de dones sin llevar cuentas estrictas, propio de muchas culturas tradicionales. Situado en una posición intermedia, el oficio del mercader a menudo se ha servido del engaño o de posiciones de fuerza para arrancar a la contraparte un trato ventajoso. No rara vez el crecimiento de las casas mercantiles ha venido asociado al éxito de empresas militares o políticas de dominación, que a la vez seguía y propiciaba. Por otra parte, a diferencia del fraude o de la guerra, la expansividad histórica de la relación mercantil deriva de la colaboración entre los participantes en ella. El trato de más probable repetición es aquel en que las dos partes se sintieron beneficiadas, no el que fue continuación de la guerra por otros medios. Puesto que los mercados se han expandido hasta constituir el ámbito más importante de relación económica interindividual en extensas regiones del mundo, sin duda hubo y está habiendo muchos tratos satisfactorios para los involucrados. Factibles incluso entre personas no vinculadas por el conocimiento directo, los lazos de sangre o la pertenencia al mismo pueblo, las relaciones mercantiles permiten una efectiva colaboración voluntaria entre extraños sobre la muy sencilla base de la conveniencia mutua (supuestas la propiedad privada y la división social del trabajo). Así, los mercados están siendo apreciados en las últimas décadas como clave para la integración entre las naciones y la evitación de la guerra. Esta y otras bondades pueden reconocerse en las relaciones mercantiles.

Ni evidentemente humanizador como la *amicitia honesta* que definían los medievales siguiendo a Aristóteles, ni evidentemente deshumanizador como la violencia desatada, el acercamiento mercantil parece albergar en sí a la vez colaboración y competencia agresiva, reconocimiento y exclusión del otro, libertad y forzosidad. No resulta raro entonces que las doctrinas morales lo hayan visto frecuentemente con

desconfianza, y que en muchas culturas el oficio del mercader se haya tenido por sospechoso de inmoralidad y propio de gentes mal integradas en su comunidad, llevadas por un afán de lucro más allá de toda medida. Opiniones así se encuentran no sólo en el pensamiento religioso[1] sino también en la filosofía moral de raíz griega.[2] Poco digno de confianza, moralmente problemático, el oficio del mercader resulta sin embargo necesario para la república; más aún, de él depende en buena parte la prosperidad de la ciudad,[3] a menudo también la subsistencia de muchas familias. No puede pues ser condenado, negado radicalmente.

Por esta ambigüedad suya, las relaciones mercantiles plantean el problema de cómo llevarlas adelante de manera que se aprovechen sus potencialidades para la realización humana, y se eviten los peligros de deshumanización latentes en ellas. Este problema admite una doble especificación. Podemos preguntarnos cómo habrá de ser la conducta del agente individual en los mercados para alcanzar tales objetivos en él mismo, en su contraparte y en terceros con los que entre en relación; y también cuáles estructuras de organización social permitirán alentar entre los participantes en el mercado la acción moralmente buena, comoquiera que ésta se defina, desalentar la mala, e integrar los beneficios que los particulares obtienen con el bien de la comunidad política.

Se trata de dos grandes cuestiones, la primera ética y la segunda política, relacionadas entre sí. En primer lugar, aunque el mercado puede concebirse en abstracto como un dinamismo social con un modo de funcionamiento propio, los mercados reales en que ha de ocurrir la acción ética de los participantes, están por lo general políticamente estructurados. Por su parte, la actividad mercantil entre operadores privados tiene consecuencias sobre el conjunto de la república, en ocasiones de alcance realmente político; al fin, el mercado se puede entender como un juego de poderes, imposible de

---

[1] Puede verse, por ejemplo, el oráculo sobre la ciudad fenicia de Tiro, del profeta Isaías: Is 23 (mediados del siglo VIII a.C.). En el Antiguo Testamento no se encuentra una animadversión especial hacia los mercaderes de Israel (salvo contra quienes ejercen la usura dentro del pueblo), pero tampoco elogios para el oficio, que es tenido por lugar de tentación al fraude y a la idolización del dinero. Caer en manos de mercaderes extranjeros es de las peores suertes que le puede caber al pueblo de Israel (por lo general, se trata de una referencia a la esclavitud). En el Nuevo Testamento no se hacen mayores alusiones directas al tema, salvo la preferencia evangélica por las relaciones de gratuidad, y las condenas paulinas del fraude y la ambición desmedida. Los únicos pasajes valorativos de gran dureza contra los mercaderes se encuentran en el Apocalipsis (finales del siglo I d.C.), donde sólo se les menciona asociados a la Babilonia caída (Ap 18).

[2] Las consideraciones de Aristóteles sobre la crematística, contenidas en el libro I de la *Política*, a las cuales habremos de hacer algunas referencias a lo largo del texto, constituyen un ejemplo claro.

[3] Esto lo había notado ya Platón en *República* 371a-d, donde se acepta sin mayor problema que la ciudad necesita tanto comerciantes de larga distancia como negociantes en el mercado interno.

aislar de la interacción de otros poderes en juego dentro de la sociedad. La aproximación ética al problema de los mercados ha de incluir entonces, desde su propio acercamiento, la dimensión política de la acción humana. Y viceversa, la aproximación política no podrá desconocer la influencia de las elecciones morales concretas de los participantes en los mercados, las valoraciones socialmente vigentes, ni los deberes éticos del gobierno. Hay pues una dimensión moral del enfoque político sobre el problema del mercado. Una y otra especificación del problema podrán negarse, pero no ignorarse: habrá siempre que justificar por qué no tiene sentido, o no es posible, responder a cada una de las dos preguntas o a alguna de ellas. El primer acercamiento intelectual a la realidad histórica de los mercados, y a su tratamiento en las grandes tradiciones morales, señala que ambas cuestiones son pertinentes.

Acotación del problema[4]

En este trabajo nos ocuparemos de la primera de ellas: la cuestión ética del mercado. No vamos pues a entrar en la discusión sobre modelos económicos, instituciones públicas, modos y grados de intervención estatal, o dinámicas políticas generadas por los mercados. Estas discusiones alcanzaron su mayor intensidad en el contexto de la Guerra Fría, tomando la forma de competencia entre modelos sociales, y aún hoy conservan una vigencia importante en la polémica en torno al neoliberalismo y la estructura política para un mundo de mercados globales. Pero, siguiendo el orden aristotélico de los tratados, hemos preferido dirigirnos a la ética antes que a la política.[5]

Hay una razón para ello. Si no se trata sólo de describir las formas de ordenamiento político, sino de comprenderlas en relación a un problema de humanización, entonces resulta preciso plantear antes ese problema desde sus fundamentos antropológicos. La respuesta que se obtenga, con criterios acerca de lo bueno y lo malo, lo humano y lo inhumano en el ámbito del mercado, interpelará primero a cada agente particular en su actividad mercantil. En un momento segundo, como intento de realización social de las posibilidades humanizadoras encontradas (y personalmente experimentadas), se hará

[4] Los intertítulos en cursiva como éste, fueron introducidos después de haber redactado el cuerpo de texto, y no se encuentran jerarquizados entre sí. Por tanto, no corresponden necesariamente a separaciones estrictas de tema, sino que su única función es orientar al lector sobre el asunto principal (no necesariamente único) de lo que sigue. Si no se encuentra que ayuden a ello, pueden perfectamente saltarse al leer. De haber sido posible según las normas tipográficas establecidas para este trabajo, hubiéramos preferido ponerlos al margen, como fue costumbre de algunos autores en otro tiempo.

proyecto y acción políticas. De nuevo, éste resulta el orden intuitivo de las cuestiones. Si han de pensarse de otra manera, dando prioridad al problema político, incluso independizándolo del ético, todo ello habrá de ser justificado explícitamente. Entretanto, parece lo más cercano a la experiencia común que el sujeto de la acción política sea antes sujeto moral que persigue también en sus decisiones particulares el bien que propone para todos.

Nos ocuparemos entonces de un problema ético[6] que puede plantearse en los siguientes términos: ¿cómo ha de actuar un agente en los mercados de manera que su acción resulte en despliegue de potencialidades humanizadoras para él y para los demás: su contraparte, terceros afectados, la comunidad política?

Esta pregunta corresponde a lo que suele llamarse una ética especial. Admite al menos dos desarrollos: uno hacia los fundamentos (ética general, antropología, epistemología); otro hacia las situaciones concretas (tratamiento de casos típicos en que se presenta el problema moral analizado). Obviamente, la consistencia del discurso requiere que cualquier casuística venga respaldada por una fundamentación teórica, a la que habrá de atenderse antes. Hemos elegido entonces centrar este trabajo en el desarrollo de la ética del mercado hacia sus fundamentos, lo que sin duda resulta de mayor interés filosófico.

Por último, entre un enfoque exegético y uno puramente sistemático, hemos preferido el primero, teniéndolo por preliminar al segundo. Examinar detalladamente la elaboración de ideas que realizó algún pensador notable en torno al problema en que uno está interesado, ha constituido siempre una buena recomendación para situar las cuestiones y evitar nuevos descubrimientos del Mediterráneo. A partir de lo ya avanzado por una tradición intelectual, y de su crítica, resulta posible comprender dónde se alza el siguiente desafío sistemático. Al aceptar este rodeo, la cuestión a la que pretende dar respuesta nuestro trabajo se traslada. Ya no se trata de responder en primera persona al problema ético que planteamos un par de párrafos arriba, sino de analizar cómo lo hizo otro, cuya

---

[5] Sobre la relación entre ética y política (y educación) puede verse *E.N.*, 1179 b1-1181 b25.

[6] En todo el trabajo, utilizaremos las palabras 'ético' y 'moral' como sinónimos rigurosos, definidos por referencia a la dimensión por la cual la persona, en virtud de su libre albedrío, con sus actos humanos hace de sí lo que ha querido ser. Un desarrollo extenso sobre el concepto de vida moral en Vitoria puede encontrarse en el capítulo 2.

discusión se considera significativa desde el punto de vista teórico, aun hoy. A ello está dedicado este estudio.

Tradiciones en competencia

La tradición intelectual en la que hemos decidido elegir el autor para nuestro análisis es la Escolástica. Sobre ética del mercado cabía escoger entre tres grandes enfoques: el escolástico (fuertemente influido por los desarrollos de la *Ética* y la *Política* de Aristóteles que realizó Santo Tomás); el liberal utilitarista (cuyas bases filosóficas fueron puestas por David Hume, John Stuart Mill y Adam Smith); y el marxista (que, en lo referente a la ética conoce sus mejores momentos en los escritos del "Marx joven"). Las tres tradiciones intelectuales han permanecido vivas e influyentes a lo largo de nuestro siglo, sosteniendo una dura polémica entre sí, que viene durando desde la década de 1920 aproximadamente, cuando en Viena los neoliberales proponían sus primeras elaboraciones, mientras en Rusia los bolcheviques consolidaban su poder y la doctrina social de la Iglesia Católica empezaba a articular en Occidente fuerzas políticas democristianas. El eclipse histórico que el marxismo ha conocido en la última década —cuya duración resulta imposible de predecir por ahora— ha afectado principalmente a su propuesta alternativa al capitalismo burgués, mientras que las bases antropológicas de la crítica marxiana a la economía política siguen alimentando el pensamiento y la acción de muchos marxistas y no marxistas. Tenemos pues tres tradiciones éticas concurrentes.

La tradición liberal ha tendido desde sus inicios a minimizar el problema ético en el mercado, descargándolo del sujeto moral en la mayor medida posible. Tal vez cabría decir mejor que ha querido reducir la responsabilidad moral de cada agente a aquello preciso para que el mercado subsista como dinamismo social, y al desarrollo de algunas virtudes favorables para el éxito económico individual en los mercados (virtudes que, por otra parte, la selección de la competencia mercantil se encarga por sí sola de fomentar). La bondad del dinamismo en sí y la contribución a través suyo de cada cual al bien de los demás, se han pretendido aseguradas mediante figuras impersonales (la célebre "mano invisible" en sus diversas especificaciones). De esta manera, persiguiendo cada uno su propio interés en un cierto contexto social de reglas (la "libertad de mercado"), el bien ocurre sin necesidad de que la conciencia humana se ocupe intencionalmente de él. Queda así descargado el sujeto moral de mayores deliberaciones, atento sólo al incremento de su "utilidad" y al respeto de unas reglas mínimas.

Tal respeto a las reglas tampoco constituye un momento ético, sino principalmente político, de la vida de los mercados. El pensamiento liberal no suele acabar en proposiciones para guiar la acción del individuo, sino para estructurar instituciones de manera que, por medio de intervenciones y de inhibiciones legales, la conducta de los agentes se ajuste espontáneamente al modelo de los mercados libres. El "egoísmo racional" utilitarista constituye un supuesto básico sobre la naturaleza humana, que no se pretende modificar sino aprovechar. Propiamente hablando entonces, en la tradición liberal no hay problema ético intrínseco a las relaciones mercantiles, sino más bien interferencias exteriores (sea estatales, sea de una conciencia moral individual actuante a partir de consideraciones no abstractas) que impiden la realización de un bien al que de suyo la naturaleza humana nos conduce a través del sistema de los mercados.

En el marxismo la posición es muy otra. Para un pensamiento que atiende a la dialéctica como dinámica de la historia, el mercado no puede constituir un modelo intemporal sobre cuya moralidad quepa un juicio en abstracto. El mercado que interesa a Marx es el del capitalismo que conoce, donde la mercancía constituye un intermediario en la acumulación de dinero. Tal acumulación se persigue a su vez para disponer de capital con el que adquirir trabajo libre, del que enajenar la plusvalía añadida en el proceso de producción. Un mercado así, cuya dinámica se fundamenta en la posibilidad de comprar fuerza de trabajo por parte de los dueños de los medios de producción, envuelve en esa posibilidad una alienación del hombre tal y tan necesaria, que no cabe redención para ella dentro de unos mercados que constituyen la "esfera de los intercambios" de un sistema cuya "esfera de la producción" se encuentra radicalmente viciada. No hay una tarea ética específica (de humanización) para el hombre que actúa en esos mercados, sino agudizar las contradicciones que darán término a esa figura histórica y paso a otra, a través de la revolución social. La cuestión ética del mercado a la altura histórica en que hay ya capitalismo, no tiene solución dentro del sistema mismo de los mercados, sino sólo por su aniquilación.

Pues bien, si la tesis liberal tiende a negar la existencia de un problema ético adentro del mercado, en el núcleo mismo de la relación mercantil, y la tesis marxista encuentra allí tan grave problema que carece de solución dentro del mercado capitalista, la postura escolástica, continuada luego por el catolicismo social y la doctrina social de la Iglesia, encuentra problema y solución posible. Esto es, cada agente en el mercado se halla ante una relación que, si tomamos sólo las consideraciones mínimas necesarias para

entablarla, puede resultar humanizadora o deshumanizadora tanto para las partes, como para terceros y para la comunidad política. Requiere por ello de una deliberación moral que, incluyendo consideraciones antropológicas adicionales, concluya en una decisión para desplegar los bienes y evitar los males potencialmente contenidos en la relación mercantil. Esta decisión humanizadora consciente resulta a la vez necesaria y posible. Necesaria, puesto que no puede descargarse en ningún mecanismo impersonal sino que recae sobre el sujeto moral; posible, puesto que la finalidad intrínseca del mercado como sistema de relaciones humanas, finalidad reconocible y realizable por la conciencia intencional del hombre, se encuentra en el bien de las partes y de la república. Tanto el problema ético como su resolución en cada caso concreto por parte del sujeto, resultan así *interiores* a la relación mercantil. La dimensión moral de la vida *en* el mercado aparece de manera más explícita en esta tradición que en las otras dos. De ahí nuestro interés especial por ella, que no niega lo muy interesante de estudiar también el momento específicamente moral de las acciones en el mercado según la tradición liberal y la marxista.[7] Pero no puede hacerse

---

[7] Se notará, sin duda, que hemos prescindido de una tradición ética fundamental en la modernidad: la kantiana. Hay una razón para ello, y es que los desarrollos de esta tradición no se han dirigido especialmente a la ética del mercado entendida como orientación de la acción particular. Tal vez porque con la primera formulación del imperativo categórico ya no había necesidad (teorética) de más, lo cierto es que los autores que se inspiran en Kant han elaborado principalmente propuestas institucionales para los mercados (o más generales, aplicables a los mercados). Es el caso de la teoría de la justicia de J. Rawls, la escuela de la elección pública de James M. Buchanan, o la ética dialógica de K.O. Apel y J. Habermas.

Con todo, la concepción kantiana aplicada al agente individual en los mercados permite el planteamiento de verdaderos problemas morales, no los niega. Pero muy pronto (teóricamente) se llega en ella al conflicto entre el mandato del deber y las consecuencias para el sujeto de cumplirlo ("ética de la convicción" y "ética de la responsabilidad", en la expresión de Max Weber), cuya resolución sólo puede ser política.

Además, el discurso ético de raíz kantiana ha de ser formal, lo que pide reducir los desarrollos antropológicos al mínimo posible (lo necesario para fundar sus propios criterios formales). Con ello tal vez logra acuerdos más fácilmente sobre esos criterios, pero queda pendiente la tarea de llenar de contenidos las decisiones con base en ellos —por ejemplo, identificar lo deseable en universal (Kant), lo ventajoso para todos (Rawls), el interés público (Buchanan), o las normas básicas para una ordenación dialógica de la justicia (Apel)—. Los contenidos que se alcancen dependen de convicciones previas (individuales o compartidas), anteriores al procedimiento formal que se propone e irreductibles a su racionalidad.

Pero esas convicciones sobre lo humano y lo inhumano, no el procedimiento formal, constituyen el punto crítico de una moral. Una acción (o un estado de cosas) no es buena porque se piense universalizable, sino que el sujeto la propone como universalmente legítima porque la tiene por buena; o bien, no se constituye en buena una decisión en virtud de un consenso en la comunidad ideal de comunicación, sino que se llega a ese acuerdo porque todos la consideran buena. Resulta entonces fundamental atender a la racionalidad bajo la que se forman o se justifican las convicciones sobre lo humano y lo inhumano que sirven de sustento primero (puesto que se requiere siempre una antropología mínima), y de fuente de contenidos después, a los procedimientos formales kantianos o derivados. En materia moral, la racionalidad antropológica está necesariamente antes que la formal desde el punto de vista de la fundamentación, por más trascendental que ésta se pretenda; y además su consideración resulta imprescindible a la hora de llegar a conclusiones. Como sobre racionalidad antropológica la tradición kantiana, en virtud de su método, no tiene mayor cosa que decir, resulta especialmente difícil construir a partir de ella guías de orientación para el agente individual en los mercados. Esta es la razón por la que, pensamos, no es casual que el pensamiento inspirado en Kant haya

todo aquí; mucho lograremos si conseguimos entender sistemáticamente el planteamiento sobre el tema de un autor escolástico representativo.

Un momento especial de la tradición tomista

La selección del autor, Francisco de Vitoria, requiere aún una justificación, con la que terminaremos este primer acotamiento de nuestro tema. Intelectuales más sistemáticos de talla abundaron en la Escolástica, y algunos de ellos se ocuparon de la moral en los mercados. San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, Duns Escoto, Juan Buridano, San Antonino de Florencia, el cardenal Cayetano, Domingo de Soto, Luis de Molina... son algunos nombres muy conocidos. Los primeros dedicaron una extensión relativamente pequeña al problema, que no era tan relevante en una época en que los mercados reflorecían pero aún no habían tejido la trama tupida sobre Europa que se desarrollaría después, tras la Peste Negra. Sus ideas resultaron muy influyentes en el pensamiento posterior, pero no se encuentran por lo general desarrolladas *in extenso* dentro de sus propias obras. Los pensadores de la Escolástica tardía, por su parte, dedicaron espacio mucho más amplio a la cuestión moral en el mercado, incluyendo trabajos específicos. Cualquiera de ellos hubiera constituido una buena base para este estudio.

Francisco de Vitoria reúne, no obstante, algunas características que lo hacen especialmente interesante. En primer lugar, se consideró a sí mismo dentro de la tradición tomista; fue, por decirlo en términos actuales, un "tomista posnominalista". Heredó por tanto la referencia a los desarrollos de Santo Tomás y, a través suyo, a los de Aristóteles, pero tras haber conocido las ideas de nominalistas y humanistas, respecto a las cuales tuvo que tomar posición. Vivió en la primera mitad del siglo XVI, cuando la actividad mercantil constituía ya una realidad con consistencia propia que interconectaba a todas las ciudades europeas. El auge del comercio, su transnacionalización junto con la de las finanzas, y la consolidación de la burguesía urbana como clase social son precisamente características económicas del Renacimiento, desde sus mismos comienzos al final de la Gran Peste. Con la expansión de los mercados como realidad social vino la del interés de los moralistas por

---

derivado rápidamente hacia la política. Y por el mismo motivo, no resulta de imprescindible consideración para el problema propiamente ético de los mercados, sobre el que ha tenido realmente poco impacto, fuera de su apelación al deber de cumplir la ley civil.

ofrecer guías para la acción en ellos.[8] No es raro entonces que Vitoria trate el problema moral que nos interesa en una extensión mucho mayor que Santo Tomás.

El magisterio de Vitoria constituyó además un momento especialmente creativo de la filosofía práctica de las Escuelas. Tanto así que dio lugar a una tradición intelectual propia, la Segunda Escolástica española (Escuela de Salamanca), destinada a producir fruto durante los cien años posteriores a su muerte. Anterior al Concilio de Trento, en el que sus ideas tuvieron gran influencia, dispuso de libertad intelectual para discutir temas sobre los que el Concilio fijaría doctrina más tarde. Buen conocedor del pensamiento de su tiempo y del medieval, sus propias ideas fueron de conocimiento obligado después, y su estilo intelectual demostró una sensibilidad histórica excepcional para abordar los desafíos morales del momento.

En la obra de Vitoria encontramos pues un lugar privilegiado de encuentro creativo entre la tradición tomista en filosofía moral y la realidad de los mercados. Su obra, tan estudiada respecto a los desarrollos sobre filosofía del Estado, derecho internacional, derecho de guerra, asuntos de Indias... apenas ha sido analizada en cuanto a la ética del mercado; en ningún caso sistemáticamente desde el punto de vista de la filosofía moral, hasta donde hemos alcanzado a saber.[9] Vale la pena pues buscar en el ilustre dominico español un ejemplo de lo que la tradición tomista puede dar de sí al afrontar los desafíos éticos de los mercados, en el pensamiento de un intelectual creativo y atento a su momento histórico.[10]

---

[8] El carácter histórico del pensamiento de las Escuelas, contra el esencialismo hierático que en ocasiones superficialmente se le achaca, ha sido estudiado por Joseph Höffner respecto a la ética económica, para concluir: "Die Scholastiker hätten die gegebenen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse als geschichtlich wandelbar und dynamisch bezeichnen können, ohne in diesem Wandel einen Widerspruch zu den ewigen, gottgesetzen Normen zu sehen. Das Studium der Quellen zeigt, daß die Scholastiker diesen ... Weg gegangen sind." *Statik und Dynamik in der scholastischen Wirtschaftsethik*, p. 23.

[9] "François de Vitoria fut avant tout un moraliste. Si sa pensée au sujet du Droit International a fait l'objet de nombreuses études, il n'en pas de même de sa théologie morale", dice Louis Vereecke, "François de Vitoria dans...", p. 613.

[10] "To Vitoria had fallen the task of reconciling historical reality with Thomist doctrine, of modifying each in the light of the other, and of passing on the traditional ideas he had imbibed during his period of apprenticeship in Paris, remoulded to fit the circumstances of his time." Grice-Hutchinson, *The School of Salamanca. Readings in Spanish Monetary Theory*, p. 42.

1.2. EL AUTOR

Antes de pasar a las necesarias consideraciones sobre fuentes y método, presentaremos aquí brevemente a Francisco de Vitoria.[11] El autor que estudiamos nació en la ciudad castellana de Burgos a finales del siglo XV (1483 ó 1492, fecha aún incierta, más probable la primera). Perteneció por su familia paterna al linaje de los Arcaya de la ciudad alavesa de Vitoria, y por la rama materna al de los Compludo burgaleses, descendientes de judíos conversos. Ambas ramas tenían alguna injerencia en el comercio y en la administración pública; la posición económica de la familia era desahogada.

En 1505, Francisco ingresó como novicio al convento dominicano reformado de San Pablo, en Burgos, donde estudió artes. En el verano de 1508 viajó a París para iniciar sus estudios universitarios en el colegio de Santiago, también de los dominicos reformados. Tuvo allí por maestro de artes al nominalista Juan Celaya, y entre sus profesores de teología se contaron los tomistas Pedro Crockaert y Juan Fenario. En París Vitoria entró en contacto directo con las dos corrientes de pensamiento más influyentes del momento: el nominalismo de Juan Maior, Jacobo Almain, los hermanos Coronel y el mismo Celaya; y el humanismo de Budé, Tissard d'Amboise, Lefèvre d'Etaples, Aleandro de la Mota... Juan Luis Vives dice haberlo conocido allí, y testimonia el entusiasmo con que Vitoria había recibido ideas de los humanistas (entusiasmo, por otra parte, no tan patente en la obra del mismo Vitoria). No hay duda de que el futuro profesor de Salamanca conoció bien las dos corrientes de pensamiento, pero prefirió adscribirse a una tercera emergente en París al momento de sus estudios, la vuelta creativa al tomismo, que la Orden de Predicadores propiciaba y de la cual Cayetano constituía sin duda el más eximio representante. Dado que el tomismo constituía en ese momento sólo una escuela más, incluso entre los dominicos, en esto ha de verse una opción intelectual deliberada, en la que algún peso tendría probablemente el hecho de que el maestro con quien más trabajó,

---

[11] Los principales biógrafos de Vitoria han sido sus compañeros de hábito Luis Alonso Getino y Vicente Beltrán de Heredia, que suelen servir de fuente a otros. Sobre la formación académica del dominico en París, resulta de imprescindible lectura *La Universidad de París en tiempos de Francisco de Vitoria*, de R. García Villoslada. Teófilo Urdánoz comienza su edición de las *Relecciones* con una "introducción biográfica" amplia, que no aporta mucha cosa nueva pero lo pone todo en orden. Por su parte, Castilla Urbano en *El pensamiento de Francisco de Vitoria*, pp. 363-368, ha unido en una excelente sinopsis biográfica todos los datos confiables que aportaron estos historiadores, junto con el resultado de algunas polémicas en que participaron otros (lugar y fecha de nacimiento, relaciones con Carlos V, con los humanistas...). Tras examinar la misma bibliografía secundaria que menciona Castilla Urbano en 1992, y no conociendo aportes significativos posteriores, hemos decidido guiarnos por su sinopsis en este epígrafe, seleccionando los datos de nuestro interés, en vez de repetir el trabajo construyendo otra que poco o nada añadiría.

Pedro Crockaert, hubiera pasado a mitad de su carrera del nominalismo a la *via antiqua* de Santo Tomás.

Toda la obra publicada por Vitoria en su vida proviene de este periodo parisiense, y no es suya. Entre 1512 y 1521 editó o participó en las ediciones de tratados y repertorios de moral (de Santo Tomás, San Antonino, Pedro Bersuire), algunos de los cuales prologó. Desde 1513 a 1516 enseñó artes en el colegio de Santiago, y desde 1516 hasta 1522 fue profesor de teología en el mismo colegio. Durante su tiempo de profesorado en París viajó además a Flandes, donde sostuvo controversias sobre temas de moral. En 1522 se licenció y doctoró en teología por la Sorbona, y regresó a España, esta vez al convento de San Gregorio en Valladolid, como profesor de teología. Ya en sus primeros cursos allí utilizó la *Summa Theologiae* como texto para el comentario, en lugar de los Cuatro Libros del Maestro de las Sentencias, Pedro Lombardo, como era la costumbre general. Siguió en ello a Cayetano, Koellin y Crockaert, que habían introducido la modificación a principios del siglo XVI en Bolonia, Colonia y París respectivamente.

En 1526 compitió en la Universidad de Salamanca por la cátedra de *Prima* de teología, llamada así porque se dictaba a primera hora de la mañana, con el veterano profesor portugués Pedro Margalho, brillante filósofo moral de orientación nominalista a quien ganó la oposición. *Prima* de teología era para el momento la cátedra más importante de la Universidad, y Salamanca la principal de las universidades españolas. En septiembre del mismo año se instaló en el convento de San Esteban, también de observancia reformada, donde residiría hasta su muerte.

Lecciones y relecciones en Salamanca

Comenzó pues Vitoria su magisterio salamantino en 1526. En él leyó sucesivamente la *2a. 2ae. pars* de la *Summa Teologiae* (1526-29), el Libro Cuarto de las Sentencias (*De Sacramentis*, donde se contiene la doctrina moral) (1529-31), la *1a. pars* de la *Summa* (1531-33), la *1a. 2ae.* (1533-34), de nuevo la *2a. 2ae.* (1534-37), después la *3a. pars* (1537-38), para volver finalmente sobre el Libro Cuarto de las Sentencias (1538-39) y la *1a. pars* de la *Summa* (1539-40). En 1527 fue llamado por el Inquisidor General Manrique a una junta de teólogos en Valladolid en la que se examinaron las doctrinas teológicas de Erasmo. A lo largo de su profesorado recibió, directamente o a través de asignaciones universitarias, consultas sobre temas morales candentes: el divorcio de

Enrique VIII de Inglaterra, los tratos de mercaderes, el bautizo de los niños indígenas en América... y dio públicamente su opinión sobre muchos otros asuntos.

Vitoria utilizó para ello particularmente las *Relecciones*, sesiones académicas solemnes que se celebraban en día de fiesta, donde un profesor realizaba una exposición de dos horas (medidas por una clépsidra) extendiéndose sobre un tema que hubiera tratado en sus lecciones ordinarias. Era obligatorio que cada profesor realizara una al año, y había sanciones establecidas para quienes no cumplieran. A ellas asistían numerosos profesores y estudiantes de todas las facultades, y tenían la ventaja, que nuestro autor supo aprovechar bien, de que en ellas no era preciso ceñirse al comentario de un autor. Lo que hasta su llegada venía a ser más bien un acto formal de subida retórica y no gran interés, lo convirtió Vitoria (y en menor medida Domingo de Soto, su compañero de profesorado y seguidor intelectual) en una tribuna para el tratamiento libre de problemas morales y políticos de primera actualidad. El dominico burgalés llevaba sus relecciones escritas en un latín simple y elegante, y nos queda testimonio de que estudiantes y otros profesores tomaban notas o copiaban luego del mismo manuscrito del autor, que circulaba así profusamente dentro y fuera de la Universidad.

Las relecciones que se han conservado son las siguientes, según la lista de Teófilo Urdánoz:[12]

Título	Fecha en que fue pronunciada
De potestate civili	Navidad de 1528
De homicidio	11 de junio de 1530
De matrimonio	21 de enero de 1531
De potestate Ecclesiae prior	Fin del curso de 1532
De potestate Ecclesiae posterior	Mayo o junio de 1533
De potestate Papae et Concilii	Entre abril y junio de 1534
De augmento caritatis	11 de abril de 1535
De eo ad quod tenetur...	Hacia junio de 1535

[12] "Introducción" a las Relecciones de Francisco de Vitoria, p. 82.

De simonia	Mayo o junio de 1536
De temperantia	1537
De indis	Hacia el 1 de enero de 1539
De iure belli	18 de junio de 1539
De magia	10 de julio de 1540

Se han perdido posiblemente la primera, *De silentii obligatione* (Navidad de 1527), y la última, *De magia posterior* (primavera de 1543), pero no hay datos ciertos de que efectivamente fueran pronunciadas.

Como puede notarse, todas las relecciones trataron sobre temas morales o políticos, ya seculares o eclesiales. Ello muestra el talante intelectual del maestro de Salamanca, poco dado a la teología especulativa (por contraste con Cayetano), y mucho a poner en diálogo los saberes teóricos con las situaciones históricas, que a principios del siglo XVI abundaban en novedades epocales, conforme se definía un mundo nuevo.

Trascendencia del magisterio vitoriano

El impacto sobre el ambiente intelectual castellano de estas relecciones, y de las lecciones ordinarias de Vitoria, no puede exagerarse fácilmente. La capacidad de interlocución con el tiempo que en sus palabras cobró la moral tomasiana, insospechable de heterodoxia, y su estilo expositivo simple y directo, libre de alambicamientos nominalistas, deslumbraron a muchos e hicieron escuela.[13] El aula rebosaba de alumnos que tomaban nota con verdadera devoción; seguidores suyos se reconocieron numerosos doctores de la Segunda Escolástica española, portuguesa e italiana; su influencia se extendió a través de ellos a universidades en toda Europa y en América. Y por medio de las universidades, los contenidos y los modos intelectuales de Vitoria resultaron decisivos en la formación de predicadores, obispos y magistrados civiles en todo el ámbito católico durante los siglos XVI y XVII. La Escolástica mostraba una nueva vitalidad, capaz de orientar tanto la reforma de la Iglesia en Trento como la acción política y la vida moral de

[13] "Communis praeceptor huius scholae" lo llama Domingo Báñez (*De iure et iustitia* q. 77, a. 4). Citado por Otte, *Das Privatrecht bei Francisco de Vitoria*, p. 133. Sobre el "espíritu" de la Escuela de Salamanca en filosofía moral y política puede leerse Anthony Pagden, *La caída del hombre natural*, pp. 92 ss.

los cristianos. Una parte no pequeña de esa nueva vigencia se debe al magisterio de nuestro autor en Salamanca, que tantas fuerzas intelectuales puso en movimiento.

A partir de 1528 empezaron los problemas de salud de Vitoria, que hicieron cada vez más difícil su tarea docente, forzando suplencias en su cátedra. Desde 1542 apenas puede ya enseñar, en 1544 lo encontramos inmóvil en cama, lo que le obliga a rechazar la invitación del príncipe Felipe para asistir a Trento como teólogo del Emperador. Todavía escribe algunas cartas, pero ya no hay manuscritos de lecciones o relecciones suyas de esta época. El 12 de agosto de 1546 murió en el convento de San Esteban de Salamanca. No había dado nada suyo a la imprenta, salvo aquellos primeros prólogos parisinos a obras de otros.

1.3. LAS FUENTES

La enseñanza de Francisco de Vitoria quedó en los cartapacios de sus estudiantes, en forma de apuntes tomados en clase y de copias de las relecciones. Las mismas notas del profesor —algunas preparadas para publicación— se perdieron pronto, y una comisión nombrada en 1548 por el claustro salmantino para editar sus escritos se mostró poco diligente, no se sabe si por razones políticas (pues las relecciones *De Indis* y *De Iure Belli* habían ocasionado una seria amonestación del Emperador cuando se pronunciaron). Sólo gracias al editor lyonés Santiago Boyer, quien había viajado a Salamanca para comprar manuscritos, apareció en 1557 una recopilación de las *Relecciones*, que forzó a la comisión antedicha a producir la suya propia (1565), cuidada por Juan de Canova y Alfonso Muñoz. Desde allí hasta el siglo XVIII las *Relecciones* se editaron nueve veces más, en Ingolstadt, Lyon (tres), Amberes, Venecia (dos), Colonia-Frankfurt y Madrid.[14] Desde ésta de Madrid en 1765 hasta finales del siglo XIX no hubo más ediciones, lo que tal vez pueda relacionarse con el repliegue histórico de la Iglesia Católica ante la Revolución Francesa, manifestado intelectualmente como una baja severa de creatividad por la adopción de posturas muy rígidas en materias de moral y política. Parece cierto que los autores de la Escuela de Salamanca, salvo Suárez, Molina y Báñez, dejaron de estudiarse sistemáticamente en los círculos eclesiásticos. Además, de todos ellos interesó más la teología sistemática, perpetuando viejas disputas resueltas finalmente por agotamiento, que la filosofía moral. La capacidad de interlocución histórica que encontramos en los pensadores del XVI y el XVII no reapareció en intelectuales católicos en buena sintonía con el magisterio oficial de la Iglesia hasta finales del siglo XIX (salvando siempre alguna excepción aislada). Durante un par de siglos predominó la resistencia a las novedades históricas y a las ideas que las expresaban, sobre el diálogo con ellas.

Desde finales del siglo XIX hasta la década de 1930

En todo caso, no deja de ser curioso que la "recuperación" del pensamiento vitoriano a finales del siglo XIX y comienzos del XX llegara de la mano de juristas seculares como Barthélemy, Vanderpol, Nys, Le Fur, Chklaver, Brown Scott, Baumel, De la Brière..., muchos de ellos protestantes. Estos habían tenido noticia del interés del

[14] Todos estos datos editoriales han sido tomados de Teófilo Urdánoz, "Introducción" a las *Relecciones*, pp. 84 ss.

maestro de Salamanca para sus estudios de derecho internacional público, derecho de colonización y de guerra, a través de las menciones que Hugo Grocio introdujo en su *De iure belli ac pacis*. En sus obras hicieron referencias a las *Relecciones*, traduciendo algunas de ellas al francés y el inglés. A estos juristas se debió el reconocimiento de la paternidad del derecho internacional moderno a Vitoria, y el bautizo con su nombre de una de las salas de la Sociedad de Naciones en Ginebra (hoy sala de las Naciones Unidas, conservando el apelativo).

Esta sorprendente situación de que un teólogo católico español fuera redescubierto como jurista por estudiosos extranjeros poco o nada interesados por su teología, motivó una reacción positiva inmediata en España. La encabezaron los dominicos Luis A. Getino y Vicente Beltrán de Heredia, pronto acompañados por otros religiosos, historiadores laicos de las ideas y juristas. El primer empeño de estos autores fue elaborar una biografía de Vitoria, e identificar todas las fuentes primarias disponibles. En lo primero destacó Getino, que publicó ya en 1914 una primera aproximación, muy mejorada en la edición de 1930.[15] En lo segundo el grueso del trabajo fue realizado por Beltrán de Heredia, con un rigor científico muy característico suyo. También autores alemanes como el cardenal Ehrle y F. Stegmüller realizaron aportes significativos.

Constituida en España la "Asociación Francisco de Vitoria", los estudios biobibliográficos encontraron canal sistemático para su publicación (también sirvió para ello la revista *La Ciencia Tomista*). Beltrán de Heredia catalogó manuscritos de las lecciones y relecciones vitorianas en bibliotecas ibéricas y vaticanas, y encontró pequeños escritos tales como cartas y dictámenes, que fue haciendo públicos. El distinguió entre manuscritos académicos y extraacadémicos de las lecciones, según el texto hubiera sido tomado directamente del dictado en el aula o bien reelaborado después a partir de apuntes, a veces de cursos diversos e incluso de autores distintos. Los manuscritos académicos ofrecen, obviamente, una base mucho mejor para reconstruir el pensamiento vitoriano, pues cuando pecan de algo es de incompletitud, no de interpolaciones espúreas.

Durante este primer periodo en que sólo se encontraban editadas las relecciones, fueron apareciendo en España diversos estudios monográficos de mayor o menor extensión, complementarios a los que producían afuera los juristas aludidos párrafos

[15] Las obras de estos autores a las que hemos tenido acceso (fuera de las discusiones sobre lugar y fecha de nacimiento de Vitoria, irrelevantes para este trabajo), se encuentran en la Bibliografía, acápite "Bibliografía secundaria".

arriba. Dos características, que perdurarían hasta los años 50, predominaron en esta serie de monografías: su concentración en los mismos temas jurídicos que ya estaban siendo analizados en el exterior, aunque con un énfasis especial en la cuestión de Indias; y el tono hagiográfico en lo referido a Vitoria, en no pocas ocasiones exaltadamente panegirista del tomismo, la ciencia española, la labor civilizadora de España en América, la Iglesia, la Orden Dominicana e incluso el Generalísimo Franco y la Cruzada Nacional, variando tanto el entusiasmo como los énfasis de un autor a otro. Prescindiendo de estos alardes líricos, lo cierto es que de unas primeras exposiciones consistentes casi sólo en paráfrasis de alguna relección, se fue pasando a estudios más analíticos, que establecían relaciones complejas con el pensamiento político del siglo XVI, anterior y posterior, o con las circunstancias históricas.

A partir de 1932

Un paso adelante, que dejó la cuestión de las fuentes primarias prácticamente tal como está ahora, lo dio Beltrán de Heredia al publicar entre 1932 y 1935 el manuscrito 43 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca, con las lecciones sobre la *2a. 2ae.* de los cursos de 1534 a 1537. En los cinco volúmenes editados entonces de ese manuscrito académico están contenidos los comentarios a los tratados tomasianos sobre las tres virtudes teologales, la prudencia, la justicia (con diferencia el más extenso) y la fortaleza, leídos con muy escasa intervención de suplentes, y de una calidad de transcripción excepcional.[16] Tras la guerra civil española, Beltrán de Heredia completó su trabajo en 1952 con un sexto volumen que contiene el comentario *De Temperantia*, el resto de las cuestiones de la *2a. 2ae.* y en un apéndice el comentario *De Lege* (*1a. 2ae.*, qq. 90-108), tomado del manuscrito Ottob. Lat. 1000 de la Biblioteca Vaticana, académico, correspondiente al curso 1533-34, también anterior por tanto al momento en que la intervención de los suplentes fue significativa en las clases de Vitoria. Junto con ello publicó Beltrán de Heredia en otros dos apéndices del tomo sexto unos fragmentos de

[16] Su autor, el bachiller Francisco Trigo, tomaba las lecciones al dictado y las pasaba a tinta por la noche. Alumno que veneraba a su profesor, recogió incluso chistecitos dichos en el aula. Pudiendo haber vendido su trabajo por la nada despreciable suma de ocho ducados, prefirió donarlo a la Biblioteca de la Universidad, donde se conserva hoy. La extensión de estos apuntes y su fidelidad a la palabra del maestro resultan del todo inusuales: una vez editados, sus apuntes de cada semestre (un tomo de Beltrán de Heredia) ocupan en promedio unas 400 páginas.

relecciones que no habían pasado a las ediciones anteriores, y unos dictámenes con pronunciamientos sobre casos de moral de los cambios.

De esta manera, con las relecciones, las lecciones sobre la *2a. 2ae.* y las cartas y dictámenes que Beltrán de Heredia había publicado asimismo en 1931, se compone el cuadro básico de la bibliografía primaria vitoriana. A todo ello hay que añadir fragmentos de otros manuscritos académicos publicados por autores de monografías que focalizan algún tema específico sobre Vitoria o más en general sobre la Escuela de Salamanca, como F. Stegmüller y C. Pozo. Mejoraron el estado de la bibliografía primaria la edición bilingüe de todas las relecciones a cargo de Teófilo Urdánoz, aparecida en la BAC en 1960, y las excelentes ediciones críticas de *De Indis* (a cargo de L. Pereña y M. Pérez-Prendes, 1967) y *De Iure Belli* (a cargo de L. Pereña, 1981), publicadas en el "Corpus Hispanorum de Pace", colección del CSIC español.

Pasados los fervores de las primeras décadas, y suficientemente expuesto y reexpuesto el contenido de las relecciones más afamadas, las elaboraciones a partir de las fuentes primarias emprendieron nuevos rumbos. Con un tono sensiblemente más sobrio que el de otrora, crítico en ocasiones, se han venido publicando en las últimas décadas, tanto dentro como fuera de España, artículos y monografías caracterizados por el análisis sistemático del pensamiento de nuestro autor, su momento histórico y su ubicación en la historia de las ideas. Una novedad notable ha consistido en la extensión del abanico temático estudiado en Vitoria, ampliándose de los temas de derecho internacional y de Indias que concentraron los esfuerzos hasta la aparición de los comentarios de Beltrán de Heredia, para incluir ahora también desarrollos políticos, éticos y teológicos *stricto sensu*. Los avances en la comprensión de la postura del dominico burgalés sobre Indias han sido grandes en este periodo, gracias particularmente al grupo del CSIC, liderado por Luciano Pereña, mientras que la idea de Estado en Vitoria y los conceptos de orden social y justicia subyacentes, han sido también estudiados en profundidad por varios autores desde que Naszályi publicó *El Estado según Francisco de Vitoria* en la década de 1940. El concepto y el conocimiento del derecho natural es otro tema que ha recibido importante atención, como parte imprescindible de cualquier trabajo que pretenda comprender la dimensión ética del discurso vitoriano.

Bibliografía secundaria sobre moral del mercado

Junto con los desarrollos teológicos, para los que faltan fuentes primarias publicadas y cada investigador ha de buscar directamente en los manuscritos,[17] un vacío notable en las monografías ocurre acerca de la ética del mercado en Vitoria, tema sobre el que desde 1952 se encuentran impresas las fuentes básicas. Sólo hemos encontrado tres desarrollos explícitos sobre el asunto: un breve pero enjundioso estudio sobre la teoría del precio justo como teoría del valor[18]; una exposición de los comentarios vitorianos a las qq. 77 y 78 (*2a. 2ae.*), en el mejor estilo de las paráfrasis que décadas atrás solían hacerse de las relecciones[19]; y un capítulo de un estudio más amplio sobre la teoría vitoriana de la justicia y el derecho[20]. Los dos primeros textos no ponen en relación la doctrina de Vitoria sobre el mercado con los fundamentos de su ética; el tercero sí lo hace (únicamente desde el punto de vista de su interés, la justicia y el derecho), pero su tratamiento del tema del mercado es rápido, una treintena de páginas, a manera de ejemplo de aplicación de una teoría más general.

Hay, por supuesto, estudios monográficos sobre la evolución del pensamiento acerca de determinados aspectos de la moral económica de los escolásticos, incluso de la Escuela de Salamanca.[21] Curiosamente, en ellos suele pasarse por encima de Vitoria como

---

[17] El P. Ramón Hernández, del mismo convento salmantino de San Esteban, nos informó en 1994 que transcribía para su publicación un manuscrito de la biblioteca conventual que contiene las lecciones sobre la *Prima Pars* de la *Summa Theologiae* correspondientes a los cursos de 1539-40. Amablemente nos permitió examinarlo: aunque las anotaciones sobre cada tema son escuetas, su publicación será de gran interés para los estudiosos de la teología.

[18] Demetrio Iparraguirre, *Francisco de Vitoria. Una teoría social del valor económico*. Publicaciones de la Universidad de Deusto. Ed. Mensajero. Bilbao, 1957.

[19] José Barrientos, *Un siglo de moral económica en Salamanca (1526-1629). I. Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*. Eds. Universidad de Salamanca. Salamanca, 1985.

[20] Daniel Deckers, *Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483-1546)*. Verlag Herder. Freiburg-Wien, 1991.

[21] Tampoco es que los estudios de este tipo abunden hasta al punto de que el campo pueda considerarse bien cubierto. Testimonia lo contrario Melquiades Andrés en el segundo volumen de su obra *La Teología Española en el siglo XVI*, vol. II, p. 460, publicada en Madrid en 1977, al ocuparse de «la teología moral renovada»: "Este capítulo entraña especial dificultad. No cuento con monografías sobre el método de la moral. Abundan las obras sobre derecho internacional en Vitoria y en la escuela de Salamanca. Faltan sobre la moral económica y práctica, sobre contratos, monopolios, usura, bancos, comercio, manuales de confesores y confesionales. Los historiadores de la economía apenas me han ayudado, porque todavía no han tomado en consideración la moral económica escolástica." La última frase de Andrés requiere una salvedad de importancia: J. A. Schumpeter dedicó un capítulo de su clásica *Historia del Análisis Económico* a los "doctores de la Escolástica y filósofos del derecho natural". De la Segunda Escolástica se mencionan en él a Molina, Lessio y Lugo, estos dos últimos más lejanos cronológicamente a Vitoria (muertos en 1623 y 1660, respectivamente). Como es lógico, la debilidad del estudio de la ética económica escolástica por parte de

sobre ascuas, para detenerse en este periodo principalmente en Domingo de Soto, Martín Azpilcueta, Tomás de Mercado y Luis de Molina, quienes ciertamente dedicaron más espacio en sus consideraciones al tema que el iniciador de la Escuela. Puesto que, según notaremos a lo largo del trabajo, los desarrollos vitorianos no carecen de interés, su práctica desaparición de los recuentos más generales de historia de las ideas morales sobre economía habrá de achacarse a que Vitoria no elaboró ningún tratado específico sobre el asunto, sino que su moral del mercado se encuentra principalmente embebida en el comentario a la *Summa Theologiae*. Dado que la atención de los estudiosos hasta tiempos muy recientes se concentraba en las relecciones y en el pensamiento político de nuestro autor, tal vez de ahí la inadvertencia sobre sus ideas morales acerca del mercado, en exposiciones generales cuyo manejo de fuentes difícilmente puede ser exhaustivo.

En síntesis, pese a que en los últimos tiempos se viene produciendo una bibliografía secundaria sobre Vitoria de gran calidad que cubre aspectos hasta ahora no tratados, y enriquece el tratamiento de los tópicos que venían siendo atendidos desde finales del siglo pasado, quedan aún vacíos importantes. Uno de ellos es precisamente el estudio sistemático de los desarrollos de ética del mercado en el contexto de la teoría moral de nuestro autor. Puesto que, según señalamos arriba, esos desarrollos constituyen un momento privilegiado de encuentro entre el tomismo[22] y los mercados emergentes[23], valdrá la pena emprender ese estudio sistemático.

Fuentes de este estudio

Las fuentes que hemos utilizado para nuestro trabajo pueden encontrarse listadas en la bibliografía. Las fuentes primarias consisten en todas la obra publicada de autoría vitoriana inequívoca: relecciones, lecciones, cartas y dictámenes. No hemos querido

---

historiadores de la ciencia económica posterior, les pone siempre en el riesgo de leer la primera a partir de la segunda, en vez de a partir de sí misma, descuidando entonces la teoría moral en la que se inserta.

[22] De los autores que hemos mencionado como especialmente relevantes para la moral económica en el siglo XVI, Vitoria fue sin duda el más cercano a Santo Tomás, quien más conscientemente se separó de los nominalistas.

[23] Por ejemplo, a propósito del *lucrum cessans* como razón legítima de cobro más allá del principal en un préstamo, dice Schumpeter: "No es ciertamente una tesis inventada *ad hoc*: si en el siglo XIII no se formuló, si sólo aparece claramente en el XVI, se debe simplemente al hecho de que hasta ese siglo los mercados monetarios habían sido casi inexistentes, mientras que ahora se imponían de manera general." *Historia del Análisis Económico*, vol. I, p. 111.

utilizar ni la *Summa Sacramentorum*, un catecismo redactado en realidad por su discípulo Tomás de Chaves, ni el *Confessionario util e provechoso*, de autoría incierta. Para las relecciones *De Indis* y *De Iure Belli* hemos recurrido a las ediciones críticas del "Corpus Hispanorum de Pace"; para las demás, a la cuidada edición de Teófilo Urdánoz en la BAC. De las lecciones hemos empleado todas las fuentes editadas a nuestro alcance, que consisten en fragmentos relevantes de los comentarios a la *1a.* y a la *1a. 2ae. partes* de la *Summa Theologiae*, incluidos en diversas monografías, y el comentario completo a la *2a. 2ae.* que editó Beltrán de Heredia. Tuvimos acceso a dos manuscritos de lecciones sobre la *1a. pars* que se encuentran en Salamanca, y a otros dos sobre la *1a. 2ae.* depositados en la Biblioteca Vaticana de Roma. La imposibilidad de dedicar esfuerzos adicionales a la tarea paleográfica de transcribirlos (se trata de apuntes de estudiantes, de letra a menudo difícil, plagados de abreviaciones taquigráficas latinas), hizo que limitáramos nuestro uso de ellos a verificar y contextualizar textos que encontramos transcritos en monografías y artículos de otros. El material ya impreso incluye toda la ética vitoriana del mercado, y elementos más que suficientes para la comprensión filosófica de sus fundamentos, de manera que no creímos imprescindible asumir aquí una responsabilidad sobre los textos adicional a la que una tesis de filosofía implica sobre las ideas. Por otra parte, la existencia de monografías recientes de alta calidad, tesis doctorales en su mayor parte, elaboradas sólo a partir de los textos editados, autoriza en cierta manera nuestro intento.

Respecto a la bibliografía secundaria, tomamos toda aquella que alcanzamos sobre las ideas de Vitoria, sin que nada relevante quedara afuera, a juzgar por los listados bibliográficos de los trabajos más recientes publicados y los catálogos de bibliotecas a los que hemos tenido acceso, directo o telemático. Omitimos, eso sí, los artículos dedicados a discutir aspectos biográficos sin interés para nuestro trabajo, como el lugar y fecha de nacimiento del maestro de Salamanca. Junto con la bibliografía específica sobre Vitoria, incluimos obras de abanico más amplio que presentan aspectos de la antropología, la ética general, la política o la moral del mercado de la Segunda Escolástica.

Empleamos también algunas textos generales, monografías y artículos de historia económica del siglo XVI, con referencia especial a Castilla en la mayor parte de los casos, útiles para comprender los mercados para los cuales nuestro autor elabora su teoría, o para interpretar el contexto ideológico y social en torno a la actividad de los mercaderes de la época. Finalmente, añadimos algunas referencias obligadas (como los textos de Aristóteles que se encuentran en el trasfondo del enfoque vitoriano, y los de Santo Tomás que Vitoria

comenta directamente), además de otras obras de filosofía y de economía, de las cuales obtuvimos ideas inspiradoras, directamente o por contraste, para el análisis de la propuesta de nuestro autor. Sobre estos dos últimos tópicos, historia económica y textos de alguna forma relevantes para la ética del mercado, así como sobre la bibliografía secundaria no directamente referida a Vitoria, no pretendemos ningún género de completitud ni exhaustividad (imposible por otra parte), como tampoco sostenemos esa pretensión respecto a las ideas correspondientes en nuestro trabajo.

1.4. MÉTODO Y DESARROLLO

El abordaje de la filosofía práctica de un autor acerca de un tema, queriendo situarla en la historia del pensamiento, admite varias aproximaciones. Por ejemplo, puede presentarse como un momento de la evolución conceptual de la tradición a la cual pertenece. Entonces el trabajo consistirá, tal vez, en elaborar una genealogía de las ideas que muestre cómo éstas entran a esa tradición, se transmiten y se modifican en ella... para al fin identificar el aporte personal del autor de nuestro interés, y luego poder seguir su suerte en la historia posterior de las ideas.

También puede enfocarse de otra manera el intento: no ya por referencia a una tradición sino al momento histórico en que el autor vive: los hechos que impactan la conciencia de su generación, la configuración de las ideas que flotaba en el ambiente, y la que emerge, como obra personal o generacional, al afrontar esos hechos. Se trata de un corte sincrónico más que diacrónico en la historia de las ideas: todas las influencias, no sólo la de la propia matriz de pensamiento, han de ser consideradas.

Ambos enfoques se han intentado con buen éxito respecto a Vitoria: el primero principalmente en materias de filosofía política y del derecho; el segundo con más frecuencia sobre los problemas de Indias. Una limitación "material", por así decirlo, habrá que señalar a estas aproximaciones por relación con otros autores: resulta difícil —requiere una erudición enciclopédica y daría lugar a trabajos de muy grande extensión— realizar a fondo investigaciones de este tipo referidas a una constelación compleja de ideas situadas a varios niveles teóricos (unas fundamentando a otras). Mientras que con relativa comodidad puede seguirse un concepto a lo largo de la historia, o puede comprenderse la polémica contemporánea al autor sobre una proposición, ¿cómo hacer eso con todos los conceptos y todas las proposiciones precisas para construir una ética especial, y con su conexión sistemática? Los fundamentos antropológicos y epistemológicos, la ética general, la política, y finalmente las descripciones de la realidad de los mercados, habrían de ser estudiados todos bajo ese prisma. Si tenemos en cuenta además que en un semestre de clases era normal que Vitoria citara explícitamente un centenar de fuentes distintas, como atestiguan los índices analíticos de las lecciones elaborados por Beltrán de Heredia, notamos la imposibilidad "material" de conservar la intención sistemática de nuestro trabajo y de elaborar a la vez seriamente una genealogía de todas sus ideas significativas

para nuestro tema, o un recuento del estado de cada cuestión en el ambiente intelectual del siglo XVI.

Un enfoque sistemático

En la alternativa, hemos decidido escoger el camino de una exposición sistemática del pensamiento vitoriano, sin mayores pretensiones de alcanzar conclusiones sobre su inserción en la historia de las ideas. Ello resulta acorde con la razón por la cual nos dirigimos al maestro de Salamanca como fuente de interés para aproximarnos al problema que motiva este escrito: apreciar en su magisterio un momento de relación creativa entre el pensamiento moral tomista y la realidad de los mercados. Si pretendemos comprender mejor lo que puede dar de sí ese pensamiento para fundar una ética del mercado, a través de un autor como Vitoria que conectó ambos en un tiempo de expansión comercial y financiera, habrá que renunciar al intento de elaborar una genealogía de cada concepto y cada enunciado, para concentrarnos en su articulación sistemática. A esta articulación de ideas y su capacidad para abordar el problema ético de los mercados, atenderemos en el presente escrito, dejando a un lado la interesante posibilidad de buscar sus relaciones con las ideas pasadas o contemporáneas al autor.

Desde luego, hemos querido eludir el riesgo de leer a Vitoria dentro de algún esquema de evolución del pensamiento que concluyera en la formación de la economía política clásica. Este anacronismo, casi inevitable en las historias de la economía moderna, resulta fatal para la intelección de la tradición ética a la que pertenece el maestro de Salamanca. Como habrá podido notarse arriba, consideramos de partida al acercamiento escolástico a los mercados como uno competitivo con el liberal y el marxista, no como una protohistoria de alguno de ellos o de ambos. Será cierto, sin duda, que tanto Adam Smith como Marx, y sus respectivos continuadores, emplearon descripciones de la realidad económica e incluso valoraciones, que se hallaban ya en los escolásticos. Y también que en la teoría económica avanzaron (y avanzan) cuando ya la tradición escolástica no aportaba nuevas observaciones (lo que luego se llamó "teoría económica" nunca pretendió tenerla). Pero, según se notará al adentrarnos en los fundamentos, los economistas clásicos, marxistas, neoclásicos, keynesianos y neoliberales hicieron (hacen) esto desde antropologías y epistemologías completamente distintas a las de Vitoria, de tal manera que incluso la intención con la que aquellos y éste analizan los mercados es radicalmente diversa (además de serlo, obviamente, entre unos economistas y otros). La moral vitoriana

sobre el mercado habrá de estudiarse y valorarse desde sí misma, sobre sus propios criterios acerca de lo importante y lo secundario, con sus reglas de definición de conceptos y validación de enunciados, y respecto a los objetivos que sostuvo sobre los aspectos de la realidad por los que se interesó. La crítica válida en este caso no puede consistir en aplicar a una teoría los criterios, reglas y objetivos de otras, ajenas teoréticamente y posteriores en el tiempo.

El método

El método que hemos seguido para nuestra exposición sobre Vitoria es el de una reconstrucción a partir de fragmentos dispersos, que reunidos trazan una articulación orgánica de las ideas, una propuesta moral para la acción en los mercados. Mientras algunos tópicos centrales, como las teorías sobre la justicia, la propiedad privada, el justo precio y la usura, se encuentran concentrados en pasajes precisos de las lecciones sobre la *2a. 2ae.* (habiendo siempre menciones de interés en otros lugares), los fundamentos antropológicos y epistemológicos que los dotan de inteligibilidad y permiten situarlos sistémicamente, hay que espigarlos a través de las más de tres mil páginas de las fuentes primarias editadas.

Normalmente, las afirmaciones sobre cada punto de los fundamentos concuerdan bien entre sí, aunque se encuentren en lugares distintos temáticamente y separados en el tiempo de su elaboración. Cuando no ocurre ello a primera vista, hemos intentado una conciliación si era posible (por lo general a través de una reconstrucción teórica más amplia, al estilo tomasiano), o hemos tenido que decidirnos razonadamente por una de las dos lecturas. Para esto ayuda indudablemente la cronología de la obra vitoriana, que los biobibliógrafos de nuestro autor han establecido con gran certeza. De cualquier forma, los temas sobre los que aparecen discrepancias internas en la moral vitoriana son contados, y no se requiere gran aparato de recursos críticos para establecer la interpretación más probable.

Llamará la atención posiblemente el número de citas textuales a pie de página, en respaldo de lo que atribuimos a Vitoria, a lo largo de los capítulos segundo al cuarto. Hay dos razones para esta prolijidad. La primera, el mismo método de recoger aquí y allá un párrafo o hasta una frase significativa, para componer el conjunto sistemático de la filosofía moral de nuestro autor, que hace imposible en la mayor parte de los casos resolver un desarrollo con una mención general al lugar donde se encuentra en las fuentes

primarias. Puesto que no se podía hacer así más que con una parte pequeña del material, hemos optado por no hacerlo con ninguna, a fin de mantener la homogeneidad del escrito y evitar que justamente en lo más sistemático de Vitoria el lector haya de recurrir directamente a las fuentes, cuando lo menos sistemático lo encuentra aquí a pie de página. La segunda razón es que aun ese recurso se le dificultaría en el caso de las lecciones. Mientras que las relecciones son fácilmente accesibles, y los materiales menores se hallan con facilidad en *La Ciencia Tomista* o en el *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, los seis tomos de las lecciones editados por Beltrán de Heredia resultan realmente difíciles de encontar fuera de España.[24] Posiblemente la edición fue corta, y la "Biblioteca de Teólogos Españoles" a la que pertenecen no dispuso de buena distribución en los años de publicación de esta obra. Por razones asimismo de homogeneidad del trabajo, preferimos entonces incluir al pie todas las citas con las ideas a las que aludimos en el texto principal, incluso cuando provienen de las relecciones o de los escritos menores, más accesibles.

Conviene advertir que la relación entre las citas al pie y el texto principal no es siempre la misma. En ocasiones, el texto repite simplemente lo que se encuentra en la fuente vitoriana citada. Pero no rara vez en la cita hay más que en el texto; de aquélla hemos tomado sólo lo que pareció relevante para el desarrollo del texto principal. También ocurre que lo afirmado en el texto sea una conclusión inmediata de lo contenido en la cita, o viceversa, que una afirmación vitoriana requiera inmediatamente, como premisa suya, de lo que sostenemos en el texto. Cuando pareció necesario para entender la cita, hemos incluido junto a ella alguna pequeña contextualización.

El desarrollo del trabajo: sus capítulos

El desarrollo de este trabajo va, según un orden muy característico de la moral Escolástica, desde los fundamentos hacia las conclusiones de ética especial, aunque nuestro interés se concentra más, según señalamos, en los primeros que en las segundas. El capítulo 2 se dedica a presentar el concepto vitoriano de la vida moral, con sus dimensiones individual, interpersonal y política. Ello resulta imprescindible para

[24] Nosotros no los pudimos ubicar en Venezuela, ni en ninguno de los repertorios bibliográficos internacionales incluidos en el sistema Notis, ni en las bibliotecas estadounidenses a cuyos catálogos accedimos por vía telemática. En la biblioteca de la Universidad Javeriana de Bogotá encontramos los cinco primeros volúmenes; con el sexto pudimos hacernos sólo en España. Daniel Deckers, *Gerechtigkeit und Recht*, p. 78, nota que las lecciones "sind nur in sehr wenigen Bibliotheken vorhanden".

comprender de qué trata la discusión del maestro de Salamanca sobre los mercados, esto es, bajo qué aspectos los considera.

El capítulo 3 está dedicado a la epistemología moral. Dado que el recurso al derecho natural es vigorosamente utilizado por Vitoria como clave de su ética, debemos ver cómo se construye su intelección racional y hasta dónde es posible llegar teóricamente con una ciencia moral en él fundada. Los últimos epígrafes del capítulo se ocupan del talante intelectual de Vitoria tal como aparece en las fuentes primarias: su uso de las autoridades, la estructura del discurso, la relación entre filosofía y teología en sus discusiones morales, y la autoconciencia que muestra de la responsabilidad ética del moralista.

Sobre las bases puestas en los dos anteriores, el capítulo 4 analiza la ética vitoriana del mercado, siempre atendiendo más a sus tesis principales y a cómo se construyen a partir de los fundamentos, que a la casuística contenida en las fuentes primarias. Temas como la justicia o la propiedad privada constituyen la antesala para entrar en las teorías del justo precio y de la usura, y trazar finalmente la figura moral del mercader que el maestro de Salamanca propuso.

El capítulo 5 cierra la exposición sobre Vitoria con un recuento de la estructura de su moral mercantil, elaborado a partir de los tres capítulos anteriores, prescindiendo de detalles y atendiendo sólo a las grandes líneas. Este capítulo servirá de conclusión para nuestro estudio.

CAPÍTULO II. EL CONCEPTO DE LA MORAL

2.1. INTRODUCCIÓN

El interés de Francisco de Vitoria por los temas morales se puso de manifiesto desde su periodo de enseñanza en París, donde colaboró en la publicación de obras sobre moral, que prologó, como la edición de la *Secunda Secundae Pars* de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás, a cargo de su maestro Pedro Crockaert,[1] la *Summa Aurea* de San Antonino de Florencia,[2] y el *Dictionarium seu Repertorium Morale* de Pedro Bersuire.[3] Pese al interés de algunos estudiosos vitorianos españoles contemporáneos por calificarlo como "teólogo-jurista", para así recalcar la importancia de sus ideas en la génesis del Derecho Internacional Moderno,[4] lo cierto es que buena parte de la enseñanza de Vitoria se concentró sobre temas éticos, en forma de comentarios a la segunda parte de la *Summa Theologiae*, en los que empleó la mitad de su profesorado activo en Salamanca, al decir de Beltrán de Heredia.[5] De hecho, en volumen impreso más de ocho décimas partes de la obra actualmente editada de Vitoria corresponde a esos comentarios, de tema decididamente moral. Aun en las *Relecciones* en que trató de aspectos políticos, su enfoque fue siempre moral, indagando la corrección o incorrección ética de conductas y actitudes, y

---

[1] Pedro Crockaert, *Bruxellensis*, †1514, dominico, maestro de Vitoria en París, había sido discípulo de Juan Maior, bajo cuya inspiración escribió algunas obras de lógica y dialéctica de corte nominalista, antes de entrar por la *via antiqua* de Santo Tomás. Comentó a Aristóteles y al Aquinate, y fue el primero en París en cambiar las *Sentencias* por la *Summa Theologiae* como texto base para la enseñanza de la teología.

[2] San Antonino, †1459, dominico, arzobispo de Florencia, escribió tratados sobre historia, teología, cánones, y un manual para uso de confesores de gran influencia posterior. Hijo de un notario florentino y buen conocedor de los tratos de mercaderes, que en la época se formalizaban justamente ante notario, dedicó una parte considerable de su obra sobre moral a la avaricia y la obligación de restituir, estudiando las figuras comerciales más frecuentes en la época con un criterio probabilista *avant la lettre*. (Cfr. J. Delumeau, *Le péché et la peur*, pp. 246 y 252).

[3] Pedro Bersuire, †1362, monje benedictino francés, traductor al francés de las *Décadas* de Tito Livio, escribió varios tratados morales. Entre ellos se cuenta el *Repertorium*, un grueso diccionario teológicomoral en tres volúmenes que conoció ediciones incluso en el siglo XVIII. En su prólogo, Vitoria lo considera obra de gran interés para los predicadores. (Cfr. Rubén C. González, "Otra colaboración editorial...", pp. 202-205.)

[4] "Incluso el término teólogo-jurista no sólo es un neologismo, sino también un término sumamente inapropiado, ya que, como Vitoria y sus seguidores señalaron repetidas veces, el análisis de los derechos (*iura*) y del derecho natural (*ius naturae*) al que se referían era un asunto específico de teólogos y no de juristas". Anthony Pagden, *La caída del hombre natural*, pp. 16-17.

[5] Beltrán de Heredia, V., *Los manuscritos...*, pp. 110-119.

no jurídico, preguntándose por su fundamento en la ley positiva. No se conoce ninguna obra específicamente jurídica de Vitoria, ni es de prever que aparezcan grandes novedades al respecto en futuras ediciones de manuscritos aún inéditos, que más bien han tendido, desde los años 50, a mostrar temas de teología fundamental y antropología teológica contenidos en lecciones sobre otras partes de la *Summa Theologiae*. Como veremos más adelante, la opinión del maestro de Salamanca sobre juristas y canonistas era en general poco halagüeña. Su interés principal respecto al derecho se centró siempre en los problemas de legitimidad moral de la ley positiva a partir del estudio del derecho natural.

Vitoria es pues, antes que nada, un moralista, un teólogo moral deberíamos decir, aunque de tal manera que, como veremos también más adelante, es posible una lectura de su obra desde la filosofía moral,[6] prescindiendo del derecho divino positivo, que desempeña en los temas que nos interesan un papel muy secundario.

La filosofía moral puede ser entendida de muchas maneras distintas, a partir de concepciones diferentes de su objeto.[7] Puede ser entendida como "metaética", que se ocupa del lenguaje empleado en el discurso moral, o bien como búsqueda trascendental de formalidades a partir de las cuales discernir la validez de las normas de comportamiento, o como explicación de la manera en que surgen y alcanzan vigencia las reglas de conducta dentro de una sociedad, o como discusión sobre la corrección de conductas y actitudes alternativas en casos concretos a partir de ciertos principios...

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

---

[6] Antonio Osuna señala: "Las fuentes de las que se alimentan estas investigaciones son éticas: la doctrina aristotélica (...) y la incorporación a los temas de moral del pensamiento jurídico romano (...) La investigación que se hace es, pues, formalmente filosófica y desde la razón humana, que se fija en la experiencia histórica concreta (...) aunque siempre confrontada con las exigencias de la fe cristiana." ("La Escuela Española de Derecho Natural...", p. 475).

[7] "Objectum, bene scitis quod est illud de quo scientia tratat." *In 2a. 2ae.*, q. 1, a. 1, 1. Se habla aquí del objeto material: "In quolibet habitu vel scientia duplex est objectum: unum est formale, alterum materiale. Primo est sub cujus ratione tractamus omnia illius scientie. Materiale est ea que tractantur hoc habitu." (Beltrán de Heredia, *Los manuscritos...*, p. 89). De aquello sobre lo que trata la ciencia moral vitoriana nos ocuparemos en este capítulo; de su forma de llegar a conclusiones, en el próximo.

Francisco de Vitoria no trata este tema sistemáticamente en ningún lugar específico de sus lecciones o relecciones. Será preciso, pues, espigar a lo largo de los textos citas significativas a partir de las cuales recomponer una teoría que inevitablemente habrá de evocar las concepciones de Santo Tomás, de quien el maestro de Salamanca apenas se separa en estos tópicos.

2.2. LA VIDA MORAL

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

A los fines de nuestro trabajo, interesa fundamentalmente esta segunda área temática, la ética, en el contexto de la cual se encuentran las cuestiones sobre moral económica en Santo Tomás, y los correspondientes comentarios vitorianos. Por otra parte, como hemos señalado al tratar de las fuentes, no disponemos de ediciones completas de los comentarios a la *Prima Secundae* ni hay manuscritos de calidad semejante al excepcional del bachiller Trigo sobre la *Secunda Secundae*, de tal manera que es difícil seguir en detalle las ideas del maestro de Salamanca sobre psicología moral.[8] Solamente algunas referencias en el comentario a algunas cuestiones de la *Secunda Secundae*, cuando todavía estaba fresco el curso anterior sobre la *Prima Secundae*, y las relecciones *De eo ad quod tenetur...* y *De augmento caritatis et diminutione* permiten asomarse al tema en este momento, a la espera de una edición de alguno de los manuscritos restantes. Puede sugerirse, en principio, que para Vitoria la psicología moral no mereció tanta atención como la ética o la política, puesto que no le dedicó más relecciones que las antes mencionadas —que incluso por su título podrían entenderse como desarrollo a partir de la *Secunda Secundae*, aunque no tanto así por su contenido—.

Hasta donde lo conocemos, pues, el tema central del magisterio vitoriano fue la ética de la virtud y no la teoría general del acto humano. Los siguientes epígrafes están destinados a reconstruir la forma en que la vida del hombre es considerada por Vitoria

---

[8] Los fragmentos de comentarios a la *Prima Secundae* que ha transcrito F. Stegmüller, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la Gracia...*, correspondientes a los mss. Ottob. Lat. 1000 y Vat. Lat. 4630 (éste último más probablemente de Juan Gil de Nava, sustituto de Vitoria en la cátedra durante el curso de 1541-42), muestran menor creatividad de nuestro autor en estos temas que en los de la *Secunda Secundae*. No es raro que se limite a transcribir el debate sobre un punto hasta el momento, y luego acoja sin más la opinión de Santo Tomás.

como lugar de moralidad, en el contexto de su ética de la virtud. Para ello habremos de considerar los diferentes géneros de relaciones del hombre. Cuando tratemos de la vida personal como acontecimiento moral, tendremos ocasión de recoger algunas ideas importantes de la antropología moral vitoriana.

El orden de los epígrafes que siguen corresponde a la concepción de la moral como camino de salvación para el hombre en respuesta a la Gracia divina, con base en la cual Santo Tomás la situó en la *Summa Theologiae*. Por eso, en primer lugar trataremos de la relación del hombre con Dios (2.2.1), y veremos en qué medida puede prescindirse de ella, en orden a una lectura filosófica de Vitoria. Puesto que la salvación es un acontecimiento personal en la teología vitoriana, habremos de seguir con la vida moral como acontecimiento personal (2.2.2), para luego considerar sus dimensiones interpersonales (2.2.3) y políticas (2.2.4).

2.2.1. LA VIDA MORAL COMO RELACIÓN CON DIOS

La ética de Francisco de Vitoria, como la de Santo Tomás, es una ética situada en el contexto de una teología sistemática, pero que no es ella misma sistemáticamente teológica. No se deriva de la dogmática expuesta en la *Prima Pars* de la *Summa Theologiae*, ni de una cristología —como era usual en los Santos Padres—, que la sigue en el plan de la obra de Santo Tomás (*Tertia Pars*).[9] Por el contrario, se apoya notablemente en la *Ética a Nicómaco*, que tanto Santo Tomás como Vitoria citan con frecuencia. De esta manera, la teología no contiene una ética, sino que la supone y la perfecciona. Veamos en qué sentidos.

[9] Confirma esta apreciación el hecho de que buena parte de las citas de la Escritura contenidas en la *Secunda Secundae* corresponden a libros del Antiguo Testamento, particularmente los sapienciales. Consistente con sus opciones metodológicas en teología (cfr. Melquiades Andrés, *La teología española en el siglo XVI*, t. II, p. 373), Vitoria se separa de Santo Tomás en ello, y prefiere citar el Evangelio y las cartas de San Pablo en su comentario. Justamente en el *Prólogo a la Secunda Secundae* editada por Pedro Crockaert, el entonces estudiante en París alaba al Aquinate no por su construcción sistemática sino por su perspicacia en moral y por el uso frecuente de la Escritura.

Felicidad y virtudes teologales

Si la vida moral del hombre ha de ser entendida a partir de sus fines, y la felicidad es el fin natural último del hombre,[10] como proponía Aristóteles,[11] la observación tomasiana es pertinente: "homo non est perfecte beatus, quandiu restat sibi aliquid desiderandum et quaerendum".[12] Por esta razón es preciso distinguir entre la felicidad imperfecta que es posible alcanzar en esta vida, y la felicidad perfecta de la eternidad en presencia de Dios. La primera consiste en la vida terrena según la virtud,[13] mientras que la segunda puede entenderse como contemplación celestial de la esencia divina.[14]

La conexión entre ambas especies de felicidad es clara: quien vivió según la virtud es salvado por Dios en el juicio final ("remunerado" es la expresión usada a veces[15]), de manera que entra a participar de la beatitud eterna. En la antropología teológica tomasiana, la existencia terrenal del hombre se entiende dentro de un dinamismo de retorno a Dios, que da su sentido más profundo a la vida, al ponerle su meta definitiva. Todos los bienes que hacen la felicidad terrena se ordenan así a la felicidad celestial.[16]

El esquema de virtudes que emerge de esta concepción de la felicidad se ve enriquecido por sobre el clásico —prudencia, justicia, fortaleza, templanza— con la aparición de tres hábitos que hacen al hombre bueno en la relación con Dios: fe, esperanza y caridad. La necesidad de las virtudes teologales deriva de la insuficiencia de la naturaleza humana en el reconocimiento y en la respuesta a la realidad divina.[17] Pues

---

[10] "... non est difficile alicui velle beatitudinem, immo est naturale illi; non potest nolle." *In 2a. 2ae.*, q. 17, a. 1, 3.

[11] *E.N.* 1097 b1.

[12] *Summa Theologiae, 1a. 2ae.*, q. 3, a. 8, c: "El hombre no es perfectamente feliz mientras le quede algo que desear y buscar."

[13] *E.N.* 1098 a15.

[14] Summa Theologiae, idem.

[15] "Non negamus quin in lege naturae multis facta est revelatio de Christo; sed omnino si aliquis sequens lumen naturale cognosceret illa duo, scilicet quod Deus est, et quod est remunerator inquirentibus, et coleret Deum, salvaretur." *In 2a. 2ae.*, q. 2, a. 8, 10. Se está citando Heb. 11, 6.

[16] "Omnium enim utilitatum utilitas et omnium fructuum fructus felicitas aeterna est, propter quam omnes substantiae nobiles creatae sunt." *In 2a. 2ae.*, q. 2, a. 3, 7.

[17] "Unde S. Thomas (...) dicit quod homo per naturalia tantum non habet sufficientem inclinationem ad finem supernaturalem et ideo (inquit) oportet quod superaddatur homini aliquid per quod habet inclinationem in finem illum, quae superadditio dicuntur virtutes theologicae." *In 1a.*, q. 1, a. 1, 20 . (Ms. 18, Santander).

aunque el deseo natural del hombre tienda al sumo bien, el reconocimiento formal de este bien como Dios no es natural.[18]

No sólo la imagen del hombre logrado queda así modificada, sino también la misma manera de llegar a ser virtuoso, puesto que Dios puede infundir la virtud en el alma. Cabe entonces ditinguir entre las virtudes infusas (por Dios), y las adquiridas por el hombre a través de su acción moral libre. Aunque cada virtud infusa y la correspondiente adquirida tienen el mismo objeto material[19] —disponen a la persona a la acción buena respecto a lo mismo—, la importancia relativa de ambas es distinta en el campo de las virtudes teologales que en el de las cardinales. Fe, esperanza y caridad sólo pueden realizar sus actos propios si son recibidas de Dios,[20] mientras que el resto de las virtudes pueden adquirirse propiamente sin necesidad de especial auxilio divino.[21] El ámbito de las virtudes cardinales cobra así una cierta autonomía, de tal manera que para actuar bien no es necesario referir la acción a Dios de ninguna manera, ni actual ni virtual, sino que basta no poner con esa acción el último fin de la vida fuera de Dios, en alguna de sus creaturas.[22]

---

[18] "... dupliciter potest intelligi quod desiderium nostrum fertur naturaliter in ultimum finem: uno modo formaliter et distincte, quod pro objecto habet Deum ipsum, desiderium naturale; alio modo in communi, scilicet, in summum bonum. Et isto modo fertur desiderium naturale nostrum in Deum, sed non primo." *In 1a.*, q. 1, a. 1, 20 (Ms. 18, Santander). La contradicción entre esta cita y la de la nota 15, en que se supone hipotéticamente la posibilidad de que el hombre reconozca la existencia de Dios sin revelación, muestra una tensión teológica en Vitoria, posiblemente motivada por la aparición en la escena occidental de los indios americanos. Según puede verse en la cita de la nota 34, esta tensión se resuelve declarando que no falta nunca a quien vive en la ley natural la revelación mínima para reconocer a Dios.

[19] "Et dico quod idem objectum habet materiale virtus moralis infusa et virtus adquisita" *In 2a. 2ae.*, q. 18, a.1, 3.

[20] "Respondeo quod spes adquisita est bonus habitus, nam per illud speramus nos a Deo consequuturus vitam aeternam ex meritis et gratia. Secundo dico, quod proprie loquendo, non est virtus, sicut nec fides adquisita nec caritas adquisita. Et ratio est quia de ratione virtutis est quod perficiat hominem et ejus actus bonos reddat. Sed spes, fides et caritas adquisitae non perficiunt hominem; est imperfectus cum illis si non habeat virtutes infusas, nec sufficerent in nobis illae virtutes adquisitae ad sperandum sicut oportet, et diligendum sicut oportet. Non enim possemus sine infusis habere illos actus." *In 2a. 2ae.*, q. 17, a. 5, 2.

[21] "Ubi nota quod sanctus Thomas hic concedit quod homo potest agere opus moraliter bonum ex genere suo sine concursu Dei speciali. Et ita false putant aliqui quod teneat cum Gregorio, quod ad omnem actum moraliter bonum exigitur auxilium speciale Dei." *In 2a. 2ae.*, q. 10, a. 4, 1.

Se alude a Gregorio de Rímini (cfr. nota 40, cap. 3), *Ariminensis*, †1358, general de los agustinos ermitaños, profesor en Bolonia, Padua, Perusa y París. Combinó el nominalismo filosófico con una interpretación pesimista de San Agustín en antropología teológica.

[22] "... dico quod ad actum moraliter bonum, falsum est quod requiratur circumstantia ultimi finis. Nec Aristoteles dicit nec cogitavit quod requiratur; sed ad actum virtutis sat est quod homo faciat sciens, eligens propter hoc; nec dicit quod debet fieri propter Deum ipsum. Ad secundum dico quod diligens creaturam sine eo quod cogitet de Deo, non ponit ultimum finem in ea (...) [Ad hoc quod in creatura constituatur ultimus finis] requiritur quod omnia faciat homo propter illam creaturam, et tunc erit ultimus finis; sicut epicurei diligebant voluptates et ponebant ultimum finem in illis, et omnia faciebant propter illas, et omnia ordinabant ad illas. Vel secundo dicitur aliquis virtualiter constituere ultimum finem in creaturam, quando ita diligit illam, quod praefert illam Deo, et propter illam relinquit Deum, qui vere est ultimus finis, dato quod non

Ello no quiere decir que puedan alcanzar su perfección en ausencia de las virtudes teologales,[23] en particular de la caridad.[24] Vitoria no cree que los órdenes natural y sobrenatural de la acción humana se encuentren separados, puesto que no lo están los fines de la vida moral, según vimos. Por ello la verdadera virtud requiere de la caridad, aunque tenga una consistencia y un valor propios en el orden de la vida terrena.[25] Por otra parte, la caridad es algo más que una virtud para la relación con Dios. Posee un contenido antropológico de gran importancia, que tendremos ocasión de exponer en el epígrafe 2.2.3.

Virtud, ley, Gracia

La existencia de una sanción divina tras la muerte del hombre no significa que la vida moral haya de entenderse primordialmente en términos de "ley", en cuanto ajuste o desajuste de la conducta a normas dictadas por una voluntad enteramente exterior a la persona. Es comprendida por Vitoria más bien en términos de virtud, esto es, de perfeccionamiento del ser del hombre en la actualización de sus potencias naturales. Ese perfeccionamiento ocurre a través de la apropiación de hábitos o disposiciones para la acción que a la vez le permiten actuar bien con facilidad y le hacen bueno. La virtud modifica al hombre más adentro que sólo en el nivel exterior de la conducta. Pero también encuentra su medida más adentro que en el nivel exterior de una voluntad legisladora ajena: en la naturaleza humana.[26] Por eso la acción a la que dispone la virtud no es el

---

omnia ordinet in illam creaturam; et tunc ponit virtualiter finem ultimum in illa. Et hoc fit quotiescumque homo peccat." *In 2a. 2ae.*, q. 10, a. 4, 10.

[23] "... ita ergo dicitur quod [prudentia] adjuvatur a fide, fides enim est regula prudentiae." *In 2a. 2ae.*, q. 1, a. 4, 6.

[24] "Et idem potest dici de prudentia, arte et aliis, quod eorum actus non sunt perfecti nisi sit voluntas perfecta per caritatem." *In 2a. 2ae.*, q. 4, a. 2, 3.

[25] "Respondeo: de hoc sanctus Thomas postea in materia de caritate quaerit an caritas sit forma virtutum; et dicitur quod sic, et ratio est quia facit quod actus omnium virtutum sint boni simpliciter. Praeterea, quia virtus est dispositio perfecti ad optimum. Sed sine caritate nulla virtus perficit subjectum quantum ad optimum actum, quia adhuc actus illius virtutis potest esse melior. Patet adveniente caritate, et sic facit quod aliae virtutes sint verae virtutes: dat eis esse virtutis. Et sic nulla virtus est vere virtus sine caritate; bene tamen est virtus in genere moris, id est, est virtus moralis, non tamen bonum simpliciter morale." *In 2a. 2ae.*, q. 4, a. 5, 3.

[26] El concepto que Vitoria emplea para identificar los *mínimos* exigidos por esta particular relación entre la voluntad y la naturaleza racionalmente cognoscible del hombre, es el de *lex naturalis*. Se trata de un concepto definido de manera que a partir de él pueden enjuiciarse racionalmente las propuestas particulares de acción, o al menos obtener guías para un juicio prudencial sobre tales propuestas. Cómo se alcanzan los

resultado de una coacción legal exterior ni de un arrebato del alma por parte de Dios, sino que requiere siempre el concurso de la razón humana.[27]

La diferencia entre una ética "positiva" basada en la voluntad divina y una ética de la virtud con fundamento en la naturaleza humana, constituyó tal vez el punto central de la disputa vitoriana con los nominalistas. De ello nos ocuparemos en el próximo capítulo con algún detalle. Por el momento interesa únicamente resaltar que, siendo Dios el autor de la naturaleza humana, no encuentra Vitoria incompatibilidad entre buscar la medida moral del hombre en los mandamientos divinos, o hacerlo a través de la indagación racional de la naturaleza humana.[28] Considera, por el contrario, que los preceptos revelados que no se refieren a la vida sobrenatural —por ejemplo, sacramental o litúrgica— son de ley natural, accesibles a la razón, salvo por algunas pocas excepciones de derecho divino positivo, que Vitoria confina al Antiguo Testamento.[29] Y no por ello deja de afirmar la comprensión del mal moral como negación de la Ley de Dios.[30] Constantemente se encuentran juntas en el maestro de Salamanca la afirmación de la razonabilidad de la ley natural y de su origen en la voluntad de Dios, sin que vea en ello una contradicción que deba ser aclarada.[31]

---

contenidos concretos de la *lex naturalis* y cómo se aplican a las situaciones concretas será un tema central del próximo capítulo. Puesto que en éste hemos de atender a la entera concepción vitoriana de la vida moral, y no sólo a los mínimos de ella, proseguiremos en los epígrafes siguientes tomando como clave el concepto de virtud, mejor que el de ley natural, hasta aquel punto en que el mismo discurso vitoriano nos obligue a situarnos en el *ius naturale* para desentrañar las relaciones entre la vida moral y la comunidad política.

[27] "Tertio notate —et facit multum ad intelligendum ista— quod omnes virtutes humanae, tam infusae quam adquisitae, non inclinat ad aliquem actum nisi moveantur a ratione." *In 2a. 2ae.*, q. 8, a.1, 4.

[28] "Notandum ergo quod bonitas rei consistit in hoc quod attingat propriam mensuram; sed mensura et regula operum nostrorum est ratio, et Deus ipse." *In 2a. 2ae.*, q. 17, a. 1, 1.

[29] "... in lege nova nullum praeceptum est quod non sit juris naturalis, nisi praeceptum de fide et praecepta de sacramentis, quae sunt protestationes fidei." *In 2a. 2ae.*, q. 16, a. 2, 2.

[30] "Dico ad primum dubium, ut in Prima secundae diximus, quod seclusa omni lege divina, homo non posset peccare. Et hoc patet, quia peccatum, teste Augustino, est dictum, factum vel concupitum contra legem Dei aeternam." *In 2a. 2ae.*, q. 20, a. 3, 3.

[31] Un par de ejemplos de los muchos que podrían aducirse: "Bonum hominis est vivere conformiter ad rectam rationem et secundum legem divinam, quia nihil est laudabile vel vituperabile in rebus humanis, nisi inquantum laudatur vel vituperatur in lege divina." *In 2a. 2ae.*, q. 123, a. 1, 1. Dios no puede engañarnos al respecto: "Item, bonum morale est obedire rationi: ergo quid facit quod vivam secundum rationem? Respondetur, vivere conformiter ad rationem humanam est bonum. Et ratio est quia ratio humana est conformis legi divinae. Ultima ratio quare actus sunt boni vel mali, ex eo est quia vel a Deo laudantur, vel vituperantur. Sed tamen hoc constat, quia alias Deus deciperet nos, cum ratio illa humana sit a Deo (...) Et sic qui vivit conformiter ad rationem, vivit conformiter ad legem Dei." *In 2a. 2ae.*, q. 141, a. 1, 1.

Esto no significa que Dios pueda ser alcanzado por las solas fuerzas humanas. La ayuda de la revelación es necesaria para facilitar a todos el conocimiento del último fin del hombre preciso para la salvación, y la ayuda de la Gracia divina[32] para que la voluntad actúe consistentemente y sin error en dirección a tal fin.[33] ¿Implica ello que la consecución del fin último del hombre queda circunscrita al ámbito de la fe cristiana? Si así fuera, todo el discurso moral debería subordinarse al teológico, puesto que no hay duda sobre la subordinación de los fines terrenos a la felicidad celestial. Con una finta muy característica, Vitoria afirma a la vez la necesidad de la fe para la salvación —y, por tanto la insuficiencia de la sola razón natural—, y la disponibilidad de alguna fe revelada suficiente para todos aquellos que han vivido de acuerdo a la ley natural, de tal manera que puedan conocer lo preciso para la salvación.[34]

Filosofía moral y concepto de pecado

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

---

[32] En la concepción de la Gracia, Vitoria se atiene a Santo Tomás, que había llegado a la conclusión de que "dupliciter ex gratuitae Dei voluntate homo adiuvatur. Uno modo, inquantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum. Et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animae (...) Alio modo adiuvatur (...) secundum quod aliquod habituale donum a Deo animae infunditur (...) Et sic donum gratiae qualitas [animae] quaedam est." *Summa Theologiae, 1a. 2ae.*, q. 110, a. 2, corpus. En este segundo sentido, sin embargo, la Gracia no es una virtud infusa —la caridad llamada con otro nombre, como había propuesto Pedro Lombardo, a quien el Aquinate responde, y posteriormente Escoto y algunos nominalistas, con quienes disputa Vitoria—: "Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid praeter virtutes acquisitas, quae dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur, et ad illo lumen ordinantur." Ibidem, a. 3, corpus.

[33] "Secundo est notandum quod duplex est motor in homine: unus quidem est motor interior, scilicet ratio ipsa; et alius est motor extrinsecus, scilicet Spiritus Sanctus (...) Posita in nobis ratione et omnibus virtutibus infusis, in multis erraremus si non moveremur a Spiritu Sancto." *In 2a. 2ae.*, q. 8, a. 1, 3.

[34] "Ad primum dico, quod potest negari quod in lege naturae esset fides sine revelatione; immo necesse est dicere quod semper fuit fides, et nulli unquam patit salus sine fide (...) Et quando dicitur, quod non erat aliquid revelatum a Deo, sed quod viverent solo lumine naturali, negatur. Quinimmo dicendum est quod in lege naturae semper fuit speciale colloquium Dei cum hominibus, et revelatio (...) Itaque semper fuit necessarium quod esset aliqua doctrina revelata, etiam de his quae possunt naturaliter cognosci. Et ratio es quia, etsi ista potest demonstrari, Deus est, tamen magno labore non capiunt omnes. Unde dico, quod omnes justi in lege naturae habebant fidem infusam per quam cognoscerent quod Deus est." *In 2a. 2ae.*, q. 1, a. 1, 11.

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

> "Circa hoc notandum est quod nos in 1.2 determinavimus cum sancto Thoma, quod omnia praecepta legis evangelicae sunt de jure naturali, etiam omnia consilia, praeter praecepta de fide et sacramentis (...) Unde si in evangelica lege prohibetur judicare de proximo, oportet quod illud sit de jure naturali, et per consequens peccatum erit judicare. Ideo si est peccatum, oportet illud reducere ad jus naturale, et oportet videre quam injustitiam habeat ex jure naturali."[35]

En el fragmento anterior, el maestro de Salamanca renuncia a emplear un texto evangélico disponible como punto final de la argumentación moral, para tomarlo, por el contrario, como arranque de una investigación racional sobre la naturaleza humana. Este enfoque, generalizado en el comentario *De Iustitia*, es lo que nos permite leerlo como un texto de filosofía moral con autonomía relativa respecto a consideraciones puramente teológicas.[36] Tendremos ocasión de considerar otros aspectos del mismo enfoque tras tratar del uso del argumento de autoridad en el siguiente capítulo.

La última frase de la cita anterior permite también comprender en qué sentidos usa Vitoria la palabra 'pecado', con la que continuamente califica las actuaciones moralmente negativas. Por una parte, pecado posee el significado teológico clásico de aquello que rompe por parte del hombre una relación personal con Dios, y amenaza así la consecución del fin último de la vida humana. Pero por otra parte, como la cita hace notar, pecado es también la negación de la rectitud natural a que está llamado el hombre, esto es, el volverse

---

[35] *In 2a. 2ae.*, q. 60, a. 3, 2: "Acerca de esto, debe notarse que en la 1a. 2ae. determinamos con Santo Tomás, que todos los preceptos de la ley evangélica son de derecho natural, excepto los preceptos sobre la fe y los sacramentos (...) De donde si en la ley evangélica se prohíbe juzgar al prójimo, conviene que ello sea de derecho natural, y por consiguiente, juzgar será pecado. Luego si es pecado, conviene reducirlo al derecho natural, y conviene ver qué injusticia haya según el derecho natural."

[36] En el comentario al *Tratado de la Ley* de Santo Tomás, llega a decir: "Ideo non oportet confessorem esse sollicitum de praeceptis legis novae, sed naturae." *In 1a. 2ae.*, q. 108, a. 1, único. La *lex nova* de la que se trata aquí es la evangélica.

Se trata de una aproximación común en la Escolástica renacentista, según señala Noonan: "Thus for all moral matters outside the sacraments, the natural law of reason and the Christian law are identified. Such an identification, it is clear, could work in one of two directions. On the one hand, any act prohibited by the Christian tradition could be treated as if it were evil by nature, not by postive law. On the other hand, any act not naturally demonstrable as evil could be considered as not prohibited by Christian teaching. The early scholastics tend to emphasize the first approach; the postmedieval scholastics —not without exceptions— incline to measure moral demands by what is demonstrably rational." *The Scholastic Analysis of Usury*, p. 27.

de la persona con sus acciones o actitudes contra su propia naturaleza.[37] Supone entonces un desorden antropológico: que la vida humana se separe del gobierno de la razón.[38] No es sólo la condenación divina, sino a la vez la inhibición del bien que podría haber en la vida de la persona, e incluso la autodestrucción personal, lo que resulta del pecado.[39] Por tal razón, Vitoria se opondrá frontalmente a los autores tardomedievales que pretendían encontrar en el castigo divino la razón formal de la gravedad del pecado: Aunque Dios no quisiera condenar al pecador, de cualquier forma el pecado en cuestión seguiría siendo mortal, destructivo para la persona.[40] Ello es consistente con la perspectiva de una ética de la virtud que se convierte en ética de la ley por razón de que Dios es el autor de la naturaleza humana, y con ella de la ley natural. Esta ley resulta entonces un lugar teológico válido por sí mismo, dotado de una necesidad que la hace accesible a la razón.

La diferencia con los nominalistas la marca nuestro autor claramente: la gravedad relativa de un pecado no depende de que la voluntad divina marcara la evitación de ese acto, o la obligación contraria, con mayor o menor grado de obligatoriedad, sino del objeto mismo del pecado, el daño que se sigue para los demás, en el caso de la injusticia, y a uno mismo en general, a través de la negación de la virtud.[41] A diferencia del grado divino de obligatoriedad, puede notarse que la gravedad de las consecuencias del pecado es accesible a la razón y no se requiere mayor ayuda de la revelación o de la Gracia para captarla. Sólo mediado por el objeto del pecado puede entenderse éste como aversión a Dios, y no de

---

[37] Al explicar la diferencia teológica entre pecado mortal y venial en la *Carta teológica...*, p. 210, dice Vitoria: "Las cosas que [Dios] mandó so pena de infierno [cuya contravención constituye pecado mortal] son limitadas y muy pocas y tales que sin ellas no pudiera el hombre vivir, aunque no hubiera infierno."

[38] "Quod est inordinatum, est peccatum, et illud est inordinatum quod non est conforme rationi." *In 2a. 2ae.*, q. 125, a. 1, 1.

[39] "Secundum probat [sanctus Thomas] quia sicut intellectus potest aliquid judicare esse fugiendum ex duplici motivo, ita appetitus unico actu potest fugere aliquid ex duplici motivo, scilicet fornicationem quia a Deo prohibitam, et quia nocivam sibi ex quo inhonestat hominem." *In 2a. 2ae.*, q. 19, a. 8, 4.

[40] "Datus Deus non infligeret poenam aeternam pro mortali, nihilominus mortale esset mortale." *In 1a. 2ae.*, q. 72, a. 5, Vat. Lat. 4630, f. 208 v. Puede confrontarse este texto con el de la cita 30. Allí se sostiene que fuera de la ley divina no puede hablarse de pecado. Vitoria repite la idea en otros lugares, de tal forma que no puede considerarse una referencia accidental. Sin embargo, no hay contradicción puesto que la posibilidad de que no hubiera ley divina es un supuesto negado para el maestro de Salamanca. Lo fundamental para el abordaje filosófico de la vida moral es que esa ley sea accesible a la razón, y que no someta al hombre a algo distinto de lo que ya se halla en su naturaleza. La ley moral de Dios es así ley natural, lo que Vitoria afirma explícitamente al señalar que los preceptos morales del Antiguo Testamento han quedado abolidos, mientras que los del Nuevo Testamento están todos contenidos en la ley natural.

[41] "Sed nos contra illos [modernos] ibi [in Prima Secundae] ostendimus quod peccatum non consistit in privatione illius ad quod homo tenetur, sed quod peccatum consistit in contrarietate quam habet ad virtutem." *In 2a. 2ae.*, q. 10, a. 5, 5.

manera inmediata como en una pugna de voluntades soberanas, por más que el pecado consista formalmente en esa aversión a la ley de Dios.[42]

Vitoria entiende así la vida moral como relación con Dios, que acontece en buena parte a través de la relación de la persona con su propia naturaleza. Tal vez pueda hablarse de un desplazamiento conceptual de nuestro autor respecto a Santo Tomás, en el sentido de "secularizar" la moral apoyándola más que el Angélico en la ley natural, de tal forma que bien y mal moral acaban refiriéndose en muchas ocasiones simplemente a la relación entre la acción y lo razonable.[43] Esta posibilidad la había considerado ya Santo Tomás, y en ella puso la diferencia entre la definición teológica y la filosófica de pecado, considerando más completa la teológica porque permite incluir en ella dimensiones de la vida humana que escapan a la razón, como las relacionadas con la fe.[44] El desplazamiento conceptual vitoriano, si lo hay, está a nuestro juicio relacionado con su deseo de separarse de las posturas nominalistas, que enfatizaban la absoluta libertad legisladora de Dios aun después de la Creación, en detrimento de la necesidad e inteligibilidad del orden natural.

Pero también puede sostenerse a partir de los textos que no hay tal desplazamiento, sino sólo un interés temático del dominico burgalés más concentrado en los asuntos directamente conectados con las virtudes cardinales —en particular justicia y templanza— y la vida política. La resolución predominantemente racional de los problemas sería entonces consistente con el concepto de teología moral de Santo Tomás, porque estos

---

[42] "Communiter dicunt moderni quod ex eo unum peccatum est gravius alio quia Deus majori obligatione prohibuit unum quam aliud (...) Et si hoc est verum, certe gravitas pensanda est ex aversione, quia aversio in peccatis est per hoc quod homo recedit a lege Dei. Si ergo unum peccatum est magis prohibitum, magis avertor ego a lege Dei per illud quam per aliud minus grave. Sed sanctus Thomas, ubi supra, oppositum determinat ibi. Immo ideo adulterium est gravius, quia infero majus nocumentum proximo quam per fornicationem et majus per homicidium quam per adulterium. Ergo si magis nocet qui occidit quam qui adulterat, ergo magis peccat, et per consequens gravitas in peccato sumenda est ex parte conversionis, id est ex parte objecti. Et revera ita est, quia in lege non habemus quod homicidium sit strictiore lege prohibitum quam fornicatio, ut ipsi dicunt; quia ubi hoc? Sed impossibile est illud cognoscere nisi quia infert majus nocumentum. Ergo pensatur gravitas ex conversione (...) Secundo dico, quod ex aversione potest pensari gravitas peccatorum, non immediate, sed mediate, quia ex hoc quod unum peccatum est gravius ex parte conversionis, facit majorem aversionem; et sic ubi est major aversio, est majus peccatum, undecumque proveniat illa aversio, quia provenit ex conversione ad pejus objectum." *In 2a. 2ae.*, q. 10, a. 3, único.

[43] "Respondeo quod hoc potest bene et male fieri. Potest bene fieri, si fiat conformiter ad rationem." *In 2a. 2ae.*, q. 26, a. 4, 1.

[44] En *Summa Theologiae, 1a. 2ae.*, q. 71, a. 6 se define citando a San Agustín: "Peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam", para responder a la quinta objeción: "a theologis consideratur peccatum praecipue secundum quod est offensa contra Deum: a philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi. Et ideo Augustinus convenientius definit peccatum ex hoc quod est contra legem aeternam quam ex hoc quod est contra rationem: praecipue cum per legem aeternam regulemur in multis quae excedunt rationem humanam, sicut in his quae sunt fidei." Vitoria cita el pasaje en *De eo ad quod...*, I, 8.

campos precisamente quedan al alcance de la razón,[45] esclarecedora de la ley divina naturalmente inscrita en el corazón del hombre.

Puesto que nuestro estudio trata de problemas en torno a la justicia, podremos prescindir por lo general de la discusión teológica, y concentrarnos en los aspectos filosóficos del discurso moral vitoriano. Debe notarse que ello no es ajeno al interés intelectual del mismo Vitoria, que ha de dar razón de la autoridad que reconoce a filósofos paganos como Aristóteles o Cicerón, de la existencia en las puertas mismas de su país de la cultura islámica y, sobre todo, ha de esforzarse en comprender el fenómeno indiano, salvando la legitimidad y la capacidad de interlocución moral de formas de vida contemporáneas no iluminadas por la fe.[46]

2.2.2. LA VIDA MORAL COMO ACONTECIMIENTO PERSONAL

Aclarado esto, pasamos a indagar los rasgos fundamentales de la concepción vitoriana de la vida moral, desde una perspectiva filosófica. Según el tema clásico, el hombre se diferencia esencialmente de los animales por la razón, de la que deriva la posesión de sí,[47] fuente de su derecho moral:[48]

---

[45] La distinción clara entre el orden natural y el sobrenatural constituye uno de los aportes centrales del Aquinate a la filosofía cristiana. Junto con ella viene expresamente la idea de que lo natural puede ser abordado por sí (desde sus primeros principios, integrando racionalmente la experiencia), sin necesidad de recurrir a la fe para su conocimiento: "Respondeo dicendum quod ea quae sunt supra naturam, sola fide tenemus; quod autem credimus auctoritati debemus. Unde in omnibus asserendis sequi debemus naturam rerum, praeter ea quae auctoritate divina traduntur, quae sunt supra naturam." *Summa Theologiae, 1a.*, q. 99, a. 1, corpus.

[46] Este es un tema central de la relección *De Indis*, pero también se encuentra en otros lugares. Por ejemplo, *In 2a. 2ae.*, q. 10, a. 4, 11, se pregunta por la situación en que quedan los infieles en el momento en que deben honrar a sus padres: "Patet, quia occurrat tempus quo tenetur honorare parentes, scilicet in hoc die: vel non facit, et peccat, vel facit; et cum non faciat propter Deum: ergo etiam peccat; quidquid agat, necessario peccat. Consequens autem est absurdum et impium." Claramente entonces siente preciso otorgar una cierta autonomía a la vida moral respecto de la fe cristiana. Más explícito en *De eo ad quod...*, I, 7: "Omnis homo cum primum ad usum rationis pervenerit, etiam si Deum neque cognoscat neque possit cognoscere, potest bene moraliter agere." Y en la misma relección, III, 14: "Si autem non cognoscat [Deum], satis est ut proponat bene vivere conformiter ad dictamen ut: propono vivere secundum rationem, volo honeste agere, nolo male agere."

[47] "Dominium fundatur in imagine Dei; sed homo est imago Dei per naturam, scilicet per potentias rationales." *De Indis*, I, 1, 3. Seguimos aquí la lectura de Urdánoz, a la que corresponde la traducción del CHP, si bien en esta última edición se prefiere "potentias naturales" en la transcripción latina, señalando al pie no obstante que "potentias rationales" se encuentra en el códice de Palencia y en las ediciones de Lyon y Salamanca. Cfr. Luciano Pereña, "El texto de la Relectio de Indis" en la introducción a la edición crítica del CHP, p. clxxix. En otro pasaje: "Imago [Dei] consistit in hoc quod est habere placitum et dominium suorum actuum per libertatem." En Beltrán de Heredia, *Los manuscritos...*, p. 66.

"... certum est quod nulla fit injuria animantibus brutis etiamsi occidantur, nec sunt capacia injuriae, quia bruta non habent jus in se, sed homo habet jus. Diximus enim quod solum natura rationalis est capax dominii. Solus namque homo est dominus sui ipsius et suorum membrorum, non tamen sic bruta."[49]

El cuerpo del hombre no es aquí simplemente una cosa material como las demás, sino símbolo del hombre mismo,[50] sujeto de derecho y contra el que puede cometerse injuria.[51] Al tratar de los bienes naturales, se concreta con más precisión el sentido de esta posesión del cuerpo, que es al fin autoposesión del hombre:

"Sed de bonis naturalibus dubitatur an homo sit dominus illorum. Respondetur quod sic. Probatur, quia homo est dominus sui corporis etc.: ergo. Probatur ex fine, quia Dominus fecit oculos propter me; bona enim naturalia non habent alium finem immediatum nisi ipsum hominem."[52]

En cuanto dominio, la autoposesión consiste en el derecho de usar algo para la propia utilidad.[53] En cuanto ese dominio es sobre sí, versa acerca de los propios actos,

---

[48] Se dice en el *Digestum*, lib. I, I, 1, 3: "Ius naturale est quod natura omnia animalia docuit. Nam istud ius non humani generis proprium [est], sed omnium animalium..." (Ulpiano). Para Vitoria, por el contrario, todo derecho es un acontecimiento personal, puesto que supone un dominio sobre sí del que carecen los animales.

[49] *In 2a. 2ae.*, q. 64, a. 1, 3: "... es cierto que ninguna injusticia se hace a los animales aunque se les mate, ni son capaces de injusticia, porque los brutos no tienen derecho en sí mismos. Dijimos pues que sólo la naturaleza racional es capaz de dominio. Pues sólo el hombre es dueño de sí mismo y de sus miembros, no así los brutos."

[50] "Utrum ergo corpus nostrum debeamus diligere tamquam amicum, vel tamquam bonum quod volumus nobis? Et videtur quod non diligimus tamquam amicum, quia nec irrationalia diligimus ex caritate tamquam amicos. Sed corpus nostrum est irrationale et distinguitur ab anima. Ergo. Respondeo quod, sicut sanctus Thomas dicit hic ad secundum, corpus nostrum est diligendum ex caritate tamquam amicus. Et ratio est quia corpus nostrum est capax beatitudinis; praemiatur enim in resurrectione gloria et habet dotes particulares. Ex quo sequitur quod corpus nostrum est diligendum tamquam amicus, quia volumus illi bona naturalia et volumus bona supernaturalia." *In 2a. 2ae.*, q. 25, a. 5, 2. Unas líneas más adelante se establece la no exterioridad del cuerpo respecto a la persona: "Ex hoc sequitur quod qui nocet corpori, non peccat ea ratione qua peccaret si noceret corpori proximi sui; quia si noceo corpori proximi, facio injuriam, sed si noceo corpori meo, non facio injuriam, quia injuria non est ejusdem ad seipsum." Idem.

[51] Así, en la discusión sobre la legitimidad moral de intentar la fuga por parte de los condenados a muerte, encontramos: "Cajetanus dicit quod non solum damnato ad mortem licet fugere, sed etiam rumpere catenas et frangere vincula. —Contra, quia etiam liceret apprehendere manum lictoris et abscindere ut fugiat. —Negat hoc, quia isto fit injuria, non tamen rebus inanimatis, scilicet vinculis; et sic non est simile." *In 2a. 2ae.*, q. 69, a. 4, 5.

[52] *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 52: "Pero acerca de los bienes naturales se duda si el hombre es dueño de ellos. Se responde que sí. Y se prueba, porque el hombre es dueño de su cuerpo, etc. Se prueba por el fin, porque el Señor hizo los ojos para mí; pues los bienes naturales no tienen otro fin inmediato sino el mismo hombre."

[53] "Dominium nihil aliud est quam ius utendi re in usum suum." *De Indis*, I, 1, 11.

consiste en la posibilidad de elegir,[54] y se extiende tan lejos como nuestras posibilidades reales.[55] De todo ello se tratará con más detalle en este mismo epígrafe.

La autoposesión humana tiene un objetivo concreto: la conservación y el crecimiento del ser del hombre, que es la vida buena: "Unde licet Deus fecit nos dominos corporis nostri, non tamen ad omnes usus, sed ad licitos, quia praecepit ut homo servaret se in esse."[56] Y unas clases después: "... quia homo non est dominus suae vitae sicut est dominus aliarum rerum; non enim Deus dedit ei vitam ad alium usum, nisi ad hoc ut bene vivat."[57] De tal manera que la vida buena es el fin terreno de la acción moral del hombre, y en ella se realiza el deseo natural de felicidad, en cuanto se puede en esta existencia.

Las virtudes

La vida buena es la vida según la virtud. La virtud se encuentra entre las características adquiridas del hombre —de la misma manera que el saber—, por contraste con las propiedades naturales —como ser de constitución fuerte—.[58] Dos maneras hay de adquirirla: que Dios la infunda en el alma para acercarla a su fin último[59] (virtud infusa)[60], y que la persona la construya en sí misma como hábito, a partir de actos de sus facultades naturales[61] (virtud adquirida en sentido propio).[62] Siguiendo de cerca a Santo Tomás,

---

[54] "Et confirmatur propositio auctoritate S. Thomae: Sola creatura rationalis habet dominium sui actus, quia, ut ipse etiam dicit per hoc aliquis est dominus suorum actuum, quia potest hoc vel illud eligere." *De Indis*, I, 1, 12.

[55] "Non enim dicimus aliquem esse dominum, nisi eius quod situm est in sua facultate. Ita enim loquimur: non est in mea facultate, non est in mea potestate, quando non sum dominus." *De Indis*, I, 1, 12.

[56] *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 52: "De donde aunque Dios nos hizo dueños de nuestro cuerpo, no lo hizo para todos los usos, sino para los lícitos, puesto que prescribió al hombre conservarse en el ser."

[57] *In 2a. 2ae.*, q. 64, a. 5, 1: "... porque el hombre no es dueño de su vida como lo es de otras cosas, pues Dios no le dio la vida para otro uso, sino para que viva bien."

[58] "... quod habet alias dotes sive naturales sive adquisitas." *In 2a. 2ae.*,q. 73, a. 2, 4. "Diximus quod fama est etiam de bonis naturalibus et adquisitis, ut quod est vir fortis et doctus." *In 2a. 2ae.*, q. 73, a. 2, 18. Debe notarse, sin embargo, que Vitoria reconoce inclinaciones de temperamento a la acción buena, aunque no las considera virtudes (no son adquiridas) ni trata mayormente de ellas al ocuparse de la vida moral: "... naturalia multum faciunt ad bene operandum. Qui naturaliter est propensus ad temperantiam, temperate vivit." *In 2a. 2ae.*, q. 24, a. 3, 8.

[59] "... virtutes infusae dantur ad hoc quod mereamur vitam aeternam." *In 2a. 2ae.*, q. 23, a. 7, 2.

[60] "... virtus adquisita generatur in nobis ex multibus actibus (...) et ideo experimur delectationem in operibus virtutis adquisitae. Sed virtus infusa adquiritur in nobis sine actibus. Non enim generantur habitus infusis ex actibus nostris, sed infunduntur a Deo." *In 2a. 2ae.*, q. 23, a. 2, 7.

[61] "... etiam doctores dicunt, et est vera opinio, quod idem actus in esse naturae potest esse aliquando a pura potentia et a potentia cum habitu. Et ratio est clara, quia ab actibus productis per puram potentiam producitur habitus. Sed habitus inclinat ad similes actus specie a quibus producebatur." *In 2a. 2ae.*, q. 18, a. 1, 4.

nuestro autor caracteriza a la virtud por inclinar al acto óptimo según su fin específico[63] o, con otras palabras, por producir un acto perfecto respecto a ese fin.[64] El acto perfecto se define por guardar una medida racional, y no consiste por tanto en hacer algo que parece bueno llevándolo hasta el extremo —como correspondería a la espiritualidad del iluminismo, tan difundida en el Renacimiento español—, sino en guardar el justo medio que reconoce lo oportuno en cada terreno de la acción humana y en cada momento.[65] La virtud consiste en un hábito que puede ganarse o perderse, aunque posee una permanencia mayor en el tiempo que los actos a los que inclina.[66] Y precisamente por su carácter adquirido, inclina a actos que sin ella serían difíciles, porque donde no hay dificultad no se requiere adquirir un hábito para vencerla.[67] La persona virtuosa realiza aquel acto de la virtud pronta y gustosamente en toda circunstancia,[68] si bien ello no significa que lo haga de manera necesaria: la voluntad debe siempre decidir libremente, aunque en el hombre virtuoso experimentará menos dificultades para ejecutar el acto bueno.[69] No se trata pues

---

[62] "... prudentia adquisita ex eo est quia adquiritur per suos actus (...) nam ad adquisitam requiritur quod sit adquisita per multos annos." *In 2a. 2ae.*, q. 47, a. 14, único.

[63] "In Prima secundae diximus, quod in materia morali, quaedam se habent tamquam finis et alia tamquam media. Unde in virtutibus quaelibet habet suum finem; v. g., finis temperantiae est conservare bonam valetudinem corporis per gustum et tactum, id est quod corpus sit subjectum animae, ita quod corpus ipsum non impediat animae operationes. Et iste dicitur finis particularis virtutis. Media autem sunt velle comedere carnes moderate, vel pisces, vel velle comedere semel in die. Similiter finis fortitudinis est victoria, media autem sunt diversa; aliquando exspectare et aggredi, quandoque fugere. Finis etiam justitiae est reddere unicuique quod suum est, et habet multa media in emptionibus et venditionibus. Ergo est unus finis ultimatus et universalis, scilicet Deus, et alius particularis in qualibet virtute." *In 2a. 2ae.*, q. 8, a. 5, 2.

[64] "Sed nihil est habitum esse virtutem nisi quod ejus actus sit perfectus." *In 2a. 2ae.*, q. 4, a. 5, 1.

[65] "... dico quod licet virtus sit ex frequentatione actuum, non tamen debet esse frequentia similis in omni materia, nam non exerceri potest talis actus, ut patet de magnificentia; non enim semper potest exerceri nisi prout expedit, quia ut dicit Aristoteles, non expedit quod talis semper sit magnificus, quia alias esset prodigus; modo totum consumeret, et postea nihil haberet ad consumendum. Sed ad hoc quod sit virtus, dico quod sufficit quod exerceatur quando debet et prout debet et uti debet." *In 2a. 2ae.*, q. 52, a. 2, 6.

[66] "... fides infusa de qua loquimur est habitus; prophetia autem non, sed est actus, quia non est res permanens." *In 2a. 2ae.*, q. 1, a. 1, 19.

[67] "Secundo dico, et forte melius, quod ubicumque est actus humanus bonus, correspondet virtus si sit subjectum capax; v. g. virtus ponitur ad actus difficiles, quia versatur circa difficilia. Et ideo quando subjectum virtutis non patitur difficultatem in aliquo actu, jam non est capax virtutis respectu illius actus." *In 2a. 2ae.*, q. 17, a. 1, 3.

[68] "Secundo est notandum quod ad hoc quod aliqua sit virtus, debet facere prompte et delectabiliter operari in omni eventu." *In 2a. 2ae.*, q. 51, a. 2, 2.

[69] A la cuestión de por qué entre dos que sienten el mismo miedo, uno huye y el otro afronta el peligro: "Respondeo concedendo quod est ex parte voluntatis; sed dico quod non propter virtutem quae sit in voluntate unius et non alterius, sed provenit propter libertatem voluntatis, quia virtus non facit quod possit,

de un reflejo o un automatismo de conducta. Lo más característico de la virtud, sin embargo, no es ser un "bien" que se posee, sino hacer bueno al que la posee, [70] de tal forma que bondad moral de la persona y virtud vienen a ser sinónimos en Vitoria.

Inclinaciones naturales

Las virtudes realizan y despliegan las inclinaciones naturales con que el hombre ha sido dotado por Dios.[71] Vitoria no tematiza estas inclinaciones especialmente, sino que toma *prima facie* la propuesta de Santo Tomás:[72] en cuanto substancia, el hombre tiende a la conservación de su ser según su naturaleza; en cuanto animal, a unirse en pareja, a educar a sus hijos...; y en cuanto racional, al conocimiento de la verdad y a la vida en sociedad. Las inclinaciones así descritas señalan sin lugar a dudas bienes para el hombre,

---

sed quod facile possit, quia seclusis virtutibus, posset quis bene se habere, sed non facile bene se haberet seclusa virtute." *In 2a. 2ae.*, q. 123, a. 1, 8.

[70] "Et dicit [sanctus Thomas] quod de ratione virtutis est in communi quod faciat bonum habentem." *In 2a. 2ae.*, q. 47, a. 4, 1.

[71] "Inclinatio naturalis est quam non usus aut ratio, sed natura impressit." *DT*, 1. En el concepto de "naturaleza" de un ser van incluidos varios sentidos relacionados entre sí. En primer lugar, aquellos rasgos esenciales que hacen a la cosa ser lo que es (*quidditas*, palabra que Vitoria no usa). Se trata del momento actual de la esencia de la cosa, presente desde que ésta existe. Pero como el ser de los entes, y particularmente el del hombre, sólo puede entenderse bien por relación a su finalidad, "naturales" son también ciertos dinamismos que lo inclinan a la realización de ese fin, que incluye el despliegue y actualización de las potencias contenidas en la esencia. Manifiestan pues el momento no actual sino potencial de la esencia humana, su posibilidad de ser más de lo que actualmente es. Rigurosamente hablando, esos dinamismos o inclinaciones no forman parte de la esencia (pueden ser negados sin que el hombre deje de ser hombre), pero vienen dados al ente desde su misma constitución, y por tanto no son adquiridos con posterioridad al existir de la potencia a que se refieren (por ejemplo, la inclinación a conocer la verdad no es posterior a la llegada al uso de razón del niño, sino simultánea).

La naturaleza del hombre admite entonces tres momentos relacionados entre sí: lo que hace *formalmente* al individuo ser hombre; la estructura de *potencialidades* que permiten el despliegue de la esencia actual para ser más, en coherencia con lo que ya se es; y las inclinaciones que apuntan a ese crecimiento del ser según sus potencialidades como a una *finalidad*. Lógicamente, todo ello ha de entenderse dentro de una jerarquización de los diversos niveles del ser, de forma que, por ejemplo, los elementos sensitivos de la naturaleza humana se encuentran subordinados a los racionales. Lo característico del hombre es que, en virtud del dominio sobre sí que la racionalidad le otorga, el encaminarse a su finalidad no acontece sin su participación libre. Ello es lo que abre el ámbito específico de la vida moral, según hemos visto.

El concepto de "naturaleza" tiene un último sentido en Vitoria, ya no como predicado aplicable a un individuo o a una especie. Se trata del cosmos dentro del cual los seres reciben juntas existencia, esencia, potencialidades y finalidad propia, según un orden de las causas segundas creado por Dios, causa primera de todo lo que existe.

[72] *Summa Theologiae, 1a. 2ae.*, q. 94, a. 2, corpus. En el epígrafe 2.2.4 tendremos ocasión de analizar un importante (y problemático) desarrollo que realiza Vitoria al esquema de Santo Tomás, añadiendo una nueva inclinación natural del hombre en cuanto racional: la preferencia del bien común al propio.

porque provienen del mismo Autor de la naturaleza humana.[73] Y por ello ayudan a comprender la jerarquía objetiva que los diversos bienes poseen, delinean un sistema de referencia moral,[74] estrechamente vinculado a la ley natural.[75] Actuar voluntariamente contra los bienes a los que naturalmente tendemos constituirá mal moral.

El hombre no sólo está dotado de inclinaciones buenas por la naturaleza, también es libre, según reconoce inmediatamente en su experiencia.[76] El libre albedrío le coloca precisamente en el campo de la moralidad. La voluntad se encuentra ante diversas realidades que son reconocidas por la razón como bienes, sin estar determinada por ninguno de ellos, ni siquiera por aquellos a los que naturalmente se inclina. La única excepción es la inevitable aspiración a la plenitud del propio ser que se expresa como búsqueda de la felicidad.[77] Los demás bienes a que nos inclinamos naturalmente son queridos por sí mismos, tan inmediata es su vinculación a la plenitud de ser, pero en el contexto existencial concreto de cada persona pueden ser pospuestos a otros bienes

---

[73] "... voluntas non potest ex natura sua inclinari ad malum, quia Deus dedit illi illam inclinationem, et a Deo nullum malum potest esse." *In 2a. 2ae.*, q. 4, a. 8, 6.

[74] "Quemadmodum enim virtuti quicquam contrarium facere semper illicitum est, quod ea non nisi ad honestum inducat, ita prorsus si id, ad quod homo suapte natura et inclinatione fertur, semper bonum est, huiusmodi inclinationi contravenire malum erit." *DH*, 2. Y no sólo contravenir la inclinación natural es malo, sino también apartarse de ella: "Deficere [ab amore] aliquorum bonorum humanorum est peccatum. Patet, quia natura non inclinat nisi ad bonum, ad amandum vitam et ea quae necessaria sunt ad vitam; et homo obligatur ad hunc amorem: ergo qui deficeret ab amore hujusmodi rerum male faceret." *In 2a. 2ae.*, q. 126, a. 1, único.

[75] "Inclinatio naturalis, vel sequitur ex iure naturali, vel e contrario ius naturale oritur ex inclinatione naturali, et sive hoc, sive illud sit, facere contra inclinationem naturalem est facere contra ius naturale." *DT*, 1.

[76] En la discusión del tiempo de Vitoria, la amenaza teórica más importante al reconocimiento de la libertad humana no la constituía la asimilación de los fenómenos morales a los naturales (físicos diríamos mejor), sino la posible anulación de la libertad humana por el concurso de la voluntad divina en el acto, por el pecado original o la predestinación. No podemos entrar aquí en un tema tan complejo, respecto al cual puede verse el estudio introductorio de F. Stegmüller en *Francisco de Vitoria y la doctrina de la Gracia...* Sin embargo, debe mencionarse que el maestro de Salamanca fue un ardiente defensor de la real libertad del hombre, y no sólo por razones teológicas (para conservar una antropología que sostiene la responsabilidad del hombre ante Dios) sino también a partir de la experiencia humana inmediata de la libertad de elección: "Et si illi concedatur, quod omnia necessario eveniunt, infert inde mirabilia, quod non oporteret consultare de rebus, et breviter tolleretur humana libertas, quod est contra experientiam." *In 1a.*, q. 22, a. 4. F. Stegmüller, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la Gracia...*, p. 210 (ms. T 141v). En el lugar paralelo que Stegmüller recoge se dice: "... tollitur libertas quam experimur ..." Idem (ms. S 217v).

[77] "In omnibus ergo quae voluntas vult, nisi naturaliter in illa tendat, sicut est beatitudo in communi et alia, quia circa ista voluntas habet volitionem, et non potest nolle; sed in omnibus aliis ad quae non movetur naturaliter, potest circa illa habere volitionem et nolitionem." *In 2a. 2ae.*, q. 20, a. 1, 3.

mayores,[78] y también pueden ir asociados a tales males que el conjunto se rechace. Es el caso, por ejemplo, de algunos suicidio.[79]

Jerarquía de los bienes

Puesto que la vida del hombre transcurre en la tensión hacia diversos bienes,[80] entre los cuales las virtudes son sólo algunos posibles, la existencia moral implica conflicto interior. Para Francisco de Vitoria, los diversos géneros de bienes que el hombre persigue admiten jerarquización: unos son más altos que otros y responden mejor a la realización de la esencia del hombre, al despliegue de su naturaleza. Esa jerarquización tiene su asiento en la diferencia de grados de perfección del ser (por ejemplo entre el ser animal y el ser racional del hombre), y resulta significativa por la capacidad de la razón humana para distinguir entre lo bueno y lo mejor, y de la voluntad para inclinarse por lo último.[81]

Los bienes del hombre se distinguen en tres tipos: naturales —vida, integridad corporal, salud, libertad de movimientos—, de fortuna —riquezas, fama, honores— y espirituales —amistad, virtudes, dones de la Gracia—.[82] Los dos primeros géneros

---

[78] "Semper pro maiori bono licet ponere vitam." *DT*, 10.

[79] "Itaque cum interfere seipsum, aut prorsus non esse, possit aestimare bonum, ex hac parte non impeditur, quin potest aliquis sciens et volens seipsum interficere. Cum possit errare, et aestimari sibi non bonum esse". *DH*, 22.

[80] "Ad hoc quod aliquid sit bonum hominis, sufficit quod in se sit bonum quod possit movere hominem ad sui amorem, et quod in homine possit causare delectationem." *In 2a. 2ae.*, q. 17, a. 5, 7. "Nam bonum futurum absolute sine alia consideratione, est objectum desiderii, sive id sit minimum, sive magnum; sive arduum, sive non." *In 2a. 2ae.*, q. 17, a. 6, 7.

Debe notarse aquí y para el resto del trabajo que *absolute* significa "antes de tomar en cuenta otra consideración", y no "absolutamente" en el sentido castellano actual, equivalente a "categóricamente". Así, Santo Tomás en *Summa Theologiae, 1a.*, q. 19, a. 6 ad 1, dice: "Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum, quod tamen, prout cum aliquo adiunto consideratur, quae est consequens consideratio eius, e contrario se habet". Y sigue con el ejemplo de matar a un hombre, que *absolute* es malo pero si se añade la circunstancia de que se trata de un homicida peligroso, pasa a ser bueno.

[81] "... ex natura sua voluntas magis inclinatur in melius objectum, cum ejus objectum sit bonum." *In 2a. 2ae.*, q. 27, a. 4, 3. Que se incline más a un bien que a otro no significa que la voluntad esté determinada por el mejor.

[82] "... triplex est bonum, scilicet naturae, et fortunae et animae. Bona naturalia sunt ut vita, integritas membrorum, sanitas, etc.; bona spiritualia sunt ut virtutes, gratia, etc.; bona fortunae sunt divitiae, etc. Hanc distinctionem ponit sanctus Thomas 2. 2. q. 73, a.3." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 50. Siguiendo igualmente a Santo Tomás, luego se especifican en mayor detalle los bienes corporales en "integritas corporalis substantiae (...) delectatio vel quies sensus (...) [et] motus liber ut usus membrorum". *In 2a. 2ae.*, q. 65, a. 3, 1.

corresponden a bienes temporales y resultan así siempre inferiores a los bienes del alma,[83] que están relacionados con el destino definitivo del hombre. Particularmente los bienes espirituales guardan con los de fortuna la distancia entre aquello que hace formalmente bueno al hombre y lo que no.[84] Por eso hay bien en descuidar la fama si ello me procura beneficios espirituales.[85] También los bienes naturales han de posponerse a los espirituales, pero aquí la medida ha de ser más cuidadosa: el cuerpo está hecho para la acción buena y no debe ser dañado sin necesidad, algo a lo que formas extremas de devoción podían inclinar en la época.[86]

Entre los bienes naturales y los de fortuna, en general Vitoria sostiene que han de preferirse los primeros.[87] Sin embargo, se encuentra también la afirmación contraria.[88] Preferir la fama a la vida puede significar que se da más importancia a los aspectos sociales que a los físicos en la existencia humana, algo que, como veremos en 2.2.3, es consecuente con la visión vitoriana de la socialidad. En todo caso, esta dificultad para jerarquizar entre sí los bienes naturales y la fama, muestra cómo el orden mencionado de las inclinaciones naturales no siempre resulta conclusivo en la moral vitoriana. Cuando uno de los bienes a que nos inclinamos naturalmente colide con otro respecto al cual estamos en la misma condición, será preciso a veces un trabajo mayor de la razón práctica,

---

[83] "Inter mala animae et corporis, mala animae sunt magis fugienda quam mala corporis, et magis sunt fugienda mala corporis quam mala rerum exteriorum." *In 2a. 2ae.*, q. 125, a. 4, 1.

[84] "... licet honores, etc., sint vera bona, non tamen sunt spiritualia per quae homo fiat bonus sicut fit per aliud, scilicet per dationem eleemosynae." *In 2a. 2ae.*, q. 10, a. 4, 10.

[85] "Si infamia esset mihi utilis, etiam si esset utilis in spiritualibus, tunc negligere famam meam cum possit recuperari, bonum est et nullum peccatum." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 2, 21.

[86] "Respondeo: primo, quod nocere corpori, quomodocumque sit, sine utilitate, est peccatum. De hoc non potest esse dubium; teneor enim ex caritate velle bona corpori meo, non solum spiritualia, sed corporalia et temporalia; tractare illud bene ita quod non aegrotet vel non patiatur detrimentum. Secundo dico, quod qui graviter noceret corpori, peccaret mortaliter; si quis se occideret, si quis abscinderet digitum sine fine quocumque aut propter bonum spirituale quod magis praeponderaret, omnino peccaret mortaliter. Similiter etiam, si quis aegrotaret graviter, maxime cum periculo mortis, et esset negligens ad curandum se, peccaret mortaliter, quia tractat corpus ita quod non potest uti eo ad opera bona. Tertio dico, quod licet nocere corpori quantum ad aliqua propter finem spiritualem. Disputavimus de hoc alias. Licet mihi jejunare, abstinere a carnibus, dato quod sciam me non habiturum tantam valetudinem." *In 2a. 2ae.*, q. 25, a. 5, 3.

[87] "... [peccata quae fiunt contra proximum] talia quaedam sunt contra bonis corporis naturalia (...) vel sunt contra bona animae (...) Et haec omnia sunt graviora peccata quam furtum, quia furtum solum est contra bona fortunae ipsius proximi, in quibus minus laeditur proximus quam in aliis." *In 2a. 2ae.*, q. 66, a. 6, 2. "... illa tormenta sunt majus malum quam infamia quia aequivalent morti." *In 2a. 2ae.*, q. 73, a. 2, 14. "Vita est maius bonum quam bona temporalia, inter quae gloria, honor et fama reponuntur. Cuncta enim quae habet homo, pro anima sua dabit. Omnia enim illa ordinantur ad vitam humanam sicut ad finem." *DH*, 36.

[88] "Dico ergo quod inter omnia bona, bonum spirituale, scilicet conscientiae est majus bonum quam omnia bona temporalia; et proximius bonum post bonum spirituale est fama." *In 2a. 2ae.*, q. 33, a. 8, 2.

para concluir en una decisión prudencial acerca de lo mejor en la situación concreta. No todos los conflictos pueden resolverse directamente apelando a una jerarquía categórica.

Dentro de cada uno de los dos géneros inferiores la jerarquización no es tampoco absoluta, sino más bien dependiente de las circunstancias de la persona. Así, aunque de suyo la fama sea un bien superior a los de fortuna, quien está muy necesitado podrá preferir una buena cantidad de dinero a mayor reconocimiento por sus méritos.[89] Los bienes inferiores han de ordenarse a los superiores, como los medios al fin, de tal forma que, siguiendo a Santo Tomás, cabe llamar bienes aparentes a aquellos que no se ordenan al fin último del hombre.[90] Sin embargo, nuestro autor comparte con Cayetano[91] la idea de que los bienes inferiores pueden buscarse por sí mismos, siempre que no se pongan "malas circunstancias", [92] esto es, que no se amenace un bien superior.[93]

Junto a esta jerarquía de los bienes antropológicamente fundada, acepta Vitoria también la distinción clásica entre bienes deleitables, útiles y honestos, que corresponde a la razón bajo la cual es subjetivamente deseado algo. Siguiendo a Santo Tomás, el maestro de Salamanca piensa que todo bien honesto —entre los que se cuenta la virtud— es deleitable en cuanto produce fruición en la propia operación, y útil en cuanto sirve a la consecución de los fines más altos del hombre. La recíproca, sin embargo, no es cierta. Hay bienes deleitables que no son honestos, los propios de las pasiones no sometidas a la razón. Por el contrario, puede sostenerse con San Ambrosio que todo bien útil para serlo

---

[89] "Nam melius est pauperi quod haberetur bonus et haberet mille aureos, quam quod haberetur pro meliori et quod indigeret, quia certe melius esset ei minuere partem famae et habere pecuniam illam." *In 2a. 2ae.*, q. 73, a. 2, 12.

[90] "Secundo dicit quod duplex est finis non ultimatus: quidam qui vere est bonum, ut sunt bona honesta; et alius finis est apparens, in re tamen non est bonus finis, ut fornicatio." *In 2a. 2ae.*, q. 23, a. 7, 1.

[91] Tomás de Vio, cardenal *Cayetanus*, †1534, dominico, profesor de filosofía y teología en la Universidad romana, general de los dominicos, legado papal y obispo de Gaeta. Escribió numerosas obras filosóficas, exegéticas y teológicas, entre las que destacan sus *Commentaria in Summam theologiae S. Thomae*, que dieron nueva actualidad al pensamiento del Aquinate en las universidades europeas.

[92] "Secundo dicit Cajetanus ex illo Aristotelis, 10 Ethicorum: cujus actus est bonus, delectatio bona. Dicit ergo, concedendo totum, scilicet quod homo licite potest velle et appetere voluptates et honores, divitias et alia bona propter se, dummodo non ponat malam circumstantiam." *In 2a. 2ae.*, q. 10, a. 4, 10. La "mala circunstancia" es definida como un defecto en la integridad de las causas que concurren en el acto, que han de ser todas buenas para garantizar la bondad de éste: "Sed semper habendum est prae oculis quod statim dictum est, ne hoc quod per se licitum est, reddatur malum ex circumstantia, quia bonum est ex integra causa, malum autem ex circumstantia, ex Aristoteles et Dionysio." *De Indis*, I, 3, 11.

[93] "Sed contra, referre majus bonum in minus est contra ordinem naturalem (...) Ergo non licet amare Deum propter bonum temporale tamquam propter finem, quia ordino Deum in minus bonum. Ad hoc dico quod non est prohibitus ordinare majus bonum in consequutionem minoris boni quando non perdo majus bonum; nam mercator ponit in periculo mille aureos propter consequutionem centum. Ordinat majus bonum in minus ut consequatur." *In 2a. 2ae.*, q. 27, a. 3, 8.

verdaderamente ha de ser honesto a la vez, porque de lo contrario la persona abandonaría un bien mayor por otro menor, lo que es contra su utilidad.[94]

Vitoria toma del Aquinate la teoría sobre la conexión entre el pecado y la jerarquía de bienes. En lo que tiene de malo, el pecado consiste en la corrupción o en la privación de algún bien, así que por su objeto, la gravedad del pecado habrá de entenderse a partir de la importancia del bien que se abandona o corrompe: cuanto mayor sea éste, mayor es el pecado. Pero un mal como el descrito no es querido por sí mismo, sino que aparece como resultado de una voluntad desordenada que se dirige a un bien menor al que abandona. En cuanto a su intencionalidad, cuanto menor sea este bien querido tanto que a él se subordinan otros mayores, más grave es el pecado. Cuanto mayor es la diferencia entre aquello que se abandona y aquello que se elige con nuestro acto, más irrespeta éste el orden de los bienes propios del hombre.[95] No es entonces de extrañar que nuestro autor tematice especialmente los actos en que se prefieren bienes de fortuna a los espirituales.

Vitoria no critica la antedicha jerarquía de bienes, ni la considera relativa a un pensamiento —el tomista— ni a una cultura —la del siglo XVI español, en que el honor, por ejemplo, era aún preferido por muchos a la riqueza—. Más bien la tiene por un conjunto universalmente válido[96] de signos de orientación para la acción humana, y por ello, estrechamente relacionado con la ley natural. No es raro entonces que, siguiendo a Santo Tomás, interese grandemente a Vitoria investigar no sólo la jerarquía general de los

---

[94] "Prima conclusio: Omne honestum est delectabile. Probatur. Quia honestum est virtus, et idem est honestum et decorum; patet nam quilibet delectatur in sua operatione et in eo quod est sibi conveniens. Sed virtus est conveniens homini inquantum est homo. Ergo honestum est delectabile. Secunda conclusio, quod etiam omne honestum est utile. Patet, quia utile vocatur quod est conveniens ad consecutionem alicujus finis. Tertia conclusio: Aliquod delectabile non est honestum. Quarta conclusio: Omne utile est delectabile. Ultima conclusio quae est Ambrosii: Nihil est utile proprie loquendo nisi sit honestum. Patet, quia utile opponitur nocivo, et si est nocivum non est honestum." *In 2a. 2ae.*, q. 145, a. 3, único. El concepto de utilidad no corresponde, desde luego, al posterior de la ciencia económica utilitarista. No se trata del bienestar material individual ni del mayor bienestar para el mayor número de individuos, sino que ha de ser entendido por relación a los fines humanos considerados en su integridad. En la *Summa Theologiae, 1a.*, q. 82, a. 1, corpus, se encuentra: "Et haec vocatur necessitas finis; quae interdum etiam utilitas dicitur."

[95] "Dicit sanctus Thomas quod omne peccatum, ex hoc ipso quod est malum, consistit in quadam corruptione sive privatione alicujus boni; et inquantum est voluntarium, consistit in appetitu alicujus boni. Tunc dicit quod dupliciter ordo peccatorum potest attendi. Uno modo, ex parte boni quod per peccatum contemnitur vel corrumpitur, quod quanto majus est, tanto peccatum gravius est. Et secundum hoc peccatum quod est contra Deum est gravissimum. Et sub hoc est peccatum quod est contra personam hominis, sub quo est peccatum quod est contra res exteriores quae sunt ad usum hominis deputatae, quod videtur ad avaritiam pertinere. Alio modo potest attendi gradus peccatorum ex parte boni cui inordinate subditur appetitus humanus; quod quanto minus est, tanto peccatum est deformius, id est quanto illud bonum delectabile ad quod convertitur est minus, tanto peccatum est gravius." *In 2a. 2ae.*, q. 118, a. 5, único.

bienes, sino en particular también la de las virtudes morales, y la gravedad relativa de los pecados. Al hacerlo, está indagando en la naturaleza humana considerada en su integridad.[97] Puesto que el hombre es una unidad existencial —una persona—, las virtudes morales se conectan entre sí, según había señalado Santo Tomás.[98] Pueden considerarse independientes formalmente en cuanto dirigidas a actos específicamente distintos,[99] pero se encuentran unidas en cuanto constituyen la bondad de la vida del hombre, inclinándole a hacer el bien (los actos de unas virtudes refuerzan a otras[100]), y en cuanto, por dirigirse a la elección buena, no pueden existir sin la virtud propia de la elección, que es la prudencia.[101]

Nuestro autor reconoce sin dificultad que la figura de persona virtuosa no es única, sino que varía según el lugar y la función social de cada cual. La conexión entre las virtudes ha de ser entendida entonces como trazando una figura concreta de hombre, que si bien conserva carácter obligatorio en sus mínimos,[102] será distinta según la vocación y el estado social de cada cual.[103] Una consecuencia de esto es que algunas virtudes no puedan coexistir en la misma figura de hombre.[104] Otra consecuencia es que hay obligaciones con

---

[96] "Quia licet fama sit majus bonum, secundum veram philosophiam, quam honor, utrumque tamen est bonum temporale maximum, immo communiter homines plus aestimant honorem quam famam". *In 2a. 2ae.*,q. 73, a. 2, 12.

[97] "Ille ergo qui peccat, non es dubitandum quin non diligat se ex caritate, quia non appetit integritatem interioris hominis, nec vult sibi bona spiritualia." *In 2a. 2ae.*, q. 25, a. 7, 1.

[98] *Summa Theologiae*, q. 65, a. 1.

[99] "Et probo: finis in moralibus dat veram speciem et est vera forma virtutum; propterea enim actus iste est temperantia, quia scilicet est circa finem et objectum temperantiae." *In 2a. 2ae.*, q. 4, a. 3, 2.

[100] "Et sic concedunt doctores quod per actum meritorium augentur omnes virtutes aequaliter." *In 2a. 2ae.*, q. 5, a. 4, 2.

[101] "Dico quod virtutes non sunt connexae quantum ad substantiam suam, quia potest esse justitia sine temperantia; bene tamen quantum ad esse virtutis sunt connexae cum prudentia, quia scilicet a prudentia habent quod sint virtutes. Fortis enim non aget studiose si non habeat prudentiam." *In 2a. 2ae.*, q. 4, a. 5, 2.

[102] Lógicamente, esos mínimos de la virtud, en cuanto son requeridos por la naturaleza humana creada por Dios, no pueden ser internamente contradictorios: "virtutes nunquam sunt sibi contrariae." *In 2a. 2ae.*, q. 101, a. 4, 1.

[103] "Vel secundo dico, quod quando doctores dicunt quod virtutes sunt connexae, non opus est quod habeat omnes, sed intelligitur quod sunt virtutes connexae circa res quas versatur vita ejus et actus ejus humanus; ut in virgine vel moniali nihil opus est fortitudine nec justitia, est tamen virtuosa et habet alias virtutes." *In 2a. 2ae.*, q. 52, a. 2, 6. Aclara más adelante: "Respondetur, ut supra in materia de connexione virtutum diximus, quod non est necesse quod omnes virtutes sint connexae quantum ad substantiam suam, maxime si sint virtutes quae non exspectant ad statum hujus vel illius. Sed illae virtutes solum sunt maxime connexae quae exspectant ad statum ejus tamquam principales." *In 2a. 2ae.*, q. 117, a. 1, único.

[104] "Sed posset concedi quod una virtus repugnat alteri, ut castitas conjugalis et castitas virginalis, paupertas et magnificentia." *In 2a. 2ae.*, q. 129, a. 3, único.

fuerza de derecho natural que dependen de un compromiso explícito de la persona con una determinada opción existencial, tales como las derivadas del matrimonio o los votos religiosos. Tales estados de vida plantean exigencias distintas a aquellos mínimos que la ley natural requiere de todo hombre por el hecho de serlo.[105] Todo ello permite matizar la correspondencia entre el ámbito de lo natural y el de lo moral, que en manera alguna es unívoca: "Ideo notandum est unum notum in philosophia: quod non inconvenit quod duo actus sint ejusdem speciei in esse naturae, et differant specie in esse moris."[106]

Libre albedrío y subjetualidad moral

La acción humana transcurre en un campo real de posibilidades[107] dentro del cual el hombre elige libremente y fuera del cual no tiene sentido hablar de moralidad.[108] Al elegir no sólo se apropia objetos y establece relaciones con otras personas, sino que también se hace a sí mismo espiritualmente en la virtud, o se destruye en el vicio. Es decir, en el uso de su libre albedrío el hombre se apropia de lo que quiere ser, lo que constituye la forma más importante de la posesión de sí,[109] de la que deriva todo otro dominio.

---

[105] Así, no exigen ser cumplidas bajo circunstancia de muerte si en el momento de realizar el compromiso no se contó con ella: "Duplex est obligatio naturalis. Quaedam quae dependet ex actibus nostris, id est quae praesupponit illos, sicut obligatio voti eundi Hierosolymam. Item, reddere debitum uxori est obligatio juris naturalis, sed dependet ex actibus nostris. De ista obligatione posset dici quod metus mortis excusat a transgressione obligationis naturalis quae dependet ex actibus humanis, quia talis non intendebat se obligare cum circumstantia mortis (...) et hoc nisi sequatur scandalum, ut semper intelligo (...) Alia est obligatio de jure naturali, quae non dependet ex actibus nostris. Et de ista obligatione dico, quod metus mortis non excusat a transgressione hujusmodi legis naturalis, quia Deus est dominus vitae et mortis, et sic cum tales leges non sint nisi propter magnum commodum, sequitur quod obligant." *In 2a. 2ae.*, q. 125, a. 4, 19.

[106] *In 2a. 2ae.*, q. 25, a. 1, 3: "Por tanto, debe notarse algo manifiesto en filosofía: que no hay dificultad en que dos actos sean de la misma especie en cuanto naturales, y difieran de especie en cuanto morales". Sigue Vitoria en el mismo lugar con un ejemplo de diferentes vocaciones que repite a menudo en las Lecciones: "V. g., carthusiensis hodie vult comedere carnes, et etiam saecularis; illae volitiones in esse naturae non differunt specie, bene tamen in esse moris; unus enim est actus temperantiae, et alius est intemperantiae. Et sunt pene innumera exempla."

[107] "Sed non est credendum quod obligaret Deus homines ad ea quae non possunt vitare, vel cum magna difficultate (...) Judicia certa et firma post deliberationem semper sunt in nostra potestate." *In 2a. 2ae.*,q. 60, a. 3, 6. "Respondetur quod quando dicimus quod oportet eligere meliorem, intelligo de possibilibus." *In 2a. 2ae.*, q. 63, a. 2, 21.

[108] "Nullus potest velle absolute quod scit se nunquam adepturum. Et per consequens nec medium eligere ad consequendum illid, quod consequi non sperat." *DH*, 22.

[109] "... ergo homo est dominus illorum bonorum spiritualium quae sunt in ipso." *In 2a. 2ae.*, q. 72, a. 1, 50.

La conexión entre la libertad y la racionalidad queda claramente establecida en la relección *De eo ad quod tenetur...*,[110] donde se comienza tratando de definir en qué consiste el libre albedrío. Tras descartar que consista solamente en la capacidad de ejercitar actos del entendimiento o de la voluntad, o que consista sólo en poder realizar actos de manera no necesaria, concluye que: "Idem est habere liberum arbitrium quod esse

---

[110] Esta relección iba en principio encaminada a estudiar el problema teológico de la justificación de los infieles (de Indias), pero Vitoria la dejó incompleta, desarrollando sólo la cuestión acerca de la primera obligación moral del niño al llegar al uso de razón.

La referencia a los indígenas americanos nos servirá de ocasión para sintetizar aquí la posición vitoriana respecto a la esclavitud, que en origen había sido justificada por Aristóteles precisamente por un defecto en la racionalidad de los esclavos. La teoría aristotélica acerca de la esclavitud por naturaleza (*Pol.* 1254 a17-1255 a2) estaba siendo usada en la época para proponer una cierta servidumbre natural de los indios respecto de los españoles (Juan Maior la usó por primera vez en una obra académica impresa (1510); Juan Ginés de Sepúlveda pretendió aplicarla incluso a los aztecas; cfr. Joseph Höffner, *La ética colonial...*, pp. 380-381). Para casi mediados del siglo XVI, la teoría aristotélica resultaba, sin embargo, difícil de sostener más allá de la autoridad del Filósofo (había sido condenada ya en su aplicación americana por Paulo III en la *Sublimis Deus*, 1537; bula reproducida por Antonio Carrión en "Los maestros Vitoria, Báñez...", p. 57). El pensamiento romano de inspiración estoica, expresado en Cicerón y Séneca, sostuvo la libertad natural de todos los hombres. Este concepto había quedado plasmado en el Derecho: "Servitus est constituitio iuris gentium qua quis dominio alieno contra naturam subicitur." *Institutiones*, lib. I, III, 2; y era además del todo congruente con la revelación cristiana. La postura tomasiana al respecto había sido ambigua, al menos como era leída en tiempos de Vitoria, cuando *De Regimine principum* era considerado entero como obra del Aquinate. En el libro II, caps. 8-12, se acepta la teoría aristotélica. En su obra auténtica, sin reconocer la esclavitud como natural en sentido estricto (no existiría en el estado de justicia original, *Summa Theologiae, 1a.*, q. 96, a. 3, corpus; a. 4, corpus), Santo Tomás la tiene por naturalmente conveniente, en cuanto forma de que los más sabios rijan políticamente a los menos sabios (*Summa Theologiae, 2a. 2ae.*, q. 57, a. 4 ad 2). En este sentido limitado, formaba parte del *ius gentium*.

En sus comentarios a la *Summa Theologiae*, Vitoria pasa muy rápidamente por el punto, recomendando sólo la lectura de *De Regimine principum* para complementar el texto que comenta (*In 1a.*, q. 96, a. 4. Ms. 548 Salamanca, f. 236v). Sus ideas al respecto son expuestas principalmente en *De Indis*, donde afirma no sólo que los indios tienen uso de razón hasta poder ser verdaderos dueños pública y privadamente, sino que no podrían no tenerlo sin comprometer la sabiduría de Dios: "Item Deus et natura non deficiunt in necessariis pro magna parte speciei. Praecipuum autem in homine est ratio, et frustra est potentia, quae non reducitur ad actum." *De Indis*, I, 1, 15. La apariencia de irracionalidad que los españoles pudieran percibir en los indios es achacada a deficiencias culturales, no naturales: "Unde quod videantur tam insensati et hebetes, puto maxima ex parte venire ex mala et barbara educatione, cum etiam apud nos videamus multos rusticorum parum differentes a brutis animantibus." Idem. A continuación, el maestro de Salamanca se siente obligado a reinterpretar a Aristóteles de manera que la esclavitud propuesta por el Estagirita sea una "servitus civilis et legitima, quia nullus est servus a natura". Ibidem, 16.

No hay pues esclavitud por naturaleza (¡ni siquiera en Aristóteles!) según Vitoria, lo que implica que todos los hombres son sujetos morales con dominio sobre sí al menos en este terreno ("in iure naturali homines liberi sunt", *De Indis*, I, 2, 2), aunque hayan podido perder su dominio político, como ocurre con los prisioneros en una guerra justa contra paganos, que según el *ius gentium* pueden ser esclavizados como alternativa preferible a ejecutarlos (*DIB*, IV, II, 3). No es resuelta por Vitoria la dificultad teórica consistente en cómo pueda un hombre ser *dominus* de otro en sentido de *proprietarius* (no de *princeps*), siendo así que el otro es necesariamente *dominus suus* en sentido moral; y de ahí también *sui juris* en sentido político y económico, pues estos otros dominios derivan naturalmente del primero. Como había dicho Santo Tomás: "In homine quodammodo sunt omnia: et ideo secundum modum quod dominatur his quae in seipso sunt, secundum hunc modum competit ei dominari aliis". *Summa Theologiae, 1a.*, q. 96, a. 2, corpus.

dominum suarum operationum."[111] Para lo cual se requieren dos condiciones concurrentes: que la persona esté en capacidad de deliberar acerca de lo bueno y lo malo; y que una vez que haya deliberado, tenga poder para elegir una cosa u otra.[112] Se trata pues de una facultad del entendimiento y la voluntad, que proporciona al hombre dominio sobre sus actos,[113] los que son entonces propiamente *actus humani*. La capacidad de deliberar sobre el bien y el mal resulta para el maestro de Salamanca clave de moralidad de las acciones humanas, porque su presencia o ausencia resulta determinante para la libertad.[114] De tal manera que, como se había señalado arriba, es precisamente el libre albedrío el que abre al hombre el campo de la moralidad.[115]

Este aspecto de las acciones humanas es el que interesa principalmente al discurso moral de Vitoria, puesto que en él aparecen comprometidos los bienes más altos de esta vida, y puesto que vinculada a él se encuentra la sanción divina que, tras la muerte, abre o cierra definitivamente el logro del fin último del hombre. A diferencia de los animales, y precisamente en virtud de su racionalidad, que le hace libre porque le pone en relación con cosas opuestas,[116] el hombre es capaz de bien y de mal, y por lo tanto, sujeto moral.[117]

---

[111] *De eo ad quod tenetur...,* I, 6: "Es lo mismo tener libre albedrío que ser dueño de las propias operaciones." La expresión, proveniente de Santo Tomás, cobraba un carácter especial en el contexto de las discusiones con los nominalistas acerca de si el concurso de Dios al acto humano no eliminaba de él la libertad. La definición de libertad entraba entonces en juego: "Et primo sciamus, quid est potentia libera. Aliqui moderni ita definiunt: quod omnibus requisitis praeviis ad agendum positis, in potestate sua habet agere vel non agere (...) Vel si vultis brevius definire, ut S. Thomas (...): potentia libera est, quae domina suorum actorum." *In 1a. 2ae.*, q. 10, a. 4. F. Stegmüller, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la Gracia...*, p. 310 y 312 (ms. O 39v y 40v). Esto es lo que distingue el ámbito de los fenómenos específicamente humanos de los naturales, en los que puestas las causas necesariamente se sigue el efecto.

[112] "Ad hoc autem quod homo sit dominus suarum actionum duo requiruntur, alterum ut homo habeat facultatem consultandi ac deliberandi quid bonum est et quid malum est, et quid consequendum, quid fugiendum, quid vitandum. Alterum est ut habeat potestatem post deliberationem eligendi et relinquendi quod sic deliberatum est (...) Neque quis esset dominus suarum actionum, si post deliberationem necessario aut sequeretur consilium aut non posset sequi." *De eo ad quod...*, I, 6.

[113] "Et sic et dominium et liberum arbitrium definiuntur per idem, scilicet facultatem. Est enim liberum arbitrium facultas rationis et voluntatis." *De eo ad quod...*, I, 6.

[114] "... natura voluntatis est quod, si intellectus sit solutus et capax deliberationis et consilii, voluntas libere agit. Si autem non sit capax voluntas, necessario agit et naturaliter." *De eo ad quod...*, I, 7.

[115] Sobre si el temor puede ser pecado mortal: "Non est peccatum mortale sine consensu et sine ratione. Si autem appetitus praeveniat rationi, talis timor aliquando est mortale, ut quando quis ratione timoris facit aliquid contra praeceptum vel omittit praeceptum. Probatur, quia adhuc ille est liber et libere transgreditur praeceptum." *In 2a. 2ae.*, q. 125, a. 3, único.

[116] "Voluntas est formaliter libera, quia potentiae rationalis sunt ad opposita et nihil est in illis a quo necessitetur voluntas." *De eo ad quod...*, I, 5.

[117] "... maledictio vel benedictio non pertinet nisi ad rem cui potest bene vel male succedere. Unde creaturae irrationali non potest bene vel male succedere nisi propter rationalem creaturam". *In 2a. 2ae.*,q. 76, a. 2, 1.

Alcanza esta subjetualidad en su desarrollo junto con el "uso de razón",[118] que le da la discreción moral.[119] Por ello, antes de que empiece a elegir según su discreción, no hay manera de saber lo que va a ser de una persona.[120]

Vitoria insiste repetidamente en la necesidad de respetar la subjetualidad moral de cada cual, de tal manera que salvo por lo que hace a los niños bajo la potestad de sus padres, nadie puede impedir a otro que realice el acto exterior malo si no es por obligación de justicia hacia sí o hacia terceros. Ello hasta el punto de que intentarlo es una injusticia contra la otra persona, es negarle su derecho.[121] Dios mismo no lo hace, porque sin libertad se cierra la posibilidad de virtud.[122] El autor sólo acepta como excepción la situación en que el otro va a poner en peligro su vida,[123] que corresponde bien al "estado de necesidad", en el que la posesión —y la autoposesión, como vemos— se relativizan. Además, como la libertad moral tiene su espacio de acción en un campo de posibilidades reales, el autor valora grandemente esas posibilidades, lo que podríamos llamar "las libertades" de cazar, comerciar, moverse...[124]

---

[118] "Habere usum rationis idem est quod habere liberum arbitrium." *De eo ad quod...*, I, 3.

[119] "Et hoc bene cautum et provisum est, ne filius antequam veniat ad annos discretionis dilapidet bona patris antequam sint sua." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 43.

[120] "[Pueris primae tonsurae] regulariter periculosum est illis conferre beneficia, postquam est incertum quid facturum sit de illis." *In 2a. 2ae.*, q. 63, a. 2, 11.

[121] Por ejemplo, a la pregunta sobre si se puede retener el dinero que otro va a malgastar en el juego, se responde que no: "... quia non potest retineri pecunia aliena nisi vel voluntate domini, vel auctoritate legis (...) quia ille habet jus ludendi pecuniam illam et dandi scorto (...) quia ego non sum tutor ejus, nec habeo curam illius. Unde licet velit exigere ad scortum, non possum vi illum retinere, licet eat ad perpetrandum peccatum mortale. Ergo non dando illi pecuniam facio illi injuriam." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 5, 6.

[122] "De rebus namque humanis Deus dimisit usum hominibus ut ipsis placeret. Et si hoc non posset fieri, nec esset liberalitas, nec magnificientia, nec misericordia, etc." *In 2a. 2ae.*, q. 62, q. 1, 29.

[123] "... an liceat ligare et detinere aliquem invitum propter aliquod bonum seu utilitatem ejus; (...) quod in tale periculo et necessitate, bene licet immo tenentur facere quando possunt, quia quilibet se habet loco patris et habet curam sui (...) Non solum teneor servare vitam meam, sed etiam vitam proximi quem video esse in periculo mortis". *In 2a. 2ae.*, q. 65, a. 3, 3.

[124] Sobre la libertad de caza, contra quienes argumentan que es bueno para las gentes del pueblo que les impidan cazar, para que se dediquen a la agricultura de donde sacan para vivir: "Secundo dico, quod illud non est illis utile, postquam tollunt ab eis libertatem, quia libertas est magis utilis quam illud bonum privatum. Melius est agricolae habere libertatem venandi toto anno, licet nihi venetur, quam quod laboret y gane de comer." *In 2a. 2ae.*, q. 64, a. 1, 9. El contexto de esta posición es el del expolio ocurrido a principios del siglo XVI de los terrenos comunales, donde la caza y la leña eran libres, para expandir la agricultura privada (cfr. epígrafe 4.2). El argumento al que responde Vitoria era empleado para justificar ese expolio "por el propio bien" de los expoliados.

Sobre la libertad de movimientos: "Sed an illis qui propter debita sunt in carcere liceat fugere? Respondetur: credo quod sic quando non potest solvere, quia libertas equiparatur vitae." *In 2a. 2ae.*, q. 69, a. 4, 12.

Precepto y virtud

Hemos señalado ya que lo que el hombre hace de sí mismo a través del uso de su libertad en el campo de las posibilidades realmente disponibles es un tema filosófico central de los textos morales vitorianos. Eso implica que el problema moral para el maestro de Salamanca no sea primero un asunto de reglas y actos que las transgreden o no, pese a lo que pueda parecer por la lectura de ciertos pasajes, particularmente del comentario *De Iustitia*. La mayoría de esos pasajes tienen fácil explicación a partir de la virtud que se estudia: como la justicia tiene un medio objetivo, determinable independientemente de la voluntad de las partes, una vez caracterizada la situación es preciso comprobar si el acto planteado respeta objetivamente o no ese medio. Si no lo respeta, se deberá restitución, pero no necesariamente se ha cometido mal moral.[125] Pues moral en sentido propio es más bien la actitud de cada uno de los participantes hacia tal respeto, de forma que por ignorancia cabe hacer lo injusto sin hacerlo injustamente.[126]

Desde luego, la ley natural es ley, y establece unos mínimos obligatorios que no pueden rebasarse sin grave daño de sí mismo; así persigue salvar algunos bienes fundamentales, estructurantes del ser del hombre. Por ello sus preceptos deben ser respetados, aunque ese respeto no nazca de la virtud —si bien la ley siempre se ordena a ella—.[127] Cuando entran en conflicto las mociones interiores con la ley natural, el maestro de Salamanca recomienda el atenerse a la ley desconfiando de la bondad de nuestras inclinaciones, que pueden estar desajustadas por el pecado anterior o por la tentación.[128] Propiamente, para Vitoria la conexión entre precepto y virtud requiere hacer la diferencia entre no transgredir el precepto y cumplirlo a cabalidad. Para la no trangresión basta una

---

[125] Citando a Adriano VI: "... quia bona vel mala intentio solum facit ad hoc quod sit peccatum vel non sit peccatum; quia si quis faciat injuriam, quomodocumque faciat, sive animo nocendi sive non, semper tenetur ad restitutionem." *In 2a. 2ae.*, q. 63, a. 2, 31.

[126] "Contingit ex ignorantia facere injustum et non injuste". *In 2a. 2ae.*, q. 59, a. 2, 1.

[127] "Et in universum praecepta dantur de actibus virtutum. Sed ad implendum illa, non opus est quod homo faciat ex virtute." *In 2a. 2ae.*, q. 16, a. 2, 2.

[128] En un lenguaje propio de la espiritualidad de la época (puede encontrarse, por ejemplo, en las "Reglas para la discreción de espíritus" de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio, riguroso contemporáneo de Vitoria): "An quando movemur motibus interioribus quibus inclinamur ad aliquid faciendum, teneamur illis motibus obedire. Respondetur quod, si nobis esset distinctus angelus lucis ab angelo tenebrarum, et sciretur quod ille qui spirat est angelus lucis, tunc non esset dubium nisi quod tenemur illis motibus interioribus obedire, quia saepe Deus hoc interius facit. Sed quia nobis non constat quod omnis spiritus sit angelus lucis, et motus interior sit ejusdem, cum aliquando sit mali angeli, ideo non omnibus motivus interioribus tenemur parere donec constet de veritate. Unde quantumcumque boni viri habeant interiores instinctus, non debentur illis parere, sed bene gubernari praeceptibus scriptis." *In 2a. 2ae.*, q. 104, a. 4, 2.

conducta, siempre que no venga acompañada de mala intencionalidad que la deforme moralmente de manera grave. El cumplimiento cabal requiere ajustarse también en la intencionalidad a la voluntad del Legislador, poniendo así un acto enteramente bueno y virtuoso.[129]

Pero la vida moral es algo más amplio en que, salvados siempre esos mínimos, hay lugar para la gradación entre lo bueno y lo mejor. No todos los actos propiamente humanos caen bajo una obligación referible a la ley natural, pese a que a todos pueda exigírseles conformidad, esto es, no contradicción con esa ley, y a que pueda calificarse como malo cualquier acto que la contradiga,[130] así como, en sentido más amplio, cualquier acto que escape a la medida de la recta razón.[131] Por ello es preciso discernir las circunstancias concretas,[132] y no nos movemos necesariamente en la lógica de la obligatoriedad.[133] Por ejemplo, Vitoria cuida de sacar fuera del ámbito de la ley moral los llamados "consejos evangélicos",[134] que constituyen expresiones de la vocación personal. Con ello se separa de las espiritualidades rigoristas de su tiempo, afirmando que la vida moral va más allá de la obligación. Su interés, sin embargo, se centrará en los problemas relacionados con los mínimos establecidos por la ley natural, aquellos cuya transgresión directamente amenaza la consecución del fin último del hombre. Respecto a ellos, no duda en sumarse a la opinión de Almain[135]: el miedo a la muerte no excusa la violación del derecho natural, lo

---

[129] "Dupliciter potest impleri praeceptum: uno modo, perfecte, id est ad intentione praecipientis; alio modo, imperfecte, id est quoad substantiam, ita quod faciamus id quod est de substantia praecepti, id est opus quod praecipitur." *In 2a. 2ae.*, q. 44, a. 6, 1. "Et sic dico quod ad adimplendum praeceptum requiritur quod adimpleatur cum omnibus circumstantiis intrinsecis quae sunt requisitae ad actum virtutis." *In 2a. 2ae.*, q. 44, a. 8, 2.

[130] "Quia ut diximus in Prima secundae, actus est bonus quia conformis legi, et malus quia difformis legi." *In 2a. 2ae.*, q. 20, a. 1, 2.

[131] "Nam multa sunt ad quae homo non tenetur; sed si indebite illa faciat, est peccatum, quia tenetur conformiter ad rectam rationem facere." *In 2a. 2ae.*, q. 135, a. 1, único.

[132] "Respondeo quod in tali casu pensanda sunt omnia et omnes circumstantiae, vel omnino dimittere illud judicium." *In 2a. 2ae.*, q. 60, a. 4, 2.

[133] "Ad hoc dico: primo, quod oportet attendere tempus, locus et personam, nam pro tempore, loco et persona licet vel respondere vel tacere. Secundo dico, quod aliud est quarere quod liceat, et aliud est quaerere quid melius est (...) Et ad sanctum Thomam, dico quod nunquam loquitur dicendo quod teneatur tacere, sed dicit quod debet, id est quod melius est in moralibus." *In 2a. 2ae.*,q. 72, a. 3, 4. La distinción entre ambos grados de obligatoriedad moral se expresa a través de la diferencia entre "teneatur" y "debet".

[134] "Nam agere contra consilium non est peccatum. Patet, quia consilium non obligat." *In 1a. 2ae.*, q. 88, a. 2. Vat. 4630, f. 261 v.

[135] Jacobo Almain, †1515, discípulo de Juan Maior, profesor en París y filósofo nominalista. Es conocido por su posición conciliarista extrema en materia eclesiológica. Entre otras, publicó una obra de psicología moral, *Moralia*.

que es fácil de entender a partir del orden de los bienes señalado arriba.[136] Por lo mismo, muchas situaciones y acciones, sin ser declaradamente malas, las considera peligrosas porque amenazan con desestructurar los afectos[137] y desviar al hombre de su fin.[138] Y también ocurrirá que determinados preceptos, los afirmativos, que prescriben hacer algo positivamente, quedan en cuanto a la oportunidad concreta de su cumplimiento fuera de obligación;[139] sin embargo, respecto a ellos el maestro de Salamanca considera peligrosa particularmente la actitud de no realizar los actos correspondientes más que cuando sea obligatorio, porque envuelve una negación de la virtud.[140]

Voluntad y libertad

Vitoria afirma el carácter esencialmente libre de la voluntad, de tal manera que no hay pasión o hábito que exceda necesariamente la resistencia de la voluntad y cause la perdición irremisible de la persona.[141] Ello por más que la vida moral (después del pecado original) se experimenta para el dominico burgalés como una lucha entre la naturaleza

---

[136] "Et Almain in *Moralibus* c. 3 ponit conclusionem: «Nullus metus etiam mortis excusat actum prohibitum lege naturae». Ex quo videtur confirmari conclusio nostra." *DT*, 6.

[137] "... aliquis infimae sortis negotiatione lucratus est decem millia aureos, et non vult colligere se ut honeste vivat, sed in negotiationibus plus quotidie fervet, talis vituperandus est, ut dicit Cicero." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 4, 2.

[138] "Respondetur: primo, quod sic negotiari est valde periculosum (...) Ordinare ergo vitam suam et actiones ad hunc finem est incidere in tentationem et in laqueos." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 4, 2.

[139] Por ejemplo, la limosna: "Hoc ergo opus, scilicet dare eleemosynam de superfluo status, absolute est in praecepto. Sed quando et cui sit facienda ista eleemosyna, hoc est sub consilio (...) Et ratio es quia hoc praeceptum est affirmativum: non obligat pro semper, sed obligat pro tempore illo in quo voluerit habens superfluum dare huic pauperi, vel servare pro alio, vel dare in capellanias, vel hujusmodi." *In 2a. 2ae.*, q. 32, a. 5, 21. O la corrección a quien actúa mal: "Notat ergo primo, quod hoc praeceptum est affirmativum. Non ergo obligat pro semper, sed consideratis circumstantiis, tempore et loco et qualitate personae prout sapiens determinavit (...) Sed disputatio est de tempore, quando et quomodo obliget. Est ergo resolutio, quod quando pro loco et tempore est necessaria ad correctionem fratris et quando potest esse utilis, cadit sub praecepto." *In 2a. 2ae.*, q. 33, a. 2, 1.

[140] Respecto a la liberalidad: "Secundo dico, quod propositum nunquam dandi nisi quando tenetur est vitiosum et veniale, quia est contrarium virtuti et impedimentum illius." *In 2a. 2ae.*, q. 118, a. 1, 2.

[141] "Secundo dico, quod nunquam habitus aut passio potest tollere libertatem voluntatis, quia essentialiter est libera. —O est finitae activitatis et resistentiae: ergo tantum potest crescere activitas passionis, quod excedat resistentiam voluntatis. —Respondeo primo, quod argumentum non valet, quia caelum est finitae resistentiae, et tamen mille causae naturales quantumcumque multiplicentur, [non] possunt caelum corrumpere, quia est passum alterius rationis. Secundo dico, quod voluntas est infinitae resistentiae, ita potest dici; vel similiter dico quod sicut Deus fecit voluntatem essentialiter liberam, ita providit quod nulla causa a voluntate tollat libertatem, sicut ignis non potest naturaliter modo comburere omnia. —O pono quod crescat. —Non admitto naturaliter; non faciet, quia Deus ita providit." *In 2a. 2ae.*, q. 14, a. 3, 5. Se trata obviamente de una discusión contra los luteranos.

racional y la sensitiva del hombre,[142] donde lo específicamente humano es lo racional.[143] Debe notarse que no se trata de que aquello a lo que tiende naturalmente el apetito sensitivo de manera unívoca sea malo, aunque esa tendencia resulte ocasión de mal. El mal se encuentra justamente en no subordinar el deseo unívoco del apetito sensitivo a la razón, moderándolo[144] e integrándolo dentro del bien más amplio del hombre, que puede ser distinto al fin del apetito aisladamente tomado.[145] En todo caso, la voluntad, sostiene nuestro autor, es capaz de conservar su integridad frente a los apetitos sensibles.[146] El argumento es aquí sólo teológico, aparte ciertas analogías argumentativamente débiles con la realidad física: Dios lo ha provisto así al crear el hombre, para que pueda salvarse en cualquier momento de su vida. De esta manera se afirma la prioridad natural (en sentido de esencial) absoluta en la persona de la libertad sobre la necesidad, y de la realidad moral sobre la realidad física.[147]

---

[142] Vitoria expresamente señala que la distinción entre lo racional y lo sensitivo no corresponde a la distinción entre el alma y el cuerpo, sino entre las categorías semitas de carne y espíritu, que corresponden a las paulinas de hombre exterior y hombre interior: "Quod non est sic intelligendum, ut anima ipsa sit interior homo, aut natura rationalis, corpus vero natura sensitiva. Sed totus homo secundum spiritum est homo interior, idem vero secundum carnem est homo exterior, et natura sensitiva." *DH*, 3. Por eso puede compartir: "Sanctus Thomas dicit quod non solum est verum quod appetitus concuspicit, sed magis proprie est verum dicere quod homo concuspicit." *In 1a. 2ae.*, q. 74, a. 6. Ms. Vat. Ottob. Lat. 1000, f 131r.

[143] "Secundo est advertendum quod quia homo est homo simpliciter inquantum rationalis, non inquantum sensitivus. Inclinatio hominis absolute est inclinatio hominis inquantum homo est, scilicet inclinatio voluntatis et intellectus." *DH*, 3. Daniel Deckers (*Gerechtigkeit und Recht*, p. 118) ha visto aquí un dualismo no cristiano que, como señalamos en la nota 142, no existe realmente.

[144] "Omnis passio potest esse peccatum quando est immoderata." *In 2a. 2ae.*, q. 127, a. 1, único.

[145] "Secundo dico quod talis inclinatio, quamvis sit ad malum, non tamen est mala, quandiu quidem manet intra terminos appetitus sensitivi. Malum inquam malitia morali (...) Sicut enim, appetitus inclinat hominem ad malum, ita etiam obiectum ipsum, ut delectabile, aut utile inclinat etiam ad malum. Et tamen natura ipsius auri, verbi gratia, aut cibi dulcis, bona prorsus est. Neque unquam aliquis conqueritur de Deo quod aurum pulcherrimum fecerit, aut vinum suave. Ita prorsus nec de appetitu sensitivo, qui movet hominem ad malum, non aliter quam ipsum obiectum. Unde nulla malitia exsistit appetitus sensitivi, aut rerum ipsarum." *DH*, 7. Y, más adelante: "Quinto dico quod [Deus] dedit appetitui naturalem inclinationem ut obediret rationi. Et sic tandem tota inclinatio est bona." *DH*, 9.

[146] "... ita adversante et contraveniente appetitu sensitivo manet integritas humanae voluntatis, quae est hominis integritas, inquantum homo est." *DH*, 3.

[147] Por ejemplo, al discutir el caso de que se diera en alguien un odio tan fuerte que ha de continuar necesariamente por un tiempo, y que la persona haya de morir en ese tiempo, parece que la libertad habría quedado anulada por una pasión. El maestro de Salamanca empieza negando que un odio necesario pueda quitar la libertad, y acaba negando que sea posible esa necesidad en la pasión: "... in quolibet instanti potest voluntas illum actum non habere. Sic ergo dico, quod ille potest relinquere odium illud in illa hora, et potest salvari (...) Dico quod ita repugnant odium necessario continuatum et amor liber de eodem objecto, sicut si esset utrumque liberum. Et ratio est quia repugnant formaliter, sicut ita repugnarent albedo et nigredo, dato una esset libera et alia naturalis. Ideo melius est dicere quod est fabula quod detur necessaria continuatio per certum tempus." *In 2a. 2ae.*, q. 14, a. 3, 6.

Esto es consecuente con la distinción que había propuesto Santo Tomás entre *actus hominis* y *actus humanus*,[148] y permite a Vitoria sostener que no hay acto humano moralmente indiferente,[149] porque el acto es plenamente humano cuando es deliberado,[150] y tras la deliberación no es posible que la voluntad no tome posición ante el bien o el mal que allí ha identificado la razón.[151] Ello no significa que la deliberación, que como veremos más adelante tal vez requiera consulta, tenga que ser inmediatamente anterior en el tiempo al acto. Por el contrario, es posible responder de manera deliberada y rápida a la situación que se presenta de repente, si precedió una reflexión sobre como habérselas en situaciones así antes de que ocurriera el caso.[152] Tampoco significa que la decisión deliberada, una vez que se toma, anule la libertad, que permanece siempre como un rasgo esencial de la voluntad humana.[153]

---

[148] "Actiones humane proprie dicuntur humane que ex libera voluntate procedunt: reliqua, licet sint hominis, non tamen humane, ut fricare barbam..." En Beltrán de Heredia, *Los manuscritos*..., p. 66. Más ampliamente: "Actiones humane dicuntur proprie ille que procedunt a voluntate deliberata, nam alia fricatio barbae, etc., non sunt proprie humane. Probatur conclusio. Ille dicuntur actiones humane que conveniunt homini in quantum homo. Sed illae sunt hominis in quantum homo que procedunt a voluntate deliberata, quia homo differt a brutis [per hoc] quod est dominum suarum actionum, et hoc est per intellectum et voluntatem." Ibidem, p. 68.

[149] "Et Gregorius supponit proprium fundamentus ejus, et etiam sancti Thomae, videlicet quod non datur aliqus actus indifferens, sed quod omnis vel est bonus vel malus." *In 2a. 2ae.*, q. 10, a. 4, 3. Desde luego, cabe la pregunta de qué ocurre cuando un acto humano no parece referirse en manera alguna a un determinado fin fundamental de la vida del hombre. La respuesta de Vitoria es: "regula moralis est quod, si aliquis est bonum indifferens propter aliquem finem, simpliciter habet bonitatem ab illo fine." *In 2a. 2ae.*, q. 146, a. 1, 2.

[150] "[Habere usum rationis] est hominem esse in tali statu ut possit consultare et deliberare de agendis." *De eo ad quod*..., I, 7.

[151] "Neque puto ut quisquam, etiam de industria, hoc possit facere, scilicet suspendere omnem actum voluntatis cum tali deliberatione." *De eo ad quod*..., III, 14. No obstante, si se considera que ello fuera posible, no habrá pecado grave sin un consentimiento expreso que realice la apropiación moral del acto: "Sit nihilominus septima conclusio: licet sit plena deliberatio, si non est consensus expressus voluntatis, non est peccatum ex natura operis; volo dicere: si quis advertat malum quod sequitur, si non sequitur consensus voluntatis, non est mortale." *In 2a. 2ae.*, q. 74, a. 6. Ms. Vat. Lat. 4630, f. 222r. Con ello se separa de Cayetano, que había afirmado que bastaba con un consenso interpretativo: "Sed certe Caietanus expresse dicit quod requiritur consensus expressus vel interpretativus, qui est quando quis advertit quid facit et perseverat in tali delectatione: talis consensus est sufficiens ad peccatum mortale." Idem.

[152] Por eso la fortaleza, que incluye respuestas inmediatas, puede ser una virtud que inclina a actos humanos, y no meramente un reflejo automático: "Sic postquam aliquis deliberavit saepe circa istam materiam fortitudis, si postea repentine adsit in periculo, judicat statim sine consultatione et deliberatione." *In 2a. 2ae.*, q. 123, a. 9, 2.

[153] Ockham y Gabriel Biel habían sostenido que en el momento de actuar, la voluntad ya no es libre sino que actúa necesariamente: "Occam in 1. quodlib. q. 16 tenet opinionem negativam, i. e. quod voluntas pro instanti quod agit, non potest non agere, sed quod necessario agit (...) Sequitur Gabriel 1. d. 38. q. 1., quod voluntas non est libera pro eodem instante libertate contradictionis, sed quando agit, necessario agit, et quando non agit, necessario non agit; sed quod tunc potest pro alio instanti, non pro illo." *In 1a. 2ae.*, q. 10, a. 4. F. Stegmüller, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la Gracia*..., p. 315 (ms. O 41v). Vitoria replica, entre otros argumentos, haciendo notar que entonces se niega absolutamente la libertad humana: "Quaero ab

Intencionalidad y voluntariedad

Establecido esto, es necesario tratar más a fondo el problema de la participación del sujeto en el acontecimiento moral que constituye un acto humano. La aproximación que se hizo arriba, al valorar la gravedad de un pecado por la sola diferencia entre el bien que con él se persigue y el que se niega o abandona, resulta insuficiente. Pues siempre habrá que preguntarse en qué medida la persona está involucrada en su propia acción como sujeto moral. No es difícil notar que ello dependerá de la medida en que se den las condiciones de operación del libre albedrío. Pero además ha de valorarse el grado de compromiso del sujeto con su acto.[154]

A partir de ahí es fácil comprender que entre las condiciones para cometer pecado grave se encuentre siempre la libre voluntariedad,[155] que cuanto más completa sea —esto es, cuanto más exenta de coacción,[156] temor,[157] ignorancia,[158] engaño e inadvertencia—

Occam: ponamus, quod per novem annos non currit Petrus et per totidem currat. Quando currit necessario currit, quando non, necessario non. Quando ergo contingenter currit, postquam currere est contingens? Item: In quolibet instanti vel diligit vel non diligit [Deum]; et si diligit, necessario diligit; si non, necessario non; quando ergo est liber?" Ibidem, p. 316 (ms. O 42r).

Gabriel Biel, *Doctor profundissimus*, †1495, llamado "el último de los escolásticos" (medievales, habrá que decir), miembro de los Hermanos de la Vida Común, participó en la fundación de la Universidad de Tübingen, donde enseñó *via moderna* en teología. Sostuvo posiciones nominalistas cercanas a las de Ockham.

[154] Por ejemplo, al tratar del creer como acto meritorio de la virtud de la fe: "... multa faciunt ad meritum. Primum, objectum ipsum, quanto est melius, tanto actus est magis meritorius. Etiam attenditur ex intensione caritatis et conatu, quia qui in majori caritate et cum majori conatu aliquando operatur, magis meretur quam alius qui non ita. Item, provenit etiam quod actus sit magis meritorius ex parte difficultatis in opinando." *In 2a. 2ae.*, q. 2, a. 9. 4.

[155] "Sed clarum est quod in spiritualibus nullus potest facere injuriam et damnun nisi volenti (...) quia omne peccatum est voluntarium." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 2, 33. "Respondeo quod blasphemia nunquam est sine actu voluntatis, quia est peccatum. Alias non esset actus humanus, et per consequens non esset peccatum." *In 2a. 2ae.*, q. 13, a. 1, 4.

[156] "Metus et ignorantia vitiant omnem electionem." *De Indis*, I, 2, 23.

[157] "Minus voluntarium est quod ex timore agitur; imponitur enim homini quaedam necessitas aliquid faciendi propter timorem imminentem." *In 2a. 2ae.*, q. 125, a. 4, 1. Debe notarse que así como el hecho de la ignorancia puede poseer a su vez calificación moral, y llegar a ser culpable, también el experimentar mayor o menor temor ante una amenaza es un asunto moral, que involucra en este caso a la virtud de la fortaleza: "Fortitudo principaliter est circa timores, id est fortitudo est ad hoc quod homo bene se habeat in periculis, non obstante timore, id est ut tollatur timor. Patet, quia ad fortitudinem pertinet reprimere impedimenta per quae retrahitur homo ne consequatur rationem; et tale impedimentum est timor: ergo." *In 2a. 2ae.*, q. 123, a. 3, 1.

[158] "Graviora enim peccata sunt haec apud christianos, quis sciunt illa esse peccata, quam apud barbaros, qui ignorant esse peccata." *De Indis*, I, 2, 22.

más asegura la apropiación del acto. Por ello no tiene sentido matarse para evitar un pecado grave; éste sólo puede acontecer con el propio consentimiento.[159] Y por lo mismo, resulta siempre imputable[160] a quien lo cometió: el hombre es responsable de lo que decidió hacer con su vida.[161]

En materia moral, la intencionalidad del sujeto[162] modifica completamente lo que acontece.[163] Por ejemplo, puede convertir un acto en sí mismo bueno, como la limosna, en origen de malos hábitos, si se hace por vanagloria.[164] Tanto así que incluso algunas injusticias lo son sólo en virtud de la intención del acto, concretamente las que suceden en los pecados de palabra,[165] o de escándalo.[166] En todo caso, la intencionalidad ocurre dentro de una trayectoria vital a la que no es ajena,[167] de tal manera que los mismos actos reciben valoración moral diversa según si ocurren ocasionalmente o como parte de una opción de

---

[159] "... quia quod peccet sequitur ex malitia hominis, possetque evitare. Unde mors corporalis nunquam est necessaria ad vitandum peccatum mortale." *In 2a. 2ae.*, q. 64. a. 5, 10.

[160] "Simile est sicut de actu exteriori qui est contra praeceptum, qui non habet novam imputabilitatem ab illa quam habet actus interior, quia non habet propriam libertatem distinctam ab actu interiori". *In 2a. 2ae.*, q. 69, a. 3, 2.

[161] "... sicut absolute illi sunt liberi arbitrii et non necessitantur in suis actibus, ita etiam absolute possunt peccare et perdere caritatem." *In 2a. 2ae.*, q. 24, a. 11, único.

[162] "Ad argumentum dico quod, quamvis instrumentum sit in se perfectum, tamen impossibile est quod actus ad quem concurrit sit bonus, si principale agens malam habet intentionem ..." *In 2a. 2ae.*, q. 4, a. 2, 3.

[163] Acerca de la detracción, siguiendo a Santo Tomás se dice: "ex intentione nocendi, per se loquendo, id est ex genere suo est peccatum mortale (...) Si aliquis, non ex intentione nocendi, sed ex levitate animi loquatur de alio, per se loquendo, id est ex genere suo non est peccatum mortale." *In 2a. 2ae.*, q. 73, a. 2, 1.

[164] "Quia peccata venialia generant habitum malum, puta habitum vanae gloriae qua iste dat eleemosynam propter gloriam hominum, iste habitus inclinat ad hoc quod det propter vanam gloriam, et ita impedit et facit quod iste non ita prompte det propter Deum sicut daret si in isto non esset habitus ille vitiosus. Praeterea, iste habitus malus est de difficili mobilis, et ita cum magna difficultate venit iste ad hoc quod non propter gloriam hominum sed propter Deum det eleemosynam." *In 2a. 2ae.*, q. 24, a. 10, 4.

[165] "... in peccatis verborum maxime considerandus est affectus, id est intentio (...) Ratio est quia facta, quocumque affectu fiant, nocent; non tamen verba, quae solum habent efficaciam significandi et non laedendi." *In 2a. 2ae.*, q. 72, a. 1, 1.

[166] "Primum, quod nullum peccatum scandali est peccatum ex proprio objecto sicut alia peccata, sed ex fine vel intento formaliter vel virtualiter." *In 2a. 2ae.*, q. 43, a. 3, 9.

[167] "Illi qui alias timent Deum, et egerunt poenitentiam, et habent propositum non peccandi mortaliter nec temere judicare nec scrutari aliorum vitam, licet aliquando incidant in dubia et suspiciones, non peccant". *In 2a. 2ae.*, q. 60, a. 3, 7. Acerca del consentimiento a movimientos desordenados de la sensualidad: "Sed de mortalibus est maius dubium quando quis peccat mortaliter. Respondetur eodem modo quod si quis gerit curam animae suae, si non constat ei quod consensit, tute potest tenere quod bene se habuit circa motum sensualitatis. E contra, dico quod si est pessimus, alias respondendum est quod peccat mortaliter si fuit negligens. Et ita non est aliud remedium ad tollendum scrupulos quam habere firmum propositum non peccandi mortaliter." *In 1a. 2ae.*, q. 74, a. 6. Ms. Vat. Ottob. Lat. 1000, f 131r.

más alcance —por ejemplo profesional—.[168] De la misma forma, diversos grados de participación en un hecho —inducción, permisión, complicidad, protagonismo...— hacen que nos lo apropiemos más o menos, no sólo a nivel jurídico sino también moral.

Así, la valoración de los actos puestos por cada persona en concreto (necesaria para el consejo del confesor, por ejemplo) requiere de una consideración subjetiva junto con aquella otra objetiva, fundada en la gravedad de la materia comprometida. He aquí una diferencia importante con los nominalistas, para quienes el ajustamiento de la voluntad humana a una ley constituía el rasgo central de valoración. En una ética de la virtud habrá de considerarse también la apropiación subjetiva del acto (además, como vimos, Vitoria se separa radicalmente de los nominalistas en la concepción de esa "ley" a la que debe ajustarse el acto para su bondad objetiva). La combinación de ambas consideraciones en el consejo no es tanto una cuestión de reglas como prudencial.[169]

Otros fenómenos adicionales en torno a la voluntariedad reconoce Vitoria: la tentación, el arrepentimiento, la perseverancia en la opción tomada y la omisión. La tentación viene a ser una sugestión que nos inclina a un bien de manera tal que por él abandonemos o corrompamos otro mayor, cometiendo así pecado. Su presencia nos obliga a movilizar las energías de la virtud, en una lucha cuyo resultado puede ser incierto, salvo

---

[168] Así, al tratar de quienes compran ahora para vender luego más caro, distingue entre quien lo hace "per accidens, ita quod non exercet negotiatorem talem emendi ut carius vendat, sed oblata ocasione videt vendere equum viliter, quem emit eo quod bona se offert opportunitas ut aliquid lucretur. Tunc non damnarem illud de mortali (...) Et multo minus qui bona fide emit, scilicet ut non carius vendat rem, sed ad utendum illa re, et postea si vult vendit illam, etiamsi carius vendat illam nulla facta mutatione in re (...) non peccat" y quienes "ex professo exercent hujusmodi negotiationem emendi ea intentione ut cariores reddantur res in republica, et praeveniunt omnes merces et postea carius vendunt populo, tunc non solum peccant mortaliter ...". *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 5, 6. Acerca de los soldados de fortuna, tan abundantes en su tiempo: "Dico ulterius, quod qui sunt parati ire ad omne bellum, non curant an sit justum vel non, sed vadunt cum eo qui majus stipendium dat, nec tamen sunt subditi, peccant mortaliter, non solum quando eunt, sed semper quod ea afficiunt voluntate." *In 2a. 2ae.*, q. 40, a. 1, 8.

[169] Según señala Domingo La Cerra, "Pecado y consentimiento...", los nominalistas Maior y Almain, al hacer depender lo *humanum* del acto sólo de la voluntad, no podían poner a la deliberación como condición para la imputabilidad moral. Pero tampoco podían afirmar sin más que todo acto del hombre es moralmente imputable. Sostuvieron entonces que el acto era imputable a partir de una cierta disposición de tiempo para deliberar sobre él, hubiera o no esa deliberación. Con ello se introducían en la dificultad de precisar (dentro de la mentalidad "legalista" en moral, propia de los nominales) cuánto sería tal periodo de tiempo. Vitoria se ceba en ello: "Arguitur: sit tempus dimidiae horae parvum tempus et magnum sit una hora. Tunc per dimidiam horam non evitando est veniale, in una hora autem est mortale (...) Tunc sic arguitur: tam difficile est post dimidiam horam evitare illum motum [sensualitatis] sicut ante; ergo in qualibet parte intrinseca horae est veniale; tamen in instante terminativo horae est mortale, ergo per solum unum instans transit homo de veniali ad mortale, quod est absurdissimum. Ergo ante plenam deliberationem nunquam est mortale." Ms. Vat. Lat. 4630, f 217v. La imposibilidad de reducir el juicio moral sobre un acto humano concreto a la aplicación de reglas conductuales caracteriza la ética vitoriana de la virtud. Otra cosa distinta es que cuando se consideran genéricamente ciertas acciones en el discurso teórico, el moralista haya de valorarlas a partir

en el caso de la caridad.[170] Cuanto mayor sea la tentación, mayor es el mérito de superarla, y más reforzada queda la virtud correspondiente.[171] La pasión en sí misma no constituye pecado,[172] aunque la voluntad deba reaccionar a ella reprimiéndola cuando sea peligrosa,[173] o simplemente resistiéndola cuando la experiencia anterior nos indica que no hay riesgo de que nos lleve a acciones desordenadas.[174] Análogamente, ponerse en posiciones en que uno fácilmente es tentado, se considera peligroso moralmente por razones obvias, y debe evitarse. Vitoria es realista al respecto: "omnis existens in mundo, est in periculo",[175] de manera que para que el riesgo de pecar adquiera significación moral es preciso que sea él mismo por una parte voluntario —por tanto conscientemente asumido—, y por otra, relevante por su probabilidad e inminencia.[176] Una posición rigurosa en esto condenaría a la parálisis de la acción humana por escrúpulos,[177] a la que el

---

de normas generales puesto que, por la entidad misma del discurso, no le resulta accesible la apropiación personal del acto, que sólo puede darse en concreto.

[170] "... differentia inter alias virtutes et caritatem, quia aliae, etiam manentes in homine, possunt a passionibus vinci, caritas autem non; si manet, non potest vinci a quacumque passione." *In 2a. 2ae.*, q. 23, 3, 2.

[171] "Sed si esset magna tentatio, esset magnum meritum, quia difficultas multus facit ad meritum augendum, sicut etiam facit ad majorem bonitatem moralem." *In 2a. 2ae.*, q. 79, a. 1, 3.

[172] "Dico ergo quod ille timor non est peccatum. Probatur de illo qui in bello timet, et secundum rationem vult perseverare. Talis timor est naturalis quia refugit ex praesentia tormentorum; et talis secundum rationem bene se habet: ergo non est peccatum. Probatur etiam, quia timor non est peccatum nisi quia facit incidere in majus malum; sed timor ille non facit incidere illum in majora mala: ergo non est peccatum. Patet, quia non est consensus rationis nec formalis nec virtualis: ergo non est peccatum. Hoc nota ad securitatem conscientiae quando rebellat appetitus sensitivus et ratio manet integra, recta conformisque divinae legi." *In 2a. 2ae.*, q. 125, a. 4, 3.

[173] "Et sic dico quod talem passionem et concupiscentiam de se illicitam, et quamvis aliam passionem, si sit periculosa, tenetur quilibet reprimere et facere quod in se est ad reprimendum illam, quia debet periculum vitare." *In 2a. 2ae.*, q. 125, a. 4, 4.

[174] "Alio modo possunt tales passiones de se secluso periculo considerari, ita quod non sunt periculosae. Aliquis est securus securitate morali, et habet experientiam quod dato insurgant tales passiones, non faciet aliquod malum (...) non tenetur illam concupiscentiam reprimere, sed sufficit resistere." *In 2a. 2ae.*, q. 125, a. 4, 4.

[175] *In 2a. 2ae.*, q. 20, 4, 2: "Todo el que existe en el mundo está en peligro".

[176] "Ad hoc dico: primo, quod non omnis qui ponit se in periculo peccati, peccat illo peccato, sed opus est quod scienter se ponat in periculo (...) Secundo dico, et ita est, quod omnis existens in mundo, est in periculo; non tamen peccat, quia non scienter ponit se in periculo. Et ita dico quod non omne periculum obligat ad mortale, non est dubium, sed periculum probabile (...) Tertio dico, quod periculum est, non de omni malo possibili, sed de probabili et imminenti." *In 2a. 2ae.*, q. 20, a. 4, 2.

[177] "Et sic tutius est tenere sine scrupulo quod quantumcumque quis patiatur tentationes, si non adsit deliberatio et consensus, nullum est peccatum mortale. Sum in periculo, et non facio: non pecco mortaliter." *In 2a. 2ae.*, q. 125, a. 4, 5.

autor burgalés teme como verdadero exceso de la moral, según veremos en el siguiente capítulo.

La perseverancia en la virtud, señala Vitoria siguiendo a Santo Tomás, es virtud justamente sólo por su intencionalidad, esto es, por que haya propósito explícito, puesto que como se indicó arriba, es característica formal de la virtud en cuanto hábito una cierta permanencia, que la distingue del agotarse temporal del acto al concluir.[178] Precisamente la repetición del acto, como hemos señalado, refuerza la virtud correspondiente,[179] de tal manera que perseverando en la virtud, la perseverancia misma se va haciendo cada vez más fácil.

El arrepentimiento por su parte modifica indudablemente la relación entre la persona y su acto, puesto que supone la negación en conciencia de lo que se afirmó con dicho acto. La perseverancia en el acto, o en la posesión de los bienes adquiridos con él, por el contrario, reafirma la apropiación moral primera. Por ello, Vitoria piensa que negarse a la restitución es un nuevo pecado, que acontece cada vez que viene la oportunidad de resolver la desigualdad, recuerdo que debo hacerlo, y aun con eso no restituyo.[180] Indudablemente hay entonces una reapropiación del acto injusto, y un reforzamiento del hábito correspondiente. Por el contrario, la penitencia, un acto propio del arrepentimiento, aunque no basta para remover un hábito, dado que los hábitos por esencia poseen un cierto arraigo en la psique humana que les hace presentar resistencia, supone negarse a la inclinación correspondiente a ese hábito. Se realiza entonces el acto contrario a tal inclinación, con lo que la persona gana dominio respecto a sus propias inclinaciones adquiridas.[181] Aun cuando el mismo acto se repita por costumbre, su calificación moral

---

[178] "[Sanctus Thomas] dicit quod perseverantia ut dicit solam durationem in virtutibus, non est specialis virtus, sed circumstantia omnium virtutum, nec est novum meritum; sed perseverantia ut dicit propositum permanendi in actibus virtutum, est specialis virtus." *In 2a. 2ae.*, q. 14, 1, 4.

[179] "In frequentatione [actus virtutis] non est difficultas, immo facilitas." *In 2a. 2ae.*, q. 137, a. 1, 3.

[180] "... dico quod non peccat continue, sed quod auget novum peccatum, ita quod fit gravius quando habet facultatem et oppotunitatem restituendi; utputa habeo unde solvam, et recordor quod illud debeo, et obvio, et video illum cui debeo et cum hoc non restituo: tunc augetur peccatum." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 8, 5.

[181] "Secundo dico et melius, quod habitus dupliciter potest considerari: uno modo, quantum ad entitatem suam et essentiam; alio modo, quoad inclinationem; vel alio modo in esse qualitatis, et alio modo in esse habitus. Sic dico quod habitus dupliciter potest tolli: uno modo, quoad entitatem; et sic dico quod non tollitur per unum actum, quia habitus est alicujus resistentiae, et demonstratio est alicujus activitatis. Alio modo potest tolli quantum ad inclinationem; et tunc potest corrumpi per unum actum. Eodem modo in imprudentia, quia imprudentia per poenitentiam non tollitur quoad essentiam, sed quoad inclinationem, quia manet illa qualitas quae erat in illo; sed nihilominus non impedit eum quin sequatur rectum consilium, nam statim dubitat an debeat facere quod antea non faciebat, et quaerit a doctoribus an ista debeant fieri vel non." *In 2a. 2ae.*, q. 53, a. 1, único.

cambia según si ocurre en el contexto de un esfuerzo de enmienda, o en el dejarse llevar voluntario por un mal hábito.[182]

El ejemplo anterior —negarse a restituir— es uno posible de omisión. La omisión en general consiste en no actuar pudiendo hacerlo, y nuestro autor pone buen cuidado en señalar —contra algunos nominalistas— que sólo tiene sentido moral, para bien o para mal, como acto voluntario.[183] Si aquello omitido cae bajo obligación moral, su omisión es imputable como acto virtualmente voluntario, y constituye así pecado.[184] De la misma manera, a la hora de valorar la gravedad relativa de diversos pecados de omisión, Vitoria rechaza la posibilidad de que esa gravedad venga dada por el grado de obligación que había hacia el acto omitido, o por la bondad de dicho acto. Debe valorarse la omisión como un acto en sí mismo, por su objeto, intencionalidad y por las circunstancias en que ocurre, tal cual se hace con los demás.[185] Particular entidad tiene la omisión para el bien en el caso de la justicia, donde evitar el mal consiste en conservar lo justo, un acto tan positivo como el de hacer lo justo.[186]

---

[182] "Dubitatur de istis qui ex consuetudine jurant falsum, y no miran lo que juran, an peccent mortaliter. Respondeo quod dupliciter potest contingere quod quis ex consuetudine juret falsum. Uno modo, quando talis post poenitentiam conatur non jurare, et non potest ita se reprimere ab illa consuetudine jurandi, nisi quod praecipitanter et inadvertenter jurat falsum, excusatur a peccato mortali. Alii sunt qui non intendunt poenitere nec conantur emendare se; et tales qui sine poenitentia jurant falsum ex consuetudine, etiamsi no miren lo que juran, peccant mortaliter jurando falsum ex consuetudine, quia hoc, scilicet non advertere, est signum quod etiamsi adverterent, jurarent falsum, quia est virtualiter voluntarium." *In 2a. 2ae.*, q. 98, a. 3, único.

[183] "... pura omissio non est meritoria nisi sit actus voluntatis (...) De hoc disputavimus in 1.2, q. 71, a. 5, quia sunt aliqui moderni qui tenent oppositum (...) quia non potest esse aliquis actus meritorius nisi referatur in Deum vel in finem bonum; sed pura omissio non refertur aliquo illorum modorum, quia non potest esse talis relatio sine actu". *In 2a. 2ae.*, q. 79, a. 1, 3.

[184] "... quod aliquid sit voluntarium virtualiter, non solum requiritur quod possit quis illud impedire, sed etiam quod teneatur illud impedire; ita quod qui potest impedire et tenetur impedire malum, si non impediat, dat operam tali malo." *In 2a. 2ae.*, q. 64, a. 5, 11. Un ejemplo de este criterio se ofrece a propósito de la responsabilidad de los consejeros y jefes militares en la declaración de la guerra injusta: "Item si negligentia istorum bellum iniustum gereretur, iste viderentur consentire. Imputatur enim aliqui quod potest et debet impedire, si non impediat." *DIB*, IV, I, 7.

[185] "Ideo dico quod malitia omissionis est consideranda et mensuranda ex parte objecti et circunstantiarum; (...) Et ad hoc imaginanda est omissio ac si esset actus; et clarus est quod si esset actus, malitia ejus est ex objecto: ergo sic in omissione." *In 2a. 2ae.*, q. 79, a. 4, 2. Sobre la intencionalidad: "... sicut si v. gr., haberet se omissive ex contemptu, sicut cuando a sabiendas se quiere olvidar del beneficio que otro le hizo por no le hacer placer, porque no le entra de los dientes adentro: talis ingratitudo cum omissione ex contemptu, est peccatum mortale." *In 2a. 2ae.*, q. 107, a. 3, 1.

[186] "... bonum quod est parte justitiae, potest corrumpi, quia manet a parte rei. Et sic in ista virtute duo oportet facere, scilicet facere bonum, et conservare bonum factum (...) et hoc potest conservari per hoc quod caveamus a malis." *In 2a. 2ae.*, q. 79, a. 1, 2.

Adquisición de hábitos

Como puede verse por los párrafos anteriores, en Vitoria se encuentra una psicología de la adquisición de hábitos, en continuidad explícita con la teoría de Aristóteles al respecto, que Santo Tomás había elaborado con mayor extensión. Se reconocen tres grados de configuración de la psique por la virtud, según la medida en que permanezcan las pasiones que le son contrarias: la continencia, en que la virtud resiste a las pasiones vehementes en contra; la temperancia, en que esas pasiones han sido apaciguadas; y un último grado en que las pasiones se hallan ya erradicadas, propio de la perfección en la virtud.[187] Así pues, la moderación de las pasiones contrarias es fundamental para que la virtud pueda realizar su acto,[188] y el hombre alcanzar la paz.[189] La pasión en sí misma por definición —algo que se padece— no puede ser tenida por pecado,[190] según se ha señalado arriba. Lo será en todo caso la actitud del hombre, que a fuerza de realizar actos dejándose llevar por ella o poniéndola bajo el dominio de la razón, construye hábitos,[191] y finalmente se hace a sí mismo.[192] Por eso aun las pasiones que parecen impulsar por lo general a actos malos pueden ser atribuidas a Dios. Constituyen parte del ser del hombre, posibilitan en él el dinamismo de la virtud, y pueden ser ordenadas por la razón, con lo cual la tendencia

---

[187] "Utrum convenienter distinguantur tres gradus caritatis, incipiens, proficiens et perfecta (...) Ista distinctio videtur esse eadem cum illa quam ponit Aristoteles in 7 Ethic., quod triplex est gradus virtutis: scilicet, gradus continentiae: cum homo habet vehementes passiones, luctatur cum illis, non cedit. Secundus gradus est temperantiae, cum homo habet sedatas passiones; surgunt quidem, sed leves. Et isti dicuntur proficiens et primi incipientes. Alius gradus est cum homo totaliter nullam habet passionem, et est gradus heroicus pertinens ad perfectos." *In 2a. 2ae.*, q. 24, a. 9, único. Como se observa en la nota 188, no se trata de que las pasiones desaparezcan en sí mismas, sino sólo en cuanto pretenden imponerse a la razón.

[188] "Ad levandum necessitatem proximi ubi indiget, opus est quod homo habeat passiones moderatas." *In 2a. 2ae.*, q. 30, a. 4, 3. Moderar no es reducir la intensidad con que se experimentan, sino someterlas a la razón: "Tertio dico, quod quando dicit Doctor quod illae passiones repugnant per moderantiam, non vult dicere quod intense vel non intense appetatur, sed quando appetunt extra limites et bonum rationis." *In 2a. 2ae.*, q. 141, a. 3, único.

[189] "Concordia est ad alterum inquantum duae voluntates conveniunt in uno corde; pax autem dicit ultra unionem et concordiam inter appetitus ejusdem hominis. Ubi dominus Cajetanus notat quod ad pacem non requiritur unio appetitus sensitivi et rationalis. Appetitus contrarii, unus per partem sensitivam, ut volo cenare, alius per rationalem, nolo cenare, non tollunt pacem. Sed quando unus et idem appetitus tendit in diversa objecta appetibilia, quae non potest habere propter aliquod impedimentum, tunc non erit pax in homine, dato quod homo habeat id quod vult, si tamen restat aliquid volendum quod simul habere non potest." *In 2a. 2ae.*, q. 29, a. único.

[190] "Sed peccatum est actus, et non passio." *In 2a. 2ae.*, q. 35, a. 1, 4.

[191] "Experientia docet quod ex frequentatione actuum semper augetur habitus." *DAC*, 10.

[192] "... qui primo argentum furabatur, per illos actus augetur habitus ad furandum omnia, quia non statim et primo fit homo turpissimus et perditissimus." *In 1a.*, q. 1, a. 4, 62. Ms. 18 (Santander).

correspondiente se convierte en buena.[193] Por supuesto, también hay pasiones, como el dolor ante el sufrimiento ajeno, que ayudan a alguna virtud, la misericordia en este caso.[194]

Particularmente al tratar de la caridad, Vitoria se interesa por los modos en que ésta aumenta o disminuye, hasta el punto de dedicarle una relección al tema. El interés que le mueve a ello, tratar de poner medida a los méritos de cada cual para el juicio final, que según la doctrina evangélica versará principalmente sobre esa virtud, no nos concierne aquí. Pero en este intento tan propio de la tardoescolástica, nuestro autor analiza la compleja relación entre la intensidad de la intención que guía a un acto, y la apropiación del mismo para constituir hábito.[195] La intencionalidad como rasgo de la acción moral no queda determinada sólo por el fin consciente en vista del cual se realiza el acto —que, efectivamente, cambia la inserción de ese acto en el proceso moral de la persona—, sino también por la medida en que el sujeto moral hace suya la acción, entregándose a ella más o menos.[196]

Conciencia moral

Aunque hemos visto aparecer de manera implícita varias veces el tema de la conciencia moral, las fuentes disponibles apenas lo tocan explícitamente. Siguiendo la línea aristotélica, Vitoria piensa que la voluntad quiere algo que la razón señala como bueno,[197] de tal forma que nada es deseado sino bajo razón de bien,[198] y la deliberación que

---

[193] "Sed dubitatur, quare Deus hoc fecit? Non esset melius ut non faceret? Respondetur dupliciter. Primo, quod Deus non potuit hoc facere, quod appetitus sensitivus ex naturalibus suis non inclinaretur ad malum. Et ratio est quia illud est naturale, est ex natura rei, et Deus non potest mutare naturas rerum (...) Secundo dico, quod illud fecit ad majus bonum nostrum, ad exercendum nos ad meritum (...) Tertio, quia licet fecerit eum cum illa inclinatione, tamen fecit illum subjectum rationi, nam appetitus erat subditus rationi. Et sic nihil habemus quod imputemus Deo." *In 2a. 2ae.*, q. 141, a. 1, 6.

[194] "Ex eo enim quod aliquis dolet de malo proximi, movetur ad sublevandum ejus necessitatem per misericordiam. Ille dolor antecedit actum misericordiae, vel potest esse quod simul cum quis miseretur doleat, vel quod ex eo doleat quia vellet subvenire illi et non potest; dolor enim non est virtus." *In 2a. 2ae.*, q. 30, a. 4, 2.

[195] "Item, quia actus remissi disponunt ad hoc quod caritas corrumpatur; videmus enim quod qui remisse operatur, poco a poco viene a perder la caridad. Ideo est prima conclusio: Non per quemlibet actum caritatis augetur caritas, sed per actum intensiorem ipsa caritate. Secunda conclusio: Actus remissi caritatis, licet non augeant caritatem, non tamen superfluunt, sed disponunt ad augmentum, quia disponunt ad hoc quod homo promptius operetur postea et intensius, para que lo haga de buena gana, ex quibus actibus generabitur seu augebitur caritas." *In 2a. 2ae.*, q. 24, a. 6, 1.

[196] "Et sic, quando sanctus Thomas dicit quod intensio fit per majorem radicationem in subjecto, vel per majorem participacionem, vel quia caritas habet perfectius esse in subjecto, ista tria pro eodem capit, scilicet pro majore intensione." *In 2a. 2ae.*, q. 24, a. 5, 6. "Experientia docet quod qui remisse et tepide operatur, facile amittit habitum (...) Imo qui consuevit tepide operari facile desinit operari." *DAC*, 10.

[197] "... voluntas sequitur bonum cognitum, quia nihil volitum nisi praecognitum." *In 2a. 2ae.*, q. 8, a. 4, 1.

honestamente se forma una idea incorrecta de lo bueno y lo malo, debe ser seguida por la voluntad.[199]

Sin embargo, la justificación moral completa del acto requiere además su adecuación al sistema de referencia moral que la naturaleza humana le señala en forma de una jerarquía de bienes protegida por la ley natural, respecto a la que el hombre está dotado de luces (los primeros principios prácticos conocidos por la sindéresis) e inclinaciones también naturales. Puede ocurrir que la razón humana aplique mal los juicios generales de la sindéresis a las situaciones particulares; cabe así una conciencia moral errónea. No basta entonces que algo sea señalado como bueno por la razón del sujeto para garantizar esa adecuación, sino que es preciso que la razón individual conserve la capacidad de reconocer el orden moral natural. A esta cualidad se le llama rectitud de la razón (o de la conciencia), y permite tomar a la razón como referencia para el discernimiento moral.[200] Y es que la razón, y con ella el libre albedrío, resulta vulnerable a las deficiencias en los sentidos[201] o la memoria del hombre,[202] a las pasiones[203] y los afectos,[204] a los mismos hábitos adquiridos por las elecciones de la voluntad.[205]

---

[198] Por ejemplo, en el caso del suicidio por desesperación: "Occam addit quod etiam sub ratione mali potest velle aliquid. Sed supposita opinione sancti Thomae, dico ad argumentum, quod nullus potest velle nisi bonum. Sed quod est bonum inhonestum, est mihi delectabile, et propterea volo illud sub ratione boni delectabilis vel utilis. Sicut pessimum est desperare; tamen ad evadendum alia mala in quibus homo est, judicat quod est utile se suspendere, et ita vult sub ratione boni utilis. Ita ergo nunquam voluntas aliquid vult nisi sub ratione boni." *In 2a. 2ae.*, q. 14, a. 1, 2.

[199] "... agere contra conscientiam est peccatum (...) in tantum ut etiam voluntas discordans a conscientia falsa sit mala, ut omnes doctores dicunt." *De eo ad quod...*, II, 9. Y viceversa, quien hace algo correcto pensando que es incorrecto, peca: "Quia sicut diximus quod species formales sumuntur ex intentione, ut qui accipit suum putans esse alienum, peccat contra conscientiam peccato furti." *In 2a. 2ae.*, q. 100, a. 1, 20.

[200] "Omnis actus conformis rationi rectae est bonus." *In 2a. 2ae.*, q. 10, a. 4, 11. "Notandum ergo quod bonitas rei consistit in hoc quod attingat propriam mensuram; sed mensura et regula operum nostrorum est ratio, et Deus ipse." *In 2a. 2ae.*, q. 17, a. 1, 1.

[201] "Defectus et imperfectio vel privatio usus rationis, vel semper vel ex multo maiori parte, provenit ex defectu et imperfectione partis sensitivae cognoscitivae, scilicet a sensibus, et maxime interioribus." *De eo ad quod...*, I, 11.

[202] "Etenim ad recte consultandum in agendis oportet habere memoriam praeteritorum (...) Nec potest homo iudicare de contingentibus nisi ex his quae communiter accidunt, quae sine memoria cognoscit non possunt." *De eo ad quod...*, I, 14.

[203] "... passio quae est a virtute non turbat mentem sicut passiones vitiorum." *In 2a. 2ae.*, q. 180, a. 2, único.

[204] "... perturbationes et passiones impediunt iudicium rationis. Ita enim iudicat homo in agendis sicut est affectus." *De eo ad quod...*, I, 12.

Si bien el hombre no puede equivocarse respecto al deseo de la felicidad, por el carácter natural de éste, sí puede hacerlo respecto a los medios para alcanzarla, a los bienes.[206] Esto puede acontecer de varias maneras distintas. La primera se refiere a algunos mínimos que por luz natural resultan evidentes para todo hombre como prohibiciones de ley natural, y por tanto, como juicios prácticos universales obligatorios fácilmente derivables de los primeros principios morales.[207] Por ejemplo, del principio que reza "no hacer a otro lo que no quiera que se me haga a mí" y de la inclinación natural del hombre a conservarse vivo, puede extraerse la prohibición del homicidio. Vitoria no admite al respecto una ignorancia que no sea culpable,[208] porque ignorar tales preceptos requiere un proceso previo de desestructuración de la razón por el pecado,[209] ya que sus principios están impresos en el corazón del hombre.[210] Entonces el acto que transgrede un precepto así no puede salvarse por la intención, sino que deriva su gravedad del objeto mismo del acto,[211] aunque ésta pueda verse matizada por las circunstancias.[212]

---

[205] "Mali habitus perturbant iudicium rationis (...) tantum possunt perturbare mali habitus, sicut passiones." *De eo ad quod...*, I, 13.

[206] "Est advertendum quod obiectum voluntatis non est solum verum bonum. Cum enim obiectum non moveat voluntatem nisi cognitione, nihil refert ad movendum voluntatem, an sit verum bonum, aut aestimetur bonum." *DH*, 22.

[207] "Cajetanus dicit quod peccant mortaliter et quod non excusantur tales per ignorantiam; quod ista sunt tam nota, ut invincibiliter ignorari non possint, quia in lumine naturali hoc est notum." *In 2a. 2ae.*, q. 185, a. 3, 3.

[208] "... homo tenetur scire (...) universalia praecepta juris naturalis. Certum est quod homo non tenetur scire quod homicidium est malum et prohibitum nisi propter opus (...) Modo autem ignorantia illorum est peccatum mortale." *In 2a. 2ae.*, q. 2, a. 8, 6.

[209] "Ultimo dico, quod sanctus Thomas vult dicere cum Aristotele, 6 Ethicorum, quod peccatores et in particulari et in universali possunt habere rectam aestimationem de fine; sed quod in universum recte judicent non potest esse. Et videmus ita esse experientia, quod peccatores communiter male sentiunt de virtutibus; habent enim multos errores (...) licet aliquando bene sentiant." *In 2a. 2ae.*, q. 8, a. 5, 2.

[210] "Tertio dico, quod ille peccat mortaliter si fornicetur. Et ad argumentum, dato quod ignoret Deum esse, non tamen habet ignorantiam quod id sit malum, non ignorat legem Dei impressam in cordibus hominum." *In 2a. 2ae.*, q. 20, a. 3, 3.

[211] "Secundo dico, quod omnis qui peccat peccato de quo est per se notum quod est peccatum, talis in eo quod advertit se facere talem actum, peccat, et dicitur etiam advertere quod est peccatum." *In 2a. 2ae.*, q. 13, a. 2, 3.

[212] "Ad hoc dicit sanctus Thomas quod non inconvenit quod unum peccatum ex genere, id est ex objecto gravius, posset esse minus malum quam aliud ex genere non ita grave, quia scilicet in adulterio possunt esse tot malae circunstanciae, quod faciant illud gravius quam homicidium." *In 2a. 2ae.*, q. 10, a. 3, 7. Un acto con buen objeto y sin ninguna circunstancia subjetiva mala, es bueno: "Et potest hoc probari, quia talis actus habet bonum objectum et nullam malam circumstantiam. Ergo est bonus." *In 2a. 2ae.*, q. 19, a. 4, 4. Cfr. nota 92 sobre el significado de "circunstancia".

De esta forma puede explicarse la dificultad aparente para conciliar los lugares en que nuestro autor propone valorar los actos por su intencionalidad o finalidad consciente, con otros en que lo hace por razón del objeto material del acto, esto es, de la gravedad del daño que produce.[213] Este daño permite calificar a determinados actos como "intrínsecamente malos",[214] justamente a los actos respecto a los cuales no cabe ignorancia no culpable, ni por tanto acción sin intención, al menos virtual. Fuera de esto, la intencionalidad, como hemos señalado, modifica la apropiación que la persona hace del acto, y constituye por ello el momento clave del acto moral en cuanto moral.[215] La intencionalidad es así llamada "objeto formal" del acto,[216] y en ella se refleja el orden o desorden del alma de la persona, en cuanto participa en su conciencia del orden de los fines de la vida humana, o lo trastoca. Cuando nuestro autor ha de decidir qué aspecto es más grave en el pecado, prefiere dejar la cuestión abierta.[217] Sin embargo, cuando el daño se hace a sabiendas, aun sin desearlo, Vitoria no duda en señalar la imputabilidad formal del pecado correspondiente,[218] por razón de cierta intencionalidad virtual.

---

[213] "Et tunc dico quod omnis actus qui causatur ex malo fine, est malus, quia virtualiter refertur in illum. Itaque si ex volitione praecedente finis sequuntur aliqui actus, et ille finis est malus, actus etiam sequentes sunt mali, quia virtualiter referuntur in illum." *In 2a. 2ae.*, q. 10, a. 4, 13. Debe notarse que aquí "fin malo" significa "fin tomado de manera contradictoria con el orden moral natural" y no "fin querido bajo razón de mal", lo que, según Vitoria, es imposible. Santo Tomás reconoce asimismo ambas posibilidades: "Et dicit sanctus Thomas quod ratio formalis peccati ex duobus vel dupliciter potest considerari. Primo modo, secundum rationem mali, id est potest considerari ex parte boni quo peccatum privat (...) Secundo modo potest considerari ratio formalis peccat, secundum intentionem peccantis." *In 2a. 2ae.*, q. 10, a. 5, 5. Cfr. nota 215.

[214] "Secundo sequitur quod differt etiam ab aliis peccatis quia scandalum non est peccatum intrinsece malum sicut fornicatio, quae est peccatum intrinsece et de se malum; scandalum tamen extrinsece et ex fine." *In 2a. 2ae.*, q. 43, a. 3, 9.

[215] "Secundum, quia quidquid facit ad distinctionem actus, facit ad distinctionem habitus. Ad distinctionem autem actus facit distinctio objectorum. Ad distinctionem objectorum faciunt duo, scilicet ipsum efficiens objectum, et dispositio materialis subjecti, quae se tenet ex parte objecti, quia diversa dispositio materiae causat diversitatem in apprehensione objecti." *In 2a. 2ae.*, q. 19, a. 6, 2. La figura de bien que se persigue con un acto puede ser llamada objeto material del acto en cuanto aquello apropiado, y objeto eficiente en cuanto a las consecuencias de la apropiación. Sin embargo, Vitoria emplea muy raras veces esa diferencia (una de ellas en este pasaje). Por lo general habla del objeto material para referirse a ambos. Ello tal vez pueda justificarse si consideramos que la figura de bien apropiada no sólo incluye materialmente lo que se persigue sino también lo que se abandona o se corrompe, y por tanto de alguna manera incluye a las consecuencias de la apropiación.

[216] "Secundo notandum est quod aliud est materiale in objecto, et aliud formale. Formale in objeto est id ratione cujus potentia tendit in materiale." *In 2a. 2ae.*, q. 25, a. 1, 3.

[217] Al comparar la gravedad del homicidio con la del odio como pecados contra el prójimo: "Respondeo quod major deordenatio est in illo odio; sed majus nocumentum est in homicidio. Unde hoc videtur gravis. Non potest dari regula certa." *In 2a. 2ae.*, q. 34, a. 4.

[218] "Et utroque modo, scilicet sive formaliter, id est animo nocendi vitae spirituali illius, sive materialiter, id est non intendendo peccatum, est peccatum et vere peccatum scandali si scienter fiat." *In 2a. 2ae.*, q. 43, a. 3, 3.

Parte del proceso de desestructuración de la razón puede ocurrir cuando la persona irrespeta el orden jerárquico de los bienes para desechar uno superior a cambio de otro inferior. Entonces aunque comprenda el precepto universal que debería regir su acto, considera que le hará más feliz omitirlo o realizar algo contradictorio, de tal manera que su juicio práctico particular ignora o contradice el precepto de ley natural.[219] El resultado acaba siendo el debilitamiento de la mente para reconocer el orden moral,[220] aunque no se trata de una consecuencia necesaria, puesto que entonces no habría lugar a la rectificación, la cual requiere cierta conciencia previa de la propia situación moral.[221]

No siempre es fácil saber hasta qué punto la propia conciencia conserva la rectitud de juicio precisa para reconocer el bien y realizarlo en una circunstancia concreta,[222] sobre todo cuando la situación no puede referirse fácilmente a la ley natural. La ignorancia culpable se manifiesta entonces como no reconocimiento de la obligación de hacer las diligencias humanamente posibles para esclarecer cuál será la mejor acción en la circunstancia concreta a la que se enfrenta la persona.[223] Sobre este punto, Vitoria rechaza la opinión de Adriano,[224] que consideraba preciso que el pecador se vuelva a Dios para recibir su iluminación. El maestro de Salamanca limita la obligación moral aquí a la

---

[219] "Item, avarus bene judicat quod bonum est facere misericordiam cum pauperibus, et tamen non vult illis dare eleemosynam, quia felicius putat congregare quam dare (...) Dico ergo, quod peccatores habent quidem rectam aestimationem de fine in universali; sed in particulari non bene sentiunt, immo judicant quod est faciendum malum, in isto scilicet casu, id est in hoc quod errant in particulari judicio, scilicet nunc non est danda eleemosyna, quia si non errarent, non peccassent." *In 2a. 2ae.*, q. 8, a. 5, 2.

[220] "Multi sunt qui peccantis non advertunt quod ea quae faciunt sunt peccata: et illa dicitur caecitas mentis. Sed sunt alii qui advertunt, tamen debiliter, non penetrant: et hoc ipsum dicitur hebetudo sensus et debilitas mentis ad cognoscendum spiritualia et penetrandum, et est peccatum. Et hoc provenit ex mala dispositione mentis, quia est affectata ad res temporales; sicut avarus intentus divitiis, bene vult ipse recte vivere, sed dato quod dicatis ei quod opus est divitia relinquere, advertit ad id quod dicitis, tamen ex debilitate mentis et ex affectu quem habet ad divitias non penetrat quod conveniat relinquere divitias." *In 2a. 2ae.*, q. 15, a. 2, 1.

[221] "Sed dubitatur hic, quia si caecitas mentis et hebetudo nascuntur ex luxuria et gula: ergo omnis homo implicitus his vitiis haberet hebetudinem mentis et caecitatem. Consequens autem est falsum, quia nusquam homo confitetur nisi quod habuit amicam, non autem meminit quod haberet hebetudinem mentis. Ergo non est in omnibus luxuriosis." *In 2a. 2ae.*, q. 15, a. 3, 3.

[222] Sobre si para que una guerra sea justa basta que el príncipe crea tener la justicia de su lado: "In aliis minoribus causis vel negotiis non sufficit principibus vel privatis quod credant se iuste agere, ut notum est. Possunt enim vincibiliter errare et affectare. Et ad actum bonum non sufficit sententia cuiuscumque, sed requiritur sententia sapientis." *DIB*, IV, I, 6.

[223] "Unde dico quod ad hoc quod ignorantia imputetur et sit peccatum et vincibilis requiritur negligentia circa illam materiam, puta quia noluit audire aut auditum non credidit." *De Indis*, I, 2, 14.

[224] Adriano Flosenz de Utrech, Adriano VI papa, †1523, preceptor de Carlos V, regente de Castilla y cardenal inquisidor de Aragón y Navarra, escribió un comentario al libro cuarto de las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

consulta con personas doctas.[225] Ello basta para la tranquilidad de conciencia,[226] siempre que se escoja al consultor honestamente, sin buscar a alguien tal que apruebe la línea de conducta decidida previamente, algo que en tiempo de Vitoria hacían con frecuencia los mercaderes[227] y los conquistadores de Indias,[228] para tranquilizar sus conciencias y legitimar sus fortunas.[229] A través de la figura moral de la consulta se evita que la ignorancia, aun culpable, constituya un impedimento absoluto para la acción buena, y se confirma que la libertad para actuar bien se conserva siempre en esta vida, sea cual sea la trayectoria moral anterior de la persona. La consulta, además, facilita distinguir la sabiduría en moral del mero conocimiento, para hacer de ella una característica moralmente relevante. Por falta de estudios que se encuentre, la persona virtuosa puede resolver aun los casos más difíciles consultando a hombres doctos y de buena vida, lo que la hace sabia aunque sea ignorante.[230]

Desde luego, otro es el caso de la ignorancia no culpable, que puede ocurrir precisamente porque la complejidad de las situaciones hace que no siempre pueda garantizarse el acierto. Quien actúa con una conciencia moral limpia, no comete pecado aunque su acción se demuestre más tarde como un error,[231] precisamente porque ha puesto

---

[225] "Ad hoc enim ut actus sit bonus, oportet, si alias non esset certum, ut fiat secundum diffinitionem et determinationem sapientium; haec enim est una conditio boni actus (...) Atque adeo, si iste non consuluit sapientes in re dubia, excusari non potest. Immo dato quod talis actus secundum se licitus esset, postquam dubitatur merito de illo, tenetur quilibet consultare et arbitrio sapientium facere, etiamsi forte illi errarent." *De Indis*, I, int., 2.

[226] "Opinio haec [Hadriani] non tenetur communiter, quae certe est difficilis. Nos in Prima secundae, in materia de ignorantia, probavimus quod non tenetur conteri, nec aliud tenetur facere, nisi quod consulat viros doctos, et tunc si operatur et erret quantumcumque sit in peccato, non tamen peccavit per illum contractum. —O quia tenetur facere diligentiam. —Respondeo quod humanam diligentiam tenetur facere, et illam fecit in hoc quod consuluit viros doctos." *In 2a. 2ae.*, q. 8, a. 5, 3.

[227] "Multi tamen sunt qui faciunt contractus usurarios. Et isti non confitentur cum doctis, sed insipientibus, ne redarguantur in peccatis suis, et sic errant in consultando." *In 2a. 2ae.*, q. 51, a. 2, 2.

[228] "Destos del Perú, timeo que no sean de aquellos qui volunt divites fieri. Y por algunos se dijo: Impossible est divitem intrare in regnum caelorum." *Carta al p. Arcos sobre negocios de Indias.*

[229] No debía de ser raro que en esas consultas se falsearan los datos, a juzgar por algunas expresiones vitorianas como: "Sententia quae fundatur in falsa praesumptione facti, nullum jus dat nec adimit in foro conscientiae." *Carta al p. Arcos sobre el testamento...*, p. 170.

[230] "Utrum sapientia sit in omnibus habentibus gratiam. Respondet sanctus Thomas quod sic, quia omnes tales qui sunt in gratia sunt sapientes. —Contra, quia aliqui sunt ignorantes quia nunquam studuerunt. —Dico quod in illis est sapientia. Et vide quomodo sunt sapientes. Nam si aliquis faceret contractum aliquem, ipse videt an licet vel non. Et si dubitat, certe ipse quaeret ab aliis sapientibus et viris bonae vitae que le digan la verdad, vel revelabitur illi intrinsecus a Deo et adjuvabitur ab eo (...) Ergo omnes tales sunt sapientes." *In 2a. 2ae.*, q. 45, a. 5, único.

[231] "[Dico] quod non est aliquod malum quod non excusetur per ignorantiam invincibilem." *In 2a. 2ae.*, q. 20, a.3, 3.

los medios a su alcance para esclarecer la situación.[232] El mero error es así distinto del pecado, y puede reconocerse la ignorancia como una eximente de voluntariedad y por tanto de responsabilidad moral.[233] Lógicamente, si con el correr del tiempo se cobra nueva conciencia de lo que realmente aconteció en la situación, habrá de evitarse perseverar en el error, porque ello revestiría ya nueva gravedad moral.[234]

Como se señaló arriba, justamente los hábitos malos apropiados a través de elecciones de la libertad modifican los afectos y amenazan a la capacidad de discernimiento moral. La razón puede entonces emplearse para justificar lo que la conciencia intuye como injustificable. En algún pasaje Vitoria parece primar esa intuición de la conciencia sobre las razones.[235] El motivo del autor, por lo demás tan inclinado a dar argumentos racionales al defender sus posiciones, para aceptar ese primado ocasional de la intuición debe buscarse en las dificultades epistemológicas especiales del discurso moral,[236] unidas a la especial urgencia que la necesidad de actuar plantea.

Un aspecto importante de la vida moral habrá de consistir, entonces, en el estar sobre sí de la persona, que hace conscientes los acontecimientos morales de su vida, atendiendo tanto a las dimensiones objetivas como subjetivas de su actuar.[237] La cultura castellana del siglo XVI estaba impregnada de un sentido religioso que facilitaba

---

[232] "Tertia propositio: Habentes gratiam non possunt habere ignorantiam pure et ultimate practicam circa necessaria ad salutem; v. g., voco pure practicam, quia ista est practica aliquo modo: iste contractus est licitus; sed ista est magis practica et pure: iste contractus est faciendus. Et dico quod non stat quod aliquis justus erret in illo judicio, scilicet iste contractus est faciendus, quia hoc judicium est verum et prudentiale. Probo. Quia omnis contractus est faciendus de quo viri docti dicunt eum esse licitum. Sed de isto dicunt quod est licitus. Ergo est faciendus. In illo ergo non errat; et sic in judicio pure practico non potest justus errare." *In 2a. 2ae.*, q. 8, a. 4, 4. Nótese que Vitoria no sostiene que la persona justa tenga un saber especial acerca de la justicia o injusticia general de la forma de contrato en cuestión, sino que posee una seguridad moral especial respecto a llevarlo a cabo en su circunstancia concreta, porque lo ha consultado.

[233] Incluso en el caso de actos intrínsecamente malos, como los actos contra la naturaleza que se achacaban a los indios americanos, Vitoria considera que son realizados en el contexto de las culturas indígenas sin conciencia de su malicia, y así son menos graves que los mismos pecados entre cristianos, "quia gravius est committere hoc scienter quam ex ignorantia." *FDT*, 7.

[234] Por ejemplo, en *In 2a. 2ae.*, q. 66, a. 8, 5, se trata del caso de la guerra ganada, que en el momento de hacerla se creía honestamente justa y más tarde se vio ser injusta. Los que obtuvieron algo en ella han de restituir lo que no consumieron, pero no por razón de la injusta apropiación, sino de la injusta retención.

[235] "Secundo dico, quod non excusantur a veniali propter rationem dictam, quia etiam conscientia murmurat contra eos." *In 2a. 2ae.*, q. 60, a. 2, 4. Debe recordarse lo que se ha señalado arriba (cfr. nota 128) acerca de la prioridad del precepto escrito sobre la intuición como guía para la acción, incluso en las personas rectas.

[236] "... primo, quod omnia in moralibus impugnare facile est; sed tamen inconcuse adhaerere suis opinionibus erroneis periculosum est." *In 2a. 2ae.*, q. 68, a. 4, 2.

[237] "Ex hoc patet quod circumstantiae quae mutant speciem peccati sunt confitendae, sed circumstantias quae non mutant speciem non oportet confiteri. Unde etiam circumstantiae quae aggravant culpam sunt

especialmente este grado de conciencia moral. El temor al juicio final y la esperanza de salvación eterna constituían motivaciones generalizadas, presentes incluso en aquellos cuya vida difícilmente podía ser tomada como modelo de más virtud que la fortaleza —como los peruleros que iban a consultar a Vitoria—. Este grado de conciencia hacía particularmente importante la tarea de los confesores como orientadores morales de una población y formadores de su conciencia en rectitud. Por eso nuestro autor se ocupa a menudo de dar consejos para confesores, e incluso se le atribuyen dos manuales para ellos —la *Summa Sacramentorum*, realmente compuesta por su discípulo Tomás de Chaves, y el *Confessionario útil y provechoso*—.

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

2.2.3. LA DIMENSIÓN INTERPERSONAL DE LA VIDA MORAL

En materia de vida social, Vitoria sigue el esquema clásico que reconoce dos tipos de relaciones: las que se establecen directamente con otras personas, y la relación política que ocurre a través de la totalidad de la república.[238] Aquí nos ocuparemos de la conexión entre la primera y la concepción ética del dominico burgalés, dejando para el siguiente epígrafe la cuestión de la moral y la política.

Nuestro autor acepta el planteamiento aristotélico[239] acerca de la socialidad natural del hombre, en un extenso pasaje de la relección *De Potestate Civili*. El hombre, a diferencia de los animales, carece naturalmente de los elementos precisos para defenderse por sí mismo:

> "Singulis autem generibus [animalium] ad propulsandos impetus extraneos sua propia munimenta constituit, aut ut naturalibus telit repugnent feriora, aut quae sunt imbecilliora

---

confitendae sive mutent speciem sive non, quia confessio instituta est ad manifestandum culpam." *In 1a. 2ae.*, q. 88, a. 2. Vat. 4630, f. 210 v.

[238] *Ret*. 1373 b18-24.

[239] *Pol.* I,2. 1252 b30-1253 a38.

subtrahant se periculis pernicitate fugiendi, aut rostro veluti hasta se protegant, aut latibulis sepiant. Et ita quaedam illorum aut plumis levibus in sublime suspensa sint, aut suffulta unguibus vel instructa cornibus; nullique munimentum ad sui praesidium deest. Hominem aut una ratione et virtute concessa reliquit fragilem, imbecillem, inopem et infirmum, omnique auxilio destitutum, undique indigentem et nudum, incrinemque."[240]

Tenemos así una primera función de la sociedad, la colaboración mutua para la sobrevivencia, que la hace necesaria:

"Ut ergo huiusmodi necessitatibus consuleterur, necessarium porro fuit ut homines non vagi errarent, et palantes instar ferarum in solitudine, sed in societate viventes, invicem sibi adiumento essent."[241]

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

"Atque adeo ex hoc capite Aristoteles 2 *Ethicorum* admonet, non sine doctrina et experientia perfici posse ex parte intellectus, quae in solitudine haberi minime potest. Imo etiam hoc loco brutis animalibus ipsis inferiores esse videmur, quia illa necessaria sibi per se cognoscere possunt, homines autem nullatenus hoc possunt. Rursum etiam sermo intellectus est nuntius, et in hunc solum usum datum Aristoteles tradit, quo uno homo ceteris animalibus antecedit, quia extra hominum societatem nullus foret. Atque adeo etiam, si fieri potest, si sapientia esset sine sermone, ingrata et insociabilis esset ipsa sapientia (...) Quapropter et in 1 *Politicorum* Aristoteles ostendit hominem naturaliter esse civilem, sociabilemque."[242]

---

[240] *DPC*, Int., 3-4: "A cada uno de ellos [de los animales] dotó de defensa adecuada para que rechazase las acometidas extrañas, bien con armas naturales para atacar los más fieros, o con la facilidad de huir los que son más débiles, o protegiéndose con el pico y hocico, o con la manera de esconderse y disimularse; y así unos van provistos de plumas para remontarse en el aire o de uñas o de cuernos para defenderse en el suelo; a ninguno, finalmente, faltan defensas propias. Sólo al hombre, concediéndole la razón y la virtud, dejó frágil, débil, pobre, destituído de todos los auxilios, indigente, desnudo e implume."

[241] *DPC*, Int., 4: "Para subvenir, pues, a estas necesidades fue necesario que los hombres no anduviesen vagos, errantes y asustados, a manera de fieras, en las selvas, sino que viviesen en sociedad y se ayudasen mutuamente."

[242] *DPC*, Int., 4: "Muy a propósito Aristóteles amonesta en los Eticos que sólo con doctrina y experiencia se puede perfeccionar el entendimiento, lo que en la soledad de ningún modo puede conseguirse. Por este lado también tenemos alguna inferioridad respecto de los brutos, porque ellos pueden conocer por sí solos lo que les cumple, y los hombres no pueden. Además la palabra es nuncio del entendimiento y para eso sólo fue dada, como Aristóteles dice, con lo cual se eleva el hombre sobre los animales; mas la palabra, si estuviese en soledad, la tendría inútilmente; y la misma sabiduría, si se diera sin la palabra, parecería ingrata e insociable (...) Por lo cual Aristóteles, en el libro primero de sus Políticos, demuestra que el hombre es naturalmente civil y social."

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

> "Iam vero voluntas, cuius ornamenta sunt iustitia et amicitia, deformis vero omnino ac velut manca, extra hominum consortia sit necesse est. Justitia quidem, nisi a multitude exerceri non potest. Amicitia vero (...) sine qua nulla virtus est secundum Aristotelis sententiam: Sine vitae communicatione omnis periit."[243]

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

> "Inter homines cognationem quandam natura constituit. Unde contra ius naturale est ut homo hominem sine aliqua causa adversetur. Non enim homini homo lupus est, ut ait Comicus, sed homo."[244]

Si en la base de la socialidad se encuentra la igualdad esencial entre los hombres,[245] la virtud ordenadora por excelencia de la vida social habrá de ser la justicia, que tiende a realizar esa igualdad (equidad) en las relaciones sociales.[246] La justicia se define como "constans et perpetua voluntas jus suum unicuique tribuens",[247] y según señalamos arriba,

---

[243] *DPC*, Int., 4: "A su vez la voluntad, cuyos ornamentos son la justicia y la amistad, quedaría del todo deforme y defectuosa, alejada del consorcio humano; la justicia, en efecto, no puede ser ejercitada sino entre la multitud, y la amistad (...) sin la cual, como Aristóteles enseña, no hay ninguna virtud, perece totalmente en la soledad."

[244] *De Indis*, I, 3, 2: "La naturaleza ha establecido un cierto parentesco entre los hombres. Por donde va contra el derecho natural que un hombre aborrezca sin razón a otro hombre. Pues no es un lobo el hombre para el hombre, como dice Plauto, sino hombre."

[245] Al preguntarse si la voluntad de todos los hombres (clave del dominio sobre sí, como hemos visto) es igual, Vitoria afirma la igualdad esencial de todas las almas: "Et provenit quaestio ex quaestione metaphysica, utrum omnes animae sint aequales essentialiter. Nam si sic, clarum est, quod voluntas est aequalis. Caietanus tenet oppositum, quod essentialiter non sunt aequales. Sed ego non possum intelligere, quomodo id sit. Unde verior est communior opinio." *In 1a. 2ae.*, q. 9, a. 6. F. Stegmüller, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la Gracia...*, p. 308 (ms. O 37r). Una voluntad igual y libre es basamento de la vida social: "Dico igitur, quod haereticum est negare libertatem arbitrii, quia est tollere totam naturam rerum et omnem societatem humanam." *In 1a. 2ae.*, q. 10, a. 4. Ibidem, p. 309 (ms. O 39v). El uso mismo de la expresión "libre arbitrio", a la que nos hemos referido ya extensamente, indica que la igualdad esencial reside en la condición racional de los hombres.

[246] "Justitia (...) se extendit (...) praecise ad illa [praecepta] quae ordinant unum hominem ad alium, id est solum se extendit ad faciendum aequalitatem in ordine ad alterum". *In 2a. 2ae.*, q. 58, a. 1, 2. En la discusión sobre la justicia incluye Santo Tomás los problemas éticos sobre el mercado, razón por la cual deberemos ocuparnos de ella de manera más sistemática en el epígrafe 4.3.

[247] *In 2a. 2ae.*, q. 58, a. 1: "la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho".

se distingue de otras virtudes en que su medio es objetivo, lo que facilita una relación con el derecho que estudiaremos más adelante (epígrafe 2.3).

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

Influencia y autoridad moral

Vitoria no sólo sabe, según hemos señalado al tratar de la voluntariedad, que la libertad de cada persona puede ser coartada exteriormente por otros, sino también que su conciencia puede ser dirigida hacia determinados actos a través del consejo, el ejemplo, el halago, la adulación... y otras formas de estímulo que en general consisten en mostrar aprobación o reprobación por el hecho en cuestión, de palabra o participando en él.[248] Las maneras de que esto ocurra pueden ser muy diversas, y con su diversidad viene la del grado de responsabilidad moral de cada quien en el suceso.

Particularmente preocupa al maestro de Salamanca el escándalo, consistente en la inducción a otro al pecado con los dichos o los hechos propios, según la definición tomasiana.[249] La gravedad de este pecado es extrema, como corresponde a una jerarquía de bienes en que los más importantes son los del espíritu. El escándalo involucra al menos a dos personas, por lo que cabe analizarlo desde ambos lados de la relación: quien escandaliza y quien se deja escandalizar. La acción del primero, llamada por Santo Tomás "escándalo activo",[250] constituye un verdadero pecado con consistencia moral propia,

---

[248] "... quando aliquis inducit alium ad accipiendum alienum, tenetur ad restitutionem, licet ipse non accipiat, sed sive ipse faciat movendo alium ad accipiendum, monendo, praecipiendo, dale de palos o quémale la casa, vel decipiendo, consulendo, consentiendo expresse vel favendo et approbando factu malum et laudando aliquem quasi strenuum de hoc quod alienum accepit." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 7, 1.

[249] "Utrum scandalum convenienter definiatur quod est «dictum vel factum minus rectum praebens occasionem ruinae». Respondet sanctus Thomas quod sic. Materia haec est utilis. Notandum est quod scandalum proprie est alteri praebere occasionem peccandi, sicut si malo suo exemplo alios inducat ad peccandum." *In 2a. 2ae.*, q. 43, a. 1, único.

[250] "... hoc scandalum activum nihil aliud est quam actus ordinatus ad provocandum proximum ad peccandum." *In 2a. 2ae.*, q. 43, a. 3, 2.

siempre que haya conciencia de la inducción a que se somete al otro, sea ése el intento formal de nuestra acción o no.[251] De acuerdo con lo expuesto en el epígrafe anterior, el peor de los modos de escandalizar es el intencional;[252] de manera inintencional es pecado sólo en cuanto daño consciente a otra persona del que pretendo beneficiarme,[253] esto es, bajo razón de injusticia.

La posibilidad de escándalo señala entonces una conexión entre mi conducta y la de los demás que ha de ser tenida en cuenta porque engendra una cierta responsabilidad moral por el otro, independiente de la calidad moral de mi acto, en sí mismo considerado.[254] Contra el dicho popular,[255] los más susceptibles de "escándalo pasivo" no son las personas buenas, sino los moralmente débiles, aquellos fáciles de influir por el ejemplo ajeno.[256] Por eso, en lo que pueda afectarles, no sólo habrá que evitar el escándalo a sabiendas, sino toda conducta que sea ocasión de peligro probable para ellos. Esto debe tenerse en cuenta especialmente respecto a figuras públicas que desempeñan roles de autoridad moral en la sociedad,[257] puesto que justamente las personas con menos criterio propio son las que más se apoyan a la hora de elegir en figuras a las que socialmente se concede autoridad moral.

En consecuencia, los actos positivos con que se cumplen obligaciones vinculadas a la ley natural —y, por supuesto, otros actos que no caen bajo obligación— deben ser aplazados si pueden causar escándalo. Ello porque esos actos positivos sólo son

---

[251] "Et utroque modo, scilicet sive formaliter, id est animo nocendi vitae spirituali illius, sive materialiter, id est non intendendo peccatum, est peccatum et vere peccatum scandali si scienter fiat." *In 2a. 2ae.*, q. 43, a. 3, 3.

[252] "Primo scandalum est mortale quando aliquis vult ex intentione inducere alium ad peccandum mortaliter ut male faciat. Iste est modus daemonum (...) Est pessimus modus scandalizandi." *In 2a. 2ae.*, q. 43, a. 3, 13.

[253] "Secundo modo scandalum est mortale quando quis, non ex intentione inducit alium ad peccandum mortaliter, sed materialiter; sicut si ego inducerem alium ad peccandum propter propriam meam utilitatem, est peccatum mortale scandali, quia noceo illi." *In 2a. 2ae.*, q. 43, a. 3, 13.

[254] "Dico etiam quod non solum est scandalum si aliquis ex facto malo vel habente speciem mali inducat alios ad peccandum, sed etiam ex quocumque alio non habente speciem mali." *In 2a. 2ae.*, q. 43, a. 3, 13.

[255] "Sed contra hoc videtur esse argumentum, quia vulgo dicitur contrarium, quod viri perfecti plus scandalizantur quam imperfecti; un bueno, un santo se escandaliza. Respondetur ad hoc sanctus Thomas et doctores loquuntur secundum proprietatem vocabuli, quia scandalizare est ruere, est scandalum ruina." *In 2a. 2ae.*, q. 43, a. 5, 2.

[256] "Oportet hoc notare, quod si aliquis est coram pusillis et ignorantibus debet cavere, non solum a malo, sed ab illo quod habet speciem mali. Coram autem perfectis non timendum est de scandalo, id est quod scandalizantur, quia scandalizari est moveri exemplo aliorum; constantes autem viri non moventur exemplo aliorum ad malefaciendum." *In 2a. 2ae.*, q. 43, a. 5, 1.

[257] "Quarto modo scandalum est mortale, quando quis non faciat ex intentione, et dato etiam quod nesciat an sequetur scandalum, tamen exponit se probabiliter tali periculo quod alii scandalizabuntur, est mortale, ut si sit persona gravis ecclesiastica merito debet timere (...) Et sic si coram infirmis faceret, etiamsi ignoranter faceret, non excusaretur a peccato scandali." *In 2a. 2ae.*, q. 43, a. 3, 13.

obligatorios bajo las circunstancias oportunas, y la inducción al mal moral de los más débiles los hacen enteramente inoportunos.[258] Tal es la razón de que en la moral vitoriana se emplee constantemente la fórmula "secluso scandalo" cuando se recomienda una acción como buena en una circunstancia determinada.

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

Pero también falta la igualdad formal por causa del fenómeno de la autoridad moral, que resulta de primera importancia en la comprensión vitoriana de la sociedad. Determinadas personas tienen sobre otras responsabilidades morales específicas por razón de su posición relativa, como los padres sobre los hijos,[259] o los pastores sobre los encomendados a su cura. Por ejemplo, aunque sin dedicarle una atención especial, Vitoria menciona la importancia de la educación en la formación de la recta razón.[260] En efecto, la educación proporciona conexiones entre las ideas que permiten ordenarlas para elaborar juicios morales.[261] Además, antes de que el joven llegue a poseer libre albedrío, va formando ya hábitos que influirán luego en su manera de actuar y de conocer.[262]

---

[258] "Aliquando propter vitandum scandalum licet facere contra praecepta affirmativa juris naturalis. Sed ista conclusio est sane intelligenda, quia sic posita videtur male sonare. Ad hunc sensum est intelligenda, quod si tale praeceptum affirmativum pro aliquo tempore obligat, superveniente scandalo, desinit pro illo tempore obligare illud praeceptum (...) Probatur ergo conclusio. Quia (...) praecepta autem affirmativa, licet obligent semper, non tamen pro semper, sed pro loco et tempore oportuno. Sed non est tempus oportunum adimplendi praeceptum affirmativum juris naturalis pro tempore pro quo est scandalum. Ergo. Item, quia ubicumque occurrunt duo praecepta incomposibilia, id est quae non possunt simul impleri, illud praeceptum quod est majus debet observari et impleri (...) Et est majus praeceptum de vitatione scandali, quia vitatur peccatum in alio. Est ergo scandalum vitandum." *In 2a. 2ae.*, q. 43, a. 7, 3.

[259] *In 2a. 2ae.*, q. 65, a. 2 trata del ejercicio de la potestad paterna, cuyo sentido es precisamente el de educar en las buenas costumbres a los niños.

[260] La adquisición del uso de razón o libre albedrío no es algo que tiene lugar bruscamente, sino un proceso en la vida del joven: "Item, usus rationis acquiritur successive; provenit enim ex transmutatione naturalium qualitatum, quae non simul tota fit." *De eo ad quod...*, II, 11.

[261] "Ad hoc quod aliquis perveniat ad usum rationis, multum facit doctrina, educatio et institutio (...) Patet hoc, quia ad usum rationis requiritur non solum acquisitio specierum sed etiam ordinatio; ad hoc autem plurimum iuvat institutio. Ergo." *De eo ad quod...*, I, 15.

[262] "Quamvis enim actus ante usum rationis nihil faciant ad bonitatem aut malitiam, faciunt tamen ad ordinem actuum, ut scilicet possit quis habere aliquos actus cum pervenerit ad usum rationis, quos non posset habere nisi illi praecessissent. Notum enim est quod educatio ante usum rationis multum facit ad actus sequentes

Obviamente, entre las obligaciones de las personas con autoridad moral sobre otras se encuentra la de mantener esa autoridad, lo que no es sólo asunto de legitimidad formal de la posición que ocupan, sino que requiere buena fama y buen ejemplo.[263] La influencia moral va, sin embargo, más allá de determinadas posiciones sociales, hasta tal punto de ejercerse involuntariamente casi por cualquiera sobre los demás.[264] Desde luego, tampoco en esto todos son iguales, sino que la autoridad moral se obtiene con la fama de virtud, de tal manera que quien la posee es reconocido por los demás como guía en determinados aspectos de la vida. Cada vocación, y la posición social consecuente, lleva asociadas unas virtudes propias, que los demás esperan ver realizadas en quien profesa esa vocación y ocupa esa posición.[265] El reconocimiento de los demás brota de que ese tal muestra cómo es posible vivir según la virtud en las circunstancias concretas de su sociedad, esto es, muestra una posibilidad existencial que es reconocida por los demás como buena.

La importancia de la autoridad moral en las relaciones interpersonales lleva a Vitoria, siguiendo a Santo Tomás, a ocuparse con interés de los pecados en torno a la destrucción de la fama de otros, [266] que pueden amenazar no sólo la consideración de una persona por los demás, sino también y sobre todo, el delicado sistema de señales sobre el bien y el mal que se transmite en la vida social a través de la fama de cada uno. Quien es injustamente difamado no sólo pierde la satisfacción del honor social, sino sobre todo se le cierran posibilidades de entablar la "amicitia honesta" de que hablaba Aristóteles, a la vez bien espiritual y material por excelencia de la vida social.[267] Esa "amicitia honesta" se

---

usum rationis, atque adeo permultum interest ad mores qualis fuerit institutio ante usum rationis." *De eo ad quod...*, II, 10.

[263] "Si tamen fama est neccesaria et utilis aliis ad salutem illorum, sicut est in praelatis, tunc est peccatum mortale illam perdere et negligere. Et nota quod quando dicimus quod fama est necessaria, intelligimus de fama praelatorum quae, licet non sit necessaria absolute, est tamen necessaria moraliter, quia infamia illius nocet aliis. Etiam, quia non solum doctrina aedeficant, sed etiam vita." *In 2a. 2ae.,* q. 62, a. 2, 21.

[264] "Si tamen faciat inadvertenter ita ut malo exemplo suo revocet illum ab aliquo bono spirituali, tunc non tenetur ad restitutionem." *In 2a. 2ae.,* q. 62, a. 2, 38.

[265] "Et sic multum facit qualitas personae. Unde in his quae exspectant ad honestatem morum, ut sunt vitia carnis, si consideratis clericos, monachas, etc., fama illorum multum pendet ex qualitate personae." *In 2a. 2ae.,* q. 73, a. 2, 4.

[266] "Fama est notitia quam aliqui habent de rebus alterius." *In 2a. 2ae.,* q. 132, a. 1, 3.

[267] "Sed majus bonum est amicitia quam fama, quia sine amicis nullus vivere potest (...) fama est ad conciliandum amicitiam (...) melior est amicus quam honor et amari quam honorari." *In 2a. 2ae.,* q. 74, a. 2, 1. "Amicitia est bonum spirituale illius in quo est, quia est virtus, est tamen bonum humanum et temporale respectu illius ad quem est amicitia (...) tamen sic amicitia ipsa ut est bonum temporale est valde utilis, et sic

anuda precisamente por razón de la virtud que se encuentra en el otro, de manera que aquel en quien, por causa de su fama, nadie espera encontrar virtud, difícilmente podrá establecer la comunicación necesaria para que acontezca tal amistad. Siendo la amistad de un hombre bueno tan necesaria para la vida moral, y la fama tan importante para la amistad, tenemos a la socialidad en el núcleo mismo de la vida moral.

Cabe pensar entonces en lo que llamaríamos la estructura moral de la sociedad, consistente en su tejido de relaciones de influencia moral mediadas principalmente por la fama. Mantener la sanidad de este tejido autoriza, según nuestro autor, a deshacer la fama injustamente poseída por otro, que induce confusión en los demás.[268] Pero puesto que ése es el objetivo de la denuncia, ha de saber autolimitarse para no distorsionar ella misma las señales sociales sobre el bien y el mal, por ejemplo condenando a quien obró mal de buena fe.[269] Por las mismas razones, honrar algo por razón de mal, o hacerlo exageradamente por razón de un bien pequeño, induce confusión en los demás, favorece el mal o el mantenerse en lo pequeño,[270] y constituye mal moral,[271] de la misma manera que confunde a la persona que se la adule por algo mal hecho.[272] Otra cosa es que donde hay excelencias que son

---

etiam est magnum bonum et per se ordinatum ab bonum spirituale, et est penes necessaria ad bonum ipsum spirituale (...) Et optimum genus amicitiae est honestatis, id est vera amicitia est illa quae est propter honestatem, quia uterque est vir bonus (...) Et haec per se ordinatur ad honestatem duorum ut invicem honeste vivant, id est ad hoc quod ad invicem se adjuvent in materia virtutis". *In 2a. 2ae.*, q. 74, a. 2, 2.

[268] "Non est dubium nisi quod si contradico famae illius propter utilitatem aliorum, licitum est diffamare illum. Aliquis, v. g. decipit scholasticos per hoc quod tanquam vir doctissimus petit ab eis cathedram, et scholastici putant illum esse doctum; ego tamen scio quod est idiota. Tunc bene facerem dicendo quod est indoctus, propter utilitatem scholasticorum. Vel si est hypocrita, et est reputatus bonus et sanctus, et ideo vult eligi in praedicatorem, et scio illum esse indoctum et nefandissimum hominem, licet mihi propter utilitatem aliquam tollere illam famam quae habetur de illo, diciendo que es un gran burlador y que no sabe más letras que mi mula." *In 2a. 2ae.*, q. 63, a. 2, 18. E incluso "quando ex illo non sequitur aliquod malum, id est quando non nocet aliis (...) licite potest quis tollere famam illam et opinionem quam isti habent de illo (...) quia fallit rempublicam et omnes illos qui habent illam aestimationem de illo quod est doctissimus (...) Cum ergo sim ego pars republicae, licite possum dicere quod nihil scit." *In 2a. 2ae.*, q. 63, a. 2, 19.

[269] "Tunc videtur quod non teneatur illud detegere, quia bona fide operata est non intendens nocere alicui." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 6, 16.

[270] "Est periculosum quod aliquis pro illo parvo quaerat laudem, quia provocat homines ad male faciendum vel ad hoc quod perseverent in rebus parvis." *In 2a. 2ae.*, q. 132, a. 1, 5.

[271] "Si honoremus aliquem ratione illius malitiae et vitii, esset peccatum mortale quia esset favere malo." *In 2a. 2ae.*, q. 103, a. 1, 3.

[272] "Uno modo, adulator contrariatur caritati ratione ipsius materiae, puta cum laudat peccatum alicujus ratione peccati (quia si laudaret industriam et non factum et peccatum, el esfuerzo que tuvo en acometer a cuatro, y no el hecho, non contrariaretur caritati, quia non laudat peccatum ratione peccati, id est inquantum est peccatum); et tunc est peccatum mortale (...) Tertio modo adulatio contrariatur caritati per occasionem,

torcidamente utilizadas por quienes las poseen, puede alabarse la excelencia pero no su uso concreto,[273] aunque como es obvio, ello no se hace sin riesgo de que sea malentendido,[274] por la muy estrecha imbricación moral que se mostró en el epígrafe anterior entre el acto, sus consecuencias y su intención.

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

Hay algunas instituciones sociales cuyo fin es ofrecer cierta garantía acerca de los comportamientos futuros de las personas. Vitoria tematiza especialmente el juramento,[275] que consiste en poner a Dios por testigo de la propia afirmación, garantizando así su veracidad. Pueden distinguirse dos tipos, según esa afirmación consista en una descripción

---

sicut cum laus adulatoris fit alteri occasio peccandi, et praeter adulatoris intentionem etc. Sit ergo prima conclusio: quod in istis tribus casibus, adulatio est peccatum mortale." *In 2a. 2ae.*, q. 115, a. 2, 1.

[273] "Sic de un abogado trampista; honoratur ratione scientiae quam habet, et non ratione mali. Et hoc modo quod aliquis honoretur non est peccatum." *In 2a. 2ae.*, q. 103, a. 1, 3.

[274] "Tertio dico, quod revera periculosum est ista laudare. Primo, quia est difficile distinguere intentionem, quod scilicet iste laudet fortitudinem naturalem vel factum illud, quia ex fortitudine illa sequitur ille actus malus. Item, quia dato iste habeat bonam intentionem, scilicet intendit solum laudare bonum naturale, scilicet fortitudinem, tamen audientes non hoc intelligunt. Item, quia licet ex intentione non laudemus nisi quod est bonum temporale et etiam prudentiam, tamen quia ista laus et favor est causa peccatorum et malorum, ideo debemus abstinere. Quia si omnes vituperaremus istos qui aggrediuntur duella, et si esset infame apud homines, scilicet vicisse et victum esse in duello vel vindicare injuriam, dar a otro una bofetada, et omnes ista vituperarent, certe homines caverent ab istis. Sed quia omne tale laudatur, ideo illi volunt habere illam gloriam, quod vicerint in duello, et sic committunt culpam." *In 2a. 2ae.*, q. 132, a. 3, 2.

[275] "Non enim res humanae possent sine juramento gubernari, cum sibi homines non se crederent ad invicem. Ergo ad hoc necessarium est quod sit aliquid certum ad hoc quod sibi adinvicem credant. Hoc autem est juramentum." *In 2a. 2ae.*, q. 89, a. 2, único.

de la realidad o en un compromiso de acción para el futuro, una promesa.[276] La involucración de Dios para apoyar lo que decimos conlleva requisitos morales especialmente exigentes para la licitud moral del juramento como acto: que se haga con juicio y no a la ligera; que sea verdadero, según el caso en la descripción o en la intención; y que prometa realizar algo justo, si se trata del juramento promisorio.[277] Por otra parte, estos son los requisitos generales de veracidad para todas nuestras comunicaciones verbales con los demás. La institución del juramento se precisa sólo por razón de la ruptura de la credibilidad mutua que el pecado ha introducido entre los hombres.[278]

El juramento es un acto que se realiza con la pronunciación de las palabras correspondientes, sin que sea invalidado por la falta de intención de jurar por parte de quien lo realiza.[279] De otra forma, la institución perdería su capacidad de ofrecer base sólida a la confianza mutua, porque las restricciones mentales permitirían emplearlo para engañar a otros.[280] En opinión de Vitoria, el juramento promisorio puede quedar liberado por dos razones: la primera, que se haya jurado algo hacer injusto contra otro[281] o contra el bien común;[282] la segunda, que sea mejor para los involucrados no hacer lo que se juró, situación asociada a un defecto en la racionalidad del juicio anterior,[283] o a un cambio en

---

[276] "Inter juramentum assertorium et promissorium haec est differentia, quod juramentum assertorium habet unicam solum (*sic*) materiam praesentem veritatis et falsitatis, scilicet quod ita nunc sit sicut juratur; sed juramentum promissorium habet duas materias veritatis et falsitatis, ut quod habeat qui jurat nunc intentionem postea implendi quod jurat, et quod postea impleat." *In 2a. 2ae.*, q. 89, a. 7, 3.

[277] "Requititur in juramento judicium, id est quod non fiat ex levitate animi, sed prudenter. Requiritur secundo veritas, id est quod non fiat juramentum falsum. Requiritur tertio justitia, id est quod non fiat alicui injuria aliqua, id est quod non fiat juramentum cum injuria et damno alterius nec sit de malo, que no jure de hacer mal." *In 2a. 2ae.*, q. 89, a. 3, único.

[278] "... ita cum juramentum sit medicina inventa ad subveniendum defectui humano, hinc est quod non debet adhiberi nisi tempore necessitatis, quia quod homini non credatur est in poenam peccati originalis, et ideo solum opus est juramento quando necessarium est." *In 2a. 2ae.*, q. 89, a. 5, 1.

[279] "Ergo eodem modo [quam in omnibus aliis contractibus] juramentum promissorium factum sine intentione se obligandi est obligatorium." *In 2a. 2ae.*, q. 89, a. 6, 17.

[280] Sobre el juramento con restricción mental (o sea, pronunciando las palabras sin intención de obligarse): "Sed Cajetanus hic reprobat hoc. Et merito, quia est tollere finem juramenti (...) Certe esset fraus, quia si sic liceret jurare, esset tollere fidem inter homines." *In 2a. 2ae.*, q. 89, a. 7, 16.

[281] "Et si aliquis juravit se facere aliquod malum et turpe, como dar a otro de palos, non debet facere nec tenetur, quia tale juramentum promissorium de malo non est obligatorium; sed nihilominus ille peccavit in juramento facto." *In 2a. 2ae.*, q. 89, a. 7, 1.

[282] "Et ideo non tenetur servare illud juramentum, quia fuit illicitum et contra bonum commune." *In 2a. 2ae.*, q. 89, a. 7, 11.

[283] "Dico probabiliter eodem modo, quod si certum est melius esse secluso juramento facere talem rem aut non facere, tunc eodem modo juramentum non obligat in tali casu quando sic se averigua que es mejor no hacer lo que juró. Ut juravit quis recedere a socio sine causa rationabili, et postea secluso juramento melius esset ei cohabitare cum socio: tunc non obligat juramentum." *In 2a. 2ae.*, q. 89, a. 7, 7.

las condiciones o en las personas.[284] Curiosamente, el maestro de Salamanca no cree que el haber jurado bajo coacción o temor exima de la obligación moral de cumplir el juramento. La razón no tiene que ver con la posible voluntariedad del acto del juramento, sino con las consecuencias que se seguirían en universal de levantar esa obligación: las personas amenazadas no podrían convencer a sus agresores de que cumplirán sus condiciones, y no serían liberadas de la amenaza. Entonces los inocentes padecerían daño como resultado de la falta de una institución confiable de veracidad.[285]

La dimensión social de la vida moral plantea un problema de interés que Vitoria recoge al tratar del entonces acuciante problema de la pluralidad de beneficios y la no residencia de los clérigos en las comunidades a las que debían servir (y de las que cobraban por ello). En la primera mitad del siglo XVI, inmediatamente antes del Concilio de Trento, ésta era una práctica general, autorizada normalmente en cada caso concreto por el Papa.[286] La dificultad la ve nuestro autor en que ello contradice abiertamente la justicia que sería de equidad natural, puesto que "terrible cosa es que pague diezmo el labrador a quien nunca vio ni oyó."[287] "Por otra parte está el uso y costumbre, no sólo de los que parescen gente desalmada y descuidada, sino de muchos tenidos por buenos y temerosos, y que de veras en las otras cosas lo son."[288] Se trata pues de que el sentir común de personas honestas coincida en una conducta que muy aparentemente es contra el derecho natural.

---

[284] "Et dicit [sanctus Thomas] quod solum duobus modis possunt tales excusari a promissione: vel quia promisit aliquid illicitum, vel quia facta est mutatio in re et conditiones personarum sunt mutatae." *In 2a. 2ae.*, q. 89, a. 7, 15. Debe notarse que Vitoria no alude a que uno pueda irrespetar su promesa cuando juzgue que las circunstancias ya no la hacen de su conveniencia (Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, XVIII, usando la misma frase del Aquinate), sino que los involucrados en un juramento promisorio pueden sentirse de común acuerdo liberados ante Dios si reconocen como mejor no cumplirlo, dadas las circunstancias.

[285] "Nam si tale juramentum coactum non obligaret, jam latro nunquam dimitteret innocentem, etiam volentem jurare, quia diceret latro: nolo quod jures, quia non obligaris per juramentum. Et ita innocentes non possent liberare se quando capiuntur in bello; quia si non jurarent et tenerentur servare et implere juramenta et capitula, certe non solverentur a vinculis in quibus habentur ab hostibus, et hoc esset in magnum detrimentum innocentum. Juramentum ergo est inventum tamquam remedium ad firmandas lites et contentiones inter homines. Est ergo tenendum quod juramenta etiam coacta, manent in suo vigore et obligant, quia ita determinatum est in jure. Alias enim forte posset defendi oppositum et illud teneri." *In 2a. 2ae.*, q. 89, a. 7, 9.

[286] Sobre la situación del clero entre 1500 y 1531 en España y Francia, los dos países en que Vitoria vivió, puede leerse Luis de Duego, *La opción sacerdotal...*, caps. 1 (España) y 3 (Francia).

[287] Carta al Dr. Luis González, p. 41.

[288] Carta al Dr. Luis González, p. 40.

La respuesta de Vitoria a una cuestión como ésta se desarrolla en tres momentos: el primero, afirmar tajantemente la obligación de justicia[289] (y en consecuencia negarse a aprobar la práctica injusta)[290]; el segundo, aceptar que tanta coincidencia puede señalar que sea él quien se halla en un error;[291] tercero, pedir una definición autorizada de hombres sabios e independientes en base a los argumentos pertinentes (en este caso, tratándose de un asunto eclesial, tienen gran importancia las autoridades)[292]. En el fondo, el dominico burgalés confía en la capacidad de las instancias moralmente mejor constituidas de la sociedad para reorientar incluso las conductas más generalizadas.[293]

Las diversas formas de influencia hacen percibir a la vida moral como realidad esencialmente social. Ha de notarse, sin embargo, que en el pensamiento de Vitoria no hay amenaza de disolución de la subjetualidad moral en la influencia social. Esta se encuentra estrictamente limitada por el hecho de que para apropiarse moralmente de algo se requiere voluntariedad. Por ello, no cabe la inducción injuriosa al pecado, ya que injusticia se hace sólo contra la voluntad de la contraparte, y pecar ocurre sólo de manera voluntaria.[294] Con lo que no es posible la restitución en los casos de inducción malintencionada al pecado, porque no hay influencia buena que pueda volver al pecador a su situación original si él no

---

[289] "Ad hoc dico: primo, quod papa non est dominus beneficiorum, quidquid dicat Bartolus, sed solum est dispensator et distributor eorum. Unde papa non potest pro libito suo decimas unius ecclesiae applicare alteri ecclesiae vel alteri episcopatui. Non est dubium quin quisque ignarus aequitate naturalis dicet quod est vituperabile et iniquum." *In 2a. 2ae.*, q. 86, a. 1, 2.

Alude a Bártolo de Sassoferrato, *Lucerna Iuris Civilis*, †1357, comentarista del derecho romano y creador del derecho nacional italiano, profesor en Bolonia, Pisa y Perusa. En sus obras intentó concordar el *Corpus Iuris Civilis* con el derecho canónico.

[290] "Otros, si les escarban tantico la conciencia, querrían ellos llevarse la hacienda, y los escrúpulos echárnoslos a cuestas. Yo no querría que me cupiese parte de pagar lo que no como. Iterum dico que no sé, que no lo entiendo." *Carta al Dr. Luis González*, p. 41.

[291] "No podemos seguir la regla y sentencia de los santos [doctores], sin condenar manifiestamente a muchas gentes y a la mayor parte de los prelados, que es cosa áspera. Y por tanto que [cual]quiera que yo diga en este caso, siempre quiero dejar la puerta abierta, porque si algún día me pareciere otra cosa, la pueda decir, sin que se tenga por contradicción." *Parecer de pluraritate benficiorum*, p. 43.

[292] "Lo tercero digo, que es verdad, yo deseo que con autoridad de algunos de los mayores de nuestros prelados, se hiciese sobre este artículo una junta de buenos letrados, y que allí se mirase lo que está escripto por los libros doctos y de autoridad, y se diese una determinación cómo hemos de vivir, y que no fuese estrecha, sino la más larga que se sufriese." *Carta al Dr. Luis González*, p. 41.

[293] "Ansí que lo que está prohibido jure divino, parum refert que todo el mundo lo haga o diga lo contrario. Aristótiles [*sic*] dice que regula virtutis est, non ut plures, sed ut sapientes diffinierit. Pésense los autores y doctores de la una opinión y de la otra, y véanlo buenos hombres a quién se ha de dar más crédito." *Carta al Dr. Luis González*, p. 42.

[294] "... volenti non fit injuria (...) Sed clarum est quod in spiritualibus nullus potest facere injuriam et damnum nisi volenti; nullus enim potest pati detrimentum spirituale si ipse non vult, quia omne peccatum est voluntarium." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 2, 33.

quiere.[295] La subjetualidad moral de cada hombre es entonces una realidad radical para Vitoria:

> "Homo est liber in spiritualibus. Patet, quia utitur caritate et aliis bonis spiritualibus quando vult. Ergo operatur sibi et non aliis, sicut servus qui operatur alii. Praeterea, homo utitur libere suis bonis spiritualibus et virtutibus: ergo ipse est dominus bonorum suorum spiritualium et dominus proprietarius eorum, quia haec bona nunquam fuerunt communia."[296]

Derecho ajeno y justicia

La subjetualidad moral tiene su raíz en el dominio del hombre sobre sí, como habíamos señalado más arriba. La tensión entre los dos rasgos antropológicos fundamentales de la autoposesión y la socialidad es sin duda un tema central del comentario *De Iustitia*. Quizás contra las corrientes iluministas de su tiempo, Vitoria reafirma continuamente la consistencia antropológica de la autoposesión, que puede superarse a sí misma en la caridad, pero que sólo debe entenderse rigurosamente limitada por la justicia[297] —y ni siquiera por el daño que pueda hacerse a otro, si ese daño no es injusto sino que acontece en el ejercicio legítimo de un derecho propio—.[298]

La justicia consiste al fin en el respeto de la igualdad natural entre los hombres,[299] que en ocasiones, cuando no está en peligro nada en la naturaleza de la persona sino sólo la

---

[295] "... non tenetur quis ad restitutionem, etiam in casu quo quis mala intentione inducat alium, quia licet ibi sit aliquid de involuntario, tamen voluntarie consentit et perseverat in illo damno et peccato, et gaudet in illo (...) quia in potestate illius est si vult dimittere peccatum, quia consilium et monitio bona nihil prodest si ipse sit obduratus in peccato." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 2, 38.

[296] *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 50: "El hombre es libre en lo espiritual. Es patente, porque usa la caridad y los demás bienes espirituales cuando quiere. Luego actúa para sí y no para otros como hace el siervo que actúa para otro. Además, el hombre usa libremente sus bienes espirituales y virtudes: luego es señor de sus bienes espirituales y propietario de ellos, porque estos bienes nunca fueron comunes." Consecuentemente, Vitoria señala que el negarse a recibir el Evangelio no es un título legítimo para ocupar las tierras de los indios (éstos simplemente ejercen con esa negativa su dominio espiritual): "Si barbari permittant christianos libere et sine impedimento praedicare Evangelium, sive illi recipiant fidem sive non, non licet hac ratione intentare illis bellum nec alias ocupare terras illorum." *De Indis*, I, 3, 10.

[297] "... quia ego non teneor custodire et procurare jus alterius (...) quia ego utor jure meo, id est licet mihi procurare bonum mihi mediis licitis, utputa precibus etc., nec facio illi injuriam per hoc quo do munera." *In 2a. 2ae.*, q. 63, a. 2, 37.

[298] "Quia quicumque utitur jure suo, non tenetur de damno quod pertinet ad alium, etiamsi faciat animo nocendi vel quomodocumque faciat, dummodo non adsit injuria". *In 2a. 2ae.*, q. 63, a. 2, 36.

[299] La expresión "aequitas naturalis justitiae" se emplea con alguna frecuencia en el comentario. Por ejemplo, en *In 2a. 2ae.*, q. 63, a. 1, 3.

igualdad misma, consiste a su vez simplemente en la reciprocidad.[300] La justicia envuelve el reconocimiento del otro como igual a uno, titular de derechos subjetivos que emanan de su dominio sobre sí. Requiere de la persona que actúe no sólo por relación a sí misma, sino atendiendo también a las consecuencias de sus actos sobre los demás, consideradas desde el punto de vista de los equilibrios que deben guardarse por razón de la igualdad. Cuando alguien recibe de otro un daño que no ha merecido, se rompe la equidad entre ambos, y ocurre una injuria. Aunque no haya otra razón de mal en el acto, ésta basta para hacerlo malo.[301] Algo semejante ocurre cuando uno recibe de los demás lo correspondiente a un servicio que no presta.[302]

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

¿Qué significado moral posee entonces el que la interacción humana acontezca en ese campo de lo debido? El maestro de Salamanca encuentra que el carácter social del hombre se halla en tensión moral con la autoposesión: no es fácil reconocer el bien del otro, ni siquiera aquel que le es debido, cuando hacerlo trae como consecuencia tener que renunciar a un bien más inmediatamente propio. Puesto que la justicia se refiere a un medio objetivo, los pecados contra la justicia son tanto más graves cuanto más dañen

---

[300] Así, a propósito del juego, típico problema universitario: "—O, dicetis quod est contra proximum, quia qui ludit vult lucrari pecuniam ab illo, puta a Petro cum quo ludit. —Dico quod hoc nihil est, quia etiam Petrus vult lucrari pecuniam ab illo, quia sicut unus lucratus est, ita et alius potuit lucrari." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 8, 25.

[301] "Praesumptio de se non est peccatum mortale, nisi sit cum detrimento et injuria aliorum." *In 2a. 2ae.*, q. 130, a. 1, único.

[302] "Appetere honorem et habere nolitionem proficiendi aliis, v. gr. aliquis desiderat esse cathedraticus, y deséalo para ser honrado y no para aprovechar a otros, est malum. Appetere ergo sibi honorem cum negatione ista, nolo aliis prodesse, est malum." *In 2a. 2ae.*, q. 131, a. 1, único.

objetivamente al otro,[303] con lo que las consecuencias de los propios actos para los demás cobran relevancia ética. De igual forma, la obligación de restitución ha lugar siempre que se ha roto la igualdad debida, haya o no pecado por razón de la intención. Esta no sólo es una obligación jurídica —que también— sino además moral. Como señalamos arriba, no restituir cuando se ha caído en cuenta de la injusticia acontecida, es apropiarse moralmente de ella y pecar.

Hay problemas en torno a la justicia involucrados en acciones que parecen atentados propiamente contra otras virtudes —finalmente contra uno mismo—. Separándose de definiciones más amplias, que acabarían por considerar injusticia a todo pecado,[304] Vitoria prefiere sostener la postura tomista de que la injusticia es explícitamente pecado contra el prójimo.[305] Pero puesto que con actos cuyo fin apunta a uno mismo puede perjudicarse mucho a otros, el maestro de Salamanca reconoce la distinción entre el objeto (intrínseco) del acto y sus consecuencias colaterales (extrínsecas al acto mismo, no buscadas).[306] La apropiación moral resultante no es evidentemente la misma si la injusticia ocurre de manera intrínseca —esto es, cuando la intención incluye dañar a otro— o extrínseca —como una suerte de accidente—, porque en el primer caso se niega de modo intencional la socialidad.[307] El respeto a la justicia, en el que se afirma la propia socialidad, supone un real conflicto interior entre las pasiones y la voluntad guiada por la razón. En ese conflicto se juega la estructuración del alma humana, por lo cual puede usarse el

---

[303] "Videtur quod sit mortale, quia est contra justitiam (...) Et hoc pensari oportet ex nocumento illato proximo, quia generalis regula est quod omne peccatum quod est contra proximum, quia ei infert grave nocumentum, illud est mortale." *In 2a. 2ae.*, q. 63, a. 1, 4.

[304] Puede distinguirse entre una "justicia general", que estriba en el ajustamiento de la acción humana a la ley natural, y otra "especial", la virtud *ad alterum* que nos interesa aquí: "Justitia dupliciter capitur, non solum apud philosophos et theologos, verum etiam apud vulgum. Uno modo valde generaliter, id est large ut extendit se ad omnem virtutem, id est pro justitia quae est omnis virtus (...) Alio modo capitur justitia particulariter prout dicit restitutionem in ordine ad alterum, prout distinguitur scilicet ab omnibus aliis virtutibus." *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 1, 5.

[305] "... ad hoc quod sit injustitia oportet quod sit ad alterum, et non sufficit quod sit debitum." *In 2a. 2ae.*, q. 59, a. 1, 2.

[306] "... omne peccato est injustitia extrinsece, non tamen intrinsece, ita quod aliquis actus extrinsece potest exspectare ad unam virtutem et intrinsece ad aliam (...) Eodem modo dico de vitiis". *In 2a. 2ae.*,q. 59, a. 1, 2.

[307] Así, al tratar de quienes compran para vender luego más caro, aun si no hay daño para la república, el primer juicio de Vitoria es: "haec negotiatio est valde periculosa, quia inducit homines ad cupiditates graves. Semper enim tentatur a daemone ut optent temporis declivium et ut gaudent de jactura aliorum, huélganse que el trigo se suba y no llueva." Y luego: "... potest esse peccatum mortale gravissimum, si mala intentione faciat et si malum reipublicae exspectet, si desea que valga caro." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 5, 9.

término "justicia" metafóricamente, para significar la sumisión de los apetitos a la razón.[308] Pero en sentido estricto, la aparición de apetitos desordenados no se opone a la justicia más que si produce la desigualdad objetiva en que consiste la injusticia.[309] El resultado deseable es un hombre integrado, en que unas virtudes ayudan a otras, y la razón las ordena a todas a través del imperio de la justicia.[310]

Amistad y caridad

La virtud de la justicia establece pues un orden en la sociedad que repercute hasta la estructuración del alma de la persona, orden conectado al reconocimiento de lo debido al otro. Pero Vitoria considera a ese orden insuficiente para dar cuenta de las posibilidades humanizadoras de la relación interpersonal. La virtud de la caridad completa el cuadro, introduciendo en él relaciones como la amistad y el amor.[311] La caridad se entiende en sentido propio como la virtud de la amistad con Dios, caracterizada con los rasgos que Aristóteles había señalado para la amistad (aunque esencialmente asimétrica en este caso). Se trata de un amor de benevolencia por el que quiero el bien del otro por sí mismo,[312] y no al otro en cuanto bien para mí. Ese querer es mutuo, y acontece en la comunicación entre las personas, que incluye la comunicación de los bienes que cada cual posee,[313] de tal

---

[308] "Metaphorice et improprie loquendo justitia potest esse in ordine ad seipsum; et sic dicimus quod appetitus noster est justus quando omnino subditur rationi." *In 2a. 2ae.*, q. 58, a. 2, único.

[309] "Quamvis quicumque appetitus insurgat, etiam cum volitione in voluntate, dummodo sit intra terminos justitiae et non limites illius excedat, ita quod non concupiscat rem alienam animo capiendi illam injuste, nunquam est peccatum nisi veniale; et sic ille appetitus non opponitur justitiae, quia justitiae non opponitur nisi injustitia." *In 2a. 2ae.*, q. 118, a. 3, 2.

[310] "Et verum est quod probant argumenta Buridani et nominalium, scilicet quod virtutes sunt conexae et quod mutuo se juvant, quia virtus justitiae juvat alias virtutes per modum imperii." *In 2a. 2ae.*, q. 58, a. 4, 3.

Alude a Juan Buridano, †ca. 1358, filósofo francés discípulo de Ockham. Fue rector de la Universidad de París durante más de veinte años. Comentó a Aristóteles, defendió la determinación de la voluntad a seguir lo que la razón le presente como mejor, e hizo importantes aportes en lógica y física de los móviles.

[311] "... diligere proximum est amare. Unde ille amor pertinet ad caritatem quae est amor. Sed reddere debitum non est amare. Unde debet pertinere ad aliam virtutem, scilicet ad justitiam." *In 2a. 2ae.*, q. 23, a. 5, único.

[312] "Quidquid ex natura rei facit aliquid spirituale vel corporale in utilitatem proximi, illud est caritate." *In 2a. 2ae.*, q. 184, a. 1, 4.

[313] "Ergo amicitia est amor benevolentiae qua ego volo bonum alicui. Et ultra requiritur quod sit mutua benevolentia, nam amor quem habeo ad inimicum non dicitur amor amicitiae. Tertio requiritur quod sit communicatio quaedam bonorum; nam si ego volo bonum alicui, et econtra, et tamen non cognoscimus nos, sed quia bene audimus apud nos invicem ideo nos diligimus, non dicitur amor amicitiae. Quarto requiritur quod sit quaedam societas inter amicos. Istas conditiones probat Aristoteles in 8 Ethic." *In 2a. 2ae.*, q. 23, a. 1, 1.

forma que el amigo constituye mi bien más propio.[314] Siguiendo a Aristóteles y Cicerón, Vitoria sostiene que el hombre tiende por naturaleza a la comunicación amistosa[315] (quedando constituido así como un ser relacional, diríamos hoy).

Aunque, desde luego, en su sentido más específico de amistad con Dios, la caridad consiste en una virtud teologal que sólo puede alcanzarse por la Gracia, para el maestro de Salamanca, que es un pensador cristiano, resulta evidente que la amistad con Dios rebosa de inmediato hacia los demás,[316] hacia uno mismo, y hacia el mismo amor.[317] Este refluye sobre sí y se convierte entonces en un punto terminal de la moral vitoriana, en algo que se busca por su propio valor, buscando, a la vez, al otro y a mí en él. La contradicción entre amarse a uno mismo y amar a los demás, que podría manifestarse como concuspicencia por la que se busca al otro sólo por uno mismo —por ejemplo, para experimentar el amor— queda resuelta en la caridad. Ella es precisamente amistad: no busca al otro por mi bien sino por el suyo, con lo cual alcanzo yo el máximo bien que me es posible, al tiempo que deseo ese bien para el otro, a quien le acontece, como a mí, en la relación misma.[318] En ella se realiza la autoposesión en su forma más elevada, el amor,[319] que a la vez constituye la forma más elevada de reconocimiento del otro, de la cual participa todo otro

---

[314] "Ad hoc Aristoteles 8 Ethic. et 9 egregie dicit quod amicus est proprium bonum amici." *In 2a. 2ae.*, q. 23, a. 1, 4.

[315] "Et si constaret humana vita, et sibi sufficeret, tamen in solitudine non esset nisi iniocunda, et inamabilis esse posset. Nihil enim natura solitarium amat, omnesque, ut ait Arist., natura ferimur ad communicationem. «Si quis, inquit Cicero, in caelum ascendisset, naturamque mundi, atque syderum inspexisset pulchritudinem, insuavis illi sine amico administratio foret.»" *DPC*, 4.

[316] "Ita dicendum est de caritate, quod est amicitia hominis cum Deo, et ideo per eamdem diligit homo Deum et proximum, et amat bona temporalia proximo." *In 2a. 2ae.*, q. 25, a. 1, 1. Hay fundamento evangélico para ello: "Dominus dicit: Quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis, Mt. XXV, 40; ergo si quis peccat contra proximum, facit contra amicitiam Dei." *In 1a. 2ae.*, q. 72, a. 5. Ms. Vat. Ottob. Lat. 1000, f 125 r.

[317] "Cum ergo amor ipsius voluntatis sit quoddam bonum, sequitur quod voluntas potest velle se amare. Jam ergo habemus quod ipse amor voluntatis potest esse objectum ejus et amor potest amari. Et ratio est quia voluntatis potentia potest reflecti supra suum actum (...) Et ex hoc sequitur quod iste motus complacet amanti, et per consequens, cum homo per voluntatem in omne sibi complacens possit moveri, sequitur quod potest amare amorem suum." *In 2a. 2ae.*, q. 25, a. 2, único.

[318] "Est ergo jam ex his conclusum quod ipsa dilectio caritatis potest diligi et amari. Utrum ergo possit amari tamquam amicus, id est amore benevolentiae, vel an solum amore concupiscentiae, id est quod solum velimus eam alteri? Et respondet sanctus Thomas quod caritati non volumus aliquod bonum, sed ipsa est bonum quod volumus proximis. Ex toto ergo isto articulo solum habemus, quod inter bona quae volumus proximis ex caritate, praecipuum est ipsa caritas." *In 2a. 2ae.*, q. 25, a. 2, único.

[319] "Amicabilia, inquit [Aristoteles], quae sunt ad alterum, sunt ex amicabilibus quae sunt ad nos." *DH*, 3.

reconocimiento,[320] por ejemplo, el que se hace por la justicia. Los actos de la caridad no son considerados por nuestro autor, pues, sólo en cuanto cumplimiento de un precepto específicamente cristiano, parte de una vida nueva y sobrenatural, sino también como la posibilidad humanizadora más alta para todo hombre.[321]

La relación de caridad entre las personas permite también superar el aislamiento en que la afirmación absoluta de la subjetualidad moral podría encerrarnos. Pues si bien resulta injusto coartar la libertad ajena para elegir, es parte de la amistad de benevolencia la corrección fraterna, cuando vemos al otro en trance de dañarse a sí mismo moralmente.[322] Puesto que la virtud se ve afectada por el pecado, ello guarda consistencia con el hecho de que la amistad genuina es *secundum virtutem*. Vitoria distingue claramente la palabra del amigo que sugiere la enmienda, de la coacción. Por eso todo el tema es abordado desde la consideración de la probabilidad que habrá de que el otro atienda a nuestra apelación. Si hay alguna probabilidad, la corrección cae bajo precepto.[323] Pero si no la hay, no tiene sentido y puede omitirse. Si más bien puede ocurrir lo contrario a la enmienda, que el otro se reafirme en su opción errónea, entonces la corrección debe suspenderse puesto que su fin, como gesto de amor, está en el otro —y no, por ejemplo, en el acto que cumple una prescripción categórica.[324]

---

[320] "Et est notandum quod omnia praecepta Dei, scilicet non furtum facies, non occides, non moechaberis etc. omnia reducuntur ad hoc: Diliges proximum tuum sicut teipsum, ut dixit Dominus in evangelio. Et ita omnia illa ordinantur ad dilectionem Dei et ad utilitatem proximi." *In 2a. 2ae.*, q. 100, a. 6, 6.

[321] "Primo notandum est, quod hoc praeceptum de correctione fraterna non est primo et solum positum a Christo, sed est praeceptum juris naturalis, sicut etiam praeceptum de caritate et eleemosyna." *In 2a. 2ae.*, q. 33, a. 8, 2.

[322] El precepto bajo el que cae la corrección fraterna, puede ser entendido por analogía al estado de necesidad: la persona a la que vemos oportuno corregir está poniendo en peligro su vida espiritual. Se trata, sin embargo, de una analogía débil, por razón de la diferente intervención de la voluntad ajena. No es lo mismo encontrarse involuntariamente al borde de la muerte que estar a punto de cometer un pecado mortal, lo que sólo puede ocurrir de manera voluntaria. Por eso la obligación de la corrección fraterna no es tan categórica como la de asistencia en extrema necesidad física: "Secundo dico quod si aliquis de illis qui non habent curam animarum, omittat correctionem timore mortis vel timore cadente in constantem virtutem et virum, non peccat mortaliter, sed venialiter, etiamsi omittat cum probabilitate quam habet quod proderit, id est cum probabilitate emendationis." *In 2a. 2ae.*, q. 33, a. 2, 8.

[323] "... quando quis habet probabilitatem, id est quando est tempus opportunum et spes quod homo proficiet corrigendo fratrem, currit praeceptum de correctione fraterna. Patet, quia alias non diligeret fratrem." *In 2a. 2ae.*, q. 33, a. 2, 8.

[324] "... correctio ordinatur ad emmendationem, quae est finis ipsius correctionis. Ubi ergo finis non est possibilis, scilicet emmendatio, non sunt apponenda media, scilicet correctio (...) dato quod ego non sim certus, sed dubito an proficiet correctio, sed certus sum quod non nocebit, teneor corregire. Quia ego non possum esse certus de correctione, satis est quod sim certus quod non nocebo." *In 2a. 2ae.*, q. 33, a. 6, 2.

Vemos confirmada en este punto la idea clásica acerca de la conexión entre la trayectoria moral de la persona y su capacidad de reconocimiento de lo bueno. Por eso es que la valoración de la probabilidad de que atienda nuestro consejo "pensanda est ratio totius vitae istius hominis".[325] Como había señalado Aristóteles, establecer relaciones de verdadera amistad supone una calidad moral elevada en la persona, que es capaz de reconocer al otro por sí mismo, y no en cuanto fuente de bienes útiles o deleitables.[326] Requiere una persona virtuosa, cuya alma se encuentre bien estructurada y conserve la capacidad de reconocer la jerarquía de los bienes.

Las realidades antropológicas y teológicas involucradas en la posibilidad de una relación así llevan a Vitoria, con Santo Tomás, a declarar a la caridad la más alta de las virtudes, a definir el pecado mortal como aquello que atenta contra la caridad hacia Dios, el prójimo[327] o uno mismo,[328] y a considerarla la clave integradora de la estructura moral del hombre: sin caridad no hay verdadera virtud,[329] porque se pierde el ordenamiento al fin supremo del hombre, trascendente pero participable ya en el amor, que a la vez constituye

---

[325] *In 2a. 2ae.*, q. 33, a. 5, 3: "Debe ser sopesada en razón de toda la vida de este hombre".

[326] "Et in cap. 4 [Aristoteles] dicit quod amicitia propter bonum utile aut delectabile non est amicitia, nisi de per accidens, et quod facile dissolvitur. Praeterea dicit, quod senes non sunt apti ad amicitiam, quia quaerunt bonum utile. Item in juvenibus hoc etiam contingit, quia (...) sequuntur passiones delectabiles, amicitia in eis videtur esse propter bonum delectabile. Et in cap. 5 dicit quod perfecta amicitia est secundum virtutem. Item, hujusmodi amicus vult bona amico propter illum, non propter bonum delectabile aut utile." *In 2a. 2ae.*, q. 23, a. 1, 3.

[327] "Sed tamen dico quod non provenit ex intentione legislatoris quod lex obliget ad mortale aut ad veniale (...) Certe provenit ex natura rei, ex objecto ipso (...) Si est contra caritatem Dei vel proximi, est mortale; si non, est veniale. Dico ergo quod provenit ex parte materiae, quia aliter non potest judicari. Ut si lex humana sit de re gravi, transgressio erit peccatum mortale; et si de levi, veniale." *In 1a. 2ae.*, q. 96, a. 4, 5.

La distinción entre pecado mortal y venial, que en general hemos intentado evitar en el texto principal por tratarse de categorías teológicas, alude a las consecuencias del pecado en el juicio divino tras la muerte. Hemos preferido entonces emplear la expresión ‘pecado grave’, más cónsona con un desarrollo filosófico. Sin embargo, es preciso notar un matiz importante, que obliga a introducir el concepto aquí: el pecado mortal rompe alguna de las relaciones fundamentales constitutivas del hombre, con Dios o con los demás. Por eso tiene repercusiones en la espiritualidad (y en la moralidad) de la persona de inmediato, y no sólo tras la muerte. El pecado venial, por su parte, consiste en una contravención de lo que la razón o la ley prescribirían, sin ese sentido de ruptura fundamental y deliberada de vínculos constitutivos: "... in lege naturali et divina illud aestimatur mortale quod est contra honorem Dei, vel caritatem proximi, ut est blasphemia, homicidium: id autem veniale, quod est difforme rationi et legi, non autem est contra honorem Dei, aut proximi caritatem, ut verbum otiosum et alia id genus ..." *DPC*, 19. "Aliquando talis fictio potest esse peccatum mortale, si sit contra Deum vel caritatem proximi." *In 2a. 2ae.*, q. 111, a. 4, 1.

[328] Que la caridad en un sentido analógico se aplica también a uno mismo puede verse en este pasaje: "Si possum me defendere sine pernicie et nocumento invasoris, nec est necessaria mors mea ad aliquid bonum virtutis, nec oritur aliud malum, non esset patientia, non est opus virtutis pati mortem, sed esset omissio et defectus caritatis. Teneor me defendere ex caritate." *In 2a. 2ae.*, q. 136, a. 4, 4. En la nota 50 puede encontrarse una cita en que se habla de la caridad hacia el propio cuerpo.

[329] "Et differentia est inter eam et alias virtutes, quia aliae non sunt de fine, et caritas sic, quia habet pro objecto Deum. Ideo potest esse virtus sine aliis, sed aliae non sine illa." *In 2a. 2ae.*, q. 23, a. 3, 2.

el camino para la beatitud eterna y la mejor actualización terrena de la socialidad en la existencia humana.

La limitación de las capacidades del hombre para el amor, tanto físicas como afectivas, conducen al maestro de Salamanca a una cuidadosa exploración del *ordo caritatis*. Se trata del orden en que, supuesta en el sujeto moral la disposición a entablar relaciones de tan profundo reconocimiento al otro como las del amor, deben preferirse unas a otras de las relaciones posibles cuando ha de elegirse entre ellas.[330] La cuestión es: ¿a quién ha de amarse más entonces? Desde luego, la primera respuesta es: a Dios, respecto a quien el amor es algo debido.

Vitoria señala tres indicadores psicológicos que permiten hablar de más y menos en el orden del amor: lo que la persona quiere para el otro, aquello a lo que está dispuesta a renunciar, y la intensidad de su afecto.[331] Lógicamente, esta última no puede ser observada desde afuera, de tal manera que sólo los otros dos indicadores, más conductuales, son útiles para quien haya de valorar el amor de otro.[332]

Las numerosas páginas dedicadas a establecer ese orden permiten completar la jerarquía de bienes expuesta en el epígrafe anterior incluyendo ahora la dimensión social del hombre: no sólo puede posponerse mi bien material, sino incluso mi vida, al bien material del otro,[333] y es grave anteponer la vida y los bienes materiales propios a su salud

---

[330] "Ordo autem dicit modum prioris et posterioris. Ergo ubi est aliquod principium, ibi est ordo." *In 2a. 2ae.*, q. 26, a. 1, 1.

[331] "Secundo dubitatur circa ly magis, quid significet. Quando dicimus quod Deus est magis diligendus, quid est dicere magis? (...) Primo modo una dilectio potest esse perfectior quam alia ex parte objecti; dico ex parte boni quod alteri volumus per dilectionem (...) Secundo modo una dilectio potest esse major et perfectior quam alia appretiative, id est aestimative, ut abutuntur theologi, quia potius esset dicendum affective. Sed loquendo more theologorum, tunc aliquis perfectius appretiative diligit unum quam alium quando, si oporteret relinquere dilectionem alterius, potius relinqueret dilectionem istius quam illius (...) Tertio modo una dilectio potest esse perfectior alia intensive sive gradualiter, id est quia est intensior." *In 2a. 2ae.*, q. 26, a. 2, 3.

[332] "Mirum est, si iste parens dicat, quid ego faciam ad non peccandum venialiter in dilectione filiorum? Certe hoc est clarum, quod non faciat aliquod prohibitum venialiter pro illis. Nam si dicatur illi: non tam intense diliges, quid? Nescit ipse quem gradum intensionis habeat." *In 2a. 2ae.*, q. 26, a. 2, 6.

[333] "Ad hoc dico, tenendo partem affirmativam, quod hoc intelligitur quando non est necessitas extrema aliorum, et ego sum in extrema necessitate, non debeo erogare aliis bona mea. Secus si omnes sumus in extrema necessitate, quia tunc bene possem. Praeterea, quia sanctus Thomas ibi dicit quod qui de necessariis ad vitam faceret eleemosynam, subtraheret sibi et suis vitam. Unde nos quoque dicimus quod si iste habeat solum necessaria unde sustentetur ejus familia, non potest dare eleemosynam de illo. Sed si dando solus ipse detrimentum patiatur, credo quod licet dare amico." *In 2a. 2ae.*, q. 26, a. 4, 3. Como se nota en el pasaje, Vitoria no habla de una obligación, pero sí de la posibilidad de preferir la vida del amigo a la propia. Al tratar de si debe hacerse limosna abundantemente: "Sed hoc tamen est servandum, quod homo semper retineat sibi necessaria ad sustentationem." *In 2a. 2ae.*, q. 32, a. 10, único. Aunque la limosna es una obra de caridad, no puede decirse propiamente que constituya una relación de amistad con las condiciones que Aristóteles le había señalado.

espiritual.[334] Debe atenderse antes a los débitos de justicia, por su carácter obligatorio,[335] que a los impulsos de la caridad incluso hacia los terceros más queridos, salvo en caso de que estos últimos se encuentren en situación de extrema necesidad.[336] *Ceteris paribus*, debe darse prioridad a las personas que nos son más próximas sobre las más lejanas,[337] porque justamente la similitud entre los hombres constituye el vínculo natural de la sociedad.[338] Esta proximidad no se refiere sólo a los vínculos de sangre o de convivencia, sino también a la gratitud debida a nuestros benefactores.[339] Pero en el caso de que los más lejanos se encuentren en extrema necesidad, deben ser antepuestos a los próximos que no lo estén.[340] Siempre es preferible, en igual necesidad, atender al amigo público que al privado, por razón de utilidad de la república.[341] Y, finalmente, la amistad misma es valiosa, y por ella vale la pena arriesgar la vida,[342] lo que no debe extrañarnos si recordamos que se encuentra entre los bienes espirituales en la jerarquía que trazamos en el epígrafe 2.2.2.

La referencia repetida a las situaciones de extrema necesidad, que caracterizaremos en el capítulo 4, no sólo refleja una sociedad amenazada por la naturaleza en mayor

---

[334] "Sic ergo quando iste absolute praeponit bona sua et vitam caritati fratrum, ita quod ipse dicat: ego malo vitam et bona quam salutem proximorum, est mortale." *In 2a. 2ae.*, q. 33, a. 2, 8.

[335] "Dubitatur tamen de eo qui solum habet pecuniam quam debet ratione mutui, vel ratione emptionis vel venditionis: an possit facere eleemosynam. Dico quod ille non potest facere eleemosynam, et male facit qui accipit. Ratio est quia illa pecunia computatur inter bona creditoris, ut dicit sanctus Thomas." *In 2a. 2ae.*, q. 32, a. 7, 11.

[336] "... debita sunt reddenda potius quam benefaciendum consanguineis, nisi egerent extreme." *In 2a. 2ae.*, q. 26, a. 8, 4.

[337] "Primum quod magis conjunctis potius est benefaciendum ceteris paribus." *In 2a. 2ae.*, q. 26, a. 8, 4.

[338] "Naturale est quod omne simile diligat sibi simile (...) ista similitudo est vinculum societatis. Eodem modo inter consanguineos est similitudo, et ista facit quod se diligant, causat vincula quaedam." *In 2a. 2ae.*, q. 26, a. 8, 3.

[339] "Sed ego probabiliter credo quod aliqua necessitas obligat nos respectu benefactoris quae non obligat respectu extranei, id est in aliquo casu et etiam in multis ille qui accepit beneficium tenetur sub poena peccati mortalis referre gratias benefactori in quo casu non tenetur respectu extranei nec inimici." *In 2a. 2ae.*, q. 107, a. 3, 3.

[340] "Conclusio est quod semper parentes sunt praeferendi (...) Secunda exceptio est quando amicus est in extrema necessitate, et parentes in gravi: potius subveniam amico." *In 2a. 2ae.*, q. 26, a. 8, 4.

[341] "Conclusio est quod semper parentes sunt praeferendi. Semper sumus obnoxii illis quam cuicumque amico privato; nisi amicus esset persona publica, ut rex, ita quod vita ejus est proficua communitati, taliter quod ex morte ejus veniret multum damnum reipublicae. Tunc potius subveniam illi quam parentibus. Secus tamen non, si rex nullius utilitatis esset reipublicae." *In 2a. 2ae.*, q. 26, a. 8, 4.

[342] "Ubi enim amicus meus indigeret auxilio meo, vel obsequio in aegritudine, vel consilium meo in conscientia, non dubito quin posset consulere illi cum quantocumque periculo meo. Quod si nihil essem profuturus, profecto non videtur carere temeritate exponere me periculo gravi sine ullo fructu. Quamquam hoc ipsum, scilicet amicitiam et fidem in amicis servare magnus fructus est." *DH*, 31.

medida que algunas de nuestras sociedades contemporáneas, sino que establece categóricamente un límite a la interacción humana: la vida del inocente. Se trata de algo "sagrado" —en el ámbito de las relaciones interpersonales, no necesariamente así en el de las políticas, como veremos—, frente a lo cual deben relativizarse no sólo la propiedad privada, sino también las pertenencias primarias a una familia o a un grupo religioso,[343] los afectos personales y algunos deberes políticos.[344] En el respeto a la vida está involucrado el reconocimiento primario al otro, que exige un compromiso positivo con su vida,[345] sólo posponible al bien colectivo.[346] Ello hasta tal punto que la limitación que el escándalo impone a las actuaciones públicas sólo es relativizada por nuestro autor cuando se trata de situaciones de extrema necesidad.[347] En consecuencia, las situaciones de extrema necesidad son las únicas que transforman el *ordo caritatis* respecto a los demás de gratuito, como corresponde al amor, en positivamente obligatorio.[348] No resulta raro entonces que Vitoria, al igual que Santo Tomás, se ocupe de estas situaciones tanto en el tratado *De Caritate* como en el *De Iustitia*.[349]

---

[343] "Secundo dico, quod in extrema necessitate tenemur diligere judaeos et omnem hominem. Si viderem eum in flumine periclitantem, mortaliter peccarem si non subvenirem, cum possem." *In 2a. 2ae.*, q. 25, a. 6, 2.

[344] "Si subdito constat de iniustitia belli, non licet ei militare etiam de praecepto principis. Patet quia non licet interficere innocentem in nullo caso quacumque auctoritate." *DIB*, IV, I, 7,

[345] "Quicumque potest impedire periculum et damnum proximorum, tenetur, maxime ubi de causa mortis agitur et maiorum malorum." *DIB*, IV, I, 6. El prójimo al que se refiere aquí es el inocente: "Unde si etiam me praesente aliquis nocet innocenti, non debeo sustinere, sed impedire si possum. Aliquis infligit plagas innocenti; et sum potentior quam ille: debeo impedire si possum, scilicet sine scandalo et majoribus malis." *In 2a. 2ae.*, q. 136, a. 4, 3.

[346] "Ultimo dico quod omne aliud homicidium ex intentione est illo praecepto prohibitum, seu publicae, seu privatae personae, praeterquam in casu praemisso, quando vita alicuius propter peccatus eius est perniciosa reipublicae." *DH*, 21.

[347] "In casu extremae necessitatis, licet sequatur aliquod scandalum, potest judex divites debito modo compellere ad dandum eleemosynam." *In 2a. 2ae.*, q. 118, a. 4, 3.

[348] "... citra necessitatem non tenemur ad ordinem caritatis, saltim sub mortalis. In gratuitis non est sub praecepto ordo caritatis." *In 2a. 2ae.*, q. 26, a. 6, 2.

[349] "Verum tamen respectu benefactoris non sic esset exspectandum, quia si benefactor graviter egeat, et possum ei subvenire et non subvenio, facerem ei injuriam. Patet, quia ordo caritatis est in praecepto." *In 2a. 2ae.*, q. 107, a. 3, 3. En otro lugar (*In 2a. 2ae.*, q. 32, a. 5, 10), Vitoria duda de si en caso de extrema necesidad el débito de caridad se convierte en uno de justicia, y por tanto obliga a restitución. Piensa que pueden sostenerse tanto la afirmativa (contra la opinión común, basada en la idea de un débito pendiente que no ha sido satisfecho), como la negativa (basada en la idea de dominio sobre los propios bienes que permanece, pasado el tiempo de extrema necesidad del otro... ¡aunque sea por su muerte!). No resuelve entre ambas posiciones.

La caridad posee además obligatoriedad negativa en todo caso: obliga a no realizar los actos contrarios a los que ella inspiraría,[350] lo que concuerda con la definición de pecado como acto *contra* la caridad. Realizar intencionalmente un acto así rompe el reconocimiento fundamental del otro como prójimo, cerrando el camino del amor. Ese reconocimiento es gratuito y no debe depender de los méritos del otro.[351] Al orden de la caridad corresponde entonces la apertura fundamental del hombre al bien ajeno, realización por excelencia de la socialidad humana, como se ha señalado.

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

2.2.4. LA MORAL Y LA REPÚBLICA

La sociedad es, como se ha señalado arriba, una realidad necesaria por razón de la misma naturaleza humana. El hombre existe como tal en virtud de la sociedad, en cuanto a su supervivencia física, al desarrollo de su racionalidad y a su vida moral, estos tres elementos en orden jerárquico ascendente. En la concepción aristotélica, que Vitoria sigue, la sociedad no constituye meramente un instrumento para el desarrollo del individuo, sino la única forma posible de realización humana: la socialidad tiene carácter esencial en el hombre, y sus realizaciones históricas más acabadas (las comunidades perfectas) posibilitan los modos más altos de vida buena. Como señala Naszályi: "La vida de los individuos no se perfecciona *mediante*, sino *en* la Ciudad".[352]

Para el maestro de Salamanca hay un modelo de sociedad superior a las demás —por ejemplo a la tribu— puesto que alcanza de manera más completa y segura los fines antes mencionados en la solidaridad mutua.[353] Se trata de la sociedad urbana[354] mantenida

---

[350] "Ita dico quod etsi non semper teneamur ad actus principales caritatis circa proximum, tamen ibi includitur quod nunquam contra proximum aliquid faciamus quod sit contra istos actus principales." *In 2a. 2ae.*, q. 36, a. 3, 4.

[351] "Secundo, si avarus esset homo bonus et dignus, non licet dolere de bonis et prosperitate ejus, esset mortale peccatum contra caritatem. Et ratio est, non quia est dignus, sed quia proximus. Sed per hoc quod est indignus adhuc remanet proximus. Ergo est contra caritatem tristari de bono ejus quando est indignus." *In 2a. 2ae.*, q. 36, a. 2, 5.

[352] El Estado según Francisco de Vitoria, p. 39.

[353] "Cum itaque humanae societates propter hunc finem constitutae sint, scilicet ut alter alterius onera portaret, et inter omnes societates societas civilis ea sit in qua comodius homines necessitatibus subveniant,

en orden por una potestad civil legítima realizada institucionalmente, que la rige de acuerdo a una ley abstracta. Entre sus características se encuentra la perfección, esto es, el no ser parte de una unidad política mayor sino bastarse a sí misma en cuanto al regirse.[355]

---

sequitur communitatem esse (ut ita dixerim) naturalissimam communicationem naturae convenientissimam." *DPC*, 4.

[354] Vitoria considera moralmente más desarrollada a la vida urbana que a la rural, principalmente por las posibilidades de desarrollo de la razón que ofrece la convivencia urbana, hasta el punto de identificar instruído con civil: "Volo dicere quod prius quis, ceteris paribus, perveniet ad usum rationis si bene instituatur et inter civiles homines quam apud rusticos." *De eo ad quod...*, I, 15. Explica así la cortedad mental que, según sus noticias, exhiben algunos pueblos indígenas: "Unde quod videantur tam insensati et hebetes, puto maxima ex parte venire ex mala et barbara educatione, cum etiam apud nos videamus multos rusticorum parum differentes a brutis animantibus." *De Indis*, I, 1, 15.

[355] "Est ergo perfecta communitas aut respublica quae est per se unum totum, in qua non est alterius reipublicae pars, sed quae habet proprias leges, proprium concilium et proprios magistratus." *DIB*, II, 3. El profesor de Salamanca no emplea la palabra 'soberanía' como un atributo de la república, pero puede considerarse que el concepto correspondiente se encuentra en su obra. La república no sólo es perfecta en cuanto al regirse sino también en cuanto al defenderse de agresiones extranjeras. Sin embargo, la sumisión a la justicia, que supone solidaridad en el *ius gentium* con otras naciones, la posibilidad de una guerra justa en caso de violación de ese derecho, y la interdependencia amistosa que Vitoria propone para las relaciones internacionales, hacen que su concepto de soberanía posea un significado atenuado respecto a algunas concepciones modernas (que remarcan la inexistencia de instancia superior de apelación y la independencia completa como atributos de la plena soberanía nacional). Para evitar equívocos, hemos preferido no emplearlo como concepto clave aunque algunos comentaristas sí lo hagan (por ejemplo, Naszályi, en *El Estado según Francisco de Vitoria*, Menéndez-Reigada, en "El derecho de intervención según Vitoria", o Fernández-Santamaría en *The State, War and Peace*).

Por otra parte, al declarar a la república como una sociedad perfecta en cuanto a lo temporal, Vitoria rechazaba explícitamente el después llamado "agustinismo político", de gran influencia durante la Edad Media y predominante en el Renacimiento español, que hacía depender la legitimidad de la potestad civil de su vinculación con la eclesiástica. "Respublica temporalis est respublica perfecta et integra. Ergo non est subiecta alicui extra se, alias non esset integra. Ergo potest sibi constituere principem nullo modo in temporalibus alteri subiectum." *DPE I*, 6, 4.

La posibilidad de intervención del Pontífice en lo temporal es para el maestro de Salamanca sólo excepcional, indirecta, adjetiva al poder espiritual y restringida a los cristianos. De ahí que la bula *Inter caetera* de Alejandro VI (1493), por la que se concedían a españoles y portugueses áreas de soberanía en las tierras por descubrir, careciera de todo valor de concesión territorial para Vitoria: "Papa non est dominus orbis." *DPE I*, 6, 2. Se trata del segundo de los títulos ilegítimos en *De Indis*, correspondiente a la primera razón que se comunicaba a los indios para su sometimiento a los españoles según el *Requerimiento* (1513) redactado por Palacios Rubios (sobre el *Requerimiento* y su uso en las acciones contra los aztecas y los incas puede verse Luciano Pereña, *La idea de justicia...*, caps. 2 a 4). La concepción restrictiva acerca del poder temporal del Papa en *De Indis* y en *De potestate ecclesiastica prior* (donde llama aduladores del Pontífice a quienes sostenían ese poder temporal, *DPE I*, 3, 2), valió a las *Relecciones* la inclusión en el *Index Librorum Prohibitorum* en 1588, bajo el pontificado de Sixto V (gran hombre de Estado cuyo "programa político era mantener a la Iglesia independiente de todo poder político para que pudiera ejercer una función dominante en el mundo", al decir de la nada sospechosa *Enciclopedia de la Religión Católica*, tomo VI, p. 1396). Las *Relecciones* salieron del *Index* inmediatamente después de la muerte del Papa en 1590, a pedido de los cardenales de la Congregación del Indice, que no encontraban en ellas nada escandaloso (cfr. L. A. Getino, *El maestro fr. Francisco de Vitoria*, pp. 236-237).

En el tema de la relación entre la potestad civil y la eclesiástica, por lo demás de gran importancia y muy matizado dentro de la obra vitoriana, no hemos de entrar aquí en detalle. Puede leerse sobre él en: Mª

A esta realidad se refiere Vitoria indistintamente como "sociedad civil", "policía", "república" y "ciudad". Al usar tales palabras está pensando en los Estados nacionales en tanto unidades políticas perfectas, por contraposición a los dominios feudales[356] y también al viejo ideal de unificación imperial de la Cristiandad.[357] La vida en una sociedad así es vida política, y en ella se realiza la plenitud del reconocimiento político de la persona por los demás —esto es, del reconocimiento abstracto que provee la ley—.[358] De los aspectos moralmente relevantes de esa vida nos ocuparemos en este epígrafe.

La potestad civil

La misma necesidad natural que fundamenta antropológicamente a la sociedad, se extiende a la existencia de una potestad dentro de ella. Por eso puede hablarse del hombre identificando vida racional con vida política.[359] Con una constitución política o con otra, lo

---

Lourdes Redondo, *Utopía vitoriana y realidad indiana*; Emilio Naszályi, *El Estado según Francisco de Vitoria*; Teófilo Urdánoz, "Introducciones" a las *Relecciones Teológicas*. La bula *Inter caetera* ha sido reproducida por Antonio Carrión en "Los maestros Vitoria, Báñez...", pp. 54-56.

[356] Vitoria considera los señoríos feudales como delegaciones del poder real, carentes por tanto de soberanía propia (por ejemplo, incapaces para declarar legítimamente la guerra). Esta dependencia es explícitamente afirmada en el *Parecer sobre si los señores pueden vender o arrendar los oficios*..., p. 203: "Cualquier señor instituído por el rey de semejante señoría, duque, marqués o conde o cualquier otro señor de estado, ha de considerar y tener delante de sus ojos cuando le dan el tal estado, que se pretende principalmente proveer con su persona a la policía y dar su persona para el servicio della, y no la policía para servicio de su persona; porque el rey, cuando da los tales oficios, los da en lugar y vez de la república, conforme a la orden de la ley natural; y ninguna policía se dio a sí misma a algún príncipe o gobernador sino (...) para que el tal señor principalmente mire el bien y el provecho della."

[357] El primer título para la conquista de Indias que Vitoria considera ilegítimo es justamente el señorío del Emperador sobre el mundo. Tentador título, podemos suponer, en un momento en que accidentalmente coincidían en la misma persona los títulos de Emperador y Rey de Castilla. La discusión vitoriana no sólo niega que tal señorío sea título legítimo sino también que exista: "Prima conclusio: Imperator non est dominus totius orbis. Probatur, quia dominium non potest esse nisi de iure naturali vel divino vel humano; sed nullo tali est dominus orbis; ergo." *De Indis*, I, 2, 2. Sigue una larga discusión refutando todos los títulos de derecho natural, divino positivo y humano que podrían usarse para apoyar esa pretensión de dominio sobre el orbe (pretensión semejante a la que Vitoria sí reconoce para el rey sobre su reino, como veremos).

[358] A propósito del derecho de los hijos de los españoles en América a ser reconocidos como ciudadanos de la ciudad en la que nacen: "Cum homo sit animal civile, talis natus in una civitate, non est civis alterius civitatis. Si enim non esset civis illius, non esset civis alicuius civitatis, per quod impediretur a iure naturali et gentium." *De Indis*, I, 3, 4.

[359] "... patres spectat non solum dare substantiam sed et quae hominis sunt ut homo est, scilicet vitam secundum rationem sive politicam." *DM*, I, 2. Tratando de la racionalidad de los indios recientemente descubiertos, Vitoria emplea la vida política y económica como señal de racionalidad: "Patet, quia habent ordinem aliquem in suis rebus, postquam habent civitates quae ordine constant, et habent matrimonia distincta, magistratus, dominos, leges, opificia, commutationes, quae omnia requirunt usum rationis." *De Indis*, I, 1, 15.

cierto es que toda sociedad requiere de alguna, que posibilite la unidad de la multitud de los hombres en que consiste la vida en común.[360] Ha de haber figuras públicas con poder sobre los demás, que usando ese poder ordenen los intereses privados al bien público,[361] y eviten la disolución de la república:

---

[360] "Respondet sanctus Thomas quod seditio ex suo genere est peccatum mortale. Et probat, quia opponitur seditio unitati multitudinis; quae unitas est tantum bonum quod sine eo civitas consistere non potest: ergo." *In 2a. 2ae.*, q. 42, a. 2, 1. "Secundo dico, quod etiam non sit praeceptum quod respublica habeat principem, sed quia respublica habet ex se unitatem, quia homo est animal politicum et sociale, et dato quod ad civitatem gubernandam non requiratur princeps, tamen oportet saltem quod sint aliqui praepositi et rectores civitatum quibus incumbat de bono communi, sicut unicuique de proprio convenit. Nam alias impossibile esset quod alii homines consisterent sine eo quod constituerint inter se aliquas personas quibus essent subditi ad res justas agendas." *In 2a. 2ae.*, q. 47, a. 10, 10.

Vitoria no utiliza la palabra 'Estado', pero el concepto correspondiente subyace sin duda a su comprensión de la sociedad política y de la potestad civil. Señala Naszályi: "Por todo lo dicho podemos definir al Estado según lo concibe Francisco de Vitoria, de esta manera: «Es una multitud de hombres reducida a una unidad organizada por obra de un poder»". *El Estado según Francisco de Vitoria*, p. 96. Faltan sin embargo en esta definición el elemento de finalidad ética y la razón formal de justicia, ambos esenciales en la concepción de nuestro autor acerca del Estado. Naszályi los considera en otros lugares de su libro.

[361] Castilla Urbano ha notado que Vitoria no distingue estrictamente entre el bien común en cuanto comunidad de los bienes que los particulares persiguen, y el bien público, propio de la república como tal y consistente principalmente en la seguridad, la paz, y la justicia que asegura las otras dos. El maestro de Salamanca alude indistintamente con los términos ‘bonum commune’ o ‘bonum publicum’ a uno de los dos conceptos, o a ambos en cuanto se encuentran imbricados en la realidad política. Cfr. *El pensamiento de Francisco de Vitoria*, p. 118-119. Nosotros conservaremos la indistinción de Vitoria, que por lo general trasluce con facilidad los conceptos subyacentes.

Detrás de esa indistinción se esconde, a nuestro entender, la idea de que el bien común es una composición de los bienes particulares. Más que de su mera suma o agregación, se trata de su integración en el todo orgánico de la comunidad política. Veamos el siguiente texto: "Ad hoc respondetur: potest aliquis bene se habere in ordine ad bonum commune, et male in ordine ad se, negatur hoc, quia si est invidus, avarus, fur, non se habet bene, quia bonum commune componitur ex bonis particularibus, sicut impossibile est facere bonam domum ex malis partibus." *In 1a. 2ae.*, q. 92, a. 1, 3. El bien particular (en este caso la virtud) forma parte del bien público en cuanto deja de ser individual y pasa a ser relacional, a decirse de la persona respecto de los demás, en la integración de la comunidad política. Entonces esa persona es ya algo más que individuo y su bien algo más que un asunto privado. De manera análoga, los bienes característicamente públicos, como la paz y la seguridad, poseen razón de bien en cuanto lo son para los particulares a través de su integración política. Nos encontramos lejos entonces del totalitarismo, pues ¿qué sentido tendría una "seguridad del Estado" al precio de la seguridad de los ciudadanos, si la razón de ser de la potestad civil está en la realización de la plenitud terrena de la vida de esos ciudadanos? Puede decirse entonces que para Vitoria el bien particular y el común son de órdenes distintos de una manera más semejante a como el individuo es distinto del ciudadano, que a aquella otra en que el individuo es distinto del Estado. El bien común consiste más en el del ciudadano en cuanto socialmente integrado, que en el del poder político integrador. Lógicamente, ambos bienes deben ir ligados en la realidad (para ello la exigencia de justicia legal a los ciudadanos y de justicia distributiva al poder del Estado), pero la prioridad de una o de otra perspectiva hace la diferencia entre la concepción organicista tradicional de Vitoria, y la absolutista que emergía históricamente en el siglo XVI.

"Nam si omnes aequales essent et nulli potestati subditi, unoquoque ex sua sententia et arbitrio in diversitatem tendente, necessario distraheretur respublica, dissolveretur civitas, nisi aliqua esset providentia quae in communi curaret consuleretque communi bono." [362]

La existencia en la sociedad de un orden públicamente instituido deriva pues de una necesidad natural consecuente a la necesidad de vida social para el desarrollo del hombre:[363] de otra manera no podrían sostenerse las sociedades humanas. No es el resultado artificial de una voluntad humana,[364] ni de la concurrencia de voluntades en un pacto,[365] aunque abre el espacio a la regulación no natural sino legal de la vida humana[366] y requiere de la participación consciente del hombre en la elaboración de sus formas históricas concretas.[367] La constitución de comunidad política no resulta así ni sólo resultado de una decisión humana ni un puro movimiento natural, sino una respuesta libre a una necesidad natural ordenada a la realización plena de la persona. Se trata por ello de una realidad de derecho natural, establecida por el Creador, quien es su causa eficiente.[368] Como ocurre con la dimensión ética de la persona y con las relaciones personales, ello no significa que no pueda comprenderse de algún modo fuera de la referencia teológica. Por el contrario, el maestro de Salamanca, buscando establecer la relativa autonomía en las esferas de la potestad civil y de la eclesiástica afirma:

---

[362] *DPC*, 5: "Si todos fueran iguales y ninguno estuviera sujeto al poder, tendiendo cada uno por su privado parecer a cosas diversas, necesariamente se desharían los negocios públicos; y la ciudad se disolvería si no hubiese alguno que proveyese, cuidase de la comunidad y mirase por los intereses de todos."

[363] "Habemus igitur finalem et potissimam causam potestatis civilis et saecularis utilitatem, imo potius ingentem necessitatem, cui non nisi dii repugnant." *DPC*, 5. La alusión a los dioses proviene de Aristóteles, *Pol.* 1253 a29.

[364] "Patet ergo fontem et originem civitatum rerumque publicarum non inventum esse hominum, neque inter artificiata numerandum, sed tanquam a natura profectum (...) idem omnino usus utilitasque est et publicae potestatis et communitatis societatisque." *DPC*, 5.

[365] "Quod si homines vel respublica non haberent potestatem a deo, sed ex condicto omnes convenirent, et pro bono publico vellent potestatem contra se constituere, illa quidem esset ab hominibus (...) Non ita vero est. Constituta est enim in republica, omnibus etiam civibus invitis, potestas seipsam administrandi, in quo officio civiles reges constituti sunt." *DPC*, 9.

[366] "Et Aristoteles dicit quod duplex est potestas: una familiaris, ut patris ad filios et viri ad uxorem, et haec est naturalis; alia est civilis, quae licet a natura quidem habeat ortum, ut S. Thomas dicit: est enim homo animal civile, non tamen a natura sed lege constituta est." *De Indis*, I, 2, 2.

[367] Acerca de la constitución histórica de los Estados tras el diluvio, especula Vitoria: "... homines ex consensu omnium potuerunt eligere principem..." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 21; "Unde (Gen,. 10) traditur quod per pronepotes (*sic*) Noe divisae sunt nationes et regiones, sive in aliquibus regionibus primo coeperunt esse domini per tyrannidem (...) sive convenientibus in unum aliquibus in unam rempublicam, ex consensu communi constituerunt principem." *De Indis*, I, 2, 2.

[368] "Efficientem vero causam huius potestatis ex dictis facile est intelligere. Si enim publicam potestatem ostendimus constitutam iure naturali, ius autem Deum solum auctorem cognoscit, manifestum evadit potestatem publicam a Deo esse, nec hominum condictione aut iure aliquo positivo contineri." *DPC*, 6.

"Dato enim quod non esset aliqua potestas spiritualis nec aliqua beatitudo supernaturalis, esset aliquis ordo in temporali republica et esset aliqua potestas, sicut est in rebus naturalibus."[369]

El cuerpo social

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

La imagen del cuerpo es usada por Vitoria para sostener cuatro ideas sobre la constitución social: (i) todos los miembros de una sociedad contribuyen según su especificidad propia para que ésta alcance sus fines, por lo que todos son necesarios e importantes;[370] (ii) ha de haber una fuerza ordenadora que integre entre sí las acciones de los diversos sujetos sociales;[371] (iii) esa fuerza ordenadora ha de estar concentrada (como en su cabeza)[372] en alguno o algunos de los miembros de la sociedad,[373] que tienen la misión de regirla atendiendo al bien del conjunto, y a los que se otorga la potestad precisa para ello;[374] (iv) el bien del conjunto social debe ser antepuesto sobre el de uno cualquiera

---

[369] *DPE I*, 5, 9: "Pues dado que no hubiera potestad espiritual alguna ni bienaventuranza sobrenatural, aún habría algún orden en la república civil y alguna autoridad, como sucede en la naturaleza." Y continúa en el mismo texto: "Et confirmatur, quia ex sententia meliorum philosophorum vir fortis deberet ponere vitam pro republica, etiam si non esset aliqua felicitas post hanc vitam."

[370] "Sic videmus quosdam inclinatos et affectos ad unum statum et officium magis quam ad aliud. Unde non sunt omnes sartores, sastres, nec sutores. Certe mirabile est quod sint omnia officia necessaria reipublicae. Hoc certe non est ex ordine reipublicae, sed ex providentia divina quae sic homines inclinavit. Nam certe si hoc vellet facere rex per legem, pauci vellent esse." *In 2a. 2ae.*, q. 180, a. 7, único.

[371] "Sicut corpus hominum in sua integritate conservari non posset nisi esset aliqua vis ordinatrix quae singula membra in usus aliorum membrorum, maxime in commodum totius hominis componeret. Sane ita in civitate contingere necesse esset, si unusquisque pro suarum rerum utilitate esset, et unusquisque civis publicum bonum negligeret." *DPC*, 5.

[372] "Secundo dico, quod homo ex natura sua est animal politicum, est pars reipublicae, in qua est necessarium quod sint aliqui superiores, sicut in corpore non omnes partes sunt aequales, quia respublica nullo modo posset gubernari si non esset aliquis superior." *In 2a. 2ae.*, q. 104, a. 1, 2.

[373] "Quia cum respublica potestatem habeat in reipublicae partes, haec autem potestas per ipsam multitudinem exerceri non potest (non enim commode posset leges condere atque edicta proponere, lites dirimere et transgressores punire), necesse ergo fuit ut potestatis administratio alicui et aliquibus commendaretur, qui huiusmodi curam gererent; et nihil refert, uni an pluribus commendetur." *DPC*, 8.

[374] A propósito de la guerra, Vitoria introduce el concepto de "estado de necesidad" en el ámbito político. En caso de negligencia o incapacidad de quien detenta la potestad civil, los particulares pueden responder a la

de sus miembros,[375] que a él se deben como la parte al todo,[376] pero decidir cuándo es el caso de hacer valer esa prioridad corresponde sólo a quien detenta la potestad pública.[377]

Las razones en que se apoyan estas tesis son de necesidad práctica: de otra manera, la sociedad no conseguiría decidir lo necesario para su preservación —por ejemplo, si la potestad estuviera dispersa por todo el cuerpo social, requiriéndose acuerdo de todos para cada decisión—, o bien se vería amenazada la paz por la aparición de disensiones internas, creyéndose todos con potestad sobre la distribución de los bienes disponibles. Vitoria considera imprescindibles esos cuatro elementos constitucionales en una sociedad política, para que ésta alcance sus fines, y así puedan obtener sus miembros los beneficios humanizadores de la convivencia social. Por ello los declara de derecho natural,[378] y argumenta contra quien pretende negar alguno de ellos.

La constitución política

Más allá de esto, la igualdad natural entre los hombres impide declarar a tal o cual persona con derecho natural para regir a los demás en la república.[379] Ese derecho sólo

---

agresión con la guerra, declarar la cual corresponde en general a la potestad del príncipe: "Item etiam necessitas hanc litentiam concedere posset. Si enim in eodem regno una civitas aliam oppugnaret vel aliquis ex ducibus alium ducem et rex negligeret aut non auderet vindicare iniurias illatas, posset civitas aut dux qui passus est iniuriam non solum se defendere sed etiam bellum inferre et animadvertere in hostes et malefactores et etiam occidere, nisi defendere commode posset. Non enim hostes abstinerent se ab iniuria si illi qui passi sunt iniuriam contentum essent solum defendendo se. Qua ratione conceditur etiam privato homini quod possit vindicare inimicum, si aliter non patet ei via se defendendi ab iniuria." *DIB*, II, 3. Obviamente aquí "civitas" no significa la totalidad de la república, sino cada población.

[375] "Septimo dico quod ex intentione licitum est, stando in iure divino solum et naturali occidere hominem nocivum reipublicae. Quia homo est membrum communitatis. Et ideo sicut licitum est abscindere membrum corruptum et nocivum toti corpori, ita est licitum in iure divino et naturali hominem perniciosum et boni communis corruptorem interficere." *DH*, 18.

[376] "Quidquid homo est, est ipsius reipublicae, sicut pars sui est totius." *DH*, 22.

[377] "Ergo aliquam auctoritatem habet respublica occidendi hominem quam non habet privatus homo." *DPC*, 7.

[378] "Si enim homo cedere non potest iuri et facultati se defendendi, propriisque membris ex commodo suo utendi, ergo nec etiam potestati, cum hoc illi naturali et divino iure competat. Itidem etiam respublica nullo modo potest privari huiusmodi potestate tuendi se et administrandi adversus iniuriam et suorum et exteriorum, quod sine publicis potestatibus facere non potest. Atque ita si cives omnes in hoc convenirent, ut omnes has potestates amitterent, et ut nullis tenerentur legibus, nulli imperarent, pactum esset nullum et invalidum, utpote contra ius naturale." *DPC*, 10.

[379] "Nam cum de iure naturali et divino sit aliqua potestas gubernandi rempublicam, et sublato communi iure positivo et humano, non sit major ratio ut potestas illa sit in uno quam in altero, necesse est ut ipsa communitas sit sibi sufficiens et habeat potestatem gubernandi se. Si enim priusquam in civitatem homines

puede otorgarlo la república misma, en quien reside la potestad civil,[380] y esto parece sensato a Vitoria que se haga por mayoría,[381] puesto que partiendo de la igualdad política inicial no hay razón para que alguna minoría se imponga, ni es operativo exigir la unanimidad.[382] Pero una vez que la república ha constituido a su gobernante o gobernantes, piensa Vitoria, les traspasa efectivamente la potestad civil,[383] de tal manera que sólo ante su uso en provecho privado, o en el caso de que la asunción de ese poder no haya sido legítima, la república puede deponerles. Se trata de los dos casos clásicos de tiranía. Si no estamos ante alguno de ellos, nuestro autor piensa que es erróneo hablar de dos potestades coexistentes, la de la república y la del soberano,[384] porque ello induciría fácilmente a la sedición contra el príncipe legítimamente constituído en nombre de la potestad de la república, lo que resulta contrario al fin mismo de esa potestad: mantener el orden que hace posible la paz. Si el soberano es legítimo, se hallará incluso por encima de la república que lo constituyó.[385] Por esta razón formula el maestro de Salamanca finalmente

---

convenirent, nemo erat aliis superior, non est aliqua ratio cur in ipso coetu, seu conventu civili, quisque sibi super alios potestatem vendicaret (*sic*)." *DPC*, 7.

[380] "Causa vero materialis, in qua huius modi potestas residet iure naturali et divino, est ipsa respublica, cui de se competit gubernare seipsam et administrare, et omnes potestas suas in commune bonum dirigere." *DPC*, 7.

[381] "Quaelibet enim respublica potest sibi constituere dominum, nec ad hoc esset necessarius consensus omnium, sed videtur sufficere consensus maioris partis." *De Indis*, I, 3, 15.

[382] "Si enim respublicam suam potestatem uni alicui mandare potest et hoc propter utilitatem reipublicae, certum est non obstare dissensus unius aut paucorum, quominus ceteri providere possint bono reipublicae. Alias non essent sufficienter consultum reipublicae, si consensus omnium exigeretur, cum ille in multitudine aut vix aut nunquam contingat. Satis ergo est ut maior pars conveniat in unum, ut iure aliquid fiat. Item probatur efficaciter. Quia duabus partibus dissentientibus, oportet ut praevaleat sententia alicuius partes necessario. Postquam enim contradictoria volunt, et non debet praevalere sententia minoris partis, ergo sequenda est sententia maioris partis." *DPC*, 14.

[383] "Princeps non est nisi ex electione reipublicae. Ergo gerit vicem et auctoritatis illius. Immo iam ubi sunt legitimi principes, tota auctoritas residet circa illos, nec sine illis aliquid publice aut bello aut pace geri potest." *DIB*, II, 3. Y, por otra parte: "Omnis potestas civilis dependet a republica. Non habet princeps nec potentes maiorem potestatem quam dedit eis respublica." *In 2a. 2ae.*, q. 104, a. 5, 2.

Esta teoría se ha llamado "de la traslación del poder", *translatio imperii*. Vitoria seguramente la tomó de Jacobo Almain, con importantes modificaciones. Sobre los antecedentes históricos de la teoría y el estado de la discusión en el siglo XVI, puede verse Teófilo Urdánoz, *Obras de Francisco de Vitoria*, pp. 128 ss.

[384] Vitoria considera que toda la república puede ser castigada por el pecado del rey, por ejemplo al insultar a otra nación: "Quia postquam rex a republica constituitur, si quid ille insolenter committat, imputatur reipublicae. Tenetur enim respublica non committere hanc potestatem nisi ei qui iuste exerceat et utatur potestate, alias periculo se committit." *DPC*, 12.

[385] "... in regio principatu, rex est non solum supra singulos, sed etiam supra totam rempublicam, id est etiam supra omnes simul." *DPC*, 14.

una definición de poder público en términos de derecho subjetivo: "Potestas publica est facultas, auctoritas, sive ius gubernandi rempublicam civilem".[386]

La forma de gobierno que propone Vitoria es la monarquía, sobre la cual afirma que no constituye un régimen de menor libertad que los aristocráticos y los democráticos. Sin embargo, no pretende respaldar esta opinión en el derecho natural, sino sólo en la mayor conveniencia para preservar la paz.[387] Para comprender la posición política de Vitoria es preciso recordar las circunstancias históricas antecedentes de la guerra civil por la sucesión de Enrique IV en el siglo anterior y la guerra de las comunidades castellanas contra Carlos V (1520-21). El maestro de Salamanca se muestra abiertamente partidario de la potestad única del rey contra las pretensiones de los señores de la nobleza, con las que identifica a la república aristocrática. El conflicto que se vivió en el renacimiento castellano entre la nobleza territorial y el rey fue puesto de manifiesto en algunos de los dramas más conocidos de Lope de Vega. Esos dramas recogen las dificultades de los pueblos de señorío por la arbitrariedad de los señores, por contraste con las libertades de que gozaban los de realengo, regidos por un derecho escrito que el rey garantiza; y muestran hasta qué punto la aspiración a ser regidos por el monarca constituía en el contexto de la época un reclamo por las libertades populares.[388] Por otra parte, la

---

[386] *DPC*, 10: "El poder público es la facultad, autoridad o derecho de gobernar la sociedad civil." Que se trata de un derecho subjetivo puede verse en el siguiente pasaje, sobre si los pueblos indígenas pueden deponer a sus príncipes a favor de los españoles: "Item, cum illi haberent veros dominos et principes, non potest populus sine alia rationabili causa accersere novos dominos quod est in detrimentum priorum." *De Indis*, I, 2, 23. El pasaje sigue negando que los príncipes indios puedan traspasar su poder, que depende de la república, a los españoles, si no se dan todas las condiciones precisas para una elección legítima por parte del pueblo. De esta manera queda claro que el príncipe no posee dominio sobre la potestad misma que le ha sido encomendada, sino sólo sobre la república en virtud de ella. Lógicamente, ese dominio sobre la república no ha de entenderse como una *proprietas*, sino en el otro sentido analógico que había señalado Santo Tomás: "Tunc vero dominatur aliquis ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur vel ad bonum commune." *Summa Theologiae, 1a.*, q. 96, a. 4, corpus. Cfr. Jaime Brufau, *La noción analógica del dominium...*, p. 98. La diferencia entre dominio de propiedad y de jurisdicción es aplicada por Vitoria dentro de su argumentación para negar los derechos del Emperador sobre los pueblos de Indias: "Secunda conclusio: Dato quod Imperator esset dominus totius mundi, non ideo posset occupare provincias barbarorum et constituere novos dominos et veteres deponere et vectigalia capere. Probatur, quia etiam qui Imperatori tribuunt dominium orbis, non dicunt eum esse dominum per proprietatem, sed solum per iurisdictionem, quod ius non se extendit ad hoc ut convertat provincias in suos usus aut donet pro suo arbitrio oppida aut etiam praedia." *De Indis*, I, 2, 3.

[387] "Quia cum eadem sit potestas, ut supra probatum est, sive in uno sive in pluribus sit, et tantum unimelius sit subiici quam pluribus (tot enim sunt domini quot sunt superiores), ergo non est minor libertas ubi omnes uni sunt subditi quam pluribus. Maxime cum ubi sunt plures dominantes, plures sunt qui potestatem ambiant, et necesse est ut seditionibus et dissensionibus respublica saepe laboret propter illorum diversas sententias." *DPC*, 11.

[388] Tratando de la evolución política hacia una monarquía nacional con soberanía plena al final de la Edad Media, dice Naszályi: "Toda la razón de ser de esta evolución se encuentra en que el Rey, que hasta ahora fue sólo superior, pasa a ser supremo. Como esta evolución era impedida por los grandes, por el poder de la

alternativa democrática, cuando la idea de la división de poderes no había sido formulada aún, era probablemente asociada por Vitoria a desórdenes motinescos y desgobierno.[389] Tanto la aristocracia como la democracia, contempladas en la perspectiva histórica de Vitoria, aparecían ofreciendo mayores dificultades que la monarquía para mantener el orden de la república en la justicia.[390] Sin embargo, se trata meramente de una opinión de

---

nobleza y las ciudades, los Reyes procuraron debilitar este poder, acumulando derechos y privilegios sobre los ciudadanos y el pueblo. Así marchan a un mismo compás el progreso real, el auge de la preponderancia popular y la debilitación del poderío de la nobleza." *El Estado según Francisco de Vitoria*, pp. 59-60.

La constante preocupación de Vitoria por limitar éticamente el poder del príncipe (según la justicia), impidiendo que se haga absoluto (pues no proviene directamente de Dios sino de la república), pero sin debilitarlo (conservando su potestad plena), hace ver inadecuada la apreciación de Pagden y Lawrance, que presentan a las relecciones de Vitoria como pertenecientes "to a long tradition of ritual legitimation which the kings of Castile had, since the Middle Ages, regularly enacted when confronted by uncertain moral issues (...) The task of its theologians [these of the Castilian crown] was to ensure that it acted, or was seen to act, on all occasions in strict accordance with Christian ethico-political principles." "Introduction" a *Vitoria, Political Writings*, pp. xvii-xviii. La imagen de Vitoria como poco menos que un teólogo cortesano, encargado de legitimar las acciones de la monarquía, no coincide con los datos biográficos ni puede sostenerse a partir de los textos, que en asuntos tan importantes como las guerras con los franceses y la conquista de Indias critican la política imperial. Por el contrario, la independencia intelectual de nuestro autor respecto al poder político cuya acción trataba de orientar, le causó algunos problemas con el rey, por quien era ciertamente respetado (cfr. nota 3, cap. 4). Los datos disponibles sobre la relación entre Vitoria y Carlos V pueden verse en L. A. Getino, *El maestro fray Francisco de Vitoria*. Por poner sólo un par de ejemplos, no parece obsequiosa con el rey la siguiente frase, dicha al pasar en las lecciones: "Quaerimus honores. Al rey don Hernando solamente le llamaban «vuestra merced»; ahora llaman «vuestra majestad» y «divino César»; no falta sino decir que es Dios." *In 2a. 2ae.*, q. 94, a. 4, único. Ni tampoco su protesta escrita al Claustro, enviada desde su lecho de enfermo en 1543, por los gastos que la Universidad se aprestaba a hacer para festejar la boda del príncipe Felipe que iba a celebrarse en Salamanca: "Yo no veo título por donde, con buena conciencia, se pueda hacer tan gran gasto..." L. A. Getino, op. cit., p. 118. Por lo que hace a las tesis que defendió Vitoria, es bien sabido que en *De Indis* negó el dominio del Emperador sobre el mundo, poniendo así en duda la legitimidad moral de la conquista justamente a través de la crítica de uno de los puntales sobre los que los juristas del Consejo de Indias (éstos sí a sueldo de Carlos V) pretendían asentar esa legitimidad y tranquilizar la conciencia del rey. La valoración de Pagden y Lawrance en la obra mencionada choca además con lo que el mismo Pagden había expresado unos años antes: "Cualquier interpretación de los escritos de Vitoria y de sus sucesores que los considere (...) como meros intentos escolásticos de legitimar la política expansionista de la corona (...) posiblemente no comprende el planteamiento principal de sus argumentos." *La caída del hombre natural*, p. 98.

[389] Para rechazar la tesis atribuida a Lutero de que la potestad espiritual está en todos los cristianos por igual: "Qua vero ratione erit Ecclesia civitas, in qua nulli sint magistratus, nulli moderatores, et nullus ordo civium, sed aequalitas vel confusio potius et turba pro suo cuiusque arbitrio et libidine agentium? Nec enim est civitas, ut orator ait, quaecumque in unum locum quorumcumque hominum multitudo consistit." *DPE II*, 2, 1. Tras una exposición de los regímenes políticos según Aristóteles: "Tertia timocracia habet oppositam democratiam, id est gubernatio populi, demos enim populus est, ubi ex aequo omnes conveniunt ad gubernandum sine legibus et sine ratione (...) dicit Aristoteles quod optima est regnum, id est monarchia." *In 1a. 2ae.*, q. 105, a. 1, único.

[390] Maurice Barbier señala, a nuestro entender acertadamente, el contexto europeo en que se sitúa la discusión vitoriana sobre el régimen político: "Vitoria fait sans doute allusion aux théories de Wiclef et de Huss ainsi qu'à la conception de la démocratie radicale de Marsile de Padoue. Pour ces auteurs, seul l'État est le sujet du pouvoir en vertu du droit naturel et divin et les rois ne reçoivent leur poivoir que par délégation du

nuestro autor, puesto que "postquam respublica habet ius se administrandi et id quod facit maior pars, facit tota, ergo potest accipere politiam quam voluerit, etiam si non sit optima".[391] De esta manera da por válidas las formas de gobierno contemporáneas de Venecia y Florencia, y la antigua república aristocrática de los romanos.

Ius gentium

Un aporte de Vitoria a la teoría política consiste en la formulación explícita de algunas de las consecuencias de la igualdad natural entre los hombres que tanto el estoicismo[392] como el cristianismo habían afirmado, en un contexto histórico radicalmente nuevo.[393] Esa igualdad se convierte ahora en igualdad de derechos políticos de los pueblos, que reconoce la legitimidad de la potestad civil de los paganos, contra la argumentación tardomedieval que proponía como necesario el estado de gracia —y por tanto la fe— para el ejercicio de cualquier poder, dominio o jurisdicción, tanto pública como privada. La sola razón de infidelidad no basta según el maestro de Salamanca para negar la legitimidad del poder de los príncipes paganos.[394]

---

peuple, c'est-à-dire qu'ils le tiennent seulement des hommes et non de Dieu. Cependant, à l'époque de Vitoria, le régime monarchique ne semble pas être mis sérieusement en question. Il est, au contraire, en train de s'affermir dans les États modernes, comme la France, l'Anglaterre et l'Espagne, et il s'oriente même vers un absolutisme fondé sur la conception de la monarchie de droit divin (conception que Vitoria ne partage nullement)." M. Barbier, *Leçon sur le pouvoir politique*, p. 48, nota 50.

[391] *DPC*, 14: "Desde el momento en que la república tiene derecho a administrarse a sí misma, lo que hace la mayor parte lo hace toda ella. Por lo tanto, puede aceptar el régimen político que quisiera, aunque no sea el mejor."

[392] El primero de los títulos legítimos de la relección *De Indis* "quibus barbari venire potuerunt in dicionem hispanorum", es el de "naturalis societatis et communicationis" establecido a partir de la igualdad natural de derechos entre los hombres. Expresivamente, en la fundamentación de este título no se recurre nunca a Aristóteles, mientras que se citan ocho distintos lugares del *Corpus Iuris Civilis*, de inspiración principalmente estoica.

[393] Franco Todescan, *Lex, natura, beatitudo*, p. 91, ha descrito así el momento y la intención del pensamiento político vitoriano: "Il magisterio teologico del Vitoria segna un momento decisivo nello sviluppo della cultura moderna (...) Le dificoltà non mancavano: se da un lato v'era il problema di sceverare, nel magma incandescente della storia, un nuovo concetto di Stato qui ne riconoscesse, in modo adequato, l'indipendenza, la sovranità, i diritti, dall'altro lato, per evitare i pericoli insiti nelle teorie individualistiche e volontaristiche, bisognava porre i fondamenti di un diritto internazionale che, nel rispetto e nella tutela della persona umana, riunesse gli Stati sovrani in una comunità non meramente contrattualistica, ma naturale e organica."

[394] "Nec aut principes christiani saeculares aut ecclesiastici huiusmodi potestate et principatu privare possent infideles, eo dumtaxat titulo quia infideles sunt, nisi ab eis alia iniuria profecta sit." *DPC*, 9.

La igualdad natural entre los hombres tiene otra consecuencia política importante: el alcance del cuerpo social puede ser extendido más allá de las nacientes fronteras nacionales e incluso de la Cristiandad, para abarcar a la humanidad entera.[395] Se trata de la que después se llamó "communitas orbis", respecto a la cual el dominico burgalés alcanza

---

[395] "Imo cum una respublica sit pars totius orbis et maxime christiana provincia pars totius reipublicae, si bellum utile sit uni provinciae, aut reipublicae, cum damno orbis aut christianitatis, puto eo ipso bellum esse iniustum." *DPC*, 13. Para el conjunto de las naciones, el orbe, puede hablarse entonces de un bien propio, que cada una de las repúblicas ha de anteponer al suyo propio. "He aquí cómo la naturaleza humana, en cuanto aspira al Bien común temporal, sólo se revela íntegramente en la comunidad universal", señala Carlos Ruiz del Castillo, "Las relaciones entre los derechos...", p. 41.

Pero hay una diferencia sensible entre el planteamiento vitoriano y las ideas medievales sobre la comunidad universal: "El mundo de la Edad Media era ya un pluriverso, no un universo, pero ello aparecía a los ojos de los pensadores como una impureza de la realidad, susceptible de ser superada o eliminada. Ante tal concepción del mundo eran posibles unas ideas pacifistas, pero no la construcción teórica de un verdadero Derecho Internacional." Adolfo Miaja, "De la existencia de una escuela...", p. 108. Justamente el abandono del ideal imperial de unificación política de la Cristiandad (vinculado en último término a la pretensión de unificar toda la humanidad en la fe cristiana, pretensión correlativa a su vez al orden cósmico de la *lex aeterna*) hace posible que Vitoria reconozca a las naciones como realidades políticas enteramente legítimas, y proponga la comunidad de ellas como nueva figura histórica de universalidad, donde el vínculo ya no es la religión sino la racionalidad expresada en el *ius gentium*. Debe tenerse en cuenta que todavía en 1530 Carlos V es coronado Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico por Clemente VII, y logra la unidad europea para levantar el cerco del turco sobre Viena. Se trata del último gran acto imperial. En 1536 Francisco I de Francia firma alianza con Solimán el Magnífico. "Acaba de desaparecer el último vestigio de unidad europea que la Edad Media había construído sobre el ecumenismo cristiano. El factor religioso era definitivamente sacrificado al factor político. La concepción del Imperio cedía en realidad al Estado nacional." (Luciano Pereña. "La tesis de la paz dinámica", p. 38). Vitoria percibe de inmediato este cambio epocal. *De Potestate Civili* es leída a finales de 1528; en 1539 lo son *De Indis* y *De Iure Belli*, donde se propone el *ius gentium* como base para la relación entre Estados soberanos y se desechan la pretensiones de dominio imperial y papal sobre el mundo.

Una crítica acerca de hasta qué punto nuestro autor consiguió su propósito, puede leerse en Fernández-Santamaría, *The State, War and Peace*, pp. 108-113. Realiza algunas observaciones pertinentes acerca de la articulación entre ética y política en la propuesta vitoriana, particularmente la debilidad de que "while its principles are solidly grounded and developed, the structure of those institutions capable of giving it both meaning and reality is totally forgotten." Ibidem, p. 113. En realidad no totalmente, porque Vitoria señala la guerra justa como institución para el mantenimiento del *ius gentium*: "Princeps non tantum habet auctoritatem in suos sed etiam in extraneos, ad coercendum illos ut abstineant se ab iniuriis; et hoc iure gentium et orbis totius auctoritate. Immo videtur quod etiam iure naturali, quia videtur quod aliter orbis stare non posset nisi esset paenes aliquos vis et auctoritas deterrendi improbos ne bonis noceant". *DIB*, IV, 1, 5. Además señaló las posibilidades del bloqueo económico y diplomático, y el arbitraje internacional (cfr. Luciano Pereña, "La tesis de la paz dinámica", pp. 55-56). Con todo, un cuadro institucional insuficiente.

Por desgracia el grueso de la argumentación de Fernández-Santamaría gira en torno a que "that form of justice which finds its ethos within the boundaries of the worldly orders must be subsumed under the aegis of a larger whole —justice in general sense— in the same manner as the secular and international orders, the rightful province of particular justice, are *in ordinem* the order of grace, general justice's domain". Ibidem, p. 110. La visión ahí contenida ignora las repetidas afirmaciones vitorianas acerca de la consistencia propia de la vida moral como lugar de despliegue de la racionalidad humana. Dentro de este carácter racional de lo moral (abierto a la trascendencia en diversas maneras, pero consistente en sí mismo), encuentra su lugar la justicia general, que sin duda en Vitoria no pertenece al orden de la Gracia. Edificadas sobre tal base, la mayoría de las críticas de Fernández-Santamaría no se hallan bien fundamentadas.

a concebir la posibilidad de un gobierno global,[396] y establece ciertamente la existencia de un derecho vinculante de alcance universal,[397] el derecho de gentes,[398] derivado del derecho natural o promulgado por consenso de la mayoría de los pueblos,[399] y racionalmente fundado en la igualdad y reciprocidad entre las naciones[400]. Al ámbito del

---

[396] "Item, quia aliquando genus humanum habuit istam potestatem, scilicet eligendi monarcham, ut patet a principio antequam fieret divisio, ergo et nunc potest. Cum enim illa potestas esset iuris naturalis, non cessat." *DPC*, 14. Nótese que no se trata aquí de un planteamiento relacionado con la posible restitución del Imperio. En primer lugar, se habla de todo el género humano y no sólo de la Cristiandad; además, no se alude a ninguno de los argumentos tradicionales que legitimaban la existencia de un Emperador con poder sobre todo el mundo (refutados en *De Indis*; cfr. nota 357); por último, el proceso mencionado de constitución de esa potestad es el mismo de constitución de las monarquías nacionales, muy distinto al del Imperio. Vitoria está hablando pues de la posibilidad de un gobierno global semejante a los gobiernos nacionales que conoce.

Respecto al orbe como una república puede decirse, de la misma manera y por la misma razón que para los Estados nacionales: "Ea autem quae necessaria sunt ad gubernationem et conservationem orbis, sunt de iure naturali." *DIB*, IV, 1, 5.

[397] "Neque licet uni regno nolle teneri jure gentium; est enim latum totius orbis auctoritate." *DPC*, 21. La cuestión de si la universalidad del *ius gentium* ha de entenderse como la de un derecho regulador de relaciones entre Estados nacionales (correspondiente entonces a la noción moderna de Derecho Internacional Público), o primero y antes como un derecho de las relaciones entre personas que no pertenecen a la misma comunidad política, ocupa un espacio importante en la bibliografía secundaria sobre Vitoria. En esa cuestión se juega la paternidad del Derecho Internacional moderno, cerradamente disputada entre el burgalés, Francisco Suárez y Hugo Grocio. Un recuento detallado de la polémica hasta 1961 puede verse en Rodríguez Paniagua, "Estudio preliminar a *La filosofía cristiana...*", pp. 20 ss. Después esta discusión ha interesado menos.

Por lo que hace al interés de nuestro trabajo, conviene únicamente asentar que atendiendo a aquello que según Vitoria cae bajo el derecho de gentes, sin duda éste incluye: (i) Reglas referentes a las relaciones entre Estados nacionales (como las correspondientes al derecho de guerra o de intervención); (ii) Otras normas sobre las relaciones entre personas y Estados nacionales diferentes al propio (como el derecho de ocupación de bienes libres o la libertad de comercio); (iii) Por último, derechos correspondientes a las relaciones interpersonales, tomadas con o sin la presencia de Estados nacionales (como la propiedad privada). Si hay que fijar postura en la polémica arriba mencionada, parece claro tanto que en Vitoria no se denomina *ius gentium* a lo mismo que contemporáneamente llamamos Derecho Internacional Público, cuanto que nuestro autor percibió a los Estados nacionales como sujetos de un Derecho Internacional *avant la lettre*. Que llegara a distinguir a éste como un *corpus* legislativo de contornos definidos no parece fácil de sostener a partir de los textos.

[398] "Ius gentium non solum habet vim ex pacto et condicto inter homines, sed etiam habet vim legis. Habet enim totus orbis, qui aliquo modo est una respublica, potestatem ferendi leges aequas et conveniens omnibus, quales sunt in iure gentium." *DPC*, 21.

[399] "Nota quod, si ius gentium derivatur sufficienter ex iure naturali, manifestam vim habet ad dandum ius et obligandum. Et dato quod non semper derivetur ex iure naturali, sequi videtur consensus maioris partis totius orbis, maxime pro bono communi omnium." *De Indis*, I, 3, 3.

[400] Por ejemplo, al tratar del título del descubrimiento que se alegaba para legitimar la conquista de Indias: "Et sic, licet iste titulus cum alio aliquid facere possit, tamen per se nihil juvat ad possessionem illorum, non plus quam si ipsi invenirent nos." *De Indis*, I, 2, 10. O al tratar de las razones para declarar la guerra: "Item principes infidelium non possunt bellum inferre christianis, dato quod sint adulteri aut fures. Ergo nec e contrario. Probatur consequentia, quia quantum ad hoc non habent isti maiorem potestatem quam illi." *FDT*, 1.

Característico del enfoque vitoriano es haber transcrito la definición de *ius gentium* de Gayo: "quod vero naturalis ratio inter omnes *homines* constituit" por "quod naturalis ratio inter omnes *gentes* constituit",

derecho de gentes no sólo pertenecen algunas reglas para las relaciones entre las naciones (como la inviolabilidad de los legados) sino también una serie de derechos subjetivos tanto de los pueblos (fundamentalmente la libertad política de las repúblicas constituidas, incluso las de infieles[401]) como de las personas. Entre estos últimos derechos, de especial relevancia para la actividad de los mercaderes son los relacionados con el *ius societatis et communicationis*: la libertad de tránsito,[402] la de comercio,[403] la de uso de las cosas comunes entre naturales y extranjeros,[404] y el derecho a la ciudadanía según las leyes del lugar.[405] En todo ello aparece claro que el viejo ideal autárquico ha quedado atrás: nuestro autor se sabe en un mundo interconectado y políticamente plural, cuya pluralidad no se trata de reducir (en un Imperio, por ejemplo) sino de ordenar a partir del reconocimiento mutuo de las personas y las naciones en la justicia. Por eso, el ser restringido en el

---

teniendo "gentes" el alcance de "omnes gentes et nationes" (*In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 3, 3). Con ello los estados nacionales aparecen también como sujetos del derecho de gentes en sus relaciones mutuas. El orbe puede entenderse así como una comunidad de naciones. En este sentido se dice que Vitoria fue el fundador del moderno Derecho Internacional Público. El sentido romano de *ius gentium*, recogido en las *Institutiones*, como conjunto de derechos de las personas en sus relaciones con pueblos extranjeros, se conserva también, según vimos en la nota 397.

[401] A propósito de las naciones indias, Vitoria afirma para su potestad política y para quienes la ejercen los mismos derechos que para la potestad y los príncipes de las naciones cristianas. Así: poder sobre sus súbditos, incluso los cristianos: "Infideles possunt habere tale dominium supra christianos, id est stando in jure naturali, non perdit infidelis dominium suum propter infidelitatem, sed talibus tenetur christiani obedire." *In 2a. 2ae.*, q. 10, a. 10, 1; subjetualidad moral colectiva (posibilidad de sostener prácticas consuetudinarias malas) siempre que no sea con grave injusticia para inocentes (cfr. nota 409); derecho a tolerar conductas individuales contra el derecho natural: "Item unus princeps fideles non posset inferre bellum alteri principi fideli quia permittat subditos suos esse cynedos. Ergo nec princeps fidelis infideli." *FDT*, 1; y los derechos políticos del príncipe: a no ser destituido sin causa razonable (cfr. nota 386) y a ser obedecido cuando promulgue leyes justas, aun siendo ilegítimos por su acceso al poder, si el pueblo los acepta (cfr. nota 453). Y, por supuesto, el derecho a declarar la guerra para defenderse de una agresión injusta.

[402] "Hispani habent ius peregrinandi in illas provincias et illic degendi, sine aliquo tamen nocumento barbarorum, nec possunt ab illis prohiberi." *De Indis*, I, 3, 1. La importancia concedida por Vitoria a este derecho, en un contexto de incipiente establecimiento de fronteras nacionales, puede valorarse por el hecho de que proporciona catorce razones a su favor.

[403] "Licet hispanis negotiari apud illos, sine patriae tamen damno, puta importantes illuc merces, quibus illi carent, et adducentes illinc vel aurum vel argentum vel alia quibus illi abundant. Nec principes eorum possunt impedire subditos suos ne exerceant commercia cum hispanis nec e contrario hispanis cum illis." *De Indis*, I, 3, 2.

[404] "Si quae sunt apud barbaros communia, tam civibus quam hospitibus, non licet barbaris prohibere hispanos a communicatione et participatione illorum." *De Indis*, I, 3, 3.

[405] "Immo si aliquo hispano nascantur ibi liberi et vellent esse cives, non videtur quod possint prohiberi vel a civitate vel a commodis aliorum civium. Dico ex parentibus habentibus illic domicilium." *De Indis*, I, 3, 4.

ejercicio de estos derechos sin causa justa, abre la posibilidad legítima de la guerra,[406] a la que, sin embargo, habrá que encaminarse sólo después de mucho intentar evitarla mediante el diálogo racional acompañado de hechos que confirmen las palabras.[407] Por último, Vitoria afirma incluso posibilidades como la que hoy llamaríamos intervención humanitaria, que relativiza las fronteras nacionales para proteger a los inocentes de la muerte injusta:[408] mientras que ningún príncipe puede arrogarse el derecho de impedir a otros pueblos el pecado —porque contradiría el respeto a la subjetualidad política de aquellos sobre los que no posee potestad— la exigencia de justicia que las situaciones de extrema necesidad imponen, borra las fronteras nacionales y permite la intervención militar.[409]

¿Una inclinación natural al bien común?

Tras este recuento de algunos elementos fundamentales de la teoría política vitoriana, es preciso volver sobre sus presupuestos y consecuencias éticas, que afectan más directamente al interés de nuestra discusión. Para ello habremos de considerar primero la cuestión de si hay o no una inclinación natural en el hombre que corresponda a la vida

---

[406] Vitoria desarrolló en *De Iure Belli* una teoría sobre el derecho de guerra, en la que no entraremos aquí en detalle (justamente la guerra es una relación opuesta al acercamiento comercial). Según señala Carlo Giancon, *La Seconda Scolastica*, p. 196: "Il Vitoria inserì il suo ensegnamento nella tradizione cattolica e scolastica; ma con la sua intelligenza e perspicacia, sensibilissimo verso gli avvenimenti del suo tempo, sviluppò le dottrine con grande equilibrio e con maggiore equità. A lui si deve l'impulso, che provocò tutta una fioritura di trattati, intorno allo stesso argumento, per tutto il secolo XVI e l'inizio del seguente. Egli non s'accontentò di discutere intorno a ciò che è giusto o ingiusto nella condotta della guerra, argomento che divenne preponderante se non unico nei trattadisti non catolici a lui posteriori, ma affrontò in pieno il grave problema delle cause giuste della guerra, confutando con ardimento e decisione alcuni pregiudizi sostenuti da alcuni facili difensori dell'uso della forza."

[407] "Si barbari vellent prohibere hispanos in supra dictis a jure gentium, puta vel commercio vel aliis, quae dicta sunt, hispani primo debent ratione et suasionibus tollere scandalum et ostendere omni ratione se non venire ad nocendum illis, sed pacifice velle hospitari et peregrinari sine aliquo incommodo illorum; et non solum verbis, sed etiam re ostendere, iuxta illud: Omnia sapientes priu verbi experiri decet. Quod si reddita ratione barbari nollent acquiescere, sed vellent vi agere, hispani possunt se defendere et omnia agere ad securitatem suam convenientia quia vim vi repellere licet." *De Indis*, I, 3, 5.

[408] En la relección *De Indis* I, 3, 14, se afirma como quinto título legítimo para la intervención española en América la existencia de canibalismo "quia possunt defendere innocentes a morte iniusta". Y ello aunque las víctimas potenciales acepten el orden de cosas que les amenaza, porque su dominio natural no llega hasta el derecho de vida o muerte sobre sí y sobre sus hijos.

[409] "Unde ratio quare barbari debellari possunt non est quia comedere carnes humanas aut sacrificare homines sit contra legem naturae, sed quia inferunt iniurias hominibus." *FDT*, 8. Obviamente, Vitoria tiene conciencia de lo que este permiso puede significar en el contexto de Estados nacionales siempre en busca de motivos para legitimar su expansión. Por eso le pone límites morales: "Ergo in favore illorum qui oprimuntur et patiuntur iniuriam, possunt hispani movere bellum (...) servato semper modo et ratione, et ultra procedatur quam opus sit, et potius de proprio iure remittendo quam aliud invadendo, et semper omnia dirigendo magis ad bonum barbarorum quam ad proprium quaestum." *De Indis*, I, 3, 11.

política. Después nos ocuparemos de las formas de la justicia que afectan a la conexión entre la persona y el todo social.

A la realidad antropológica de que el hombre sólo alcanza la plenitud de su humanidad en una sociedad civil, ha de corresponder una inclinación natural, que moverá a la persona a reconocer el bien común como superior al bien propio, donde ambos pertenezcan al mismo género en la jerarquía de los bienes: anteponer la supervivencia de la sociedad a la propia, sacrificarse económicamente por el bienestar material de la república, limitar la propia libertad de acción a favor de la colectiva, etc. Si puede demostrarse que esta idea se halla en Vitoria, como algunos pasajes hacen pensar, esto supondría un importante desarrollo de la descripción tomista de las inclinaciones naturales del hombre, en la cual no se enunciaba explícitamente ninguna relacionada con la vida política una vez instituida la ciudad (aunque la preferencia del bien común sobre el propio puede considerarse sólo una especificación de la inclinación natural a la vida en sociedad, ésta sí afirmada por el Aquinate).[410] Se trataría de un paso adelante de Vitoria en el terreno de las formulaciones, congruente con su idea de la sociedad política como forma naturalmente necesaria de realización de la socialidad humana.

Los textos vitorianos son problemáticos respecto a la afirmación de esa inclinación natural en el hombre que le lleve a preferir el bien común al bien propio. De una parte, en la relección *De Homicidio* se enuncia tajantemente, apoyándola en el argumento *a priori* de que Dios no puede haber dejado desguarnecido al hombre en un aspecto tan importante y necesario:

> "Ego vero nego hominem inclinari ad diligendum se plus quam Deum, vel proprium bonum plus quam commune. Sicut enim membrum plus inclinatur ad bonum totius quam ad bonum propium, periclitatur enim manus pro salute totius; ita etiam ex naturali inclinatione homo, quem Deus fecit partem reipublicae, natura inclinatur ad bonum publicum plus

[410] En el *Comentario a la Política de Aristóteles*, liber 1, lectio 1, p. 571, se afirma el carácter naturalmente político del hombre. A ese carácter le corresponde una tendencia natural a vivir en comunidad civil: "Agit [Aristoteles] de institutione civitatis; concludens ex praemissis, quod in omnibus hominibus est quidam naturalis impetus ad communitatem civitatis sicut et ad virtutes. Sed tamen, sicut virtutes acquiruntur per exercitium humanum (...) ita civitates sunt institutae humana industria." Una vez establecida la ciudad, Santo Tomás encuentra que el orden civil reduce al hombre a la justicia (por la coacción de la ley, podemos suponer), pero no que la persona se incline por naturaleza a preferir el bien común al propio: "Sed homo reducitur ad justitiam per ordinem civilem: quod patet ex hoc, quod eodem nomine apud graecos nominatur ordo civilis communitatis, et judicium justitiae, scilicet *diki*. Unde manifestum est, quod ille qui civitatem instituit, abstulit hominibus quod essent pessimi, et reduxit eos ad hoc quod essent optimi secundum justitiam et virtutes." Idem. Sin embargo, la inclinación natural a preferir el bien común sobre el propio no se niega; al contrario, el Aquinate está cerca lógicamente de la idea, si consideramos que "in terrena civitate pax tollitur ex hoc quod cives singuli quae sua sunt quaerunt." *Summa Theologiae, 2a. 2ae.*, q. 183, a. 2, ad 3.

quam ad privatum (...) Non est autem consentaneum ut Deus rebus inanimatis aut membris corporis inclinationem dederit convenientem suo fini, uni autem homini negaverit."[411]

Queda así salvada la entera bondad del hombre tal como fue creado por Dios. Pero hacia 1536, seis años después de haber pronunciado esta relección, encontramos una postura distinta en el maestro de Salamanca cuando comenta en el aula la *2a. 2ae.* Allí, al explicar por qué la justicia es una virtud radicada en la voluntad, se dice:

"Et quia justitia versatur circa alterum, et aliae virtutes non inclinant ad illud, ideo oportet ponere in voluntate aliquem habitum justitiae ut per illum homo inclinetur et reddat unicuique quod suum est. Quia justitia inclinat ad bonum alterius et ad faciendum aequalitatem ad alterum, et ad hoc non inclinatur homo de per se, quia de per se ad bonum proprium inclinatur. Unde sedatis omnibus passionibus, adhuc opus est justitia in voluntate ad faciendum hanc inclinationem."[412]

La cita contradice abiertamente a la anterior, dando por evidente que el hombre por sí se inclina más al bien propio que al de la sociedad en que vive (aunque sólo se habla en la cita del bien "de otro", tratándose de la justicia y no de la caridad, la dimensión política está conceptualmente incluida). Precisamente por eso resulta necesaria una virtud en la voluntad para realizar aquello a lo que no nos inclinamos por nosotros mismos.[413] Sin embargo, en *De Homicidio* había considerado ya el hecho observable de la dificultad con

---

[411] *DH*, 10: "Yo niego que el hombre esté inclinado a amarse a sí mismo más que a Dios, y al bien propio más que al bien común. Porque así como un miembro busca más el bien común de todo el cuerpo que el propio, y perece la mano por la salud de todo el cuerpo, así también el hombre, a quien Dios hizo parte de una república, busca por inclinación natural el bien público más que el bien particular (...) No sería racional que Dios negase al hombre la inclinación a su fin propio habiéndola concedido a los seres inanimados o a los miembros del cuerpo."

[412] *In 2a. 2ae.*, q. 58, a. 4, 2: "Y puesto que la justicia se refiere a otro, y otras pasiones no inclinan a ello, conviene poner en la voluntad algún hábito de justicia, para que por él se incline el hombre a dar a cada uno lo suyo. Porque la justicia inclina al bien de los otros y a realizar la igualdad respecto al otro, y a ello no se inclina el hombre por sí, puesto que por sí se inclina al bien propio. De donde, apaciguadas todas las pasiones, es precisa la justicia en la voluntad para realizar esta inclinación." Repite la idea extensamente en *In 2a. 2ae.*, q. 123, a. 1, 6: "Circa aliquas materias voluntas est bene inclinata et non indiget virtute, ut circa bonum proprium et proportionatum sibi. Quod dico propter beatitudinem, quia non est proportionata sibi, et ideo circa illam non inclinatur sufficienter de se. Sed ad reddendum quod quis debet, et circa bonum quod est alterius, ut ad bene faciendum, non est voluntas, id est homo sufficienter inclinatus, quia homo inclinatur ad pecuniam; et ideo circa bonum alterius indiget homo propria virtute, ut justitia; etiamsi nullum sit impedimentum [in appetitu sensitivo]." Tratando en otro lugar de si la liberalidad es parte de la justicia: "Sed tota difficultas est ex parte appetitus sensitivi, quia cum liberalitas sit ad alterum, quamvis sint sedatae passiones in appetitu, adhuc manet aliqua difficultas, quia non ita homo inclinatur ad benefaciendum alteri." *In 2a. 2ae.*, q. 117, a. 5, único.

[413] La cuestión de si ese "por nosotros mismos" debe entenderse como equivalente a "por nuestra naturaleza", es discutida en la nota 424 *infra*.

que las personas ofrecen lo propio en aras del bien común.[414] Allí proponía la siguiente respuesta: el hombre se inclina a la vez a numerosos bienes, y es normal que le duela desprenderse de unos (los propios) a favor de otros (los comunes), como es normal que lleve con gran pesadumbre la amputación de un miembro del cuerpo para salvar la vida, aunque ello no significa que prefiera ese miembro a la vida.[415] Toda la dificultad se encuentra en el apetito (sensitivo),[416] que inclina al hombre hacia lo agradable y lo útil para sí, hasta el punto de poderle hacer perder la perspectiva de lo justo, sólo apetecible por un apetito racional como la voluntad (capaz por su racionalidad de considerar las relaciones de unas cosas con otras, según había señalado Santo Tomás justamente en *2a., 2ae.*, q. 58, a. 4). Que ello sea antropológicamente posible lo achaca Vitoria al pecado original:

> "Deus hominem creavit sine tali inclinatione mala. Creavit enim eum cum iustitia originali, quae appetitum subiciebat rationi, et nullo modo inclinabat ad malum. Quod si postea sua culpa incidit in hunc laborem, sibi potius quam divinae sapientiae imputandum est. Nec plus sane quam si oculus sibi erueret, quos illi creator dedisset, conqueri de creatore suo posset."[417]

Parece que para salvar la posición de Vitoria de la contradicción, es preciso aceptar que desde los mismos comienzos de la historia se ha introducido un desorden en la naturaleza humana que impide el predominio absoluto de la inclinación natural al bien común sobre la inclinación al bien propio, razón por la cual es precisa la virtud de la justicia que, siendo virtud, ha de versar sobre algo difícil, según habíamos señalado en un

---

[414] "Error tamen iste emanavit, quod viderent hominem cum magna difficultate, aut vitam, aut bona temporalia ponere pro Deo, aut pro bono publico. Quare ex hoc arguunt non inclinari naturaliter ad bonum publicum." *DH*, 10.

[415] "Sed hoc perinde est, ac si quis dicat hominem non amare propriam vitam plus quam unum membrum, cum videant gravari nimis. Et cum magna molestia et difficultate secare aut urere membrum propter salutem totius (...) Ita non statim, si quis aegre et moleste ferat aut vitam, aut fortunas perdere propter Deum, aut propter bonum publicum, non inquam statim arguendum est hominem non plus naturaliter Deum aut commune bonum diligere quam privatum." *DH*, 10.

[416] "Difficultas autem provenit, tum ex appetitu, tum etiam quia licet plus inclinetur ad bonum totius, tamen etiam inclinatur ad alia bona. Et sic patitur difficultatem, sicut de proiciente merces in mare." *DH*, 10.

[417] *DH*, 8: "Dios no creó al hombre con esta mala inclinación, sino con la justicia original, la cual sujetaba el apetito a la razón y de ninguna manera le inclinaba al mal. Y si por culpa suya dió en este extremo, impúteselo a sí mismo y no a la divina Sabiduría. Sería lo mismo que uno se sacara los ojos que Dios le dió y luego se quejara de El."

La opinión de Vitoria acerca del problema teológico de cómo puede el pecado original constituir pecado actual fuera de nuestros primeros padres, ha sido discutida por L. B. Gillon, "La doctrina del pecado original en Francisco de Vitoria".

epígrafe anterior. Sin embargo, atribuir esta posición a Vitoria no es sencillo, porque el mismo maestro de Salamanca, en su ardorosa polémica contra los luteranos,[418] reafirma que lo natural del hombre no es destruido por el pecado.[419]

Deckers ha planteado el problema con toda claridad,[420] sin encontrar conciliación posible entre las dos posiciones. Tampoco cree que hubiera un cambio sustancial en las ideas del maestro de Salamanca en el lustro que separa la relección *De Homicidio* de las lecciones sobre la *2a. 2ae.*, q. 58. Piensa que no puede sostenerse consistentemente que la experiencia de Vitoria conociendo casos de moral planteados por los peruleros y por los turbios modos de financiamiento del clero pretridentino, modificara radicalmente su opinión sobre la naturaleza humana. La razón es que ese cambio supondría tal giro en su antropología que llegaría a afectar la ontología teológica y con ella la dogmática, al afirmar lo que antes había declarado absurdo: que el hombre no viniera provisto por Dios de lo necesario para alcanzar su fin. Y ciertamente, no hay en la obra vitoriana otros indicios de que ese cambio aconteciera.

Deckers opta finalmente por proponer que el verdadero pensamiento de Vitoria fue el pesimismo antropológico que se recoge en las lecciones, gestado en el curso de sus intensas reflexiones sobre antropología política, y derivado de la observación de la realidad que le rodeaba, particularmente en materia de conductas económicas. Esto último viene reforzado por la identificación del bien propio y del objeto de la justicia con las riquezas ("pecunia") que ocurre en un par de pasajes posteriores de las lecciones.[421] La posición sostenida en *De Homicidio* podría explicarse como parte de una argumentación estratégica contra los luteranos, sin cuidar en exceso la coherencia. La conclusión de Deckers es que Vitoria argumentó en las lecciones como filósofo moral, y consideró entonces la naturaleza real del hombre, mientras que en la relección lo hizo como teólogo, aludiendo a una naturaleza ideal deducida de su idea de Dios.[422] El dilema, dice este comentarista, puede

---

[418] Cfr. *DH*, 2.

[419] Aplicado al dominio sobre las cosas: "Homo per peccatum non perdidit illud dominium, sed adhuc est dominus omnium. Probatur, quia ut omnes dicunt, naturalia per peccatum non sunt amissa." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 17.

[420] Daniel Deckers, *Gerechtigkeit und Recht*. Particularmente las secciones 1.3 y 1.4, pp. 50-63.

[421] Se trata de la cita de *In 2a. 2ae.*, q. 123, a. 1, 6, que puede leerse en la nota 412, y de la siguiente, tomada de *In 2a. 2ae.*, q. 117, a. 2: "In primo argumento arguit sanctus Thomas: Habitus et virtutes distinguuntur per objecta, sed pecunia est objectum etiam justitiae, quia justitia versatur circa pecuniam, id est circa omnem rem quae aestimatur pecunia."

[422] "Nos ergo amoliamur huiusmodi querelas de summo artifice ac conditore, credamusque naturam non nisi ad bonum inclinare. Atque ideo omne quod est contrarium naturali inclinationi, esse malum.". *DH*, 10.

constatarse pero no consigue explicarse bien. Sencillamente ha de ser tomado como otro síntoma de la emancipación de la antropología respecto a la teología que la modernidad realizará (con la particularidad, habría que anotar, de que Vitoria en la relección resulta más explícitamente teológico en esto que el mismo Santo Tomás).

No hay en la bibliografía secundaria otros autores que hayan abordado esta dificultad. Puesto que, en general, los análisis sobre la obra vitoriana se encuentran más centrados en las relecciones que en las lecciones, sencillamente se acepta que la postura de Vitoria es la sostenida en *De Homicidio*. Es el caso de Castilla Urbano, por ejemplo.[423] Esta postura podría sostenerse apoyada en principio en dos razones. Primero, la diferente importancia de las relecciones y las lecciones. La pública solemnidad con que se pronunciaban las relecciones y el hecho de que *De Homicidio* sea la segunda que dicta, después de la brillante *De Potestate Civili*, parecen garantizar la apropiación de las ideas allí sostenidas por Vitoria. En las lecciones, sin embargo, es más fácil que se confunda el pensamiento del maestro de Salamanca con el del Aquinate, a quien comenta. También es más fácil que un descuido en la forma de decir del profesor o de transcribir del copista, llevara al manuscrito la afirmación de que el hombre se inclina más al bien propio que al común *por sí* (lo que podría ser entendido a primera vista como *por su propia naturaleza*), haciendo aparecer así una mala inclinación, en vez de reflejar la posición menos radical de Santo Tomás: que el hombre no se inclina suficientemente al bien común, *después del pecado original*. En fin, la contradicción aparente entre los textos vitorianos se resuelve notando que es errónea la lectura de 'inclinarse por sí' como 'inclinarse naturalmente': en el 'inclinarse por sí' vitoriano se encuentra presupuesto el pecado original.[424]

---

[423] Francisco Castilla Urbano, *El pensamiento de Francisco de Vitoria*, pp. 61-65.

[424] Señala Santo Tomás: "Actiones quae sunt hominis ad seipsum sufficienter rectificantur rectificatis passionibus per alias virtutes morales. Sed actiones quae sunt ad alterum indigent speciali rectificatione, non solum per comparationem ad agentem, sed etiam per comparationem ad eum ad quem sunt. Et ideo circa eas est specialis virtus, quae est iustitia" *Summa Theologiae, 2a. 2ae.*, q. 58, a. 2, ad 4. La explicación de Santo Tomás para la dificultad de esa rectificación es expuesta en *1a. 2ae.*, q. 85, a. 1, corpus. Distingue allí tres tipos de bienes que correspondían a la naturaleza humana como fue creada por Dios: (i) "ipsa principia naturae, ex quibus natura constituitur, et proprietates ex his causatae"; (ii) "inclinatio ad virtutem"; (iii) "donum originalis iustitiae". Tras el pecado original: "Primum igitur bonum naturae nec tollitur nec diminuitur per peccatum. Tertio vero bonum naturae totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum naturae, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum. Per actus enim humanos fit quaedam inclinatio ad similes actus (...) Unde cum peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso est quod homo peccat, diminuitur bonum naturae quod est inclinatio ad virtutem." En el artículo siguiente, Santo Tomás explica que ese disminuirse de la inclinación a la virtud no se halla en su raíz, que es la racionalidad humana, sino en su término, al verse obstaculizada para alcanzar la virtud por el desorden que el pecado introdujo.

Entrando a la cuestión de fondo, parece que pueden ser sostenidas sin contradicción la afirmación teológica acerca de una inclinación natural del hombre hacia el bien común sobre el individual, junto con la observación de que en la práctica esa inclinación es ignorada por muchas personas, incluso por la mayoría de ellas.

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

La naturaleza humana pura —sin gracia ni pecado— y la naturaleza caída no poseen ningún rasgo esencial diferente, con lo cual se verifica que nada de lo natural se ha perdido por el pecado. Pero, al tiempo, el pecado ha operado un cambio, semejante al que diferencia a un hombre que vive espontáneamente desnudo (de la Gracia) de uno que lo está porque se le han quitado las ropas (imagen de Santo Tomás).[425] De manera menos metafórica, ese cambio se expresa así: la posibilidad de contradicción entre aquello a que tiende la razón y aquello apetecido por la sensualidad, que en el estado de naturaleza pura fuera en el hombre una condición natural, tras el pecado original cobra carácter moral.[426]

Explica así Vitoria: "Unde opinio sancti Thomae consistit in hoc, quod duplex operatio humana reperitur. Una quae est circa bonum alterius; et quia ad hoc non inclinatur homo de se, nam difficile est quod homo reddat debitum alteri, ideo oportet ponere in voluntate aliquam virtutem, scilicet justitiam quae versatur circa hoc quod est ponere rectitudinem circa illa. Alia est operatio humana quae est ad sumendum sibi necessaria. Circa ista non oportet ponere virtutem in voluntate, sed satis est ponere illam ad tollendum impedimenta, id est passiones quae solent facere illas operationes difficiles. Tertio dico, quod actiones materiae fortitudinis tribuuntur fortitudini quia fortitudo rectificat suas actiones. Licet aliter quam justitia, quia justitia immediate rectificat suos actus in se, fortitudo vero et temperantia non rectificant illos in se, sed mediate tollendo impedimenta appetitus sensitivi." *In 2a. 2ae.*, q. 123, a. 1, 8.

Si confrontamos la explicación vitoriana con la posición de Santo Tomás, que está comentando, hemos de concluir que la expresión 'ad hoc non inclinatur homo de se' no equivale a 'ad hoc non inclinatur homo naturaliter', sino que el 'de se' aquí presupone ya el pecado original. En efecto, el Angélico claramente indica cómo el pecado original disminuye la inclinación natural a la virtud, dificultando el rectificar los actos en orden a otros. Cuando Vitoria expone la posición de Aquinate le atribuye que el hombre "de se" no se inclina al bien del otro. "De se", entonces, no puede significar "antes del pecado original". Se resuelve así el problema planteado por la cita correspondiente a la nota 412 *supra*, donde el maestro de Salamanca sostiene: "homo ... de per se ad bonum proprium inclinatur".

[425] "Contra illum [Gregorium Ariminensis] ponam propositiones ex sententia D. Thomae. Prima propositio sit: propter peccatum primi parentis nulla qualitas positiva est superaddita naturae humanae, quam homo non haberet in puris naturalibus. Probatur clare, quia propter peccatum Adae non fuit laesus nisi in gratuitis, non in naturalibus et S. Thomas saepe repetit hoc in ista materia et II Sent., d. 30, a. 1: nulla differentia est alia sicut inter nudum et expoliatum." *In 1a. 2ae.*, q. 82, a. 3. Ms. Vat. Ottob. Lat. 1000, f 150r.

[426] La relación exacta entre la naturaleza caída y la anterior a la caída, es tomada por Vitoria de Cayetano (con una simplificación fuera de nuestro interés aquí; cfr. F. Stegmüller, *Francisco de Vitoria y la doctrina*

El estado de naturaleza pura constituye sólo una construcción conceptual,[427] puesto que históricamente nuestros primeros padres fueron creados en el estado de justicia original, del que pasaron por el pecado al de naturaleza caída. La justicia original impedía a las condiciones naturales del hombre realizarse de manera contradictoria entre sí, y componía armónicamente las potencias humanas.[428] Cuando esta justicia se perdió por el pecado original, se quitó el impedimento para que las posibles contradicciones aparecieran,

---

de la Gracia..., pp. 98 ss.): "Differentia est haec [inter naturam in sua natura considerata, i. e. in suis naturalibus sine gratia et sine peccato, et naturam lapsam post peccatum], ut dicit eleganter Caietanus, qualis est inter hominem nudum et hominem spoliatum. Capiatis unum hominem in puris naturalibus et Adam post peccatum. Alter est nudus et semper ita fuit, et alter spoliatus. Unde nulla est differentia positiva.

Ex isto dicto infert Caietanus tria. Primum est, quod natura lapsa in quantum lapsa non est magis laesa in naturalibus, quam sit natura considerata aut creata in puris naturalibus. Probat hoc et declarat, quia natura lapsa non est privata aliquo naturali, sed ablatum est impedimentum quoddam quod impediebat defectus. Invenitur repugnantiam inter rationem et sensualitatem et libertas ad malum. Erat ergo iustitia originalis, quae impediebat repugnantiam inter carnem et spiritum et prontitudinem ad malum (...) Ita ablata est iustitia originalis et remansit natura in suis naturalibus.

(...) Tertium dictum eius est, quod sola differentia est inter hominem in puris naturalibus et hominem post peccatum, quod defectus illius non dicerentur poenae sed conditiones naturales. " *In 1a. 2ae.*, q. 109, a. 1. F. Stegmüller, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la Gracia...*, pp. 326-327 (ms. O 185v).

[427] La construcción conceptual de un estado de naturaleza pura por parte de Cayetano ha sido señalada como una ruptura teórica en la moral tomista, por separación del fin natural y el sobrenatural en el hombre. Esta ruptura abrirá el camino a la ética racionalista ilustrada de la ley natural. Puede leerse sobre el punto en Franco Todescan, *Lex, natura, beatitudo*, pp. 39 ss. Para este autor resulta claro que Vitoria no constituye un paso más en esta ruptura, sino al revés, una respuesta a ella desde la tradición tomista: "L' appetito naturale della *visio Dei*, che egli [il Vitoria] difende contro il Gaetano, non ha le stesse caratteristiche di quello di Scoto. Per il *Doctor Subtilis* esso è essenzialmente un *pondus naturae*, diretto al bene *in particulari*, e che non oltrepassa le soglie della vita consciente; per Vitoria invece si tratta de un appetito imposto dalla natura stessa ('excitatus ab ipsa natura'), ma con molteplici manifestazioni conscienti, come il desiderio elicito del bene *in generali* o l'insoddisfazione costante di fronte ai beni terreni. È un appetito che non esige di giungere al suo termine, ma che nel suo tendere non è vano, perché gli basta tendere naturalmente ad esso e che egli sia possible conseguirlo in qualche modo: naturale o soprannaturale (...) [Vitoria] ribadisce con forza che egli non ha mai negato che il desiderio di vedere Dio sia naturale; quel che ha negato è che questo appetito possa saziarsi naturalmente e, in questo senso, che Dio sia il fine 'naturale' dell'uomo." Ibidem, pp. 47-48. La discusión de este complejo problema de antropología teológica no corresponde hacerla aquí. Sin embargo, debemos anotar que determinados pasajes de Vitoria dificultan sostener la tesis de Todescan. Por ejemplo: "Quarto respondeo quod homo dupliciter consideratur. Uno modo in suis naturalibus sine dono aliquo supernaturali. Et isto modo homo naturaliter non desiderat videre Deum. Alio modo consideratur cum doctrina et virtutibus infusis. Et isto modo concedo quod naturaliter homo intenditur ad desiderandam gloriam." En Beltrán de Heredia, *Los manuscritos...*, p. 51. Aquí contradice Vitoria al Angélico, que había sostenido: "Substantia igitur intellectualis tendit in divinam cognitionem sicut in ultimum finem". *Contra Gentiles*, III, 25.

En todo caso, aunque lo acepte de Cayetano, el dominico burgalés no se apoya mayormente en el concepto de estado de naturaleza pura para construir su ética.

[428] "[Peccatum originale] non supponit pro aggregato, sed solum pro privatione, sed de materiali exigit conscupitentiam et fomitem, quia iustitia originalis faciebat compositionem potentiarum et peccatum originale totum oppositum." *In 1a. 2ae.*, q. 82, a. 3. Ms. Vat. Ottob. Lat. 1000, f 150v.

como fuentes de desorden o mal moral. De ese impedimento nos había dotado Dios por la Gracia, sin hacerlo por tanto parte de nuestra naturaleza.

Podemos analizar entonces la cuestión planteada desde las categorías de esta antropología teológica, para intentar resolver el problema con una reconstrucción que no se encuentra en Vitoria. En el estado ficticio de naturaleza pura, coexisten las inclinaciones a buscar el bien común y a buscar el bien propio. Por razón del orden antropológico fundamental que sitúa en la vida civil la realización más alta del hombre en este mundo, debe de haber una prioridad de la primera inclinación sobre la segunda. Al tiempo, constituye una condición natural, no moral, seguramente derivada de la finitud metafísica humana, que ambas inclinaciones no siempre puedan ser satisfechas a la vez y que en ocasiones se opongan. En el estado histórico de justicia original, esa justicia precisamente impedía que la inclinación al bien propio se impusiera sobre la inclinación al bien común. Una vez desaparecida la justicia (original) por el pecado, requerimos de la virtud de la justicia (adquirida), radicada en la voluntad, para mantenernos en fidelidad al orden de esas dos inclinaciones que la realización política de la condición social del hombre requiere.

El pecado consiste precisamente en la contradicción de las opciones de la voluntad con los rasgos esenciales de la naturaleza humana, que la razón puede reconocer.[429] En las mismas lecciones, tratando justamente de la necesidad de la propiedad privada, Vitoria señala el momento del pecado original como aquel en que la inclinación se torció: "... post peccatum, cum homines magis inclinarentur ad propriam quam ad communia ...".[430] Obviamente, esta nueva inclinación ya no es natural, sino que ocurre tras una decisión humana y como consecuencia de ella. Puede entonces ser entendida como hace el maestro de Salamanca en un párrafo arriba citado: si alguien se saca los ojos que le dio el Creador, no puede quejarse a Él por haber quedado ciego.[431]

En ningún lugar explica Vitoria de qué manera la inclinación natural buena se ve obstaculizada en cada hombre, supuesto que la injusticia no depende del desorden del apetito sensitivo. Sin embargo, en un largo párrafo acerca de la posibilidad de perseverar en la virtud sin auxilio especial de Dios, señala dos diferencias entre Adán, que podía

---

[429] "... voluntas non inclinatur ad legem naturalem. Stat enim quod inclinetur in contrarium. Ergo lex naturalis non est in voluntate, sed in ratione et lumine ejus." *In 1a. 2ae.*, q. 90, a. 1, único.

[430] *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 17: "... tras el pecado, como el hombre se inclinara más a lo propio que a lo común ..."

hacerlo, y nosotros, que no podemos. La primera diferencia es la ya mencionada de que en Adán las pasiones estaban calmadas, mientras en nosotros no lo están necesariamente. Esta explicación de nada sirve a nuestro argumento, puesto que la justicia es necesaria, según las lecciones, incluso calmadas las pasiones. La segunda diferencia son los impedimentos extrínsecos que causa la convivencia con otras personas en un contexto en que hay pecado, que nosotros padecemos y Adán no.[432] Para el tiempo de Vitoria, la tradición intelectual a la que pertenece carecía de un concepto elaborado de cultura, lo que le impide explotar la idea que en ese pasaje queda sugerida. Yendo más allá que el dominico burgalés, cabe decir que la inclinación natural al bien común puede ser, y de hecho lo es en muchas culturas, incluidas las occidentales, contrarrestada por un aprendizaje de valores que lleva a ver como "natural" anteponer el bien propio al común, y que el clima cultural correspondiente constituye una propensión al pecado, general pero no natural, que hace necesaria la virtud de la justicia. Con esta solución, que Vitoria jamás sostuvo, creemos que pueden concordarse las dos proposiciones aparentemente contradictorias que sí afirmó, convencido de que ambas describían realidades. El resultado final será entonces que Vitoria, en cuanto a la descripción de la sociedad en que vive queda en una posición semejante a la de Tomás, pero en cuanto al carácter prescriptivo de la necesidad de atender más al bien común que al propio, va más allá de lo que llegó a explicitar el Aquinate, formulándola de manera categórica en forma de una inclinación natural del hombre. No cabe así la observación de Deckers acerca del reconocimiento por parte de nuestro autor de una inclinación mala en el hombre,[433] ni de ello puede pues extraerse ninguna conclusión

---

[431] Cfr. nota 417 y la cita correspondiente en el texto principal.

[432] "Circa secundum argumentum ponit sanctus Thomas differentiam inter hominem in statu innocentiae et hominem in statu naturae lapsae, et quaerit quare datum est Adae quod posset perseverare in illo statu sine speciali auxilio Dei, non tamen nobis pro hoc statu. Respondet quod differentia hujus est quia Adam per justitiam originalem et gratiam et virtutes poterat in bono perseverare sine speciali auxilio Dei, et cecidit ex levitate; sed homo non sic potest perseverare in bono. Ratio est quia Adam habebat sedatas passiones interiores, quae proveniunt ex parte appetitus sensitivi. Non erat difficilius Adae agere bene per mille annos, quam per unum diem. Nos tamen non sic habemus sedatas passiones, nec agere possumus. Item, quia habemus impedimenta ab extrinseco, ut amicos et consanguineos, non tamen Adam, et ideo ille pro illo statu poterat sine auxilio speciali perseverare, sed non homo pro isto." *In 2a. 2ae.*, q. 137, a. 2, único.

[433] En las lecciones se encuentra también la negación de que el hombre pueda estar inclinado al mal, en un lugar posterior al comentario a la q. 58, que versa específicamente sobre las riquezas: "Inclinatio naturalis est a Deo qui non est auctor mali; et tamen inclinatio naturalis est adquirere divitias, sicut inclinatio naturalis est scire, immo plures appetunt divitias quam scientiam: videtur ergo quod cum sit a Deo ista inclinatio naturalis, quod non sit peccatum appetere divitias. Respondet quod absoluta inclinatio hominis inquantum est

acerca de una presunta situación de tránsito entre una antropología teológica y una protomoderna más empírica. Las dos descripciones vitorianas caben perfectamente dentro de la misma antropología teológica.

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

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

---

homo non est appetitus, sed est regulanda secundum rationem, et ista bona est. Alia est inclinatio secundum appetitum sensitivum. Et dico quod Deus quando creavit hominem, non dedit illi talem inclinationem ad malum, sed post peccatum habuit illam." *In 2a. 2ae.*, q. 118, a. 1, 5.

crecimiento en número y diversidad.[434] La potestad civil no es pues resultado de la maldad de los hombres, sino requisito del orden natural que Dios ha imprimido al mundo.[435]

República y jerarquía de los bienes

Por lo dicho arriba, es indudable que Vitoria considera a la república una realidad con consistencia antropológica propia, y no sólo una mera agrupación de individuos, por ejemplo en virtud de un pacto. La inserción de cada persona dentro de la república da la clave para comprender la relación entre la moral y esta realización necesaria de la socialidad. La condición política no es un añadido, sino la expresión más plena de la socialidad natural humana, tanto así que aun cuando, según vimos, muchas personas tienden a anteponer su bien al de los demás, razonablemente han de postponerlo al bien de la comunidad, incluso si éste último se encuentra en la jerarquía que detectábamos por debajo del bien particular en cuestión.[436] Actos que en otra ocasión serían pecado muy grave, como inferirse la muerte[437] o vender trigo barato para bajar su precio,[438] cambian de calificación moral si se hacen para bien de la república. El bien o el mal de la república se convierten así para Vitoria en criterio importante de moralidad,[439] que en algún caso autoriza incluso la muerte del inocente a sabiendas,[440] la renuncia a restablecer la igualdad que la justicia exigiría,[441] o el hacer excepciones a la ley.[442]

---

[434] "Est autem notandum quod licet pro statu inocentiae non fuisset aliquod dominium et praelatio coerciva aut coactiva (...) fuisset tamen potestas directiva et gubernativa (...) ita praepositi ad dirigendum in agendis. Alias fuisset rerum confusio et inordinatio deformis, si quilibet pro arbitrio suo diversis moribus viveret etiam si omnes recte viverent (...) Nullo modo igitur est dubitandum quin si status innocentiae perseverasset, fuissent constitutiones et inordinationes (...) ad vitam civilem." *DPE I*, 4, 1.

[435] "Potuit ergo Deus (...) sine ullo ordine principum et subiectorum praelatorum et inferiorum omnia quidem gubernare, administrare, et sine ulla etiam, si ita voluisset, iactura rerum creatarum. Sed profecto hoc non erat consentaneum tantae sapientiae et infinitae providentiae, sed potius ita componere ut orbis non rerum cumulus forte iacentium deforme spectaculum redderetur." *DPE I*, 1, 12.

[436] "Aliquis tenetur ponere vitam pro bonis temporalibus communibus, quia bona communia pretiosora sunt quam vitam cujusdam hominis particularis." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 6, 15.

[437] "Et sic de Eleazaro et de quolibet qui pro republica se interfecit, est excusandus." *In 2a. 2ae.*, q. 64, a. 5, 13.

[438] "Respondetur quod si faciat bona fide, id est intentione bona proficiendi reipublicae et propter bonum communem multorum, non solum non peccat, sed [est] magna caritas et opus maxime meritorium." *In 2a. 2ae.*, q. 72, a. 5, 10.

[439] "In bello iusto licet omnia facere quae necessaria sunt ad bonum publicum et ad defensionem boni publici." *DIB*, IV, 1.

[440] A la cuestión sobre si es lícito en la guerra matar a los inocentes, responde por dos proposiciones: "Prima propositio: Nunquam licet per se et ex intentione interficere innocentem (...) Secunda propositio: Per accidens autem etiam scienter aliquando licet interficere innocentes, puta cum oppugnatur arx et civitas iuste, in qua tamen constat esse multos innocentes nec possunt machinae solvi vel alia tela vel ignis aedificiis

Ahora bien, por más que sean muy elevados los bienes que la persona obtiene de su inserción en la vida política, y por tanto aquellos que siendo suyos lo son más de la república,[443] hay siempre un bien más alto que resulta irreductiblemente personal, la salvación eterna:

> "Nec enim tota administratio civilis satis est ad constituendum hominem in statu salutis aeternae, nec sufficit moralis aut civilis virtus et bonitas ad vitam aeternam, cum, ut reliqua omittamus, necessaria est fides."[444]

Este tipo de bien privado no se ordena al bien público[445] ni siquiera dentro de la Iglesia, una sociedad con fines espirituales;[446] por el contrario, tratándose del bien más

---

subici quin etiam opprimantur innocentes sicut nocentes. Probatur quia alias non posset geri bellum contra ipsos nocentes et frustaretur iustitia bellantium."

En otro lugar se va más allá, proponiendo que la ley se ha de obedecer incluso con sacrificio de la vida del súbdito: "Sicut ergo manus est bonum totius hominis, et totus homo potest exponere manum ad conservationem capitis vel totius quando expedit pro salute totius, et manus non est magis membrum totius quam homo sit membrum reipublicae, ita ergo respublica poterit exponere hominem tamquam membrum pro salute totius reipublicae; nam potest respublica ponere vitam innocentis pro salute reipublicae si ita expedit. Si ergo ita est, cum rex habeat auctoritatem reipublicae, sequitur quod si expediat saluti reipublicae, poterit condere leges quae obligent, etiam non obstante morte." *In 2a. 2ae.*, q. 125, a. 4, 8. Lógicamente, ello tiene un límite, ya que una ley puede hacerse irracional por razón de la pena que impone o los sacrificios a los que obliga a los ciudadanos (cfr. nota 584 *infra*).

Lo que no cabe en ningún caso es la muerte del inocente fuera de una razón de justicia (como la que proveen la guerra o la ley justas). A la cuestión acerca de si a petición del turco puede matarse a un inocente para salvar a la Cristiandad de una invasión, tras exponer extensamente como razón a favor la subordinación de la parte al todo, concluye: "Ad hoc absolute respondeo, quod nullo modo licet innocentem occidere, nec invitum nec volentem. —Sed contra, quia vita hujus innocentis est necessaria ad salutem reipublicae. —Nego illud, quia illud est ex malitia alterius, scilicet turcae. Secundo dico, dato concedamus quod sit necessaria vita illius, tamen non licet illum interficere. Non enim est medium necessarium quod isti interficiant illum, quia de se est malum; et non sunt facienda mala ut inde veniant bona (...) Unde dico ad argumenta quod non est necessarium, quia essemus lictores turcae si innocentem interficeremus, et male faceremus (...) Et ad illud de membro respectu corporis, dico quod non est simile, quia membrum non potest pati injuriam, cum non habeat bonum proprium ad quod habeat jus. Sed homo potest pati injuriam, habet enim homo bonum proprium ad quod habet jus. Et sic dico quod bene licet abscindere manum, quia illa non de se patitur, sed homo, et quia illa est membrum et bonum dumtaxat hominis, et non suiipsius. Sed innocens est bonum suiipsius et ipse dumtaxat patitur, et ideo non licet illum occidere." *In 2a. 2ae.*, q. 64, a. 6, 2. Con ello se pone en la justicia un límite radical a la razón de Estado.

[441] "Nullum bellum est iustum si constat geri maiori malo reipublicae quam bono et utilitate, quantumvis aliunde supetant tituli et rationes ad bellum iustum." *DPC*, 13.

[442] "Aristoteles dicit VII *Ethicorum*: «Necesse est in principe epieikeia esse, sive aequitatem, cuius officium est in casibus, ubi tenor legis vergit in detrimentum reipublicae, discedere a verbis legis.»" *DPPC*, 3.

[443] "Homo quidquid est, non solum quantum ad bona fortunae, sed etiam naturae, est bonum reipublicae." *In 2a. 2ae.*, q. 125, a. 4, 8.

[444] *DPE I*, 1, 13: "No basta el gobierno civil para llevar al hombre a la eterna salvación; ni son suficientes la virtud moral o civil ni la bondad para la vida eterna; pues, aparte de otras cosas, es necesaria la fe."

elevado del hombre, establece un límite a la acción política del gobernante, que deberá detenerse allí donde manifiestamente dañe el bien espiritual incluso de quienes no son sus súbditos:

> "Si enim administratio civilis esset in detrimentum administrationis spiritualis, etiam si ad finem proprium civilis potestatis esset commoda administratio, tamen teneretur rex aut princeps mutare huiusmodi administrationem (...) Si ex administratione reipublicae civilis in Hispania fieret magna iactura bonorum spiritualium in Africa, teneretur princeps corrigere huiusmodi administrationem."[447]

Por esta razón, lo que se puede hacer por la conservación de la república tiene un límite en aquello que constituye moralmente al hombre mismo. La acción mala por preferir un bien menor a otro mayor, puede en ciertos casos ser hecha buena en virtud de un objeto mejor, como la preservación de la república. Pero lo que es intrínsecamente malo, atentatorio contra los principios antropológicos de la socialidad por ejemplo,[448] sólo puede realizarse por dispensa divina explícita, y en ningún caso persiguiendo bienes mayores,[449]

---

[445] Sigue en ello Vitoria a Santo Tomás: "Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua; et ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum, et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus." *Summa Theologiae, 1a.*, q. 21, a. 4 ad 3.

[446] "Unus enim homo est capax gratiae et alterius formae spiritualis, quae non potest convenire inmediate toti. Item, pars naturalis est praecise propter totum in corpore. In Ecclesia singuli homines sunt propter Deum et propter se solum, nec bonum privatum ordinatur ad bonum totius, saltem praecise, nec principaliter." *DPE II*, 1, 5.

[447] *DPE I*, 5, 10: "Pues si el gobierno civil fuera en daño de la administración espiritual, aunque sus actos fuesen útiles y propios de la potestad civil, tendría el rey que cambiar sus disposiciones (...) Si por el gobierno temporal de España se causare grave perjuicio espiritual en Africa, el rey estaría obligado a cambiar su administración."

[448] "Illud quod est malum ex genere et objecto, nullo modo potest bene fieri. Ponatis circumstantias quas volueritis fornicationi vel furto: non potestis facere quod sit bonum, quia de se est malum. Sed omne mendacium de se est malum. Ergo nullo modo potest bene fieri (...) Probatur etiam ex fine. Nam si liceret mentiri, non posset constare societas humana, quia quomodo crederemus nobis ipsis adinvicem?" *In 2a. 2ae.*, q. 110, a. 3, 1-2.

[449] "Dato ergo quod [simonia] est prohibita de jure naturali, an sit intrinsece mala, sicut est mendacium et adulterium et fornicatio, quae quibuscumque positis circumstantiis et necessitatibus, nullo modo potest bene fieri sine dispensatione Dei, nec pro toto mundo est adulterandum (...) An ita ergo simonia sit intrinsece mala quod in nullo casu possit bene fieri? Alio modo: aliqua sunt mala ex objecto, sed cum aliqua vel aliquibus circumstantiis possunt bene fieri sine aliqua dispensatione. Ut facere contra votum et occidere, malum est ex objecto, id est per se et absolute de jure naturali; sed tamen in multis casibus est bonum facere contra illud et occidere, quia posito quod est necessarium ad conservationem reipublicae, licet occidere." *In 2a. 2ae.*, q. 100, a. 2, 16. Curiosamente, aquí el homicidio es considerado dispensable y la mentira no. La razón ha de

"quia non sunt facienda mala ut inde eveniant bona nec majora bona"[450], como dice a menudo el maestro de Salamanca.

Según hemos visto, la república está gobernada por una autoridad política que emana en última instancia de ella,[451] aunque sea sancionada por Dios. La legitimidad de esta autoridad depende de una condición formal —que haya llegado al poder por caminos lícitos— y de una condición material —que gobierne efectivamente para el bien común respetando la justicia—. Según Vitoria, esta última condición es más importante que la primera, hasta el punto de que los decretos de un usurpador han de ser obedecidos si son justos y convenientes,[452] creando una situación que justifica implícitamente su permanencia en el poder, puesto que permite suponer el consenso virtual de la población con la ley justa.[453] Y es que el objetivo último de la potestad civil es la felicidad de la república, que a su vez requiere la paz,[454] y ésta la justicia.[455] Los requisitos jurídicos para la ocupación del poder tienen precisamente el sentido de procurar la paz, señalando de manera unívoca la persona a quien la república traspasa la potestad civil.

---

buscarse en el carácter disolvente que la mentira tiene para la convivencia, del que carece la pena de muerte (en la concepción vitoriana).

[450] *In 2a. 2ae.*, q. 96, a. 4, 8: "Porque no es haciendo cosas malas de donde vendrán bienes ni bienes mayores."

[451] "... debent reges christiani advertere quod totam potestatem habent a republica." *In 2a. 2ae.*, q. 63, a. 1, 18.

[452] "Certe videtur quod leges quae sunt convenientes reipublicae obligent, etiam si ferantur a tyranno, non quidem quia a tyranno latae, sed ex consensu reipublicae, cum sanctius sit ut servantur leges a tyranno latae quam quod nullae serventur." *DPC*, 22.

[453] "... sententia lata a rege tyranno secundum justas ejus leges tenet et valet, nam habet potestatem a communitate quae constituit illum in necessariis, videlicet in regimine urbis, quia non potest stare communitas sine rege (...) Et dum civitas hoc permittit, est virtualiter consensus reipublicae quod teneat, quia alias nulla esset pax in populo." *In 2a. 2ae.*, q. 60, a. 6, 2.

[454] "Item tranquillitas et pax computantur inter bona humana; unde nec summa etiam bona faciunt statum felice sine securitate." *DIB*, IV, 4.

[455] "... clarum est quod justitia est virtus perfectior tota fortitudine, cum ordinetur est ad gobernationem et conservationem regni, et habet perfectissimos actus, ut impedire bella et sediciones, facere aequalitatem." *In 2a. 2ae.*, q. 58, a. 12, único.

Ética de los gobernantes

La existencia de la autoridad política estructura a la ciudad según roles funcionales: quienes detentan esa autoridad y sus súbditos;[456] las posiciones relativas determinan deberes morales distintos para unos y otros. Los gobernantes están obligados en su actuación pública a la justicia distributiva,[457] que significa fundamentalmente respetar la igualdad natural entre los ciudadanos y la soberanía primordial de la república. Este respeto toma la forma de un gobierno abstracto, en que la participación en los bienes públicos se abre a todos[458] según las circunstancias relevantes en cada caso (esto es, de manera proporcionada a los títulos de cada cual para esos bienes). Aprovechar las posiciones de poder para emplear los bienes comunes a favor propio,[459] de los amigos o de los ricos[460] es el pecado por excelencia contra la justicia distributiva, que define la forma "legal" de tiranía y caracteriza el gobierno contra la razón.[461]

Muy interesante resulta respecto a las obligaciones del príncipe el *parecer* vitoriano sobre si los señores pueden vender o arrendar los oficios públicos, tales como escribanías o alguacilazgos.[462] En él se muestra hasta qué punto el ámbito de lo público posee una consistencia propia que debe ser respetada por el gobernante, según nuestro autor. Comienza negando de manera absoluta que esa venta de oficios pueda ser legítimamente

---

[456] "Ex hoc sequitur secundo, quomodo tenemur obedire saecularibus potestatibus, et in quibus tenemur praetoribus parere. Dico quod illis est parendum conformiter ad leges et sicut respublica ordinavit, nec alia regula potest dari. Si est superior, est videndum quam potestatem habet a republica; et si inferior, quid habet per mandatum vel per leges." *In 2a. 2ae.*, q. 104, a. 5, 2.

[457] "Est notandum hoc esse de jure naturali, quod onera rei publicae debent distribui proportionaliter per membra omnis reipublicae." *In 1a. 2ae.*, q. 96, a. 5, 5.

[458] "Sicut de bonis temporalibus quae sunt officia, audiencias, corregimientos, fortalezas etc., quod eorum distributio debet esse communis et aequalis ita quod sunt bene distribuenda; aliqua pro nobilibus, et aliqua pro civibus, nec debent ignobiles excludi, postquam omnia sunt communia, et etiam ipsi solvunt vectigalia et similia." *In 2a. 2ae.*, q. 63, a. 2, 18.

[459] "Princeps debet et bellum et pacem ordinare ad bonum commune reipublicae, nec publicos redditus propria gloria aut commodo erogare, et multo minus cives suos periculis exponere. Hoc enim interest inter regem legitimum et tyrannum, nam tyranus ordinat regimem ad proprium quaestum et commodum; rex autem legitimus ad bonum publicum, ut tradit Aristoteles." *DIB*, III, 3.

[460] Así, a propósito de si el rey tiene potestad para imponer tributos a su antojo: "Sic ergo iste modus iniquitatis, quod plus graventur qui minus deberent gravari, non solum est contra jus civile, sed contra jus naturale. Et ita modo fit, quia pauperes solvunt tributa, divitibus exemptis (...) Et dato quod sit bonum quod aliqui eximantur, non tamen sic quod solum ad pauperes devolvatur totum onus." *In 2a. 2ae.*, q. 63, a. 1, 18.

[461] "... licet rex possit facere leges de venatione, non tamen esse iniquae et irrationales. Et iniqua esset lex si appropiaret sibi illa quae sunt communia, vel alteri." *In 2a. 2ae.*, q. 64, a. 1, 6.

[462] Reproducido por Angel Ossorio, *El pensamiento vivo...*, pp. 201-208.

realizada.[463] Aduce las siguientes razones: (i) El señor ya recibe recursos de la república para financiar los oficios; recibir algo además al funcionario sería cobrar dos veces la misma cosa sin justicia;[464] (ii) Puesto que los funcionarios actúan con la potestad del príncipe para realizar sus políticas, deben recibir por ello un emolumento moderado, y no pagarlo;[465] (iii) De aceptarse la venta de oficios, podrían ser excluidos de ellos los más aptos, si no tuvieran dinero para comprarlos, y por el contrario, poblarse el servicio público de ineptos e inescrupulosos;[466] (iv) Al hacerlo así, los funcionarios a los que se ha vendido el puesto cobrarán de más a los ciudadanos por sus servicios, y no respetarán las exenciones a los pobres;[467] (v) Por último, se perdería el efecto de estímulo moral que para los ciudadanos tiene el que los cargos públicos sean distribuidos según la virtud y méritos de cada uno.[468] La venta de oficios públicos resulta así para Vitoria un ejemplo de gobierno tiránico, en el que se desnaturaliza la relación entre el príncipe y la república a la que debe servir.[469]

---

[463] "[El príncipe] no puede lícitamente, sino con pecado mortal, vender ni poner en almoneda los oficios que es obligado a instituir para la buena gobernación de la república." *Parecer sobre si los señores...*, p. 201.

[464] "La razón es porque de su oficio es poner libremente los tales oficios para administrar justicia (...) Y esto sin pedir nuevos derechos y emolumentos por poner los tales oficios allende de los derechos que le son debidos y recibió por su señoría y gobernación [de] la república; porque demandar más sería, sin justicia, querer ser pagado dos veces." *Parecer sobre si los señores...*, p. 201.

[465] "También porque a los que de los tales oficios les encarga con ello las conciencias y descarga asimismo, poniéndolos de su parte y en su lugar; por lo cual cuando son idóneos, los han de hacer gratis por rescebir sobre su conciencia y a su cargo los tales oficios; por el ministerio de los cuales es obligado a les dar su justo estipendio y salario temporal o de su bolsa, o en dinero tasado, que por nosotros se les dan del pueblo." *Parecer sobre si los señores...*, pp. 201-202.

[466] "De tal vendición de oficios se seguirían grandes inconvenientes en la policía humana; que los hombres temerosos de Dios doctos y hábiles serían excluidos de los tales oficios por no tener dineros con que comprarlos, y quedarían ociosos sus talentos que Dios les dio para ellos, y los inhábiles e insuficientes y menos temerosos de Dios serían instituídos y preferidos por dar más dinero contra el bien público." *Parecer sobre si los señores...*, p. 202.

[467] "Se sigue otro grande detrimento, que los tales oficiales, que compran los oficios por sacar el dinero que dieron, llevan en los actos de sus oficios más derechos de los que les son debidos y no perdonan tales derechos a quien los deben perdonar, como son los pobres en parte o en todo; lo cual se cree que lo harían si no compraran los oficios." *Parecer sobre si los señores...*, p. 203.

[468] "Se sigue otro inconveniente muy grande, y es que el príncipe o señor a quien compete premiar las virtudes y castigar los vicios, vendiendo los tales oficios, priva de las mercedes que por justicia distributiva es obligado á hacer á las personas virtuosas y hábiles de sus pueblos, con la qual distribución los hombres por la buena costumbre se suelen inflamar, y huir y apartarse de los vicios y á proseguir las virtudes; la cual espuela para ello de la graciosa distribución de los tales oficios, se quitaría á la policía, viendo que los tales oficios no se han de dar sino que se revenden, etc." *Parecer sobre si los señores...*, p. 204.

[469] "... por el medio de la almoneda no se ha de mirar la persona que más vale para el bien de la república, sino la que más trae, que es el fin del dominio tirano, contrario al fin [del] bueno y recto principado que principalmente mira en su gobernación el bien público y provecho de la policía que tomó sobre sí para regirla en paz y en tranquilidad y buenas costumbres, defendiéndola, no sólo de los enemigos extraños, mas

De la misma forma, es también contra la justicia que la autoridad pública restrinja la actuación libre de los ciudadanos más allá de lo preciso por razón de la utilidad de la república,[470] y que gobierne sustituyendo a la república —por ejemplo, imponiendo tributos injustos, que la comunidad no se cargaría a sí misma,[471] o perdonando por sí sola injurias inferidas a la república, contra la utilidad de ésta[472]—. Y es que, aunque la potestad civil quede enteramente en manos del príncipe, ello no significa que los ciudadanos hayan perdido su dominio político, dejando de ser para sí y pasando a ser siervos de quien detenta la autoridad.[473] La vida política como vida moral es siempre expresión del dominio del hombre sobre sí mismo.

Encontramos entonces en Vitoria un concepto de derecho subjetivo que no puede ser reducido dentro de la metáfora del cuerpo social. El hombre posee un dominio no mediado por la potestad política sobre los bienes espirituales,[474] los bienes naturales (corporalidad)[475] y los de fortuna (fama, honor y riquezas).[476] En todos los casos, ese dominio se expresa en términos de "facultas utendi rebus" o "facultas conveniens

---

también de los interiores, como son la injusticia y otros vicios, de la que es obligado a tener purgada, para dar cuenta á Dios della." *Parecer sobre si los señores...*, pp. 204-205.

[470] "... illa quae non sunt divisa nec habent proprietarium (...) sunt primo occupantis et invenientis de jure gentium (...) Hoc dico propter reges, qui non possunt sine causa rationabili sibi appropiare aliquod thesaurum. Bene propter rationabilem causam, scilicet propter necessitatem reipublicae, alias non, quia esset tyrannicum privare homines de illo quod est de jure naturali." *In 2a. 2ae.*, q. 66, a. 1, 2.

[471] "... homines non nascuntur servi, sed liberi, ideo solum respublica habet potestatem imponendi sibi tributa (...) rex habet a republica potestatem et auctoritatem". *In 2a. 2ae.*, q. 63, a. 1, 12.

[472] "Unde respondeo quod rex Hispaniae per se loquendo non potest remittere injurias illatas suis subditis Hispanis, sed debet providere quod illis restituatur damnum illatum." *In 2a. 2ae.*, q. 66, a.8, 4.

[473] "... domini utuntur servis ad propriam utilitatem, non servorum. Liberi autem non sunt propter alios, sed propter se. Unde quod principes abutantur civibus cogendo eos militare et pecuniam in bellum conferre, non pro publico bono, sed pro privato suo commodo est cives servos facere." *DIB*, III, 3.

[474] Según ha quedado establecido en las citas de las notas 296 y 444.

[475] "Sed de bonis naturalibus dubitatur an homo sit dominus illorum. Respondetur quod sic. Probatur, quia homo est dominus sui corporis etc.: ergo. Probatur ex fine, quia Dominus fecit oculos propter me; bona enim naturalia non habent alium finem immediatum nisi ipsum hominem. Item, quia homo habet facultatem utendi membris suis ut vult. Patet, quia potest bibere, ambulare, audire, etc.: ergo. Item, quia alias homo esset servus." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 52.

[476] "Circa bona fortunae est notandum quod bona fortunae sunt triplicia, scilicet honor, fama et divitiae. De divitiis jam diximus. De aliis duobus, scilicet de fama et honore dico quod homo est dominus proprietarius eorum." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 2, 53. Del dominio sobre las cosas trataremos extensamente en el capítulo 4.

aliqui",[477] se asocia a la libertad humana y se considera de derecho natural, que convierte a las personas en sujetos de derechos (aunque los límites de estos derechos, dentro de la comunidad política, hayan de entenderse por referencia a la ley civil que ordena su ejercicio al bien común). El príncipe, lógicamente, ha de respetar la subjetualidad de sus súbditos consagrada en estos derechos, permitiéndose intervenirla sólo por razón del bien de la república.[478]

Además de las obligaciones negativas que se han mencionado, queda claro que el gobernante está obligado a buscar activamente el bien común de la república con su acción política. No otra es la finalidad de la potestad civil que detenta. Según la gravedad de los casos, ello le obliga moralmente a un discernimiento que va más allá de su propio criterio,[479] puesto que la virtud por excelencia del gobernante, hombre que ha de regir las acciones de los demás, es la prudencia.[480] Además puede obligarle a renunciar a la

---

[477] El concepto de derecho subjetivo como contrapuesto al objetivo (entendido éste a su vez primordialmente como punto medio *in re* de la justicia, que es el *objeto* de ella), tiene su origen en las discusiones de Ockham acerca de la pobreza de los franciscanos. Fue formulado con más precisión por Juan Gerson, y repetido luego por Conrado de Summenhart: "... et ideo ista diffinitio quid rei notandum est, quod Conradus, qui fecit tractatum nobilem 'De contractibus', q. 1, ponit late diffinitionem illius nominis ius. Et licet ponat duas diffinitiones nihilominus coincidit in unam. Dicit ergo quod *ius est potestas vel facultas conveniens aliqui secundum leges*; est facultas data v.g. mihi a lege a quamcumque rem opus est. Hanc diffinitionem accepit Conradus ex Gersone in tractatu 'De potestate ecclesiastica', consideratione 13; et ideo vocatur ius quia facultas." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 4.

Juan Charlier de Gerson, †1429, *Doctor christianissimus*, teólogo y canciller de la Universidad de París, discípulo de Pedro d'Ailly. Escribió obras de filosofía, teología, espiritualidad y pastoral. Es tenido por un nominalista moderado, que no aceptó el terminismo extremo en el problema de los universales ni la separación radical entre filosofía y teología. En materia eclesiológica sostuvo la teoría conciliar.

Conrado de Summenhart, †1511, profesor de teología y rector de la Universidad de Tübingen. Entre otras obras, escribió la *Septipertitum opus de contractibus licites atque illicitis*, publicada en 1515, donde se aplica el derecho natural al análisis moral de los contratos.

[478] En la relección *De Indis* se señala también la obligación del príncipe de respetar la subjetualidad de los súbditos de otras repúblicas respecto a elementos del *ius gentium* tales como el derecho a la ciudadanía, a los bienes comunes, la libertad de tránsito y la de comercio, que adquieren así caracter de derechos naturales. Restringir cualquiera de esos derechos subjetivos, comoquiera que la república no sufra daño de mantenerlo, constituye razón para la guerra justa (primer título legítimo).

[479] "Solus rex non sufficit ad examinandas causas iusti belli, et potest errare magna cum pernicie multorum. Ergo non ex sola sententia regis, immo nec ex sententia paucorum sed multorum sapientum debet geri bellum." *DIB*, IV, I, 7. "Ideo pro qualitate operum, cum principes non semper excellant alios sapientia, ad pacem populi eliguntur etiam alii ad suos gradus, como al Consejo, Chancillería, corregimiento." *In 1a. 2ae.*, q. 105, a. 1, único.

[480] "Secundo potest dici concedendo totum, scilicet quod est melior et magis meritoria comparando totum officium prudentiae, scilicet illuminare actiones humanas, ad officium alicujus virtutis in particulari. Et sic officium regis est officium prudentiae, et majoris meriti quam officium alicujus hominis particularis." *In 2a. 2ae.*, q. 123, a. 11, 4.

conservación de la integridad de sus dominios.[481] El poder ha de ejercerse de manera moderada y proporcional a lo que se persigue con él —por ejemplo, la reparación de una ofensa inferida a la república—, de tal manera que posee límites éticos además de políticos.[482] Vitoria no es un demócrata en el sentido moderno de la palabra —entre otras cosas, no se plantea la división ilustrada de los poderes públicos[483]—, aunque concede prioridad política indudable a la república sobre sus autoridades[484] y considera conforme a derecho natural que la mayoría se imponga a la minoría en las deliberaciones sobre el bien

---

[481] Poder expresado en el dominio territorial: "Stat quidem quod quis habeat ius ad recuperandum civitatem vel provinciam, et tamen ratione scandali fiat prorsus illicitus. Cum enim bella geri debeant pro bono communi, si ad recuperandum unam civitatem necesse est ut sequantur maiora mala in republica, ut vastatio multarum civitatum, etc (...) non est dubium quin teneatur talis princeps cedere iuri suo et abstinere se a bello." *DIB*, IV, I, 10. Como puede notarse, aquí el derecho subjetivo del príncipe que Vitoria ha afirmado en otros lugares (cfr. nota 386) se muestra como derecho no absoluto, sino limitado por la realización de las finalidades de la potestad civil. El contraste con *El Príncipe* de Maquiavelo, donde la cuestión fundamental de la política es cómo conservar y acrecentar el poder, resulta evidente.

[482] Contra el enemigo derrotado: "Oportet ergo habere rationem iniuriae ab hostibus acceptae et damni illati et aliorum delictorum. Et ex hac consideratione procedere ad vindictam omni atrocitate et inhumanitate seclusa." *DIB*, IV, II, 5.

[483] Sin embargo, Vitoria sostiene la idea del control mutuo de los poderes. La diferencia con el esquema ilustrado estriba en que no la piensa en términos de poderes civiles diversos adentro de cada república, sino de la dialéctica entre el poder civil y el eclesiático, que venía operando desde siglos atrás. Este es uno de los temas centrales de su magisterio, abordado directamente en cuatro relecciones: *De Potestate Civili, De Potestate Ecclesiae prior, De Potestate Ecclesiae posterior* y *De Potestate Papae et Concilii*.

Por una parte reconoce al Papa un poder temporal indirecto, que debe actuar cuando la acción de la potestad civil amenace muy gravemente el bien espiritual de los súbditos. Después de negar radicalmente que el poder civil se encuentre sometido al del Papa en lo temporal, Vitoria señala: "Et similiter dico in aliis negotiis temporalibus quod Papa non potest praevenire potestatem temporalem, et quantumcumque potestas temporalis sit negligens in administratione reipublicae, si hoc non vergit in detrimentum rerum spiritualium, pontifex nihil potest. Sed si hoc vergit in iacturam gravem spiritualium, potest adhibere remedium, eo modo quod dictum est." *DPE I*, 3, 13. El "modo" del que se habla consiste en "non solum omnia quae principes saeculares possunt, sed et facere novos principes et tollere alios et imperia dividere et pleraque alia." Ibidem, 12.

Por otra parte, Vitoria tiene bien presente el peso del poder civil sobre el eclesiástico en la *Realpolitik* de la época, y considera que puede utilizarse justamente para la reforma de la Iglesia, de cuya capacidad interna para realizarla no está muy seguro: "Yo por agora no pediría a Dios otra merced, syno que ficiese estos dos principes [Carlos V y Francisco I] verdaderos hermanos en voluntad como lo son en devdo, que sy esto oviese, no avría más herejes en la Yglesia ni aun más moros de los que ellos quesieren, y la Yglesia se rreformaría quisier el Papa o no; y fasta que esto yo vea, ni daré un maravedí por Concilio, ni por todos quantos remedios ni yngenios se ymaginaren." ("Carta al condestable de Castilla", p. 291). Como es sabido, el Concilio reunido en Trento a partir de 1545 logró realizar la reforma católica pese a que las relaciones entre España y Francia no mejoraron establemente hasta el siglo XVIII. En su última sesión (1563), el Concilio promulgó un decreto prohibiendo a los príncipes seculares la intromisión en los asuntos eclesiásticos. Vitoria fue invitado a Trento como teólogo del Emperador y del Papa, pero se excusó por su estado de salud (murió en 1546). De los salmantinos estuvieron presentes en las sesiones iniciales Domingo de Soto y Melchor Cano.

[484] "... princeps est electum a populo. Sed populus dat ei istam auctoritatem ut possit disponere de bonis civium (...) princeps habet in se consensum populi" *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 33.

común.[485] Respetar esa prioridad es clave en la moral de la autoridad pública, como veremos al tratar de la ley.

En la dinámica de la caridad, y ya no de la justicia, Vitoria llega a afirmar más: que el rey ha de poner sus bienes, incluso hasta de lo necesario para sostener su lugar social, a fin de socorrer a los ciudadanos en caso de extrema necesidad colectiva. Lo interesante en este caso es la aparición de una realización personal de la caridad con alcance político. Mientras que para salvar la vida de un solo hombre, el príncipe o los grandes no deben arriesgar su estatuto social, puesto que tal estatuto constituye un bien con valor público, cuando la extrema necesidad se hace pública, ese bien debe ponerse para cubrirla.[486]

En los textos vitorianos editados hallamos además sugerencias sobre una realización política de la caridad que relacione bienes públicos con necesidades de los pobres. Hay una preocupación constante por la justicia hacia los más débiles, manifiesta en propuestas de preservación de la propiedad comunal, de equidad fiscal, de transparencia de los procesos judiciales, en el rechazo a la especulación y la usura, y en el respeto a los pueblos indígenas americanos. La idea de una acción pública institucionalizada explícitamente a favor de los pobres como grupo social, no se desarrolla. Pero Vitoria aprueba acciones ejecutivas tales como la intervención judicial ordenando el reparto de trigo almacenado por particulares durante un hambre,[487] la posibilidad de que el rey y los procuradores obliguen a los pudientes a socorrer a los pobres,[488] o la intervención del

---

[485] "Et patet, quia est de jure naturali quod major pars semper vincat in consilio. Et illud est necessarium ad pacem, quod ubi agitur de utilitate communi, sententia majoris partis praevaleat et superet." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 22.

[486] "Non tenetur rex perdere statum suum pro vita unius, quia est majus bonum status regis, sicut nec communitas tenetur perdere bona pro vita unius hominis (...) Posset esse casus in quo fieret periculum toti regni ita quod esset extrema necessitas, scilicet quod omnes morerentur fame. Tunc in tali casu, dico quod licet verum sit quod rex non tenetur dare totum statum pro salvanda vita unius hominis, tamen pro salute commune totius regni teneretur perdere statum suum, et omnes magnates tenerentur perdere statum suum ad subveniendum toti regno." *In 2a. 2ae.*, q. 32, a. 5, 6.

[487] Siguiendo a Cayetano: "In casu extremae necessitatis, licet sequatur aliquod scandalum, potest judex divites compellere ad dandum eleemosynam. Periclitant homines; et divites habent horrea plena tritico: potest judex facere, non quod omnino expolientur, sed quod dent aliquid." *In 2a. 2ae.*, q. 118, a. 4, 3. Esta potestad se encuentra sólo en los príncipes y en los obispos para el caso de necesidad grave pero no extrema: "Et secundo dicit Cajetanus, quod princeps bene potest facere, non dicit quod judices particulares. Ego non dubito nisi quod episcopus potest praecipere quod clerici divites in gravi necessitate dent eleemosynas, quia ille est princeps in suo episcopatu. —O contra, quia ista non fiunt. —Verum est, et fortasse propterea quia sequitur scandalum, vel fortasse et verius porque se les da bien poco por los pobres." Idem. La última frase sugiere que para Vitoria hay una positiva obligación moral del príncipe y del obispo respecto a atender las necesidades de los pobres.

[488] "Sexto confirmatur. Quia dato quod jure gentium sit facta appropriatio et divisio rerum, tamen omnia bona sunt communitatum, quia nullus habet tantum jus sui bonis particularis quantum omnium bonorum habet tota communitas; ita quod si ex rationabili causa expediret modo, posset rex et major pars

Estado en los precios y contra la usura, que comentaremos en el capítulo 4. Las bases teóricas para una acción pública institucional, sin embargo, estaban puestas; el paso siguiente en la Escuela de Salamanca lo dará Domingo de Soto[489] con su *Deliberación de la causa de los pobres*, donde se proponen políticas públicas de socorro e integración de los desarraigados.

Por otra parte, según Vitoria el gobernante tiene responsabilidad sobre todos sus súbditos, incluso aquellos que no forman parte de la comunidad política que le otorgó la potestad o en la que descansa principalmente su poder. En un contexto en que se discuten los derechos de la corona española sobre los pueblos de Indias, Vitoria considera pecado grave que las naciones recién incorporadas sean gobernadas para el bien de la metrópoli en vez de para el suyo propio,[490] y obliga al rey no sólo a legislar al respecto, sino también a hacer cumplir ejecutivamente esa legislación.[491] La república debe ser respetada por su gobierno, y es bien conocido que el maestro de Salamanca consideraba sin duda que las

---

procuratorum civitatum facere quod omnia bona divitum et cujuscumque essent omnibus communia. Et esset bene factum, quia illa bona sunt potius communitatis quam singulorum. Ergo communitas tenetur dare egentibus extreme et graviter (...) Sed in communitate, in regno non est qui distribuat pauperibus. Ergo divites tenetur dare eleemosynam." *In 2a. 2ae.*, q. 32, a. 5, 5. La falta de instituciones civiles de asistencia a los pobres es puesta aquí como razón confirmatoria de la obligación de limosna directa por parte de los ricos. Sin embargo, se concibe la posibilidad de una asistencia estatal institucionalmente mediada. La institucionalización de la función de asistencia a los pobres ocurría en la época casi exclusivamente a través de la Iglesia. Consecuente con la eclesiología reformada que le anima, Vitoria exige con dureza que los bienes de los eclesiásticos se comprometan directamente en la fundación de hospitales para pobres, de manera tal que los clérigos no sean sólo intermediarios de los legados de los laicos (*In 2a. 2ae.*, q. 185, a. 7, 2). Incluso, donde el culto divino se encuentra ya adecuadamente servido, el maestro de Salamanca censura que se gaste en el esplendor de los templos habiendo pobres que necesitan (*In 2a. 2ae.*, q. 32, a. 5, 15).

[489] Domingo de Soto, †1560, dominico, estudió en Alcalá y París con los nominalistas de los colegios de Monteagudo y Santa Bárbara. Pasó al tomismo en París por influencia de Vitoria. Catedrático de *Vísperas* y luego de *Prima* de teología en Salamanca, acudió al Concilio de Trento llamado por Carlos V, de quien más tarde fue confesor. Publicó obras de lógica, dialéctica, física, y un célebre tratado *De Iustitia et Iure*, que en cincuenta años conoció treinta ediciones en Europa.

[490] "Talis princeps qui obtinet principatum apud illos [paganos] tenetur facere leges conveniens eorum reipublicae, etiam in temporalibus, ita ut bona temporalia conserventur et augeantur, et non spolientur pecunia et auro. Patet, quia tenetur curare bonum temporale reipublicae. Unde patet sequi quod in hoc non debet haberi ratio ad utilitatem aliorum subditorum, sed illius solum reipublicae. Item si proprius rex non faceret illis leges convenientes, scienter delinqueret et ageret infideliter. Sed tantum obligatur rex advena." *FDT*, 14.

[491] "Non sufficit principi bonas leges dari barbaris, sed tenetur tales ministros ponere ut observentur; et quosque hoc perveniatur, rex non est inmunis a culpa, vel illis potius quorum consilio res administrantur." *FDT*, 16.

naciones indígenas eran verdaderas repúblicas, con el mismo dominio sobre sí que las cristianas.[492]

Ética de los súbditos

Tras lo señalado en los párrafos anteriores, se entiende con facilidad que la dimensión ético-política en la vida de los súbditos sea planteada por Vitoria siempre respecto a la república, y no respecto al señor —como sería en la concepción feudal del poder— ni respecto al monarca —como correspondería al esquema absolutista—. El reconocimiento de lo que la persona debe a la ciudad se realiza en la virtud de la piedad. La piedad reconoce a la república, junto a Dios y los padres, como una realidad a la que debemos el ser.[493] Por eso al tratar de piedad, Vitoria usa la palabra "patria" para referirse a la comunidad civil, lo que apenas ocurre en otros escritos; "patria" no envuelve aquí el sentido nacionalista que adquirirá después en la retórica de los estados modernos, sino de filiación.[494] Esa filiación va más allá de la comunidad civil y se extiende también a los compatriotas, con quienes establece una relación abstracta que puede entenderse como

---

[492] "Restat ergo ex omnibus dictis quod sine dubio barbari erant et publice et privatim ita veri domini, sicut christiani." *De Indis*, I, 1, 16.

[493] "Post Deum ergo est homo maxime debitor parentibus et patriae. Sicut ergo ad religionem pertinet cultum soli Deo exhibere, ita ergo secundario gradu pietas est proprie circa parentes et patriam, qua pietate exhibemus cultum parentibus et patriae." *In 2a. 2ae.*, q. 101, a. 1, 1.

[494] Para el tiempo de nuestro autor la "patria" por excelencia en el sentir de cada uno es su ciudad, donde de ordinario se nace, se vive y se muere sin salir de ella. La ciudad castellana de la primera mitad del siglo XVI mantiene una relación tensa con el Estado nacional que se va imponiendo. Prueba de ello es la misma Guerra de las Comunidades, en que una alianza de ciudades se enfrentó al recién llegado Carlos V exigiendo mayor consideración para sus intereses. Conflictos más continuos ocurrieron en muchas ciudades entre las autoridades municipales (los regidores) y las reales (los corregidores). Para el tiempo de Vitoria, sin embargo, el Estado nacional predominaba ya sobradamente sobre las ciudades, como lo muestra la incapacidad de éstas para resistirse eficazmente a las exacciones tributarias que el rey pedía a las Cortes.

Siendo la experiencia usual de pertenencia la de la ciudad, hay con todo excepciones relevantes en determinados grupos sociales. Uno de ellos lo constituyen precisamente los clérigos regulares de órdenes como la de Predicadores. Vitoria, nacido y criado en Burgos, vivió en París, Valladolid y Salamanca y viajó a Flandes. Otro grupo de interés para nosotros lo constituye precisamente el de los mercaderes de larga distancia, que a menudo tenían como parte de su aprendizaje y de su trabajo estancias prolongadas en el exterior. El curso mercantilista de la política económica, del que en cierta medida dependía su éxito en los negocios, los agrupaba entonces según nacionalidades, además de por ciudades. Un ejemplo de ello lo constituye la "nación española" en Florencia que, en palabras de Felipe Ruiz Martín, "con su consulado reconocido y sin duda su estatuto, a la vez que se siente orgullosa de su patria, y se adhiere con entusiasmo a la pretensión de supremacía que alienta su rey (...) se defienden del complejo de persecución que les embarga, uniéndose, y asistiéndose, y apoyándose solidariamente para mantener pujantes los precios de las mercaderías y las cotizaciones de los cambios procedentes o destinados a su país de origen, salvaguardando tanto los intereses propios como los ajenos que les son confiados por coterráneos amigos, como las ideas y las emociones que denodadamente sostienen." *Pequeño capitalismo, gran capitalismo*, p. 109.

realización política de la caridad, en tanto reconocemos el bien del otro como vinculado al nuestro más allá del marco riguroso de la reciprocidad.[495]

La piedad hacia la república como totalidad de la que recibimos el ser civil, constituye una actitud por razón de débito, y por ello fue situada por Santo Tomás dentro de la justicia. La justicia legal, por su parte, es la virtud que realiza el reconocimiento de ese débito en la conducta de la persona, relacionándola con el bien de su comunidad política. La razón formal de la obligación hacia el bien común expresada en la justicia legal, se halla en el ser miembro de la república; que la parte dañe al todo es contrario al derecho natural.[496]

Esta obligación moral es presentada por Vitoria bajo varios aspectos. En primer lugar, el súbdito debe también reconocer la realidad política de la que forma parte, evitando efectuar por su cuenta actuaciones que sólo corresponden al poder legítimamente constituido, como castigar el delito que se comete en su contra,[497] salvo en el caso de la tiranía, en que no hay poder público legítimo.

Por otra parte, ha de considerar la repercusión pública de los actos con los que busca su bien particular, y llegado el caso, deberá anteponer la consideración del bien común al propio,[498] cediendo en su derecho subjetivo si es preciso (salvo en el caso del dominio sobre los bienes espirituales).[499] Dentro de la misma idea, el ciudadano debe

---

[495] "Cuilibet debemus pietatem, et non solum communitati. Sed illam non ei debemus inquantum est talis, scilicet Petrus vel Joannes, sed ratione civitatis et communitatis cui debemus pietatem. Unde si tribuimus alicui aliquod beneficium, non in ordine ad ipsum, sed ad civitatem, vocatur pietas; sicut si invenio aliquem ex civitate cujus ego sum, cum intelligo illum esse civem et popularem meum, praesto illi patrocinium in ordine ad civitatem, et non quia est Petrus vel Martinus, hoc exspectat ad pietatem." *In 2a. 2ae.*, q. 101, a. 1, 2.

[496] Así, acerca de los especuladores del trigo: "Primo, hoc est de jure naturali, quia cum sint partes reipublicae et deberent potius juvare rempublicam quam ita graviter vexare et illi injuriam facere, hinc sequitur quod contra jure divino et naturali est prohibitum." *In 2a. 2ae.*, q. 67, a. 4, 7.

[497] "Non autem est commissa cura publici boni defendendi nisi publicis personis. Ergo nulli privato sua auctoritate licet ex intentione occidere." *DH*, 20.

[498] "... bonum commune est praeponendum bono particulari." *In 2a. 2ae.*, q. 68, a. 1, 6.

[499] La expresión de la subordinación del derecho subjetivo al bien de la república se encuentra en la segunda parte de la definición que Vitoria toma de Juan Gerson a través de Conrado de Summenhart: "facultas utendi rebus *secundum leges institutas*". Pues bien, ni esas últimas palabras (en cursiva) ni concepto equivalente alguno aparecen cuando se trata de los bienes espirituales, sobre los cuales el dominio de cada persona no conoce límite social.

contribuir a la construcción del bien público dentro de un orden justo en que las cargas se reparten con equidad.[500]

Le corresponde asimismo una cierta responsabilidad en impedir que el pecado de otros dañe a la república a través del mal ejemplo, o porque la impunidad estimule el delito.[501] La comunidad política es entonces también una comunidad moral, como habíamos visto arriba al tratar de la fama. Lógicamente, el grado de apropiación moral extrema de la injusticia contra la república ocurre cuando de intención se busca el mal de muchos por algún bien propio.[502] El perjuicio a la comunidad para el lucro particular no puede justificarse con argumentos del estilo de que siendo el que se lucra parte de la república, su lucro permanece en ella. El bien común es algo más que la suma de los bienes de los individuos, o que el balance entre el bien de unos y el mal de otros.[503] La comunidad tiene un bien propio constitutivo, la justicia,[504] que ha de ser respetado.[505]

La clave para entender la relación entre los ciudadanos y la república desde el punto de vista moral ha de buscarse en la relativización del derecho al ejercicio del dominio sobre sí misma de la persona, y la aceptación de un cierto dominio de la república sobre su vida.[506] Ahora bien, Vitoria no se plantea la cuestión primero como una pugna de voluntades: la común manifestada en el Estado y la particular del individuo. Consistente con el papel que atribuye a la razón en la vida moral, descubre en esta subordinación del

---

[500] Por ejemplo, a través del pago de impuestos: "Alias potest [lex] obligare ad mortale, et rex etiam potest declarare quod est materia gravis, ut si comminetur sub poena capitis non solvere gabellas, esset mortale, quia est contra caritatem proximi, supposito quod juste impositae sint." *In 1a. 2ae.*, q. 96, a. 4, 5.

[501] "... malum et peccatum aliquod dupliciter potest vergi in damnum commune reipublicae. Uno modo (...) est multiplicaturus peccatum et alia multa, vel exemplo illius multi alii corrumpentur (...) Alio modo possunt multiplicari peccata (...) quod ex cognitione illius crassatur crimen illud in republica, sic quod ex impunitate hujus crimini alii licentiosius divagabunt per hujusmodi peccata." *In 2a. 2ae.*, q. 68, a. 1, 5.

[502] "Ita dicit Silvester, quia desiderat malum et nocumentum maximum reipublicae: ergo peccat mortaliter. El ideo est periculosa talis negotiatio quia desiderat malum multorum." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 4, 9.

Silvestro Mazzolini da Prierio, *Sylvester Prieirias*, †1523, dominico, profesor en Bolonia y Padua, Maestro del Sacro Palacio y fuerte polemizador contra Lutero. Escribió la *Summa Sylvestrina de casibus conscientiae* (a la que él tituló *Summa summarum*), un extenso tratado de teología moral.

[503] "Si lex est expediens bono publico, quantumcumque sit in damnum privatorum hominum, illa est justa et potest condi." *In 1a. 2ae.*, q. 105, a. 2, único.

[504] "Si tolleretis justitiam, tolleretis respublica de medio." *In 2a. 2ae.*, q. 123, a. 11. 2.

[505] "Sed hoc non; patet, quia isti sunt partes reipublicae, et lucrum illorum manet in republica, sicut incommodum et nocumentum aliquorum manet in illa. Respondetur quod (...) hoc non excusat illos: tum quia injustum est in republica quod multi patiantur jacturam propter lucrum unius (...) Tum etiam quia non est bonum reipublicae quod omnia bona veniant ad manus paucorum avarorum. Tum etiam quia injustum est quod cum nocumentum tantorum sit lucrum paucorum." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 4, 8.

[506] "Aristoteles in *Politicis* dicit quod homo plus est reipublicae quam sui ipsius. Ergo respublica habet maius dominium super ipsum quam ipsemet." *DM*, I, 6.

dominio privado al público más bien el ordenamiento antropológicamente correcto en el que acontece la realización plena del individuo como ciudadano, que una contradicción en que el reconocimiento de un dominio ocurre a costa del otro. Tal es el sentido, a nuestro entender, de la afirmación de una inclinación natural al bien común por encima del propio. Al reconocer esa prioridad, el hombre no se pierde a sí mismo, ni siquiera cede algo para ganar algo, sino que se realiza políticamente. La clave de la integración entre el dominio de la república y el del individuo se encuentra en la justicia; donde esta falte, bien por parte del Estado, bien por la del individuo, la dialéctica entre ambos niveles de la potestad tomará la forma de una contradicción.

El dominio de la república se manifiesta principalmente en la obediencia que debe a las autoridades legítimamente constituidas[507] (en lo que consiste la justicia legal). Por lo señalado arriba acerca de la necesidad natural de la potestad civil, se entiende que la obediencia constituye una obligación de derecho natural, aunque la persona concreta investida para exigirla no sea designada por la naturaleza ni por Dios, sino por la misma república.[508] Lógicamente, el deber de obediencia se extiende sólo hasta donde la república concedió potestad al gobernante;[509] y hasta donde sea moralmente lícito y útil a la república, aun en el caso de que ésta hubiera traspasado toda potestad al príncipe.[510]

La responsabilidad moral del ciudadano por las decisiones del gobierno es planteada por el maestro de Salamanca a propósito de la declaración de guerra, que compromete a toda la república. ¿Hasta qué punto deben los súbditos que no tienen acceso a los consejos de gobierno hacerse cargo del problema ético sobre la justicia de la guerra? La primera respuesta de Vitoria propone que el ciudadano no está obligado a examinar la justicia de la decisión —ni por tanto, a asumirla bajo su responsabilidad moral—, puesto

---

[507] "Aliqui inferiores de jure naturali tenentur obedire superioribus. Et quando dicitis quod nulla est talis potestas de jure naturali: respondeo primo, negando illud. Et ratio est quia respublica est superior, nam homo plus est reipublicae quam sui ipsius. Unde faceret ei injuriam si non obediret illi." *In 2a. 2ae.*, q. 104, a. 1, 2.

[508] "... supposito quod sint superiores in republica, quia quod sint superiores, non est de jure naturali; sed supposito quod sint, sicut est rex, de jure naturali est quod illi teneantur inferiores obedire." *In 2a. 2ae.*, q. 104, a. 1, 2.

[509] "De potestate civili dico, quod omnis talis dependet a republica, id est non habent magistratus civiles et rectores et principes majorem auctoritatem et potestatem, quam illis dedit et concessit respublica. Ex hoc sequitur corollarium: quod subditi tenentur parere superioribus in quibus respublica concessit illis potestatem, et sicut respublica instituit." *In 2a. 2ae.*, q. 104, a. 5, 2.

[510] "Verum est quod quando respublica non retinuit sibi aliquam partem gubernationis, ut v. gr. quod rex non possit indicere bellum, sed absolute fecit illum dominum, tunc debemus illi parere in omnibus quae exspectant ad commodam sustentationem reipublicae et quae sunt licita et honesta." *In 2a. 2ae.*, q. 104, a. 5, 2.

que: (i) no posee la información precisa sobre los asuntos públicos en su complejidad; (ii) aunque concluyera que la guerra es injusta, no está en su poder evitarla.[511] Ocurren así las eximentes de ignorancia e imposibilidad. Puede entonces con tranquilidad marchar a la guerra, dejando la justificación y la responsabilidad a quienes tomaron la decisión.[512]

Sin embargo, pese a haberla afirmado, al dominico le parece insuficiente esta respuesta. La imposibilidad de resistir una decisión injusta del gobierno puede no ser tan absoluta ni la ignorancia tan invencible, en algunos casos. Por ejemplo, si se presentan tales argumentos e indicios de la injusticia de la guerra, que sólo pueda creerse en su justicia en virtud de la propaganda que fomenta el odio al enemigo. Habiendo razones para sospechar seriamente la injusticia de la decisión, la ignorancia deja de ser eximente.[513] Y si el súbdito llega al convencimiento de que se trata de una guerra injusta, deberá en conciencia negarse a participar en ella.[514] Caben así la indagación y la resistencia de los ciudadanos a propósito de la justicia de las decisiones de gobierno. La obediencia no es ciega, porque antes debe obedecerse a Dios que a la autoridad civil.[515] Este giro en la exposición vitoriana muestra cómo el miembro de la república no cede la subjetualidad moral junto con la potestad civil, ni siquiera en el ámbito político (con lo que se limita el alcance de la alegoría del cuerpo social).[516] La prioridad de la república sobre el individuo,

---

[511] "Alii minores qui non admittuntur nec audiuntur apud regem neque a consilio publico, non tenentur examinare causas belli, sed possunt credentes maioribus licite militare. Probatur primo quia nec fieri potest nec expediret reddere rationem negotiorum arduorum et publicorum omnibus de plebe. Item quia homines inferioris conditionis et ordinis, etiam si intelligerent iniustitia belli, non possent prohibere et sententia eorum non audiretur." *DIB*, IV, I, 7.

[512] "... ut in plurimum praecipue inter christianos tota culpa est penes principes, nam subditi bona fide pro principibus pugnant." *DIB*, IV, I, 8.

[513] "Nihilominus possent esse talia argumenta et indicia de iniustitia belli, quod ignorantia non excusaret etiam huiusmodi cives et subditos militantes. Patet quia posset esse ista ignorantia affectata et pravo studio adversus hostes concepta." *DIB*, IV, I, 7.

[514] "Si subditi habeant conscientiam de iniusta causa belli, non licet illis sequi bellum, sive errent sive non." *DIB*, IV, I, 7.

[515] "Nullus tenetur obedire (*sic*) praecepto inferioris contra praeceptum superioris, quidquid dicat inferior. Non est parendum imperatori praecipienti aliquid contra praeceptum Dei. Et ita est faciendum." *In 2a. 2ae.*, q. 104, a. 5, 2.

[516] A propósito de la Iglesia y de la potestad espiritual se dice lo que con más razón sería aplicable a la potestad civil: "Et si instes quia respublica christiana etiam in ordine ad spiritualia est unum corpus (...) Sed in corpore naturali quicquid parti principalibus et primus convenit, convenit toti; ut homo potius videt quam oculus et potestas audiendi potius est hominis quam aurium, et sic de reliquis humanis viribus. Et oculus potius est hominis quam suus. Ergo similiter in corpore mystico Ecclesiae potestas spiritualis singularium hominum prius et principalius erit in Ecclesia tota.

Respondetur quod, sicut Aristoteles dicit, parabola et analogia non oportet nec potest per omnia esse similis; alias iam non parabola, sed ipsa eadem res esset." *DPE II*, 1, 4.

que el maestro de Salamanca no dejará de sostener, se manifiesta aquí en caso de dudas que no puedan ser resueltas. Entonces el ciudadano debe ir a la guerra,[517] que es la alternativa éticamente más segura, puesto que en ella se conserva la estructura de la potestad civil[518] y no se arriesga la seguridad de la república.[519]

El reconocimiento por la persona de la limitación de su autoposesión por el bien de la comunidad, y la aceptación consiguiente de un dominio de la república sobre su vida constituye específicamente el resultado del crecimiento en la justicia,[520] según hemos señalado. Tal crecimiento consiste en más que la sola observancia de la ley civil por razón de la coacción social; requiere que el hombre estructure sus afectos sometiéndolos a la razón. De esta manera, el buen ciudadano para serlo constantemente —"justicia es la constante y perpetua voluntad..."— ha de ser al tiempo un buen hombre.[521] Más aún puesto que toda injusticia, incluso la realizada sólo contra otro particular, constituye injuria contra la república misma, porque la daña al menos en la seguridad, importante bien público relacionado con la paz.[522] Y, de la misma manera, el bien hecho a otro particular es bien para la república, y digno de alabanza por la comunidad política.[523]

Por otra parte, la sociedad civil se ordena a la felicidad de los hombres, que consiste en la vida según la virtud. Otros fines políticos, como el mantenimiento de la paz, tienen sentido precisamente en cuanto condiciones de posibilidad de la vida virtuosa. Por eso Vitoria propone, siguiendo a Santo Tomás, que los legisladores tienen la

---

[517] "Si enim dubito an bellum sit iustum, sequitur quod licet mihi ad imperium principis mei militare." *DIB*, IV, I, 8.

[518] "Principes nec potest semper nec debet reddere rationes subditis, et si subditi non possent militare nisi postquam scirent iustam causam belli, respublica periclitaretur vehementer." *DIB*, IV, I, 8.

[519] "Sed si subditi in casu dubii non sequerentur principem suum, exponuunt se periculo prodendi hostibus rempublicam, quod multo peius est quam pugnare contra hostes cum dubio." *DIB*, IV, I, 8.

[520] "Falsum enim est quod virtutes habeant referre actus suos in bonum publicum (...) Ergo oportet ponere virtutem justitiae ad hoc. Et sic dico secundo, quod virtutes, dato quod possint referre actus suos in bonum publicum, tamen non de ratione sui et principaliter. Unde ad conservationem boni publici, speciali virtute et opus, quia est difficile bene se habere circa observationes legum." *In 2a. 2ae.*, q. 68, a. 10, 2.

[521] "Nam si quis est amator justitiae particularis, puta quia est bonus civis et vult conservare ordinationes civitatis, non tamen est bonus vir, ut dicit Aristoteles, si offeratur unde decipiat alium, etc., faciet." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 10, 1.

[522] "Et cum hoc est verum quod dicit sanctus Thomas, quod scilicet manet alia injuria facta reipublicae, quia qui furatus est, abstulit securitatem reipublicae". *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 3, 2.

[523] "Qui autem in societate aut civitate vivit, pars est civitatis. Qui ergo aliquid in bonum et in commodum facit alicuius privati hominis, facit etiam in bonum publicum et commune. Sicut qui privatum hominem laedit, bonum commune laedit, cuius ille est pars, atque laudem et praemium meretur, non a privato homine solum, sed etiam a tota civitate." *De eo ad quod...*, II, 7.

responsabilidad de hacer buena a la ciudad y sus ciudadanos, para hacerlos felices,[524] aunque esto no significa que hayan de gobernar basados sólo en la buena voluntad, puesto que para alcanzar la paz en la justicia es necesario imponer penas legales[525] (pero no con necesidad natural, sino sólo tras el pecado original, que introdujo el mal y la injusticia en las relaciones entre los hombres). El maestro de Salamanca piensa que si la prosperidad de los ciudadanos es un fin indiscutible de la república, respecto al cual puede el gobierno actuar como tal, con mayor razón podrá hacerlo respecto a los bienes honestos, que son más importantes para la felicidad.[526] No obstante, el terreno debe permanecer bien acotado: al príncipe le corresponde cuidar de la felicidad humana de los súbditos, y no directamente de la felicidad en sentido más propio (*simpliciter*), que incluye la salvación eterna.[527]

Naszályi analiza sobre este tema los textos del comentario a la *1a. 2ae.*[528] Concluye que la posición propiamente vitoriana respecto a la finalidad del Estado pone ésta en el remedio de las insuficiencias existenciales del hombre en cuanto a seguridad y medios de subsistencia, y no inmediatamente en la vida según la virtud. Según la opinión de este comentarista, la segunda idea, que sostuvo Santo Tomás, se encuentra en Vitoria (repetidamente) sólo por la reverencia que el Aquinate le inspiraba. Esa reverencia

---

[524] "Item Buridanus quaerit utrum pax sit finis civitatis; et respondet quod non, quia felicitas est finis politiae, et pax medium ad felicitatem (...) Item Aristoteles disputat et determinat quod finis civitatis est bene et beate vivere; et ideo necessariam esse virtutem atque curam esse necessariam de virtute. Et dicit quod finis civitatis est pax et imperare ad vitam secundum virtutem agendam. Itaque simpliciter videtur ad legislatorem spectare facere homines bonos simpliciter secundum veras virtutes." *FDT*, 4. Ello supone, indudablemente, que quienes ocupan el poder político tienen algunas convicciones sobre lo bueno y lo malo para el hombre, de las que no se abstraen al gobernar. Vitoria piensa que esas convicciones deben llegar hasta las prescripciones de derecho divino positivo. Cfr. *FDT*, 3-4.

[525] "Licet intentio principis tendat ad faciendum homines bonos, tamen ultra hoc etiam tendit ad regendum rempublicam in pace, et ne homines noceant aliis hominibus, et sic ad conservandos homines in tranquilitate. Et ad hoc praecipue valent poenae quas leges minantur. Et sic sufficit hoc secundario ad hoc quod homines inducantur ad virtutes." *In 2a. 2ae.*, q. 108, a. 3, 4. Por su parte, el buen ciudadano obedecerá la ley por razón de su justicia, y no del miedo al castigo: "Qui sunt vere probi non proprie coguntur, quia non timore poenae observant, sed amore justitiae." *In 1a. 2ae.*, q. 96, a. 5, 1.

[526] "Sine dubio intentio regis est facere homines bonos simpliciter et inducere ad virtutem (...) Oportet quod lex maxime respiciat bonum commune, quod est beatitudo. Et etiam Aristoteles dicit quod legalia justa sunt factiva beatitudinis (...) concedit quod substantia beatitudinis consistit in virtute; tamen quae apud alios sunt indifferentia, ut divitiae, juvant ad beatitudinem. Ergo cum maxima pars felicitatis consistat in virtute, non possunt esse boni cives quantumcumque divites, nisi sint studiosi virtutis (...) Item probatur. Quia respublica ipsa habet auctoritatem inducendi homines ad virtutem, cum habeat ad inducendum ad bonum utile et delectabile, quae sunt minora bona." *In 1a. 2ae.*, q. 92, a. 1, 3.

[527] "Principes civiles intendunt facere homines bonos intra felicitatem humanam; pontifices vero ecclesiatici intendunt ordinare ad felicitatem aeternam (...) Sed princeps non intendit facere felices simpliciter, sed solum felicitate humana." *In 1a. 2ae.*, q. 92, a. 1, 4.

[528] *El Estado según Francisco de Vitoria*, capítulo VI. Utiliza incluso el ms. Vat. Lat. 4630, que en su mayor parte corresponde a lecciones dadas por el sustituto de Vitoria.

introduce una suerte de indecisión acerca de si el Estado debe intentar hacer moralmente buenos a los ciudadanos o sólo mantener la paz, la prosperidad económica y la unidad en la república. De una parte, parece que éste segundo objetivo no puede alcanzarse sin perseguir en cierta medida el primero (posición de Santo Tomás); de otra parte la práctica cotidiana de la política hace ver que, por el contrario, en ocasiones resulta necesario permitir el mal moral para preservar la paz.[529]

Una vez más, parece estar en juego aquí la ubicación de Vitoria en la historia de las ideas: más o menos en tránsito entre las concepciones políticas medievales y las modernas (liberales, en este caso). Pensamos que la dificultad en la lectura de Naszályi se encuentra en contraponer felicidad natural y vida según la virtud, haciendo consistir la primera en tranquilidad, prosperidad material y orden, e identificando la segunda con la salvación del alma en la vida sobrenatural. Entonces, puesto que la tesis de su libro es que "Vitoria se guía en todo por una concepción del Estado de derecho natural",[530] perseguir ambas a la vez puede resultar difícil de componer (lo que podríamos llamar "el problema maquiavélico").[531] En todo caso, resultan diferentes concepciones del Estado según la finalidad de la ley civil sea una u otra. Particularmente si se reconoce autonomía en sus fines a la potestad temporal hasta el punto de aceptar como repúblicas legítimas a las naciones indígenas, no puede ponerse la misión del Estado en la felicidad última de los ciudadanos.

A partir de la concepción vitoriana de la sociedad política, creemos que debe decirse mejor que la felicidad natural incluye la vida según la virtud (excluyendo las virtudes teologales),[532] y que esta vida sí debe ser procurada por el legislador civil.[533] Los

---

[529] "... pues dado que las leyes humanas procuren hacer a los hombres buenos, esto ha de ser siempre guardando la convivencia y la paz civil, y no pocas veces es necesario para esto tolerar males menores de orden moral. Así, si no se permitiera la fornicación simple, vendrían de ahí mayores males." *In 1a. 2ae.*, q. 92, a. 1. Ms. Vat. Lat. 4630, f. 272v-273r, citado y traducido por E. Naszályi, *El Estado según Francisco de Vitoria*, p. 191.

[530] Ibidem, p. 187.

[531] Esta es la tesis de Naszályi: puesto que según Vitoria ha de darse prioridad a la conservación de la paz sobre el bien moral cuando se contrapongan, la primera y no el segundo constituyen el verdadero fin del Estado. Que ambos fines vayan en la misma dirección resulta entonces algo accidental.

[532] Cfr. nota 444.

[533] "Ut in 1. 2, q. 92, a. 1, disputando an lex civilis habeat solum reddere homines pacificos et ponere pacem inter cives, an etiam cum hoc debeat intendere homines esse bonos, determinavimus quod intentio principis condentis legem est et debet esse facere homines bonos. Et probavimus, quia sicut lex divina intendit homines facere felices felicitate supernaturali, ita lex humana intendit facere homines felices felicitate humana et ad beatitudinem humanam illos perducere, sicut lex divina nititur eos ad beatitudinem aeternam

bienes de paz, prosperidad y orden son justamente el resultado del ejercicio común de la virtud de la justicia y, en la medida en que son alcanzados, constituyen las bases de una convivencia en que los ciudadanos desarrollen otras virtudes.[534] Hay, lógicamente, un límite intrínseco a la capacidad de la ley para promover la virtud; consiste en que el legislador puede dictar y prohibir conductas pero no intervenir en la apropiación moral de esas conductas por parte del súbdito. Cabe entonces que la ley civil estimule el acto moralmente bueno de diversas maneras (y en ese sentido se dice que pretende "hacer virtuosos a los hombres"),[535] sin que pueda nunca sustituir con reglas lo específico de la moralidad personal, ámbito donde el concepto de virtud cobra su significado propio. En este otro sentido, puede sostenerse que la potestad civil debe dar prioridad al bien de la comunidad sobre el hacer bueno a un hombre en concreto (lo que no equivale a desentenderse de la promoción legislativa de la bondad moral).[536]

La posible contradicción práctica entre lo preciso para conservar la paz y el acto legislativo sobre lo moralmente bueno, habrá de resolverse a través de la prudencia

---

ducere. Sed illud non potest facere nisi faciat hominem bonum; nam nemo cum vitiis potest esse felix humana felicitate." *In 2a. 2ae.*, q. 10, a. 8, 3.

[534] También las teologales, obviamente, aunque éstas hayan de ser infundidas por Dios: "Cum ergo humana pax et civilis honestas et convictus ordinetur in spiritualem felicitatem et perfectum bonum hominis inquantum homo est..." *DM* II, 2.

[535] "Finis legislatoris est inducere homines ad virtutes. Sed tamen videtur quod non sit virtus, quod homines arceantur a malo propter timorem poenarum. Respondetur quod bonum et licitum est arcere a malo timore poenae, quia objectum est bonum, et nullam habet circumstantiam malam nec finis est malus. Secundo dico, quod licet intentio principis tendat ad faciendum homines bonos, tamen ultra hoc etiam tendit ad regendum rempublicam in pace, et ne homines noceant aliis hominibus, et sic ad conservandos homines in tranquilitate. Et ad hoc praecipue valent poenas quas leges minantur. Et sic sufficit hoc secundario ad hoc quod homines inducantur ad virtutes." *In 2a. 2ae.*, q. 108, a. 4, 4.

[536] "Sed dubitatur, an judex saecularis teneatur etiam procedere ad correctionem hominum per istum ordinem evangelii. Respondeo quod non, sed solum praelatus spiritualis. Ratio est quia iste praetendit correctionem fratris, sed praetor praetendit bonum communitatis. Ideo nihil ad eum quod iste fiat bonus, sed oportet quod statim puniat pro bono communitatis." *In 2a. 2ae.*, q. 33, a. 8, 30.

A propósito de este pasaje, Naszályi dice: "Si el fin del Estado fuese, según Francisco de Vitoria, la vida virtuosa, esta proposición sería ininteligible, pues es evidente que si el fin del Estado fuera la bondad moral de los ciudadanos, al Estado y al gobernador del mismo incumbiría la obligación de procurar que el pecador se convirtiera y se hiciera virtuoso." Op. cit., p. 195. Esto sólo puede afirmarse omitiendo la distinción de funciones entre el juez y el legislador, que es tanto como omitir la distinción entre el individuo (cuya conducta ha de juzgar el magistrado) y la comunidad política (para la cual promulga leyes el legislador). Que ambos poderes del Estado confluyeran en el rey para el tiempo de Vitoria, no significa que sus funciones no estuvieran ya delimitadas, e incluso a cargo de personas distintas en niveles más bajos de la Administración. Si se hace la distinción, puede perfectamente sostenerse que el legislador ha de atender a hacer buenos a los ciudadanos, mientras que el juez ha de hacer cumplir rigurosamente la ley; las dos cosas atendiendo a la felicidad natural de la república.

política. No se encuentran desarrollos extensos de Vitoria al respecto, sino sólo los que hemos señalado, donde todo estriba en valorar la gravedad de los males morales en juego y de los bienes para la república que se espera obtener.[537]

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

[537] En la cita de la nota 447 se pospone el bien de la república al espiritual cuando una materia grave esté en juego, mientras que en la nota 529 un mal moral menor se presenta como aceptable para salvar la paz.

2.3. MORAL Y LEY CIVIL

La república requiere de un conjunto de reglas de obligado cumplimiento para mantener el orden de la convivencia, y que sea posible la vida virtuosa en un mundo en el que no todos la persiguen.[538] Estas reglas, las leyes, constituyen el derecho positivo humano. No son producto de la voluntad arbitraria del príncipe, sino de un auténtico pacto público, aunque sea implícito.[539] Tanto así que donde ese pacto preexista a la voluntad legislativa del gobernante, la limita: no puede legislarse contra el sentir común asentado, porque la potestad del príncipe viene de la república.[540]

Las leyes civiles son sancionadas pues por consentimiento y para utilidad de la república, y poseen la misma necesidad antropológica que ésta.[541] Una de sus funciones características es impedir que la acción privada pueda resultar en daño injusto para otros o para la comunidad.[542] Al hacerlo así, estructuran la sociedad de los hombres en la forma que mejor garantiza el desarrollo de las facultades y virtudes humanas, la sociedad civil.[543] De esta razón antropológica derivan las leyes su legitimidad coactiva,[544] que llega al fuero

---

[538] "Et sic, ut Isidorus dicit, «factae sunt leges ut earum metu humana coerceretur audacia, tutaque esset inter improbos innocentia»." *DPPC*, 7.

[539] "Et hoc justum aliquando constat pacto humano privato, aliquando constat pacto publico, et illud vocatur lex." *In 2a-2ae,* q. 57, a. 2, 1.

[540] Tratando de la exención de los clérigos respecto de la potestad civil, sea o no esa exención de derecho natural: "non potest a principe saeculari tolli talis libertas, vel exemptio (...) Quia potestas principum est tota a republica. Sed tota republica christiana iam consensit in hanc libertatem ecclesiaticorum. Ergo principes non possunt illam auferre." *DPE I*, 6, 7.

[541] "Utrum fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus. Respondet quod fuit necessarium, non solum utile." *In 1a. 2ae.*, q. 95, a. 1, único.

[542] "Verum est quod intentio legis est obviare periculis". *In 2a-2ae,* q. 62, a. 2, 45. "Unde si pro utilitate reipublicae videret judex quod ille modus procedendi non sufficeret ad obviandum malis...". *In 2a-2ae,* q. 69, a. 2, 8. "Secundo dico quod si esset aliqua lex quae daret jus in foro conscientiae in hujusmodi emptionibus, illa esset iniqua et periculosa quia seminaret dolos et circumventiones quibus passim homines deciperentur." *In 2a-2ae,* q. 77, a. 1, 10.

[543] Puesto que la felicidad terrena de los hombres es el fin de la república, la ley civil no tiene por qué restringirse a regular las relaciones interpersonales. Puede entonces ir más allá de la sola protección de los equilibrios de la justicia: "Secundo dico, et forte melius, quod plura sunt praecepta juris quam ea quae exspectant ad jus vel injuriam hominum. Itaque juris praecepta extendunt se ad alias materias, puta temperantiae; nam in legibus civilibus continentur praecepta de temperantia et de fortitudine etc. Justitia tamen proprie loquendo non se extendit ad omnia illa, sed praecise ad illa quae ordinant unum hominem ad alium, id est solum se extendit ad faciendum aequalitatem in ordine ad alterum, sed jus [civile] est etiam in ordine ad se." *In 2a. 2ae.*, q. 58, a. 1, 2.

[544] "... non tenet quia respublica prohibet, quorum consensu et ad cujus utilitatem sancitae sunt leges." *In 2a-2ae,* q. 62, a. 1, 34.

mismo de la conciencia.[545] Las leyes positivas poseen por tanto significado moral, y violarlas constituye pecado. Sin embargo, la razón formal de ese carácter moral de la ley no se encuentra en la voluntad del legislador, sino en la relación del acto que viola la ley con el bien común:

> "... sic etiam erit in legibus humanis. Si enim aliquid statuatur quod multum expediat ad pacem civium, ad incrementum boni publici, ad honestatem morum, transgressio illius videtur mortale peccatum. Si autem quod instituitur non sit adeo necessarium, sed velut quoddam leve, erit veniale (...) nec enim pendet hoc ex voluntate legislatoris sed ex natura et qualitate rei et materiae."[546]

El maestro de Salamanca se separa así de manera explícita de los nominalistas, que habían trasladado su concepción de la relación entre ley y voluntad del ámbito teológico al jurídico.[547] La gravedad moral de una materia no se mide por la obligatoriedad de la regla, sino justamente al revés, sostiene Vitoria.[548] Desde luego, puede haber leyes civiles referentes a actuaciones no delimitadas por el derecho natural, y que sin embargo, obligan

---

[545] "... leges dant et adimunt jus in foro conscientiae." *In 2a-2ae*, q. 62, a. 1, 33.

[546] *DPC*, 19: "Lo mismo exactamente ocurre con las leyes humanas. Si en ellas se manda algo que contribuye en gran medida a la paz de los ciudadanos, al incremento del bien público, a la honestidad de las costumbres, su transgresión constituye un pecado mortal. Mas si lo que se manda no es tan necesario, sino asunto de leve momento, implicará culpa venial su transgresión (...) No pende este problema de la voluntad del legislador, sino de la naturaleza y cualidad de la materia."

[547] William Daniel, *The Purely Penal Law*, cap. 1, hace notar que la aparición de una teoría de la ley que obliga meramente bajo el castigo que impone comienza con la analogía entre la ley civil y algunas reglas religiosas (particularmente la de Santo Domingo) que contenían prescripciones obligatorias sólo bajo pena y no bajo pecado. Vitoria acepta esa analogía en *DPC*, 20, pero restringiéndola a asuntos en que nada grave hay implicado, y por ello el legislador más que exigir obediencia desea dar una directriz: "Sed adhuc superest dubium: Si rex vellet non obligare ad culpam, an posset? Respondetur, quod non est dubium quod possit; sicut possit ecclesiasticus legislator, qui aliquando facit aliqua statuta sine quacumque obligatione, ut praelatus religiosorum inter fratres suos (...) Aliquando enim a legislator, sive ecclesiasticus sive saecularis, non vult in suis legibus exigere obedientiam (*sic*) debitam a subditis, sed simpliciter ordinat quod faciendum sit, dicens et dirigens potius quam praecipiens." Sólo con tal restricción puede atenuarse la contradicción en que parece incurrir Vitoria años después al negar la analogía y declarar que castigar a alguien por algo que no es mal moral (pena sin culpa, en su lenguaje) es contra el derecho natural si no ocurre que la persona se haya puesto bajo tal estatuto voluntariamente (como en las órdenes religiosas): "Secundo dico quod in obligationibus involuntariis non potest esse obligatio nisi pro culpa, quia esset contra jus naturae. Sed obligatio voluntaria potest esse ad poenam sine culpa (...) Sic de constitutionibus religiosorum. Et sic solvitur argumentum, quod verum est quod nullus innocens potest puniri involuntarie." *In 2a. 2ae.*, q. 186, a. 9, 2. De la relección *De Potestate Civili* (1528) a los *Comentarios a la Prima Secundae* (1533-34) y *a la Secunda Secundae* (1536-37) se aprecia una evolución en el pensamiento de Vitoria en la dirección de reducir el papel de la voluntad del legislador en el establecimiento de la obligatoriedad de la ley, papel que, no obstante, nunca fue mayor que el de la materia involucrada. Sobre esta evolución puede verse William Daniel, op. cit., pp. 117-124.

[548] "Ex quo patet quantus est error iuniorum quorundam theologorum, dicentium gravitatem peccatorum sumendam esse et considerandam ex quantitate obligationis, cum contra omnino faciendum sit." *DPC*, 19.

moralmente en cuanto tienden a mantener el orden en la ciudad.[549] Pero no cambian la calificación moral del acto en sí mismo, sino que simplemente lo ordenan a la vida de una determinada comunidad. La materia moral explícitamente involucrada en estos casos es el orden social.

Ley civil y ley natural

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

El rasgo formal más importante de las leyes civiles es su carácter universal y abstracto. En cuanto universales, las leyes prescriben aquello que todos deben cumplir para que la república alcance sus fines, considerando las conductas no por sus consecuencias individuales, sino por las consecuencias de su generalización en el cuerpo social.[550] En

---

[549] "Sine dubio potest lex non solum mala punire sed etiam aliquid constituere in genere vitii aut virtutis. Potest siquidem lex prohibere sumptus alioqui licitos, ludos alias innoxios, et multa huius generis quae in republica esse possunt. Alioqui potestas civilis esset deficiens et respublica non sibi sufficiens, si non posset leges condere suo statui convenientes et de rebus nulla alia leges constitutis." *DM*, II, 2. Las leyes sobre el lujo, importantes en una sociedad estamental, constituyen un ejemplo típico de esto: "Secundo dico, quod, ut patet in exemplis propositis, potest esse aliquid quod sit ante legem malum, in aliquo, et in aliquo non. Post legem autem illud erit in omnibus malum, quia fuit ratio sufficiens prohibendi omnibus, verbi gratia, ne portarent sericum, vel auream vestem, quod erat quidem prius malum in paupere nobili; post legem autem in omnibus, quia fuit sufficiens ratio prohibendi omnibus; licet nullum esset inconveniens quod aliquis de magnatibus haberet vestem auream vel sericam." *DPC*, 20. Sólo en ese sentido y sobre materias semejantes, puede decirse: "Et sic aliquid quod ante legem erat bonum reipublicae, non tamen neccesarium, lex potest praecipere, et sic post legem transgressio illius erit peccatum, quod prius non erat peccatum." *DPC*, 19.

[550] "Nec oportet respicere an illud quod praecipetur aut prohibetur, sit nunc aut semel in magnum commodum aut malum reipublicae, sed quale sit, si communiter aut ab omnibus aut multis fiat." *DPC*, 19. Aunque no nos ocuparemos aquí sistemáticamente de la epistemología jurídica, vale la pena notar que Vitoria considera que las leyes deben elaborarse a través de un razonamiento de universalización: "Non solum oportet spectare in condendis legibus quid boni sequatur ex casibus particularibus et ex observatione legis, vel quid mali in casibus singulis in transgressione illius, sed quid sequatur si tollatur talis lex universalis." *DPPC*, 12. Y en el mismo lugar, más adelante señala cómo ese razonamiento en universal es por lo general más cierto y preciso que el razonamiento sobre casos particulares involucrado en la dispensa: "Praeterea, considerandum est quod ratio legis potest esse certa et determinata, quia est communi et universali. Sed ratio legitima dispensandi in lege non potest esse determinata, quia ex singularibus coniecturis et circumstantiis, de quibus non potest haberi scientia nec certitudo, ut Philosophus dicit, quia variantur in infinitum." Idem.

Tiene importancia notar cómo la consideración en universal puede cambiar la gravedad de una materia moral, al referirla al bien de la república. Como se sugiere en la primera cita de esta nota, actos individuales que aislados no serían de mayor importancia, si se generalizaran podrían alterar la convivencia civil gravemente. Fuera de esto, la idea vitoriana acerca de la obligatoriedad de la ley consiste en que la autoridad no la establece, sino que la declara: "Nec papa potest facere quod pro re levi obliget ad mortale. Quod potest facere est declarare quod lex obliget sub mortali, id est quando materia est gravis (...) Et eodem modo dicendum est de legibus civilibus, quod nec provenit ex intentione regis obligare ad mortale vel veniale nec potest; sed consideranda est natura rei." *In 1a. 2ae.*, q. 96, a. 4, 5.

cuanto abstractas, se aplican a todos los particulares en la república —incluso a los que detentan autoridad política—, atendiendo sólo a su conducta, a sus derechos y a las circunstancias estrictamente relevantes que la misma ley defina.[551] Así responden a la igualdad esencial de todos los hombres,[552] y cumplen su objetivo de proteger el bien común.[553] Para nuestro autor la conservación del carácter universal de la ley es en sí misma un bien para la república, independientemente de que en un caso concreto no pueda identificarse claramente la utilidad que ésta extrae de su aplicación rigurosa.[554] Pero ello no obsta para que quepa la consideración en particular de casos en que ciertas circunstancias relevantes no previstas por la ley hacen aconsejable actuar de manera distinta a como ésta prescribe en universal,[555] apoyados en el derecho natural.[556] Se trata de situaciones en que un bien mucho mayor al que la ley pretende proteger puede perderse, y

---

[551] "Verum est quod intentio legis est obviare periculis, sed tamen absolute intendit obligare omnes (...) Ratio est quia lex non potest distinguere quando sit periculum vel quando non; (...) nam licet provideatur omnibus periculis, nihilominus lex obligat." *In 2a-2ae,* q. 62, a. 1, 45.

[552] "Secundo, potest cessare ratio [legis] in particulari quoad aliquem. Non tamen quoad omnes absolute, vel quoad plures (...) Et nihilominus etiam talis obligatur lege (...) Alias lex nullius esset efficaciae, cum unusquisque putaret legem non pro se esse positam, sed propter alios. Et ita in aliis praeceptis non ratio particularis, sed universalis est attendenda." *DPC*, 22.

[553] Respecto a las leyes con efectos contraproducentes: "Tertium est notandum exitum rei et valde considerandum (...) Sed si e contrario timeretur quod resistent, et nihil aliud commodi sequitur (...) non debet talis lex fieri, etiamsi aliquibus deberet esse utilis, quia lex respicit bonum commune." *FDT*, 19.

[554] "Sed dubium est quando constaret quod ex vindicta nulla sequitur utilitas, nec emendatio ejus nec alterius, nec ad bonum publicum, an secluso isto fine, si hoc constet praetori, liceat ei vindicare illum, scilicet occidere eum. Videtur quod non, quia variatur finis. Respondetur quod quamvis cesset totum illud, nihilominus licet ei vindicare illum, quia ratio legis semper stat in universali, quia postquam est justa, scilicet quod omnes malefactores puniantur, non oportet quod judex respiciat casus particulares, sed debet servare legem et punire illum, quia licet ista ratio legis non inveniatur in isto, tamen manet ratio legis, quae justissima est et quae servari debet (...) Secundo dico, negando quod ista vindicta non sit utilis, quia licet ista nunc non prosit aliis nec sit utilis, nihilominus ipsa simul cum aliis prodest aliis et est utilis in communi; sicut tollere unum lapidem ab una domo parum aut nihil videtur esse utilitatis vel nocumenti, bene tamen simul cum aliis." *In 2a. 2ae.*, q. 108, a. único, 3.

[555] "Epicheia est virtus directiva legis quando deficit propter suam universalitatem." *In 2a. 2ae.*, q. 120, a. 1, 3.

[556] "Sed tunc est epicheia, ut in isto exemplo sancti Thomae: reddendum est depositum. Non potest respicere legislator casus quando non. Et ideo tunc est virtus epicheia, quando ego judico per jus naturale quod non debet reddi gladium furioso." *In 2a. 2ae.*, q. 120, a. 1, 3. Más adelante, Vitoria señala que la *epicheia* no es aplicable a la ley natural ni divina porque ésta es tan necesaria que no puede presentar fallas. Pero, en principio, sobre toda ley civil podría emplearse la *epicheia*. No hay límites categóricamente impuestos a la subjetualidad moral: "Sed est dubium de qua lege intelligitur quod liceat uti epicheia; an liceat contra legem naturalem, vel solum contra positivam. Respondetur quod contra omnem legem licet uti illa. Sed tamen de naturali et divina intelligatis quod est lex aliqua ita necessaria, quod in nullo casu potest deficere, et in illis non possumus uti epicheia; sed in illis quae possunt deficere, bene licet uti epicheia." *In 2a. 2ae.*, q. 120, a. 1, 4.

por tanto puede hacerse un daño aplicando la ley.[557] La virtud de hacer esto oportunamente es la *epicheia*, que corresponde tanto a los legisladores como a los súbditos.[558]

Como es fácil inferir a partir de nuestra discusión anterior sobre ética y política, el respeto de la autoridad pública al carácter universal y abstracto de la ley no es en Vitoria sólo un asunto jurídico, que puede ser a su vez regulado por otras leyes, sino también moral. De esta manera, actúa contrariamente a la ley natural y peca gravemente el gobernante que impone a los demás cargas graves que no se impone a la vez a sí mismo.[559] O quien utiliza el poder de dispensa legal de una manera no abstracta, es decir, no para impedir una injusticia[560] o por la utilidad de la república,[561] sino para hacer un favor privado.[562] Privilegios así constituyen un atentado contra la razón y la igualdad naturales, hasta el punto de que ni al mismo Papa le están permitidos.[563] El resultado de la arbitrariedad del gobernante en la interpretación de la ley acaba siendo que ésta sólo permanece vigente con fuerza coactiva para quienes no pueden comprar la dispensa con su proximidad al poder o con dinero. La desigualdad ante la república que sufren así los pobres sólo por serlo constituye una clara injusticia.[564]

---

[557] "Solummodo epicheia est quando deficit lex in casu manifesto qui nocet contrarie." *In 2a. 2ae.*, q. 120, a. 1, 5.

[558] "Dubitatur secundo, an interpretare legem sit epicheia quando est dubium quomodo intelligatur lex. Respondetur quod non. Est manifestissima differentia, nam interpretatio legis est an lex teneat in isto casu cum dubio. Sed ad epicheiam requiritur quod nullo modo sit sub dubio, sed quod sit notum, quia opus est mera exequutione. Unde sequitur corollarium: quod virtus epicheia pertinet ad subditos, et non solum ad principes." *In 2a. 2ae.*, q. 120, a. 1, 4.

[559] "... est contra jus naturale et facit injuriam aliis, imponit enim onera gravia, digito autem nec vult attingere (...) quia faciebant contra jus naturale, cum ipsi nolebant portare onera communia populi." *In 2a-2ae*, q. 60, a. 5, 1.

[560] "... leges dantur in universali, et ideo in aliquibus casibus particularibus esset injustum servare verba legis, sed utendum est aequitate." *In 2a-2ae*, q. 60, a. 5, 4.

[561] "Ex quo patet quod in dispensationibus non est legitima causa quae solum respicit privatam utilitatem et specialiter personae private, sed debet potius habere respectum an talis dispensatione vergat in bonum commune." *DPPC*, 12.

[562] "Sed dispensare potest in legibus extra judicium ex rationabili causa, ut caveat ab injustitia, ut omnia sint aequalia, id est ut faciat sic cum omnibus". *In 2a-2ae*, q. 60, a. 5, 1. "... si non sit rationabilis causa et rex sit facilis et pronus ad remittendum sic injurias, male faceret et peccaret et esset magnum detrimentum reipublicae." *In 2a-2ae*, q. 67, a. 4, 3.

[563] "Non est dubium quin sit male factum; papa est enim dispensator, et non disipator. Et non est dubium nisi quod et papa peccat mortaliter, et ille qui suscipit, quia faciunt injuriam populo et ministris ecclesiarum. Item, quia privilegium est iniquum, et non dat jus." *In 2a-2ae*, q. 86, a. 1, 2.

[564] "Nunc enim solum servant legem qui volunt, vel forte pauper aliquis qui non habet unde possit dispensationem procurare. Quod iterum est alia species iniuriae ut pauperes excludantur, divites admittantur, nulla alia causa posita." *DPPC*, 8.

Por este carácter universal y abstracto, y por la prioridad política de la república sobre sus autoridades, es claro que la ley prima sobre la autoridad pública, que está obligada moralmente a aplicarla en sus términos[565] y a obedecerla.[566] El juicio contra las leyes escritas, ya por el contenido o por la forma,[567] aunque sea del rey supone una grave falta moral,[568] y las sentencias dadas contra la ley no tienen ningún valor ni en el foro contencioso ni en el de la conciencia.[569]

Quien sí tiene prioridad política sobre la ley es la república. Lo que resulta lógico porque, como vimos, la ley positiva se ordena por derecho natural a la utilidad de la república,[570] a través de la potestad civil que, en último término, reside también en la república. Vitoria reconoce esa prioridad cuando concede fuerza de ley a las costumbres inmemoriales del pueblo,[571] hasta afirmar siguiendo a los juristas romanos que todo derecho humano puede ser abrogado por costumbre contraria generalizada.[572] Igualmente lo hace cuando propone que el derecho común debe interpretarse a favor del pueblo.[573] Y cuando equipara en valor político el pacto explícito y voluntario con la población, a la ley o la costumbre.[574] Va incluso más allá, al afirmar que cuando la ley deja de ser útil a la

---

565 "Dico quod pro crimine de quo legibus est signata poena, nullo modo potest rex punire aliquem ultra illam poenam signatam, licet possit facere novam legem de majori poena, sed non infligere novam ultra signatam; quia licet ipse non obligetur suis legibus, tamen obligatur per modum conditionis et constitutionis." *In 2a. 2ae.*, q. 108, a. 3, 3.

566 "[Rex] facit iniuriam reipublicae et reliquis civibus, si, cum ipse sit pars reipublicae, non habeat partem oneris, iuxta personam tamen suam et qualitatem et dignitatem (...) Et licet sit voluntarium regi condere legem, tamen non est in voluntate sua non obligari aut obligari. Sicut in pactis; libere enim quisquis paciscitur, pactis tamen tenetur." *DPC*, 21.

567 "Publica potestate non licet aliquid violenter capere sine ordine juris." *In 2a-2ae,* q. 66, a. 8, 1.

568 "... nunquam licet regi judicare praeter leges scriptas, immo si faciat et judicat contra illas, peccatum mortale committit." *In 2a-2ae,* q. 60, a. 5, 1.

569 "... an sententia lata contra leges teneat (...) in foro contentioso non tenet (...) In foro conscientiae, quidquid sit de contentioso, nulla est sententia". *In 2a-2ae,* q. 60, a. 5, 2.

570 "Item si lex non est utilis reipublicae, iam non est lex." *DPC*, 22. El concepto de utilidad debe entenderse por relación al fin constitutivo de la república. Cfr. nota 94 y lugar correspondiente en el texto principal.

571 "... illud quod potest fieri per legem, potest etiam fieri per consuetudinem antiquam cujus non est memoriam in contrario." *In 2a-2ae,* q. 64, a. 1, 5. "... consuetudo potest teneri et habere vim legis." *In 2a-2ae,* q. 69, a. 2, 8. También como intérprete de la ley: "Respondeo quod consuetudo est optima legum interpres." *In 2a. 2ae.*, q. 147, a. 8, 6.

572 "... omne jus humanum potest abrogari per contrariam consuetudinem." *In 2a-2ae,* q. 87, a. 1, 4. "... leges jam sunt abrogatae quoad obligationem in foro conscientiae per contrariam universalem consuetudinem." *In 2a-2ae,* q. 62, a. 8, 21.

573 "Et nihilominus jus commune adhuc est interpretandum in favorem populi." *In 2a-2ae,* q. 64, a. 2, 12.

574 "... illud quod potest fieri per legem et consuetudinem antiquam, potest fieri ex pacto facto cum populo (...) Sed hoc intelligendum est dummodo compositio non sit violenta, utputa quod propter dominum ipsum,

república porque desaparece la causa que la motivó, ya no obliga más ni deben someterse los ciudadanos a sus cargas, aunque no sea expresamente abolida ni venga costumbre contraria.[575] E igualmente, si hay territorios de la república en que la ley no es útil, no debe conservarse allí, si no es por razón de una utilidad mayor para todo el conjunto.[576]

Los párrafos anteriores trazan una serie de prioridades políticas en torno a la ley, que es asunto moral respetar por parte de todos en la república. Pero con ellas no se agota la relación entre ley y moral en la obra magisterial de Vitoria. Por el contrario, la clave de esa relación ha de buscarse en la estricta subordinación de la ley positiva a la justicia entendida en sentido moral —esto es, en el del derecho natural—. La ley debe resultar entonces una expresión de la racionalidad que impera sobre los actos humanos,[577] y por tanto tiene que someterse a lo que la razón señala como propio del hombre. Particularmente, como es lógico, a una racionalidad centrada en el bien de la comunidad política, que Vitoria supone que debe regir las decisiones de los encargados de cuidar ese bien.[578]

Según señalamos al comienzo del epígrafe, uno de los objetivos del sistema legal es proteger al inocente de la ventaja que sobre él podrían tomar los que están dispuestos a la injusticia. Al castigar la acción injusta por la ley, esa acción resulta en daño para el que la realiza. Por eso puede el maestro de Salamanca afirmar que la ley civil es precisa para la conservación de la ley natural.[579] Se requiere entonces un ajustamiento perfecto entre la ley civil y la natural, lo que no significa que el derecho humano positivo haya de limitarse a

---

populus non audeat aliud facere nec aliter quam ipse vult; sed oportet quod sit voluntaria." *In 2a-2ae*, q. 64, a. 1, 5.

575 "Cessante in universum ratione legis positivae, cessat vis legis, etiam sine alia abrogatione legis, nec spectata consuetudine. Quia ipso facto quod lex est inutilis, non habet vim obligandi; quia si a principio legis ita fuisset, irrationabilis esset, et per consequens nec obligatoria, maxime cum esset onerosa." *DT*, 2.

576 "Sequitur etiam quod quantumcumque sit lex justa, et si esset aliqua provincia cui est inutilis aut perniciosa, ibi non esset servanda. Sed est notandum quod potest esse utilis communitati, quamvis uni aut alteri non sit utilis." *In 1a. 2ae.*, q. 90, a. 2, único.

577 "Lex est aliquid pertinens ad rationem quia ad rationem pertinet imperare; et lex est regula et mensura actuum, et dicitur a ligando quia obligat. Lex clarum est quod est in natura rationali." *In 1a. 2ae.*, q. 90, a. 1, único.

578 "Respondet [Sanctus Thomas] quod non spectat facere leges ad rationem cujuscumque, sed solum illius qui gerit curam communitatis, quia talis gerit curam boni communis ad quod ordinatur lex." *In 1a. 2ae.*, q. 90, a. 3, único.

579 "Ius divinum aut nullo modo, aut vix observari potest sine aliquibus legibus humanis." *DPPC*, 9.

codificar la ley natural.[580] Lo justo para Vitoria no es así la actuación según la ley humana, sino que al revés, la justicia de esa ley es el fundamento de su legitimidad moral, y también política, junto con su utilidad para la república. Esta justicia se asegura con requisitos formales, de contenido y de intención muy exigentes, que el maestro de Salamanca recoge citando casi textualmente a Santo Tomás:

> "[Leges] sunt iniustae vel ubi deest auctoritas, vel cum praeses imponit onera subditis non pertinentia ad utilitatem comunem, sed magis pro propria commoditate, vel cupiditate, vel gloria, vel etiam aliorum privatorum, vel etiam ex forma, cum inaequaliter onera dispensatur, etiam si ordinentur ad bonum commune, vel etiam si faciat contra ius divinum. Et ex quacumque sit causa lex sit iniusta non obligat, inquit Sanctus Thomas, in foro conscientiae, nisi forte propter scandalum vitandum. Quia, sicut Augustinus in libro *De libero arbitrio* ait, lex esse non videtur quia iusta non fuerit."[581]

Al tratar de si la ley obliga moralmente, o sólo bajo la pena que impone, Vitoria llega a conclusiones muy explícitas: la ley obliga en el foro de la conciencia, pero sólo si sus exigencias son justas, tolerables, útiles para la república[582] y equitativas, esto es, no gravan más a unos que a otros, *ceteris paribus*.[583] Y ello tanto desde el punto de vista de las conductas que exigen como de los castigos que imponen a los infractores.[584] En este caso, la obligación de la ley —por ejemplo, del pago de impuestos— va más allá del brazo

---

[580] "Item [rex] potest obligare ad aliqua quod nullo modo sunt de iure divino, sed solum quia sunt convenientia, ut ponere legem de sumptibus vel de re militari." *FDT*, 3.

[581] *DPPC*, 15: "Por el contrario, las leyes son injustas cuando falta la autoridad competente, o cuando el superior impone a los súbditos cargas que no aprovechan al bien común sino a la propia utilidad, a la avaricia o a la gloria del que las da o de personas particulares, y también cuando falta la forma, o sea que las cargas no se reparten por igual aunque se ordenen al bien común; por último, cuando son contrarias al derecho divino. Por cualquier motivo que la ley sea injusta no obliga en el fuero de la conciencia, a no ser para evitar el escándalo, dice Santo Tomás. Y San Agustín en su libro *De libero arbitrio*, dice que no se tiene por ley la que no es justa." Cita a *Summa Theologiae*, *1a. 2ae.*, q. 96, a. 4.

[582] La utilidad para la república establece la gravedad de la materia en actos que constituyan pecado sólo por violar una ley civil: "Non solum attendendum est intentio legislatoris, sed potius debet attendi materiam legis. Unde si lo que manda est multum utile ad republicam, ad mortale. Si parum utile, ad veniale (...) Et sic quidquid legislator intendat obligare, ad materiam est respiciendum et non ad mentem legislatoris." *In 1a. 2ae.*, q. 88, a. 4. Ms. Vat. Ottob. Lat. 4630, f 276r.

[583] "Lex justa obligat in foro conscientiae (...) Ad hoc quod lex exiget, oportet quod sit justa, honesta, tolerabilis, aequa et utilis reipublicae, quod non gravet unum plus quam alium, ceteris paribus." *In 2a-2ae*, q. 62, a. 3, 7.

[584] "Licet lex absolute sit rationabilis et tolerabilis, potest tamen ex gravitate poenae reddi irrationabilis et intolerabilis; sicut lex quae datur quod nullus exerceat venationem, que no mate la caza, sub poena centum flagellorum, ex parte objecti est lex aequa et rationabilis, sed ex parte poenae est iniqua et irrationabilis." *In 2a. 2ae.*, q. 125, a. 4, 9.

coactivo de la autoridad y se convierte en moral[585] hasta el punto de que ha de obedecerse aun con peligro de muerte.[586] Evadirse o excusarse no sólo daña a la república, sino que constituye también gran pecado de injusticia contra los demás conciudadanos, porque supone beneficiarse del bien público que no se ha contribuido a producir.[587] Y, por lo que hace a la persona misma, significa apartarse de la vida según la razón,[588] puesto que de alguna manera puede considerarse que la ley positiva deriva de la natural.[589]

Por el contrario, leyes positivas que contradicen el derecho natural —como los portazgos e impuestos que coartan el libre tránsito, o los impuestos sólo para pobres— pueden ser violadas, sea cual fuere la autoridad que las promulgó,[590] sin pecado ni obligación moral de restituir, y no hay obligación de cumplirlas más allá del temor al castigo.[591] Castigo injusto el cual, además, es legítimo moralmente no acatar.[592] Esto ha de extenderse no sólo a las leyes que contienen alguna prescripción contraria a la igualdad natural, sino incluso a cualquiera que prohiba sin razón lo que está permitido por derecho natural, como la posibilidad de viajar y comerciar.[593] En el caso extremo, una ley que no puede conservarse sin pecado grave, ha de ser derogada.[594] El único límite que se establece

---

585 "Utrum lex humana imponat homini obligationem in foro conscientiae. Ponit [sanctus Thomas] conclusionem, quod lex humana quae est justa obligat in foro conscientiae, sed non injusta." *In 1a. 2ae.*, q. 96, a. 4, 1.

586 "Et sic si esset aliqua lex multum necessaria pro bono communi, et ex transgressione privati hominis perderetur bonum commune, obligaret lex etiam existente circumstantia mortis." *In 2a. 2ae.*, q. 125, a. 4, 13.

587 "Si tributum est rationabiliter impositum, juste et ex causa rationabili, et ita receptum in republica et Ecclesia, dico quod quilibet tenetur in conscientia illud solvere, etiamsi particulariter non petatur ab eo, et etiamsi quis posset rationabiliter excusari (...) Et non solum peccat mortaliter qui non solvit, sed tenetur ad restitutionem. Probatur, quia alias non posset conservari pax. Item, quia nocet reipublicae et fit injuria aliis, quia tu gaudes pace sicut alii gaudent qui solvunt tributa." *In 2a-2ae*, q. 62, a. 3, 7.

588 "... irrationabiliter facit qui non vivit aequali iure cum aliis." *DPPC*, 15.

589 "Leges humanae aliquo modo derivantur a lege naturali." *In 1a. 2ae.*, q. 91, a. 3, 1. La condición es la que hemos señalado ya: "Utrum omnis lex humanitus posita a lege naturali derivetur. Respondet [sanctus Thomas] quod sic, si est justa." *In 1a. 2ae.*, q. 95, a. 2, único.

590 "Non loquor hic in casu quod Papa aliquid praecipiat manifeste contra ius divinum. Hoc enim forte nunquam contiget, nec contigit, nec esset dubium quod non esset tunc parendum." *DPPC*, 18.

591 "... de portazgos qui sunt in aliquibus transitibus et viis, ex genere suo videtur quod injuste imponantur; et sic los que pasaron por allí sine solutione debiti, crederem quod non peccarent nec tenentur ad restitutionem (...) Sed quando fit injustum, quod scilicet exigunt tributa a pauperibus et non a divitibus, tunc ratione injusti non tenentur in foro conscientiae solvere qui evaderent." *In 2a-2ae*, q. 62, a. 3, 7.

592 "... si sum coactus ad solvendum quod non debeo, non teneor parere illi sententiae, quia illa secundum se est injusta quia condemnatur innocens." *In 2a-2ae*, q. 69, a. 4, 1.

593 "Si lex humana esset talis quae prohiberet sine aliqua causa a iure naturali et divino, esset inhumana nec esset rationabilis, et per consequens non haberet vim legis." *De Indis*, I, 3, 1.

594 "... omni constitutio quae no potest servare sine peccato mortali, est deroganda". *In 2a-2ae*, q. 63, a. 3, 3.

a esta prioridad de la ley natural sobre la humana contempla la posibilidad de que algunas acciones no intrínsecamente malas según el derecho divino —como la poligamia, de la que hay ejemplos en el Antiguo Testamento— sea útil a alguna república por algún tiempo. La utilidad de la república, según ya mencionamos, puede ser tomada entonces como criterio de moralidad.[595]

Por otra parte, caben situaciones en las que se presentan conflictos entre derechos subjetivos que pueden remitirse a la ley natural. Por ejemplo, entre la vida del asaltante y el honor de su víctima, que ha de decidir si le hace frente o huye. Vitoria considera que la existencia de una ley positiva puede servir para resolver moralmente la situación, autorizando en este caso el enfrentamiento en detrimento de la vida del otro, con el supuesto implícito de que la ley sea justa en universal (en otro caso, nótese que para el maestro de Salamanca no podría ser llamada "ley").[596] Entonces vale que la ley humana da y quita derecho en el fuero de la conciencia.[597] Lo que se dice de la ley, ha de decirse también de la costumbre y la opinión comunes, que han de subordinarse a la razón natural, por encima de la cual no está la república.[598]

---

[595] "Secunda propositio: Illud quod est contra jus naturale, non potest esse universaliter et ut in plurimum utile reipublicae (...) Nihilominus in casu et pro tempore et pro aliqua certa natione potest esse utile quod est contra jus naturale, ut patet de pluralitate uxorum." *In 1a. 2ae.*, q. 105, a. 2, único.

[596] Por ejemplo, respecto a la ley dada para sola utilidad del legislador: "non licet principi condere legem quae non spectet ad bonum commune, alias tyranna est lex, non justa, quia est persona publica quae ordinatur ad bonum commune et est minister reipublicae. Bene licet principi bonum privatum suum respicere, sed non per legem. Secundo dico quod non solum non licet, sed nec potest fieri, quia talis lex non esset lex, et si constaret quod nullo modo respicit bonum commune, non esset ei parendum." *In 1a. 2ae.*, q. 90, a. 2, único.

[597] "Haec profecto potest probabiliter satis substentari maxime cum iura civilia hoc concedant, ut patet. Auctoritate autem legis nemo peccat, quia leges dant ius in foro conscientiae. Unde si iure naturali non liceret occidere pro defensione rerum, videtur quod iure civili factum sit licitum." *DIB*, II, 1. Debe notarse que aquí es preciso interpretar que la ley natural no autoriza expresamente matar para defender la hacienda, no que lo prohiba. En derecho natural el punto queda así oscuro. Si Vitoria lo considerara prohibido, este texto contradiría su planteamiento más general de que la ley positiva debe subordinarse a la natural. Por ejemplo, al tratar de quien obtiene un beneficio eclesiástico en contrapartida del cual no presta un servicio, sobre si al renunciar a él conserva el derecho a una pensión: "Ista non est rationabilis causa, immo est contra aequitatem naturalem retinere aliquid de beneficio quod nunquam ministravit (...) Verum est quod in foro exteriori et judiciali hoc habetur tamquam licitum, sed in foro conscientiae nullo modo licet." *In 2a. 2ae.*, q. 100, a. 2, 22.

[598] Así, cuando considera la costumbre de cobrar más en la venta al fiado, señala: "quod scilicet consuetudo sit in contrarium, dicimus quod non valet, quia etiam plures fornicantur et peccant, et tamen haec consuetudo non facit quod revocemus in dubium quod fornicari sit illicitum (...) Item, probatur ratione quod non liceat." *In 2a-2ae*, q. 78, a. 2, 29. También: "Secundo dico quod consuetudo in contrarium non sufficit ad derogandum huic juri, quia immo illa est corruptela (...) Si ergo est de jure divino quod non liceat vendere sepulturam: ergo consuetudo in contrarium nihil est." *In 2a. 2ae.*, q. 100, a. 6, 17. Y al tratar de cómo han de juzgar los jueces: "Unde sequitur quod nec opinionem communem nec particularem tenuntur sequi, sed solum secundum se judicare debet secundum illa quae videtur magis consona veritati et rationi naturali." *In 2a-2ae*, q. 63, a. 4, 3.

La insistencia de Vitoria en la prioridad de la justicia sobre la ley deriva sin duda de que la ley es otro importante sistema social de señales morales. Lo castigado por la ley tiende a ser visto como moralmente malo, mientras que lo no prohibido se siente como permisible en conciencia.[599] Aunque el maestro de Salamanca sostiene que ello no es así esencialmente, valora a la ley como pedagogo moral, y se interesa por la calidad del mensaje que envía.[600] Además, las leyes estructuran formalmente a la república, y si no responden a la justicia natural, inducirán un desorden interno que amenazará la paz. Otra cosa es que, precisamente por tratarse de un sistema de señales que regula conductas, una cierta estabilidad en las leyes sea conveniente, a no ser que conste su iniquidad,[601] y envíen así una señal incorrecta. La prudencia aconseja no modificarlas cada vez que al legislador se le ocurra algo mejor, porque las costumbres ayudan mucho a conservar la ley,[602] y formar unas nuevas toma su tiempo. Tampoco debe correrse a abrogar la ley sólo porque los encargados de hacerla cumplir universalmente fallen en su tarea por negligencia. Sólo cuando la ley por causa de sí misma deje de ser observada en universal de manera no achacable a aquellos, será preciso revisarla, porque induce a confusión que haya preceptos universales que en general no se cumplen.[603]

Discurso moral y discurso jurídico

Visto lo anterior, es fácil comprender que, aunque se encuentran entreverados en su profesorado, el discurso jurídico y el discurso moral de Vitoria en manera alguna son lo mismo.[604] En el discurso jurídico se usa la palabra 'justo' en el sentido de la

---

[599] "Secundo dico quod si esset aliqua lex quae daret jus in foro conscientiae in hujusmodi emptionibus, illa esset iniqua et periculosa quia seminaret dolos et circumventiones quibus passim homines deciperentur." *In 2a-2ae,* q. 77, a. 1, 10.

[600] "... rex ad puniendas negligentias humanas et ad faciendum homines cautos et vigiles, posset facere quod qui vilius emeret vel carius venderet ultra dimidium justi pretii, omnes retineant." *In 2a-2ae,* q. 77, a. 1, 9.

[601] "Leges humanae non possunt esse ita fixae sicut leges divinae. Si lex contineat manifestam iniquitatem, debet mutari." *In 1a. 2ae.,* q. 97, a. 2, único.

[602] "Ad hoc quod lex mutetur non sufficit quod occurrat aliquod melius, quia multum juvat consuetudo ad servandum legem." *In 1a. 2ae.,* q. 97, a. 2, único

[603] "Si talis lex, quantumcumque sancta et bona, non servaretur in universali, nec est spes quod servabitur in futuro, posset quidem abrogari. Sed tamen ex negligentia praelatorum non servatur, nullo modo debet tolli, sed adhibere diligentiam ut servetur." *In 1a. 2ae.,* q. 97, a. 1, único.

[604] Esto debe notarse contra una opinión que tiende a enfatizar la dependencia del discurso ético respecto al jurídico-romano en el método de la moral de las Escuelas. Es cierto que el acercamiento a las situaciones concretas tiende a considerarlas en la moral escolástica como casos genéricos de actos sobre los que pronunciar un juicio a partir de una ley. Pero las diferencias son mayores que las similitudes, tanto por la inserción de ese acercamiento en una teoría de las virtudes, como por el sujeto, naturaleza y límites del juicio

correspondencia entre las acciones exteriores de los ciudadanos y un sistema de reglas sociales universales y abstractas. Este sistema de reglas no persigue de primera intención regular la entera acción humana, sino sólo posibilitar la convivencia civil evitando ciertos daños a la república y a los demás. El juicio según derecho corresponde sólo a la autoridad política (o eclesiástica) constituida legítimamente para ello, y ha de llevarse a cabo rigurosamente desde la exterioridad objetiva de leyes y actos.[605] En él no se reconocen como tales los fenómenos de la intencionalidad y la autoridad moral. El discernimiento posible se limita a la interpretación de la ley cuando es precisa, y a la dispensa muy razonable, sólo por la utilidad de la república. La actuación mala respecto al derecho positivo constituye delito, que lleva consigo la aplicación de penas exteriores,[606] sólo desde el momento en que ocurre la condena formal.[607]

Por contraste, como señalamos arriba, en el discurso ético la palabra 'justo' revela ajustamiento a la naturaleza social del hombre —a la igualdad natural—. Lo que se discute finalmente es la apropiación interior de los actos, lo que el hombre hace de sí mismo con ellos. Por esta razón, todo acto libre y voluntario tiene sentido moral.[608] El juicio en moral corresponde a cualquier hombre en virtud de su razón. En tanto moral, ese juicio ha de considerar especialmente aspectos no fáciles de captar por la observación de las conductas, como la intencionalidad o los fenómenos en torno a la influencia moral. Además, se extiende hasta los actos interiores, que no se manifiestan en conductas, en tanto actos humanos.[609] El discernimiento de las posibilidades objetivas de cada situación, y de las repercusiones subjetivas de cada forma de apropiación, constituye parte de la esencia del

---

moral, y por el significado antropológico de la ley involucrada. La semejanza entre ambos discursos es más aparente que real, además de que sólo puede encontrarse en ciertas partes de los desarrollos éticos. Verdadera dependencia respecto al método del derecho romano se encuentra en el derecho canónico.

[605] "Leges humanae sunt de humanis actibus." *DPPC*, 1, 3.

[606] "Ad simoniam exteriorem, id est ad esse simoniacum exteriorem, quantum exspectat ad poenas juris positivi, id est non loquendo de peccatis, sed de poenis simoniacorum, requiritur quod..." *In 2a. 2ae.*, q. 100, a. 6, 2.

[607] "Lex poenalis humana non obligat ante condemnationem." *In 2a. 2ae.*, q. 100, a. 6, 4.

[608] "... lex humana non prohibet omnia delicta et mala nec punit, quia cum homines sint valde infirmi, si sic faceret, jam leges essent intolerabiles (...) non ex hoc dicendum est quod concedunt illa mala, sed bene quod illa permittunt. Lex autem divina omnia mala prohibet nec aliquod permittit." *In 2a-2ae*, q. 77, a. 1, 8.

[609] "Secundum fundamentum est, quod actus humanus proprie dicitur et vocatur actus voluntatis qui est liber, a ratione elicitus, et hoc sive sit actus exterior, sive interior, quia omnis actus voluntatis qui est liber, est proprie actus humanus." *In 2a. 2ae.*, q. 123, a. 1, 3.

discurso moral. La realización del mal en materia moral se llama pecado, y se trata de un hecho interior en el que están involucrados *prima facie* Dios y la conciencia del sujeto; las demás personas y las instituciones políticas sólo en la medida en que se les hace injusticia.[610] El pecado engendra obligaciones morales, como el arrepentimiento y la restitución, desde el mismo momento en que ocurre, puesto que su juez en este mundo es la misma conciencia de la persona.

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

[610] "Et haec est ratio discriminis propter quam, licet usura et simonia sint prohibitae de jure divino, tamen usurarius de jure divino tenetur restituere, non autem simoniacus, quia usurarius facit injuriam proximo, et simoniacus nulli facit illam." *In 2a. 2ae.*, q. 100, a. 6, 6.

CAPÍTULO III. EL CONOCIMIENTO EN MORAL

3.1. INTRODUCCIÓN

Para el tiempo de Vitoria, la dificultad de concluir algo irrefutable en las materias morales más disputadas se había hecho ya evidente, tras siglos de discusión en las escuelas. Este es uno de los temas favoritos de los autores modernos inmediatamente posteriores, que con sucesivas rupturas teóricas pretenderán fundar certezas apodícticas también en moral. Los "geómetras de la ética" y los "Newton de las ciencias morales" proliferarán hasta finales del siglo XVIII.

La evidencia de la dificultad la encontramos explícita en Vitoria también: "Haec materia est moralis, et qui vellet dicere unum, in aeternum posset illud defendere".[1] Y en otro lugar: "Ad hoc dico: primo, quod omnia in moralibus impugnare facile est".[2] Comprender la manera en que Vitoria enfrenta este desafío, exige abordar el estatuto teorético del discurso sobre lo moral.

La discusión moral pretende asentar como verdaderos determinados juicios prácticos, cuyo grado de generalidad respecto a las situaciones reales varía mucho. Puede tratarse de un principio categóricamente aplicable en toda circunstancia, o del consejo en la situación concreta de una persona, por señalar los extremos. A diferencia de los juicios especulativos, que intentan captar la realidad indicativamente, los juicios prácticos tienen por fin guiar la acción. Por eso, el razonamiento moral quiere concluir siempre en la determinación de aquello "quod est faciendum", y no sólo de aquello "quod est".[3]

Sin embargo, eso no significa que el juicio práctico no sea lógicamente susceptible de verdad o falsedad. Dentro del comentario *De Iustitia* la verdad de un juicio práctico se obtiene por lo general de su adecuación a la ley natural. Un juicio en moral será verdadero o falso según la acción que recomienda se corresponda o niegue los rasgos esenciales de la

---

[1] *In 2a. 2ae.*, q. 69, a. 4, 6: "Esta materia es de moral, y quien quiera decir algo, puede defender eso eternamente."

[2] *In 2a. 2ae.*, q. 58, a. 4, 2: "A esto digo: primero, que en moral es fácil impugnarlo todo."

[3] "Unde dico quod non habet hoc judicium practicum: iste innocens est liberandus a me, vel aliud simile; quia si sic haberet, non ei liceret facere contra talem conscientiam. Sed dico quod habet solum hoc judicium

naturaleza humana, en la que se hallan inscritos los bienes fundamentales para la vida de la persona. Lo que esto significa habremos de estudiarlo con más detalle en el presente capítulo.

Ahora bien, una cosa es establecer un criterio de verdad, y otra distinta poder aplicar ese criterio de manera indiscutible a las situaciones concretas. Dentro de los campos de posibilidades reales, no siempre es fácil salvar a la vez todos los bienes fundamentales con nuestras acciones, y consecuentemente, el razonamiento moral no siempre puede establecer con claridad la verdad o falsedad del juicio práctico. A veces debe suspender el pronunciamiento o expresar sus conclusiones en términos de "probabilidad".

Tenemos entonces una línea "vertical" de desarrollo de la argumentación en la filosofía moral de Vitoria: la que va desde la investigación de la naturaleza humana hasta la discusión de casos prácticos, con un grado de universalidad decreciente. A su vez, en cada uno de los niveles pueden plantearse conflictos "horizontales" sobre la valoración que merecen las diferentes posibilidades consideradas, cuando los criterios valorativos tomados de niveles superiores resultan difíciles de conciliar en lo más concreto.

En este capítulo nos ocuparemos de cómo y hasta dónde puede conocerse en moral según Francisco de Vitoria. Siguiendo el orden descendente señalado en el párrafo anterior, comenzaremos tratando del derecho natural (epígrafe 3.2), para continuar con la argumentación desde él hacia las situaciones concretas (3.3) y terminar aclarando el lugar de la prudencia (3.4). Nos ha parecido conveniente completar el tratamiento del problema del conocimiento ético en el maestro de Salamanca mostrando el uso que hacía de las autoridades intelectuales (3.5), la relación entre filosofía moral y teología en los escritos vitorianos que estamos estudiando (3.6), la estructura típica de la discusión moral que llevaba a cabo en el aula (3.7), y la autoconciencia que manifiesta nuestro autor acerca de la tarea del intelectual en materias morales, con particular atención a la prudencia del moralista que brota de esa autoconciencia (3.8). Con estos cuatro epígrafes finales del capítulo pretendemos ir más allá del contenido del pensamiento ético y político vitoriano, para acercarnos al talante mismo del pensador, que en materias morales posee alguna

---

speculativum: iste est innocens. Et ideo judicando illum non facit contra conscientiam." *In 2a. 2ae.*, q. 67, a. 2, 6. "[Scientia] practica est ad operari et speculativa ad scire." *In 1a.*, q. 1, a. 4, 72. Ms. 18, Santander.

relevancia teórica, pues la práctica intelectual de aproximación a las cuestiones no puede ser enteramente indiferente cuando se trata de un saber vertido a la práctica. Parece que especialmente en este tipo de saberes el modo de elaborar el discurso posee una cierta significación. Ese modo sirve también de guía al discípulo, junto con el contenido de las conclusiones que se alcanzan, cuando haya de enfrentarse a problemas que ya no pueden ser resueltos con la sola aplicación de las conclusiones del maestro.

3.2. EL DERECHO NATURAL

Francisco de Vitoria buscaba solución a la mayor parte de las cuestiones de índole moral y política en que concentró su magisterio a través de la referencia del problema al derecho natural. Resulta imprescindible, pues, estudiar en qué consiste para él formalmente el derecho natural, y cómo puede conocerse.

3.2.1. ¿EN QUÉ CONSISTE FORMALMENTE?

La distinción entre una justicia o rectitud natural (física) y otra no natural (convencional) proviene de la Antigüedad clásica, y puede encontrarse entre otros en Aristóteles[4] y Cicerón,[5] autores que Vitoria conoce y cita. Lo recto según la justicia natural es formalmente aquello que realiza los rasgos esenciales de la naturaleza humana,[6] y lo injusto, aquello que niega alguno de esos rasgos. Puesto que a los caracteres constitutivos del hombre le corresponden inclinaciones naturales que los protegen, la rectitud natural puede entenderse también, en sentido objetivo, como no contradicción práctica de esas inclinaciones; y, en sentido subjetivo, como la consistente voluntad de no contradecirlas.

Por su parte, la justicia no natural tiene origen en una decisión del sujeto o los sujetos que la establecen, posterior a la existencia del orden natural. Tradicionalmente, esta decisión había sido entendida como un pacto, privado en el caso de los contratos, o público para dar lugar al derecho humano positivo.[7] Recto de esta manera será entonces lo que se ajuste a las obligaciones establecidas por una concurrencia de voluntades, que puede promulgar normas inmediata o mediatamente, dando autoridad a alguien para que lo haga sobre todos como es el caso de la potestad civil, según hemos visto.

Sobre este último modelo del legislador cuya voluntad constituye lo justo, se encuentra en Vitoria un significado de justicia no natural distinto al clásico de

---

[4] *E.N.* 1134 b20 ss.; *Ret.*, 1373 b1-18; *Pol.*, 1255 b12-15.

[5] *De Officiis*, lib. 1, cap. IV; *De Republica*, lib. III, cap. 17; *Oratoriae Partitiones*, cap. 37; *De Inventione Rethorica*, lib. 2, caps. 22 y 53.

[6] Según Santo Tomás: "Alio modo dicitur natura quaelibet substantia, vel etiam quodlibet ens. Et secundum hoc, illud dicitur esse naturale rei, quod convenit ei secundum sua substantia. Et hoc est quod per se inest rei. In omnibus autem quod, ea quae non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in principium. Et ideo necesse est quod, hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quae conveniunt rei, sit naturale." *Summa Theologiae, 1a.*, q. 10, a. 1, corpus. Sobre el concepto de naturaleza en esta tradición puede verse la nota 71 del capítulo 2.

"convención", y correspondiente más bien al concepto de derecho divino positivo. Cabe la posibilidad de que Dios, que posee dominio sobre todo el universo, ordene determinada acción como buena. Puesto que se trata de "lo justo" establecido por una voluntad actualmente operante, esta norma no puede incluirse dentro del derecho natural. Ello amplía el concepto de justicia no natural desde lo dependiente de una convención hasta lo dependiente de una voluntad con *potestas* para promulgar el dictamen en cuestión, aunque la voluntad sea individual.[8] Como tendremos ocasión de ver en este mismo epígrafe, tal giro es decididamente asumido por Vitoria al considerar el problema de si la voluntad de Dios podría cambiar la esencia de las cosas, como un tópico central de la discusión sobre la cognoscibilidad de la ley natural.

La idea de una rectitud natural se desarrolla en el pensamiento vitoriano en dos direcciones. La primera apunta al estudio racional de la naturaleza del hombre, del que habremos de extraer los criterios de esa rectitud.[9] La segunda dirección señala a la revelación divina, puesto que, habiendo Dios creado todo, conoce sin error posible la esencia del hombre y lo que le es propio. Hay una tercera dirección significativa en la espiritualidad cristiana medieval y renacentista, que Vitoria no considera en su discusión moral, según hemos notado: Jesucristo como arquetipo de perfección humana.[10]

---

[7] Summa Theologiae, 2a. 2ae., q. 57, a. 2.

[8] "Respondetur ergo quod communiter doctores dicunt quod idem est jus naturale sicut jus necessarium, id est jus naturale est illud quod est necessarium, puta quod non dependet ex voluntate aliqua." *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 2, 2.

[9] "... proprium hominis est vivere secundum rationem; et sic vita hominis inquantum hoc dicitur vita recta." *In 2a. 2ae.*, q. 179, a. 1, único.

[10] Para Vitoria, como para todos los pensadores cristianos, en Jesucristo acontece la más alta y completa revelación de Dios. Pero hay dos maneras de utilizar esta convicción a la hora de buscar guías para la acción humana. La primera es considerar las palabras de Jesús (y en general los textos neotestamentarios que contienen doctrina moral) como directa revelación divina con valor argumental decisivo en la discusión teológica. Esto, según hemos señalado, lo hace nuestro autor con más profusión que el mismo Santo Tomás (cfr. nota 9, cap. 2).

Otra forma consiste en tomar los hechos de Jesús como modelo para la acción de los cristianos, dentro de una espiritualidad de la imitación de Cristo (justamente el *De Imitatione Christi* de Tomás de Kempis alcanzaba gran difusión por entonces). De ello no hemos encontrado un solo ejemplo en la obra vitoriana. Siendo nuestro autor un religioso conocedor del complejo ambiente espiritual de su época, no puede pensarse que ignorara esta posibilidad. Lo más probable es que la considerara apropiada mejor para iluminar el camino hacia estados de superior perfección espiritual, no relacionados ya con los mínimos de la moral sino con los máximos de la vida cristiana (los llamados "consejos evangélicos"). De ahí se seguiría lógicamente que al desarrollar una ética para todos, no la apoyara en la imitación de los hechos de Jesús, pese a que Santo Tomás había considerado (más que desarrollado) la posibilidad de tomar la vida de Cristo como paradigma

La relación entre la indagación racional sobre la naturaleza del hombre y el conocimiento revelado de la voluntad divina para él, no es conflictiva en Vitoria.[11] Dios ha creado la naturaleza como inteligible, y es al propio tiempo el autor de la razón que la intelige, de manera que ha de haber una concordancia perfecta entre los mandamientos revelados y los preceptos de ley natural racionalmente descubiertos. La posibilidad de que Dios engañe al hombre o de que haya creado su razón de forma que naturalmente caiga en error, es descartada desde el concepto mismo de Dios como *prima Veritas* bajo el cual le aprehende formalmente la teología.[12]

¿Cuál es entonces la relación precisa entre ley divina y naturaleza del hombre como fuentes del conocimiento en moral, dentro de la concepción de Vitoria? Nuestro autor comparte la definición tomasiana de la ley natural como participación del hombre en la ley eterna.[13] Esta última viene constituida por el designio de Dios que rige el universo desde el comienzo de los tiempos, en sí mismo incognoscible para nosotros, que conduce cada ser a su fin. La ley eterna se identifica con el plan insondable del Creador; constituye el

---

de la acción moral del cristiano. Al tratar del sentido espiritual en que puede leerse la Escritura, el Angélico señala como uno de sus modos el moral: "secundum vero quod ea quae in Christo sunt facta, vel in his quae Christum significant, sunt signa eorum quae nos agere debemus, est sensus moralis." *Summa Theologiae, 1a.*, q. 1, a. 10, corpus.

Por otra parte, es cierto que para la época había una cierta separación entre la ciencia de las escuelas y la espiritualidad, posiblemente derivada de que la forma nominalista de entender la teología no bastaba para integrar en ella la vida espiritual, muchas de cuyas expresiones contemporáneas a su vez excluían o limitaban grandemente el valor del discurso racional como vía de acercamiento a Dios. No por casualidad, se trata de una época en que los doctores no son santos, ni los santos son doctores. Cierto desprecio por la ciencia se encuentra, por ejemplo, en las primeras páginas del Kempis: "Opto magis sentire compunctionem, quam scire ejus definitionem. Si scires totam Bibliam exterius, et omnium Philosophorum dicta: quid totum prodesset sine caritate Dei et gratia? Vanitas vanitatum, et omnia vanitas, praeter amare Deum et illi soli servire" (lib. 1, I, 3). Ese desprecio resulta más abierto en las obras de los alumbrados castellanos, la principal de las cuales es el *Tercer Abecedario Espiritual* de Francisco de Osuna.

[11] "Et hoc certe est notandum quod nullum est inconveniens afferre cum auctoritatibus rationes naturales, nam et ipsum lumen naturale est donum Dei et revelatio largo modo accepta." *In 1a.*, q. 1, a. 8, 104. Ms. 182, Salamanca.

[12] "Deus est Veritas prima, id est, quae falli aut fallere non potest, quia est Deus et ideo sufficienter assignatur a S. Thoma obiectum formale theologiae ..." *In 1a.*, q. 1, a. 7, 96. Ms. 18, Santander.

[13] "Omnia participant aliqualiter legem aeternam, inquantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter caetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentia particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio lex aeterna in rationali creatura lex naturalis dicitur." *Summa Theologiae, 1a. 2ae.*, q. 91, a. 2, corpus. "... ius naturale, quod continetur primo quidem in lege aeterna, secundario in naturale iudicatorio rationis humanae." *Summa Theologiae, 1a. 2ae.*, q. 71, a. 6, ad 4.

horizonte trascendente de toda la Creación y por tanto de toda otra ley, incluida la natural.[14]

El hombre se dirige hacia su fin, según habíamos señalado, de manera distinta a como lo hacen los seres irracionales, a causa del dominio sobre sí en que el libre albedrío consiste. La realización de la ley eterna en el hombre no ocurrirá entonces sin el concurso de éste, que ha de pasar por el conocimiento de aquello de la ley eterna que atañe a la consecución de la felicidad humana. En cuanto hace al fin último del hombre, su conocimiento pleno requiere de la revelación, a la que se responde gracias a las virtudes infusas. En lo referente a la plenitud de realización humana, Dios ha provisto al hombre de inclinaciones naturales que pueden ser enteramente comprendidas por la razón (aunque no falta la ayuda de la revelación, por ejemplo a través del Decálogo). Al comprender esas inclinaciones como imperativas para la actualización plena de su ser, el hombre las aprehende como ley que deriva de su misma naturaleza. De esta forma, la participación del hombre en la ley eterna ocurre tanto a través de las inclinaciones de su naturaleza como del reconocimiento racional de esas inclinaciones, de sus consecuencias y de su fuerza imperativa.

Según ha mostrado Alfonso Llano,[15] Vitoria se separa de Santo Tomás en considerar que la naturaleza posee consistencia propia como norma moral para el hombre. Lo hace de manera únicamente hipotética: en el supuesto de que no hubiera una ley divina (en el sentido de ley eterna), de cualquier forma habría lugar para el bien y el mal moral.[16] Lo bueno y lo malo serían definidos entonces por el solo ajustamiento a la naturaleza humana. Lógicamente, en una situación así no podría hablarse de pecado (en el sentido

---

[14] "... lex divina dupliciter potest considerari a nobis. Uno modo, ut est in ipso Deo, et sic omnino est nobis ignota, necque hoc modo nos obligare posset. Alio modo, prout nobis innotescit, vel per lumen naturale vel per revelationem, et hoc modo nos obligat." *De eo ad quod...*, II, 10. Sobre el tema puede consultarse a Franco Todescan, *Lex, natura, beatitudo*, en particular el capítulo cuarto.

[15] Alfonso Llano, La obligatoriedad del derecho natural, pp. 49-80.

[16] "Sed absolute loquendo, dico quod etsi lex divina non esset adhuc esset bonum et malum morale. Probo, quia adhuc aliquis actus esset laudabilis et aliquid [sic] vituperabilis. Sed hoc, ut dicit S. Thomas in q. 21 art. 2, non est nisi respectu boni vel mali actus. Ergo." *In 1a. 2ae.*, q. 19, a. 4. Ms. Vat. Ottob. Lat. 1000, f. 66r.

La referencia un poco forzada a Santo Tomás esconde en realidad una idea ya desarrollada por el nominalista alemán Gabriel Biel: "Nam si per impossibile Deus non esset, qui est ratio divina, aut ratio divina esset errans, adhuc si quis ageret contra rectam rationem angelicam vel humanam aut aliam aliquam si qua esset, peccaret." *In Lib. II Sent.*, dist. 39, q. 1, a. 1, citado por T. Urdánoz, "El concepto de derecho natural...", p. 238, nota 11. En lo que Vitoria no sigue a Biel es en la hipótesis de que la razón divina pudiera inducir a error.

teológico de la palabra),[17] pero sí de mal moral, consistente en la privación de la rectitud debida en el ser (natural) del hombre,[18] cuando esa privación ocurre por una decisión del libre albedrío. Habiendo una voluntad libre y una razón capaz de guiarla a través del conocimiento de una naturaleza humana con fuerza normativa, nada falta para la constitución de la vida moral, según notamos en el capítulo anterior.

De esta manera, se prenuncia en el maestro de Salamanca la posibilidad de una moral enteramente secular, que la Ilustración desarrollará. Pero la aproximación de Vitoria a esta posibilidad es meramente hipotética: se trata de un supuesto negado, puesto que hay efectivamente una ley eterna. Ignorar esto constituiría una manera radicalmente incompleta de acercamiento a la moralidad humana, no sólo porque omite el fin último del hombre sino también porque falla en notar que la condición de rectitud de la razón humana está en su ajustamiento a la razón y ley divina.[19] Esa condición, según hemos indicado, proviene del carácter del hombre como creatura inserta en un plan de Dios, del cual forman parte a la vez su constitución natural y su destino último a la felicidad absoluta. No puede el hombre conocerse a sí mismo mejor de lo que le conoce Dios.

Así pues, en la existencia terrena real ("de facto") la guía para la acción humana viene dada por la ley divina, con la particularidad de que esa ley se manifiesta principalmente a través de la naturaleza misma del hombre, como ley natural racionalmente cognoscible. La doctrina moral revelada, fuera de lo referido específicamente a la vida sobrenatural, sirve para dirigir a tantos como no pueden dedicarse a la indagación sistemática acerca de la naturaleza humana, y como punto de

---

[17] "Ad hoc quod aliquid sit malum satis est quod sit contra rationem, ad hoc quod sit peccatum satis est quod sit contra legem divinam." *In 1a. 2ae.*, q. 19, a. 4. Ms. Vat. Ottob. Lat. 1000, f. 66 r.

Puesto que se trata de un supuesto negado, Vitoria no continúa desarrollando un discurso ético en el que el mal moral sea distinto al pecado. De ahí que efectivamente, como señalamos en el capítulo anterior, con el término 'pecado' aluda por lo regular a la vez al mal moral referido a la ley de Dios (sentido teológico) y a la integridad natural del hombre (sentido filosófico). Al encontrarse las dos dimensiones íntimamente ligadas en la antropología vitoriana, la diferencia es sólo de aproximación, la misma realidad vista bajo dos respectos distintos: "Malum et bonum possunt dupliciter capi, theologice et philosophice. Theologus non considerat bonum et malum nisi in ordine ad beatitudinem et sic malum theologice idem est quod malum culpae. Si vero capiatur philosophice bonum, id est, quando [dicit] bonam convenientiam ad finem humanum (...) tunc dicimus quod illud est bonum morale. Disputatio forse est de nomine." Idem.

[18] "Quid est malum? Est privatio rectitudinis debitae in esse." *In 1a. 2ae.*, q. 18, a. 1. Ms. Vat. Ottob. Lat. 1000, f. 55r.

[19] "Secundo dico quod nunc de facto ideo bonum est bonum quia approbatur a lege divina et malum quia reprobatur, quia ratio nostra non habet veritatem et rectitudinem nisi a lege divina et eius ratione." *In 1a. 2ae.*, q. 19, a. 4. Ms. Vat. Ottob. Lat. 1000, f. 66r.

contraste para las conclusiones racionales de quienes sí pueden hacerlo.[20] Pero no sustituye a esa indagación, más bien la orienta. No encontramos entonces en Vitoria cesura sino continuidad entre el conocimiento de la voluntad revelada por Dios y la investigación racional de la naturaleza humana (apreciada como otra forma de conocimiento de la voluntad divina).

Potentia Dei absoluta

Aclarado esto, debe discutirse el problema planteado por los pensadores nominales acerca de la relación entre la voluntad divina y la ley natural. La diferencia entre una ética de la sola ley divina y una ética de la virtud basada en la naturaleza humana, había adquirido para el tiempo de Vitoria una relevancia que no tenía en el de Santo Tomás, por razón de la obra de los teólogos, principalmente franciscanos, que temían que la naturaleza creada limitara la omnipotencia divina, si se consideraba a la ley natural como necesaria. Deseosos de afirmar a Dios antes que nada como *primum Bonum* para enfatizar la importancia del amor en la experiencia espiritual, pensaban que la voluntad divina, esencialmente libre en cuanto voluntad, había de ser omnipotente sin restricción alguna. Esa omnipotencia constituía para ellos el principal de los atributos divinos, y resultaba importante no someterlo a condición ninguna. Se trata del tema tardomedieval de la *potentia absoluta vel inordinata Dei*.

La regla moral para el hombre se encontrará según los nominalistas en la voluntad divina, sin que la ley establecida por esta voluntad deba someterse a restricciones derivadas de decisiones anteriores suyas, en particular del acto creador. La consecuente falta de necesidad de la ley divina dificulta su accesibilidad a la razón humana, y fuerza a la moral a reducirse al campo teológico —conocimiento de esa ley, toda ella "positiva" y revelada, o susceptible de ser alterada por nuevas decisiones de Dios— o al jurídico —relación con la ley humana, convencional—. Esta posición no es compartida por Vitoria, que defenderá la razonabilidad de la ley natural a partir del concepto de un orden cósmico de carácter teleológico[21] y dotado de necesidad.[22]

---

[20] Este papel se lo había otorgado ya Santo Tomás: "Multo magis dependet bonitas voluntatis humanae a lege aeterna, quam a ratione humana; et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem aeternam recurrere." *Summa Theologiae, 1a. 2ae.*, q. 19, a. 4, corpus.

[21] "Ille est naturalis finis rei, in quem ex lege naturali ordinatur." *In 1a.*, q. 1, a. 1, 18. Ms. 18, Santander.

[22] La idea de algo necesario en la naturaleza repugnaba especialmente a los nominalistas. Señala Vitoria: "Sed est notandum quod recentiores philosophi, scilicet nominales nihil volunt vocare necessarium

La importancia del tema de la *potentia Dei absoluta* puede ser comprendida mejor analizando los rasgos característicos que Vitoria atribuye a la ley natural.[23] Esos rasgos derivan de que la ley natural se funda en la naturaleza humana, proponiendo normas para nuestros actos que no pueden ser transgredidas sin negar lo que el hombre constitutivamente es. A esa formalidad le corresponden los caracteres de necesidad, obligatoriedad, universalidad, inmutabilidad y cognoscibilidad racional, de los que vamos a tratar a continuación.

Necesidad

En primer lugar, el derecho natural es necesario y no contingente. No es susceptible de ser cambiado por decisiones de los hombres, puesto que tiende a la conservación de los

---

simpliciter cujus contrarium potest fieri per quamcumque potentiam. Itaque secundum eos nulla propositio categorica composita ex terminis significantibus creaturas est necessaria, sed contingens, ut homo est, angelus est, etc. Et contrario, nulla propositio que potest esse per aliquam potentiam vera est impossibilis, ut curcubita est capra, etc.; nam sicut ista est vera: Deus est homo, ita Deus potuit facere quod ista esset vera: Deus est equus, et equus est Deus, et Deus est lapis (...) Sed contra istos dico quod ad hoc ut aliquid sit simpliciter necessarium seu ad salutem, seu ad finem, satis est ut sit necessarium necessitate seu lege naturali, etiam si contrarium Deus posset facere." En Beltrán de Heredia, *Los manuscritos...*, p. 45.

[23] Castilla Urbano, *El pensamiento de Francisco de Vitoria*, p. 159, atribuye a Vitoria la siguiente diferenciación conceptual entre *lex naturalis* y *ius naturale*: "el derecho natural es la parte de la ley natural que realiza la justicia". Ello es congruente con la idea clásica de una ley natural que rige todas las cosas, dentro de la cual puede hablarse de derecho natural cuando son regidas las relaciones entre personas bajo razón de débito. Castilla trae en su apoyo la explicación de Avelino Folgado, "Los tratados De Legibus et De Iustitia et Iure...", pp. 276 ss., quien reconoce en los escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII varios significados análogos de *ius*, que ya Santo Tomás había expuesto, cuyo *analogatum princeps* es *ius* como *iustum* (y por tanto *ad alterum*), siendo *ius* como *lex* —razón y causa de lo justo— una acepción "impropia, derivada del uso del lenguaje y secundaria". Ibidem, p. 280.

Como el mismo Folgado señala, aunque Castilla no lo recoge, ello permitiría llamar *ius* a la *lex* sólo en la medida en que la ley produce y causa derecho. Hay temas, como los vinculados con la temperancia, en que por no tratarse de acciones *ad alterum* cabría hablar de *lex* pero nunca de *ius*, si fuéramos a respetar el uso de los términos dentro de la analogía, puesto que faltaría el *analogatum princeps*. Interesa notar aquí que Vitoria efectivamente expone la distinción que Santo Tomás había realizado en *Summa Theologiae*, q. 57, a. 1 ad 1 entre los diversos significados de *ius*, en *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 1, 7. Pero en su discusión es a menudo poco riguroso en el uso de los términos, usando *lex* donde se podría hablar de *ius* —lo que es lícito dentro de la analogía—, pero también usando *ius* donde sólo podría hablarse de *lex* —lo que sólo puede hacerse dentro de un concepto más amplio de *ius* como rectitud, ya no necesariamente *ad alterum*—, como ocurre al principio de la relección *De Temperantia*, por poner sólo un ejemplo: "Quia inclinatio naturalis, vel sequitur ex iure naturali, vel e contrario ius naturale oritur ex inclinatione naturali, et sive hoc, vel sive illud sit, facere contra inclinationem naturalem est facere contra ius naturalem." *DT*, 1. Este pasaje es parte de la demostración de la proposición: "Quilibet tenetur conservare propriam vitam per alimentum", por lo que es claro que debería tratarse en él de *lex* y no de *ius*. Puesto que nuestro interés se centra en los problemas relacionados con la justicia, en que los textos vitorianos usan a menudo de manera muy libre *lex naturalis* y *ius naturale* como sinónimos, no pretenderemos aquí ir más lejos en precisión que el mismo Vitoria.

caracteres esenciales con que la naturaleza ha dotado a la persona humana,[24] que se reflejan en inclinaciones naturales anteriores antropológicamente a la vida moral y soportes de ésta. Esos caracteres son tales como la sustancialidad, corporeidad, racionalidad, socialidad, espiritualidad... de los que ya Santo Tomás había derivado las inclinaciones naturales del hombre. La necesidad del derecho natural es pues una "necessitas ad finem",[25] en vista de la realización del hombre en cuanto tal, que ha de ser entendida como despliegue o actualización de las potencialidades contenidas en su naturaleza. Aquello que niegue tales potencialidades será tenido necesariamente por malo.[26]

La fuente principal de contingencia respecto a la ley natural se encuentra, sin embargo, en la *potentia Dei absoluta*.[27] El dominio de Dios sobre la naturaleza humana le permitiría alterarla en cualquier momento, según los nominales, de manera que lo preciso para desplegar las potencialidades de esa naturaleza en la existencia humana no es algo necesario, sino contingente respecto a la voluntad divina. Por ejemplo, Dios podría intervenir alterando las prescripciones que se siguen de la naturaleza humana. ¿Puede entonces Él decretar con un acto legislativo que lo bueno según la naturaleza sea malo, o viceversa? Eso parece inferirse de determinados pasajes del Antiguo Testamento, en que Yahvé ordena realizar acciones contrarias al derecho natural, como matar inocentes.[28]

---

[24] "Respondetur, his non obstantibus, quod bene dicitur communiter quod jus naturale est necessarium. Et ratio est quia, sicut Aristoteles (...) dicit, omne naturale est de per se, et econtra, omne de per se est necessarium. Naturale ergo est illud quod per se convenit, ut risibilitas est naturalis et rationalitas, quia per se homini adhaeret. Sic dicitur jus naturale, quia per se est jus et ex se." *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 2, 3.

Una cita ha de añadirse para que no parezca que en Vitoria risibilidad y racionalidad son formalmente humanas de la misma manera: "Scimus quod homo est risibilis. Quare? Quia est admirativus. Et quare est admirativus? Quia est rationalis." Beltrán de Heredia, *Los manuscritos...*, p. 94.

[25] "Ratio et necessitas in moralibus et prorsus in omnibus agendis sumenda est ex fine." *DM*, II, 7. La diferencia entre lo necesario *simpliciter* y lo necesario *ad finem* es tomada de Aristóteles: "... notandum est ex Aristotele 5 Metaphysicae quod duplex est necessarium: alterum simpliciter, id est, sine quo res existere nequit ut respirare animalia et alimentum capere; alterum ad finem ut medicinam bibere ne aegrotent et Eginam, id est, in Siciliam navegare ut argentum quis recipiat a debitore." *In 1a.*, q. 1, a. 1, 4. Ms. 18, Santander.

[26] "... occidere seipsum est contra naturalem inclinationem hominis. Sed facere aliquid contra inclinationem naturalem est peccatum. Ergo occidere se semper est peccatum. Maior est manifesta. Non enim homo solum omniaque animantia, sed res omnes resistunt suae corruptioni, et pro viribus adnituntur conservare se in rerum natura." *DH*, 2.

[27] "Considerandum tamen est quod iuniores philosophi et theologi, id est, nominales qui a centum annis ceperunt scribere, nihil volunt vocare necessarium simpliciter aut potius absolute necessarium ad finem, cuius contrarium fieri potest per aliquam potentiam." *In 1a.*, q. 1, a. 1, 5. Ms. 18, Santander.

[28] El mismo Vitoria alega los pasajes de Jos 6 sobre la muerte de los niños de Jericó y de 1Rey 15 sobre el arrasamiento de Amalec por el rey Saúl como ejemplos en *DIB*, IV, 2, 1.

Nuestro autor, sosteniendo la absoluta omnipotencia divina, propone que lo contingente para Dios como Creador del universo, resulta necesario para el hombre con necesidad absoluta.[29] Para salvar la dificultad, el maestro de Salamanca propone la distinción entre la ley divina, que tiene carácter necesario, y la providencia divina, que actúa de manera contingente.[30] De esta forma, la naturaleza, que se funda en la voluntad creadora de Dios, posee la consistencia propia que le negaban los nominales. La distinción entre ley y providencia divinas libera además al hombre de la obligación de someterse a cualquier estado de cosas como proveniente de la voluntad divina,[31] y le abre el campo para la transformación tanto de la naturaleza como de las relaciones sociales.[32]

Vitoria sostiene además la imposibilidad de que Dios modifique la esencia del hombre, e incluso de que El la hubiera podido crear de una manera distinta a como lo hizo.[33] Rechaza por ello la posición de Gabriel Biel, quien sostuvo que Dios puede cambiar las propiedades e inclinaciones naturales cuando quiera, puesto que la esencia de las cosas es lo que Dios decidió que fueran en su inicio, y El podría crear esas mismas cosas en este momento si quisiera. Según el dominico burgalés, en apoyo de Biel se alega que Dios pudo crear las esencias desnudas de las cosas, sin propiedad alguna asociada a ellas, de manera

---

[29] "Et consequenter, ad hoc quod aliquid sit absolute necessarium ad finem, satis est quod sit secundum legem naturalem, et necessarium necessitate aut lege naturali, etiamsi contrarium fieri possit per potentiam supernaturalem, si per legem naturalem contrarium fieri non possit." *In 1a.*, q. 1, a. 1, 6. Ms. 18, Santander. "Neque per hoc excludimus omnipotentiam divinam (...) quod Dominus ostendit Math. 19, [26] dicens quod quod impossibile est apud homines, possibile est apud Deum et, ex consequenti aut per idem, quod est necessarium apud homines est contingens apud Deum." *In 1a.*, q. 1, a. 1, 10. Ms. 18, Santander.

[30] "Lex autem divina imponit necessitatem rebus, sed providentia, sub qua cadit quidquid est, nullam imponit necessitatem rebus (...) Unde ea quae necessario fiunt, ideo necessario fiunt, quia Deus sic statuit; et ea quae contingenter fiunt, ideo sic fiunt, quia Deus absolute voluit illa sic fieri, sicut absolute voluit necessario et infallibiliter fieri quod necessario fit." *In 1a.*, q. 1, a. 1, 11. Ms. 18, Santander.

[31] "Secundo dico quod non quecumque fiunt in mundo vult Deus voluntate beneplaciti. Ideo non est inconveniens querere illud [an sit conveniens id quod a Deo factum est]." Beltrán de Heredia, *Los manuscritos...*, p. 97.

[32] "Et si dicas: si hoc est verum, quidquid est in mundo est necessarium, quia cadit sub lege divina, id est, sub iudicio aut voluntate aut providentia divina; sed consequens est lutheranorum error, igitur. Dicendum est quod latum est discrimen inter legem divinam et providentiam divinam (...) Lex autem divina imponit necessitas rebus, sed providentia, sub qua cadit quidquid est, nullam imponit necessitatem rebus." *In 1a.*, q. 1, a. 1, 11. Ms. 18, Santander. "Et ad rationem qua hic probat quod nemesis sit mala, quia videtur esse contra providentiam Dei, qui disposuit quod mali habeant bona temporalia, ergo non licet de hoc dolere: dico, quod consequentia non videtur valere, quia ut in 1. 2 diximus, nos non tenemur conformare voluntatem nostram Dei voluntati nisi in praeceptis. Est providentia quod pater meus moriatur, quod pagani occupent majorem partem orbis; et tamen nos dolemus de hoc et licite." *In 2a. 2ae.*, q. 36, a. 2, 5.

[33] "Hoc ergo supposito, quod Deus non potest natura rerum mutare, dico quod Deus fecit hominem, cum hac naturali inclinatione appetitus sensitivi. Quia aliter fieri non poterat." *DH*, 6.

que no las creó necesariamente con las propiedades que ahora tienen.[34] Esta amenaza "teológica" a la necesidad del derecho natural es rechazada por Vitoria con ejemplos tomados del mundo físico según la visión aristotélica. Detrás de los ejemplos se encuentra el concepto metafísico de "propiedad esencial", esto es, la existencia de rasgos en las cosas asociados intrínsecamente a lo que ellas son.[35] Esos rasgos permanecen mientras la cosa conserve su esencia, y por tanto, no pueden ser cambiados por Dios sin destruirla o hacerla ser algo distinto.[36] Tal concepción permite salvar la necesidad de las inclinaciones naturales,[37] y con ella, la de la ley natural.

Obligatoriedad

Otra característica importante del derecho natural es su obligatoriedad, que no puede depender únicamente del haber sido establecido por un precepto divino, aunque éste sea un rasgo relevante —puesto que en la medida en que posee carácter de ley ha tenido que ser promulgado por un superior con la autoridad para ello, y éste no puede ser más que Dios—.[38] La razón está en que situar toda la obligatoriedad del derecho natural en la voluntad legisladora divina, con los rasgos que los nominalistas le atribuyeron, trastocaría el sentido de la moralidad humana, haciéndola depender únicamente del ajustamiento a una ley externa al hombre mismo, lo que, según señalamos en el capítulo anterior, no corresponde al concepto vitoriano de la vida moral. De ahí aquella hipótesis sobre una obligatoriedad moral natural persistente aun sin ley divina, que mencionamos unos párrafos más arriba.

Así pues, el derecho natural señala unos mínimos que no pueden transgredirse sin amenazar el ser mismo de la persona. Esos mínimos se encuentran inscritos en el corazón del hombre, por lo que, aunque pueda referirse en origen su obligatoriedad a la voluntad creadora de Dios, su razón de obligación se encuentra en la naturaleza (creada) de las cosas

---

[34] La posición de Biel es expuesta por Vitoria en *DH*, 4.

[35] "Multae sunt proprietates et aptitudines rerum, quae secundum comunem opinionem non conveniunt rebus per aliquas qualitates superadditas, sed immediate per suas essentias." *DH*, 5. Sigue de inmediato la consideración, como ejemplo, de la risibilidad del hombre: "... potuit quidem Deus facere quod homo nunquam rideret, non autem quod non esset natura risibilis." Idem.

[36] "Quia Deus non potest tollere effectum causae formalis, manente causa formali." *DH*, 5.

[37] "Si [essentiae rerum] non [sunt indifferentes de se ad quamlibet proprietatem], ergo non potuit fieri, quin id, ad quod essentia magis inclinatur, sit magis naturale." *DH*, 5.

[38] "... ius naturale non habet vim, nisi quia latum est auctoritate divina. Alias non esset obligatorium, quicquid dicat Gregorius, cum obligatio esse non possit nisi a superiore." *DPPC*, 1.

y no en la fuerza con que sea impuesta por una voluntad legisladora exterior y potencialmente cambiante.[39] La diferencia entre la voluntad creadora y la legisladora en Dios puede asimilarse de esta manera a la existente entre la *potentia absoluta* y la *potentia ordinata Dei*. Nos hallamos ante una obligatoriedad comprensible en la medida en que el hombre se comprende a sí mismo, para lo cual indudablemente ayuda la revelación, pero sin derivar inmediatamente de ella. Consecuente con ello, Vitoria puede examinar buscando los contenidos del derecho natural no sólo la Escritura, sino también a los filósofos antiguos, el derecho, los Santos Padres y los teólogos medievales.

Ello no significa, sin embargo, que Vitoria apoye la obligatoriedad del orden natural en la sola concordancia con la recta razón, como atribuye a Gregorio de Rímini.[40] Aunque, según hemos visto, esto no sería incompatible con su ontología teológica,[41] nuestro autor encuentra que se perdería la distinción clara entre el mal moral y el mal físico si no hubiera una responsabilidad personal ante Dios.[42] El racionalismo ético eliminaría

---

[39] Así, al distinguir la materia grave de la leve en moral, ha de discutir con Juan Gerson y Jacobo Almain, que habían sostenido que la gravedad de la transgresión moral dependía de la obligación impuesta por una voluntad con potestad para ello: "Ut si summus Pontifex praeciperet sub praecepto et poena excommunicationis quod feminae non portent galeros est res levissima et tamen peccaret mortaliter si contra faceret; ergo mortaliter peccat qui contra facit. Aliqui putant quod haec est opinio sancti Thomae, sed falluntur. Illa non est vera nec probabilis. [...] Ad hoc respondetur 1º quod male faciunt praelati ponendo praecepta [gravia] in re levi; et si praecipiat in materia levi, dico quod nunquam erit mortale quantumcumque comminetur in virtute sanctae obedientiae et Spiritus Sancti, etc (...) 2º dico quod aliqua materia quae alias est levis potest in casu fieri gravis, ut quod non loquar ne sequatur scandalum aut ne subornet aut pervertat aliquem, etc. Ideo sunt illae leges ad tempus tantum. Lex vero divina est perpetua et esset intolerabile quod per totam vitam non loquerer." *In 1a. 2ae.*, q. 88, a. 1. Ms. Vat. Ottob. Lat. 1000, ff. 256v-257r. Como puede verse, la gravedad antropológica de lo que esté en juego, ya sea por el carácter mismo de la acción propuesta (*per se gravis*) o por las circunstancias concretas en que se propone (*in casu gravis*), es lo determinante para conocer la obligatoriedad moral, según Vitoria.

[40] La posición de éste la expone y contesta Vitoria en *De eo ad quod...*, II, 9. Básicamente el Ariminense sostenía que todo acto humano para ser moralmente bueno debe ordenarse actualmente a Dios, lo que requiere un auxilio especial de la Gracia; por lo cual quien no conoce a Dios no puede obrar más que el pecado. Para defender su posición de quienes sostenían que en caso de no conocer a Dios sencillamente no puede cometerse pecado (en sentido teológico), afirmaba que el pecado consiste sólo en actuar contra la recta razón y no depende de una prescripción divina (ni, por tanto, de su conocimiento).

[41] "Natura formata est a Deo; et regulae naturales sunt a Deo: ergo sunt leges conformes rationi." *In 2a. 2ae.*, q. 130, a. 1, único.

[42] "Atque adeo si vel Deus non esset, vel nihil praeciperet, ego non dubito quin nullum esset proprie peccatum aut malum morale, licet posset esse peccatum sicut est in natura vel in arte. Nec esset aliter malum quod homo interficeret patrem quam quod lupus interficeret matrem." *De eo ad quod...*, II, 9. En este lugar se nota una asimilación entre los dos sentidos de ‘pecado’ que habíamos identificado: por referencia a la relación personal con Dios, y por referencia a la racionalidad humana. Además de negar la concepción de la vida moral que hemos expuesto en el capítulo anterior, la sentencia es abiertamente contradictoria con la propuesta en la nota 16. Alfonso Llano, *La obligatoriedad del derecho natural...*, p. 79, considera que el pasaje constituye un "pecado venial filosófico" de Vitoria, que se dejó llevar en un momento por la polémica con Gregorio de Rímini (en la que tanto estaba en juego respecto al reconocimiento de la genuina moralidad de los indígenas americanos), para volver de inmediato a su auténtica posición. Esta, como vimos, incluye tanto la conciencia de que la vida moral del hombre se entiende enteramente sólo dentro del campo de la ley

así, al sentir de Vitoria, un rasgo esencial de la moralidad humana, además de acercarse a la herejía de Pelagio.[43]

Inmutabilidad y universabilidad

En cuanto fundado en la naturaleza humana, el derecho natural será también inmutable y universal como ésta.[44] Abarca a todos los hombres de todas las épocas, y por lo tanto no es susceptible de verse alterado en las diferentes culturas y tiempos,[45] sino que, por el contrario, podrá decirse de cada cultura y de cada tiempo en qué medida ha logrado captarlo. Relativo será pues el conocimiento que del derecho natural se pueda tener, pero el mismo derecho es absoluto. En la discusión escolástica para la época de Vitoria había unanimidad respecto a ese carácter absoluto en lo referente al hombre —aunque hubiera sido puesto en duda por Duns Escoto y en mayor medida por Guillermo de Ockham y Pedro d'Ailly[46] en cuanto a la posibilidad de dispensa e incluso de contradicción en los mandatos divinos—. La unanimidad no se conservaba, sin embargo, sobre los contenidos mismos del derecho natural en detalle. Buena parte de la discusión moral giraba justamente en torno a qué puede considerarse de derecho natural y bajo qué razón, y sobre su aplicación a situaciones específicas. Nuestro autor lo sabe puesto que participa en el

---

divina, como la afirmación de que la razón puede orientar sobre el bien y el mal por sí misma, sin necesidad de referencia formal a un legislador externo. En efecto, pocos párrafos después del texto anterior: "Et ideo relicta imaginatione Gregorii, aliter dico (...) quod ad hoc quod aliquis obligetur lege divina, non oportet ut formaliter sciat esse aliquam legem vel legislatorem a quo lata sit. Sed satis est quod sciat aliquid esse bonum vel malum, etiam si ignoraret omnino causam quare est bonum vel malum, vel utrum sit prohibitum vel non. Et sic talis qui ponitur sine cognitione Dei adhuc ex casu, postquam ponimus eum habentem usus rationis, cognoscit aliquid esset malum aliquid esset bonum. Et hoc satis est ut possit peccare, quia cognoscit aliquid esse malum, aliud esse bonum." *De eo ad quod*..., II, 10.

[43] "Et in moralibus etiam, quia (...) singula potest homo operari et bene (contra Gregorium) in solo lumine naturali, sed non omnia, ut pelagiani asserebant in suo errore." *In 1a.*, q. 1, a. 1, 14. Ms. 18, Santander.

[44] "Lex naturalis nunquam mutatur. Nec enim abrogatur, aut limitatur, aut extenditur. Est enim lumen signatum super nos a principio." *DH*, 13. "Ius naturale est inmutabile et, ut habetur in *Decretis* d.5 c.1 naturale ius semper permanet." *DPPC*, 1.

[45] "Constat enim regnum non esse contrarium iuri naturali, ut isti putant. Ius enim naturale est inmutabile, ut Aristoteles probat 5 *Ethicorum*, et etiam habetur in decretis. Nam si regnum esset contra ius naturale, nullo saeculo aut aetate iustum esset potuit." *DPC*, 8.

[46] Pedro d'Ailly, †1420, obispo de Cambrai, rector del colegio de Navarra y canciller de la Universidad de París, discípulo de Ockham y célebre representante de la escuela nominal en teología, escribió además obras sobre espiritualidad, astronomía y geografía.

debate, pero no lo considera signo de relatividad, sino parte de la indagación racional sobre temas que no son por completo evidentes, según se verá en el próximo epígrafe.

Cognoscibilidad

Por último, el derecho natural es para Vitoria racionalmente cognoscible puesto que se halla inscrito en el corazón del hombre y deriva de la naturaleza humana. Así pues, tanto el objeto que se va a conocer como el punto de partida de su conocimiento se encuentran al alcance de la razón, capaz de identificar y formular lo constitutivo de la persona humana.

Para sostener esto, el maestro de Salamanca ha debido eliminar a la *potentia Dei absoluta* como fuente de incertidumbre para el conocimiento físico y moral.[47] La posibilidad de conocer en moral depende de que sea imposible que Dios: (i) cambie la naturaleza humana o las inclinaciones asociadas a ella; (ii) prescriba el mal positivamente o haya permitido la introducción de malas inclinaciones naturales en el hombre; (iii) haga que el entendimiento natural del hombre tome el mal por bien, cuando ese entendimiento actúa sin interferencias no naturales.

Del primer punto se ha tratado ya unos párrafos más arriba. Acerca del segundo, la posibilidad de una prescripción divina de hacer el mal es rechazada por Vitoria porque supondría una contradicción en Dios, que como objeto de fe es aprehendido primero como *summa Veritas* y no como *summum Bonum*.[48] La presunta existencia de inclinaciones naturales al mal, que imposibilitarían tomar a la naturaleza humana como referencia de

---

[47] En la Baja Edad Media se había desarrollado en mayor medida el tema de la *potentia inordinata Dei* como fuente de incertidumbre para el conocimiento físico que para el moral. Aunque no es un tema importante en Vitoria, encontramos también en él la imposibilidad de la ciencia natural derivada de la contingencia nominalista del cosmos, como argumento a favor de la necesidad absoluta del orden natural: "Sed pro nunc probatur quod necessitas naturalis, est absolute necessitas, quia alias (...) sequitur quod nulla est demonstratio physica, quia omnes procedunt secundum leges naturales, ut quod omne compositum ex contrariis est corruptibile. Immo demonstrat philosophus quod corrumpetur et tamen, secundum istos, nulla esset necessaria, sed quaelibet talis demonstratio et conclusio esset contingens (...) Scientia autem debet esse de necessariis, ut dicitur primo posteriorum." *In 1a.*, q. 1, a. 1, 7. Ms. 18, Santander. Lo contrario de esa necesidad absoluta es la imposibilidad: "Et ad hoc quod sit et dicatur absolute impossibile, [sufficit] quod sit contra legem sicut in naturalibus." *In 1a.*, q. 1, a. 1, 9. Ms. 18, Santander.

La artificialidad de un lenguaje en que todo sea reconocido como contingente es puesta de manifiesto por Vitoria, que aprovecha la ocasión para recomendar a los nominalistas mayor conexión entre el discurso académico y la experiencia común: "... ipsi [iuniores nominales] extra schola loquuntur, sicut nos in scholis et extra scholas, quia ad hoc est schola, ut discamus quomodo loquendum et sentiendum sit extra scholas, ubi isti non auderent dicere quod ignis contingenter calefacit, quod tamen in scholis asseverant. Melius est ergo loqui sicut nos loquimur." *In 1a.*, q. 1, a. 1, 11. Ms. 18, Santander.

[48] "Quid est dicere quod Deus est summa et prima veritas? (...) Deus ut bonus non est objectum fidei, quia dato esset bonus, si tamen posset falli aut decipere, non crederemus ei, nec si esset omnipotens etc. Igitur credo ei quia est prima veritas, et nec falli aut decipere potest." *In 2a. 2ae.*, q. 1, a. 1, 6.

bondad moral, fue rechazada por nuestro autor en su polémica contra los luteranos,[49] según expusimos en el capítulo anterior, por las razones señaladas allí (epígrafe 2.2.4). Finalmente, la posibilidad de que Dios confunda o engañe al entendimiento natural del hombre ha de ser rechazada también:[50] contra lo que el mismo Vitoria reconoce haber mantenido en sus tiempos juveniles de París, en las lecciones de Salamanca sostiene que Dios no puede engañar ni *de potentia ordinata* ni *de potentia absoluta*;[51] de lo contrario, nada podríamos saber por la fe[52] y se frustraría en ella la inclinación natural del hombre a la verdad.

En conjunto, sin embargo, ante el problema planteado por los nominalistas Vitoria se encuentra en una aporía que no resuelve teóricamente. Reconoce la posibilidad de la intervención de Dios en el orden moral natural en virtud de su *potentia absoluta*,[53] al tiempo que afirma la necesidad absoluta de ese orden en lo que respecta al hombre.[54] La posibilidad de una intervención *de potentia absoluta* muy rara vez es considerada en sus desarrollos de filosofía moral publicados hasta hoy, fuera del comentario a la cuestión 1 de

---

[49] "Quare in praesentiarum defendo inclinationem hominis, quatenus quidem homo est, bonam esse. Atque adeo ad nullum malum, aut virtuti contrarium inclinare. Quod postquam auctoritate probare non sufficio, argumentis non infirmis probabile facere contendam." *DH*, 3.

[50] "Tertio. «Non posset Deus producere habitum inclinantem ad falsum». Ergo nec inclinationem ad malum. Patet consequentia. Nam non minus repugnat Deo inclinare ad peccatum, quam ad falsum. Imo multo plus (...) Atque ista ratione probari quodam modo possunt prima principia, quamvis per se nota. Quid enim si quis fateretur quidem se cogi ad assentiendum huic principio: «Omne totum est maius sua parte»; diceret tamen se timere ne forte deciperetur, quemadmodum et homo aliquando cogitur ad credendum aliquid hominum auctoritate, quibus fidem non habere homo non posset, et tamen fieri potest ut decipiatur? Quid inquam si quis diceret ita de primis principiis, an non aliqua ratione induci posset ad assentiendum illis? Ergo vero puto, si quis mihi recipiat, Deum neque mentiri, neque decipere posse, concedat etiam necesse esse naturam rationalem esse a Deo creatam cum hac necessitate et inclinatione consentiendi his principiis, manifeste etiam convinci talia principia vera esse. Si enim falsa sunt et Deus humanum intellectum cogit ad assentiendum illis, aperte constat Deum homines decipere et per consequens mentiri." *DH*, 3.

[51] "Tertia propositio: Deus de potentia ordinata directe per seipsum neminem potest decipere, nec per alium." *In 2a. 2ae.*, q. 1, a. 3, 7. "Quarta propositio: Deus de potentia absoluta non potest mentiri." Ibidem, 11.

[52] "... alias tota firmitas fidei et scripturarum corrueret, si [Deus] posset mentiri, cum non habeant aliquam firmitatem nisi quia revelata sunt a Deo. Item, quia fides nostra non esset certa si Deus de lege potest per seipsum mentiri. Quid scimus si deceperit nos?" *In 2a. 2ae.*, q. 1, a. 3, 2.

[53] Lo hace con reticencias: "Licet opinio S. Thomae sit probabilior, nihilominus alia est etiam probabilis, non Aliacensis et Occham, sed Scoti, quod Deus de potentia absoluta possit in aliquibus dispensari." *In 1a. 2ae.*, q. 100, a. 8, 6.

[54] "Sed ad hoc quod sit necessarium, sat est quod tota natura non possit facere contrarium. Sic ergo jus naturale vocatur necessarium isto secundo modo, scilicet necessitate naturali, quia tota natura simul non posset illud tollere sine auctoritate divina. Dicimus ergo quod sine auctoritate divina per totam naturam non potest fieri contra praecepta decalogi quin sit institutum quod colamus Deum et honoremus parentes, etc." *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 2, 3.

la *Prima Pars*.[55] El maestro de Salamanca discurrirá como si no hubiera duda de la razonabilidad del orden moral natural, que puede categóricamente desentrañarse por el hombre, y no sólo bajo la hipótesis de que Dios no lo haya cambiado o lo cambie en el futuro. Deckers, que plantea el problema extensamente, queda en la duda de si Vitoria percibió la aporía y prefirió no continuar por ese camino, o si más bien simplemente la resolvió en la práctica de su magisterio despreciando por improbable la posibilidad de una intervención divina para la discusión moral concreta que realmente le interesaba llevar a cabo.[56]

La confianza en la cognoscibilidad racional del derecho natural posee además una consecuencia inmediata en nuestro autor: que el derecho natural puede entenderse como derecho racional, y por tanto está al alcance de quienes no han podido ser iluminados por la fe, particularmente "los indios recientemente descubiertos", por lo que también les obliga.[57] La aparición en la escena histórica occidental de estos pueblos va dejando sin vigencia a la polémica tardomedieval sobre las consecuencias epistemológicas de la omnipotencia divina, transición de la cual la obra de Vitoria constituye un testimonio valioso.[58] El problema de los nominalistas no puede ser enteramente ignorado, porque la

---

[55] Sólo hemos encontrado un par de lugares. El primero justamente en *DIB*, IV, 2, 1 (cfr. nota 28), donde se argumenta para resolver la cuestión de si es lícito matar inocentes en la guerra que: "Ad argumentum autem in contrarium respondetur quod illud factum fuit ex speciali mandato Dei, qui indignatus contra populo illos, voluit perdere omnino (...) Ipse erat dominus omnium, nec istam legem voluit esse in communi." La existencia de un mandato expreso de Dios contra la ley natural en una situación concreta no pone en duda la validez en común de esa ley, esto es, no constituye ley a su vez. Pero no lo hace porque Dios no quiso, lo que supone reconocer la *potentia Dei absoluta* respecto al orden moral. El segundo lugar se puede leer en la nota 449 del capítulo 2. Allí se acepta la posibilidad de dispensa incluso en lo intrínsecamente malo según el derecho natural. De nuevo, la dispensa no constituye ley. En ambos lugares se está siguiendo la posición de Escoto, para quien los mandamientos de la segunda tabla del Decálogo podían ser ocasionalmente dispensados por Dios.

[56] Daniel Deckers, *Gerechtigkeit und Recht*, pp. 92 ss. En la p. 94 parece inclinarse por la segunda interpretación, sin ofrecer razones para ello.

[57] "Sed ignorans sic Deum, potest facere contra conscientiam, quia naturaliter homo iudicat quod est malum iniuriam facere innocenti, parentes esse honorandos, etc. Ergo potest male agere, et per consequens peccare. Confirmatur, quia philosophi illi, vel qui negabant Deum esse, ut Diagoras, vel qui negabant saltem quidquam ad deos attinere facta hominum, ut Democritus et Epicurus, dicebant tamen aliqua esse bona, alia mala et peccata, et alia laudabilia et alia vituperabilia. Ergo id non dependet ex notitia Dei." *De eo ad quod...*, III, 9. "Dico ergo quod ad hoc quod aliquis obligetur lege divina, non oportet ut formaliter sciat esse aliquam legem vel legislatorem a quo lata sit. Sed satis est quod sciat aliquid esse bonum vel malum, etiam si ignoraret omnino causam quare est bonum vel malum vel utrum sit prohibitum vel non." *De eo ad quod...*, III, 10.

[58] Según señala Adolfo Miaja, "De la existencia de una escuela...", pp. 121-122: "En una materia como la internacional en la que es difícil encontrar normas que deriven de la voluntad de Dios manifestada en la Revelación, una construcción iusnaturalista es difícil para quien adopte un punto de vista exclusivamente voluntarista." Ello va dejando sin vigencia la idea nominalista de una ley natural fundada en la Voluntad y no en la Razón divina. Unos, como Vitoria en *De Indis* y *De Iure Belli*, volverán al concepto tomasiano de

polémica se encuentra aún viva en las escuelas, pero el maestro de Salamanca lo tratará de manera marginal, concentrando su atención en lo que racionalmente puede afirmarse sobre el derecho natural. La nueva circunstancia histórica provoca un cambio en las cuestiones principales de fundamentación del conocimiento moral, que Vitoria intuye aunque no teoriza. Tal vez por ello desarrolla su ética sin considerar continuamente la posibilidad de una intervención divina *de potentia absoluta*, aunque en sus discusiones teóricas y en la misma Escritura esa posibilidad permanece abierta. En la nueva configuración del conocimiento moral, sin embargo, la contingencia introducida por la *potentia Dei absoluta* cada vez es menos relevante como cuestión epistemológica, y la razonabilidad del derecho natural cada vez se da más por supuesta cuando se reconoce genuina moralidad en los pueblos paganos con los que se entra en contacto por primera vez.

3.2.2. ¿CÓMO SE CONOCE EL DERECHO NATURAL?

El punto de partida del conocimiento racional de la ley natural lo sitúa Vitoria en la intuición de ciertos primeros principios[59] morales que se encuentran al alcance de todos, en mayor medida incluso que algunos principios especulativos, puesto que todos los hombres han de actuar y sólo algunos se ocupan en la especulación.[60] Dios y la naturaleza no fallan en proveer a cada cual de las cosas necesarias para cumplir su misión en este mundo, que en el caso genérico del hombre consiste en la vida moralmente buena.[61] Estos principios

---

derecho natural y lo aplicarán al campo de las relaciones internacionales (yendo así más allá que el mismo Aquinate); otros, más tarde, habrán de abandonar la referencia a Dios para apoyar el Derecho Internacional en una naturaleza autosubsistente o, según los casos, en la mera convención.

[59] "Et secundo dicit sanctus Thomas quod nullo modo potest cognoscere aliquid anima nisi vel ex principiis per se notis, vel per experientiam signorum naturalium, quia praesupponimus quod dicit Aristoteles, quod anima est tamquam tabula rasa in qua nihil depictum est." *In 2a. 2ae.*, q. 172, a. 1, 2. "... haec est differentia inter intuitivam et abstractivam, quia per intuitivam cognoscimus res in seipsis, sed per abstractivam in suis causis." *In 2a. 2ae.*, q. 171, a. 5, 2.

[60] "Et ista quaedam sunt per se nota, et ista insunt nobis a natura. Et adhuc magis connaturalia sunt nobis principia practica quam speculativa, quia pauci homines dant se ad speculandum, quia excedit quodammodo hominem. Item, quia principia practica occurrunt saepe nobis, ut quod malum est fugiendum, et quod tibi non vis alteri non facias. Sed hoc, si aequalibus aequalia demas, quae remanent sunt aequalia, ista clara sunt, sed non saepe ocurrunt." *In 2a. 2ae.*, q. 47, a. 15, único. Obviamente no se trata del principio de no contradicción.

[61] "Et confirmatur, quia cui commissa est cura alicuius officii, intelleguntur concessa omnia sine quibus officium recte expedire non posset (...) et Deus et natura non deficiant in necessariis." *De Indis*, I, 2, 7.

son tales como: buscar el bien y evitar el mal; no hacer a otro lo que no quieras que te hagan a ti; vivir según la recta razón; vivir honestamente; no hacer injuria...[62] y están dotados de una necesidad epistemológica correspondiente a la necesidad antropológica de las inclinaciones naturales.[63] Puede, en efecto, establecerse una analogía: como las inclinaciones naturales del hombre constituyen el substrato sobre el que se construye la vida moral, los primeros principios prácticos intuidos constituyen la base del conocimiento en moral.[64] Acerca de alguno de ellos versa la primera deliberación moral de la persona al llegar al uso de razón en la psicología de Vitoria, de tal manera que esa primera deliberación constituye un movimiento natural,[65] y de ella no puede hablarse en términos de precepto.[66]

Cuando, al llegar al uso de razón, la persona reconoce que puede actuar bien o mal,[67] despierta a la moralidad y se encuentra en el ámbito regido por la ley natural.[68] El reconocimiento de los primeros principios evidentes es por ello señal de racionalidad.[69]

---

[62] "... in cognitione practica principia universalia et conclusiones, etiam magis universales, sunt magis notae. Et oportet intellectum ab illis incipere, ut est illud principium: oportet vivere conformiter ad rectam rationem, expedit homine honeste vivere, non est facienda iniuria, vel aliquid huiusmodi. Quod potest esse notum lumine naturali, etiam apud illum qui educatus est sine notitia et religione Dei." *De eo ad quod...*, III, 14.

[63] En el contexto de una discusión sobre si puede cometer mal moral quien no conoce ni puede conocer a Dios, se trae en favor de la posición afirmativa, que Vitoria comparte: "Probatur tamen, quia aliquis actus sunt intrinsece mali, ut mendacium, ex sententia Augustini et doctorum (...) Item, alias prima principia non essent necessaria, puta non est faciendum alteri quod tibi non vis fieri, quia in tali casu omnia licerent si non posset peccare." *De eo ad quod...*, II, 8.

[64] "Omnino puto impossibile ut quis habeat usum rationis circa aliquam materiam moralem et non circa omnes. Probatur primo, quia principia moralia sunt eadem circa omnes materias. Ergo si habet iudicium ad principia unius materiae, iam aliquo modo habet circa omnes. Ut qui judicat quod non est nocendum proximo, iam habet principium quod non est furandum et quod non est occidendum. Sicut quod scit quod in *barbara* est bona consequentia, scit hoc tenere in omnia materia." *De eo ad quod...*, I, 19.

[65] Y por natural, atribuible a Dios Creador de toda naturaleza como a su principio: "Quod non videtur sic intelligendum quod Deus concurrat semper tamquam causa particularis ad primum consilium. Sed dicitur principium esse Deum, quia primus talis motus intellectus est naturalis et naturalia atribuuntur Deo, qui hanc virtutem dedit intellectui." *De eo ad quod...*, I, 21.

[66] "Prima deliberatio non potest cadere sub praecepto. Haec patet ex aliis, quia non est in potestate hominis si est naturalis." *De eo ad quod...*, I, 24.

[67] "... quicumque habet usum rationis habet hoc principium, quod in actionibus suis potest bene et male agere. Sed quicumque habet hoc principium potest deliberare de omni agendo." *De eo ad quod...*, I, 19.

[68] "Promulgatur autem lex naturalis per hoc quod aliquis cognoscit quod vivendum est conformiter ad rectam rationem, vel quod nocendum non est proximum, vel aliquid simile." *De eo ad quod...*, III, 14.

[69] "[Barbari] non errant in rebus, quae aliis sunt evidentes, quod est indicium usus rationis." *De Indis*, I, 1, 15.

Corresponde a un hábito natural, la sindéresis[70] —llamada por Santo Tomás también "razón natural", se entiende práctica—[71], que puede ser impedida por el desorden de las pasiones.[72] Los primeros principios morales no son pues ideas innatas, sino que más bien ha de hablarse de una capacidad innata para descubrirlos al llegar al uso de razón.[73] De esta manera el conocimiento en moral queda fundado sobre la estructura natural del ser hombre, y no es primero un acontecimiento social o cultural para el maestro de Salamanca.

Descripción y prescripción

Como puede verse, los primeros principios señalados por Vitoria consisten ya en prescripciones. ¿Cuál es entonces su relación lógica con el conocimiento de la naturaleza humana que se expresa de manera descriptiva, por ejemplo con oraciones en modo indicativo y no en imperativo? La cuestión no puede ser comprendida dentro de la tradición a la que pertenece nuestro autor sólamente como un problema lógico, sino que ha de abordarse dentro de la teoría antropológica de las inclinaciones naturales.

En efecto, según hemos señalado cada hombre viene al mundo dotado de unas inclinaciones inscritas por la naturaleza en él, que le ayudan a comprender cuáles son los elementos esencialmente constitutivos de su ser, y a protegerlos. Conforme crece en la dirección que esas inclinaciones señalan, encuentra que su ser va alcanzado la plenitud que le es adecuada, en la que consiste la felicidad. Junto con la experiencia de *ser* actualmente

---

[70] "Quaedam [principia universalia] sunt per se nota, et haec non pertinent ad prudentiam, sicut illud: non facias malum alteri quod tibi non vis fieri, quod principium pertinet ad synderesim, quae est habitus principiorum." *In 2a. 2ae.*, q. 47, a. 3, 3.

En otro lugar, al responder a la cuestión de cuál es el objeto formal del conocimiento de los primeros principios, se dice: "Ad primum potest dici quod forte nullus est habitus circa prima principia; sed potentia est nuda circa ea. Secundo dico quod est aliquid loco objecti formalis, scilicet lumen naturale, nam non semper medium est formalis ratio." (Beltrán de Heredia, *Los manuscritos...*, pp. 82-83). De esta manera se subraya la inmediatez de esos principios a la conciencia.

[71] Summa Theologiae, 2a. 2ae., q. 47, a. 6, ad 1.

[72] "Ut Aristoteles dicit 6 *Ethicorum* et 7, perturbationes et passiones impediunt iudicium rationis. Ita enim iudicat homo in agendis sicut est affectus. Quare, inquit, qui in perturbationibus sunt constituti, eodem modo sunt constituti sicut dormientes, furiosi et ebrii. Eodem enim modo falluntur. Atque ideo impossibile est incontinentes esse sapientes aut prudentes. Si ergo perturbationes appetitus sensitivi impediunt usum rationis; ergo tantum possunt crescere ut omnino tollant." *De eo ad quod...*, I, 12.

[73] "Non ergo dicitur lex naturalis quia insit nobis a natura, nam pueri non habent legem naturalem nec habitum, sed quia ex inclinatione naturae judicamus quae recta sunt, non quod insit qualitas a natura." *In 1a. 2ae.*, q. 94, a. 1, único. Así debe entenderse esta otra afirmación: "Dico ergo in summa quod nihil est de jure naturali nisi quod naturaliter potest sciri ab homine (...) Unde sequitur quod illud quod non causat in nobis cognitionem, non est de jure naturali (...) Et probatur ex dictis philosophorum. Cicero, lib. 2 De inventione, dicit quod jus naturale est quod non operatio genuit, non traditio humana docuit, sed vis quaedam innata inseruit." *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 2, 5.

algo por dotación de la naturaleza, se tiene así en el hombre la de *poder ser* algo más, consistente con aquello primero que se es, en el desenvolvimiento de la vida moral. Y junto con estas dos, la inclinación natural a la felicidad, a llegar a ser todo lo que se puede ser, que en último término se expresa como el *deber* de serlo. La coherencia existencial desempeña aquí el papel de una suerte de principio de no contradicción de la vida moral: "no destruir sino desplegar al máximo el propio ser" es una proposición imperativa en su forma, que proporciona la base lógica precisa para vincular las descripciones indicativas sobre la naturaleza humana con prescripciones morales,[74] y al mismo tiempo una proposición que puede ser obtenida de la observación de la naturaleza humana, y que posee por tanto cierto carácter indicativo.

Podría argüirse que la proposición indicativa correspondiente es: "el hombre tiende naturalmente a no destruir sino desplegar al máximo el propio ser", y que de ahí resulta preciso aún mostrar que aquello a lo que tiende el hombre naturalmente es bueno. En la tradición aristotélico-tomista, la demostración está cerca de ser analítica.[75] Ya hemos visto cómo Vitoria se mantiene en esta tradición, contra quienes planteaban la posibilidad de un bien dictado por Dios contradictorio con la naturaleza humana, o de una naturaleza contradictoria con el bien y naturalmente inclinada al mal. Para el maestro de Salamanca concuerdan necesariamente lo que Dios ha declarado como bueno y lo que el hombre encuentra en su naturaleza como inclinación —y por tanto como un bien, según la definición aristotélica—. En esta tradición carece de sentido separar el ámbito del conocimiento descriptivo acerca del hombre, del discurso moral donde aparecen las prescripciones, puesto que ambos se encuentran unidos existencialmente: nos inclinamos por naturaleza a conocer la verdad sobre nosotros mismos para, viviendo según ella, alcanzar la felicidad, bien absoluto. El conocimiento en tanto *actus humanus* constituye parte de la vida moral, participando de la misma tensión hacia la felicidad que toda ella.

---

[74] "Quia inclinatio naturalis, vel sequitur ex iure naturali, vel e contrario ius naturale oritur ex inclinatione naturali, et sive hoc, sive illud sit, facere contra inclinationem naturalem est facere contra ius naturale." *DT*, 1.

[75] "Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden." *E.N.* 1094 a1. La cita aristotélica admite dos interpretaciones, presentes ambas en Vitoria. Por una parte, puede entenderse como definición no valorativa de "un bien", de tal manera que el bien moral se encontrará en un cierto orden de "los bienes" a los que tiende la persona. Pero la frase puede ser leída también en términos valorativos, con una modificación que Vitoria asume, dentro de su concepción de un orden cósmico teleonómico: bueno *en sentido moral* es aquello hacia lo que las personas *naturalmente* tienden.

Esa tensión lo dota de sentido, le da un lugar en la estructura de finalidades en que consiste el existir humano.

En un pasaje donde explícitamente se toca el punto, la argumentación vitoriana discurre así:

> "Est inclinatio naturalis ad conservandum se: ergo tenetur conservare se. Est dubium an valeat ista consequentia. Aliqui dicunt quod nihil valet. Sed quaero ab aliquo, ante legem scriptam quomodo probaret quod occidere seipsum est peccatum? Non posset probari alio modo quam hoc. Dico ergo quod est sufficiens illa probatio: est contra inclinationem naturalem: ergo est prohibitum. Est secundum inclinationem: ergo est praeceptum, quia intellectus meus sine aliquo docente judicat quod bonum est vivere, quod diligendi sunt parentes, etc et naturaliter inclinatur voluntas ad illa omnia. Unde ex hoc principum bene infertur quod id ad hoc quod naturaliter homo inclinatur, est bonum, et quod naturaliter abhorret, est malum. Alias si ego decipior, Deus me deceperit, qui dedit mihi istam inclinationem. Intellectum non dictat nisi verum, et voluntas inclinatur ad illud."[76]

Se encuentran en este pasaje dos argumentos fundamentales. El primero se refiere al tiempo anterior al Decálogo, en que no había ley moral escrita. De acuerdo a la concepción que hemos discutido acerca de la ley divina, no fue ésta una época sin moralidad ni de pecado ineludible, sino que, por el contrario, las prescripciones fundamentales estaban al alcance de la razón humana. Pero a falta de las indicaciones de la ley escrita sobre el bien y el mal, sólo restaba una fuente posible de señales morales fuera de la cultura humana:[77] las inclinaciones naturales que las personas reconocen en sí. Luego éstas constituyen referencias válidas para la vida moral. El segundo argumento va más allá,

---

[76] *In 1a. 2ae.*, q. 94, a. 2, único: "Hay una inclinación natural a la propia conservación; luego uno está obligado a conservarse. Se duda si vale esta consecuencia. Algunos dicen que nada vale. Pero pregunto a uno de ellos: antes de la ley escrita, ¿de qué modo se prueba que matarse a uno mismo es pecado? No puede probarse de otro modo que éste. Por tanto, digo que es suficiente esa prueba: es contra la inclinación natural, luego está prohibido. Es según la inclinación natural, luego está prescrito, puesto que mi intelecto sin que nadie se lo enseñe juzga que es bueno vivir, que debe honrarse a los padres, etc., y naturalmente la voluntad se inclina a todo ello. Donde de este principio se infiere que aquello a lo que el hombre naturalmente se inclina, es bueno, y lo que naturalmente aborrece, es malo. De otro modo, si yo me engañara, Dios me engañaría, porque El me dio esa inclinación. El intelecto no dicta sino lo verdadero, y la voluntad se inclina a ello." La última frase debe entender como que el intelecto *naturalmente* no dicta sino lo verdadero, es decir, en relación a la sindéresis o razón práctica natural.

[77] No olvidemos que las referencias intraculturales son siempre sospechosas para Vitoria, por razón del pecado original, de manera que su intento es apoyar la moral en referencias exteriores a los ámbitos que han podido ser deteriorados por el pecado. Estas referencias son dos posibles: la ley divina revelada y la naturaleza humana creada por Dios —"imago Dei"— que, contra los luteranos, no ha sido corrompida esencialmente por el pecado original. Por ejemplo: "Ad tertium argumentum de consuetudine, dico quod est mala et non potest prevalere contra jus divinum et jus naturale." *In 2a. 2ae.*, q. 185, a. 3, 4.

encontrando en la coincidencia entre el juicio espontáneo de la razón natural y la inclinación natural de la voluntad, la confirmación de que lo querido naturalmente es bueno. Dios nos defraudaría si a esa unidad del intelecto[78] y la voluntad naturales correspondiera la falsedad o el mal. Pero que Dios, *prima Veritas*, nos engañe, es imposible según se ha señalado arriba. Dios desempeña así el papel de garante de la verdad de nuestras intuiciones morales básicas.[79]

De esta manera, en el ámbito de la vida moral no sólo cabe hablar de lo correcto o incorrecto como de lo aprobable o reprobable, sino también y antes tanto lógica como antropológicamente, de lo verdadero[80] y de lo falso como de aquello ajustado o contradictorio con la naturaleza humana, con la realización del ser del hombre. Esto es lo que hace Francisco de Vitoria. Aunque en él no se encuentra la reconstrucción lógica que hemos realizado en párrafos anteriores, es indudable que considera a los primeros principios prácticos señalados como *verdades* inscritas en la naturaleza humana.[81]

Puede verse que no se trata sólo de principios formales en espera de una definición para el bien o lo honesto, sino que nuestro autor incluye el reconocimiento del otro como sujeto de derechos en las mismas intuiciones fundantes del conocimiento moral, cuando sitúa "no hacer injuria" entre los primeros principios.[82] Para que esas intuiciones resulten operativas en las situaciones reales es preciso, con todo, dotarlas de un contenido más preciso. Aun reconociendo que las normas morales no pueden regular obligatoriamente toda la vida de la persona —recuérdese lo que mencionamos acerca de las diferentes vocaciones en el capítulo anterior— a Vitoria le interesan en especial los mínimos que al

---

[78] Como ha señalado Daniel Deckers, *Gerechtigkeit und Recht*, p. 112, Vitoria no conservó el rigor en la diferencia entre intelecto y razón que había sostenido Santo Tomás, sino que a menudo usa ambos términos indistintamente.

[79] "Secundo dico, quod cum naturalia sint a Deo, si intellectus noster dictat, id est judicat aliquid tale, scilicet quod parentes debent creare filios, cui non potest dissentiri, illud est naturale, id est illud est verum de jure naturali. Quia cum Deus dedit naturam, et intellectus noster est a Deo, si inde esset inclinatio ad errorem vel ad falsitatem, illud tribueretur Deo; quia postquam dedit nobis intellectum, si judicaremus oppositum Deus deciperet nos quia dedit nobis inclinationem ut possimus decipi per judicia naturalia. Consequens autem est magnum inconveniens, quod scilicet prima veritas deciperet nos dicendo et imperando falsum. Ergo." *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 2, 4.

[80] "... cui non potest dissentiri, illud est naturale, id est illud est verum de jure naturali." *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 2, 4.

[81] "Probatur quod sunt plura principia. Facere contra inclinationem naturae est facere contra legem [naturalem]. Sed sunt plures inclinationes naturae. Ergo." *In 1a. 2ae.*, q. 94, a. 2, único.

[82] Este es el único de los primeros principios de la moral que hace referencia directa a una inclinación natural del hombre, la socialidad, que en un cierto sentido contiene a todas las demás, al menos a las referidas a la realización terrena del hombre. En efecto, según vimos en el epígrafe 2.2.3, la sociedad es precisa para la conservación de la vida, para la actualización de la racionalidad y para el despliegue de la virtud.

ser transgredidos niegan caracteres esenciales del ser del hombre, y rompen la coherencia existencial. Esa transgresión constituye en el lenguaje de la teología moral pecado mortal, un obstáculo decisivo para que el hombre alcance su último fin.

La ciencia deductiva del derecho natural

¿Cómo encuentra Vitoria esos contenidos precisos de la ley natural? Recurre a fuentes diversas: la Escritura,[83] y en particular el Decálogo,[84] los filósofos[85] y literatos[86] antiguos, los Santos Padres y los teólogos medievales y contemporáneos,[87] el derecho canónico y civil,[88] su propio razonamiento[89]... Esto es, emplea las fuentes de saber sobre el

---

[83] "Ex quo loco, saltem Deut. 12, 29-32 non solum constat esse prohibitum iure divino [positivo], sed naturali, quia gentes non tenebantur alio jure nisi naturali, et tamen computantur inter abominationes eorum immolasse sanguinem humanum." *DT*, 7.

[84] "Item homine occidere est iure divino [naturali] prohibitum, ut patet in praeceptis Decalogi." *DPC*, 7. "Sed quae est ratio? Primum de innocente est clara, quia est contra ius naturale occidere hominem innocentem, cum sit praeceptum decalogi." *DT*, 7.

[85] "Item, est peccatum feritatis comedere carnes humanas, ut Aristoteles dicit." *DT*, 5.

[86] "Item, pro diro et atroci facinore ponitur, et damnatur etiam a paganis auctoribus potasse humanam sanguinem, ut patet in *Coniuratione Catilinae*, apud Sallustium et Lucium Florum." *DT*, 5.

[87] "Item Augustinus *De moribus Ecclesiae* et habetur etiam apud Divum Thomam 2.2 q. 141 a.6: Regula (inquit) temperantiae est necessitas praesentis vitae." *DT*, 12.

[88] "Item, ius sepulturae videtur esse de jure naturali, ut quilibet sepeliatur ubi voluerit, ut c. *Fures* habetur, etc." *DT*, 5.

Jonsen y Toulmen (*The Abuse of Casuistry*, p. 108) señalan: "The methods of medieval law, politics and ethics were also interconnected. If over the next centuries the standard pattern of moral analysis was casuistical, that was an inheritance from Roman law, which had been equally casuistic. And just as Roman law was taught as a taxonomic (not a geometrical) 'system', so too the ethical doctrines of medieval theologians were taxonomic and practical, not geometrical and theoretical". Interpretaciones como ésta, justamente por las afirmaciones verdaderas que contienen, pueden esconder de la vista razones teoréticamente más interesantes que sólo la influencia (¡taxonómica!) del derecho romano sobre un enfoque de la ética.

En primer lugar, antes que una dependencia metodológica del derecho (puede pensarse que gracias a las ideas sobre la sociedad y el hombre que le sirven de base, o a la influencia aristotélica, o a la teoría agustiniana sobre el pecado y la Gracia) se encuentra en los escolásticos una concepción de la vida moral que impide una ciencia ética *more geometrico* y abre necesariamente espacio a la prudencia. Esto lo hemos visto en el capítulo anterior, ejemplificado en Vitoria pero referible igualmente a Santo Tomás.

En segundo lugar, notamos que el esquema de nuestro autor pretende estructurar de una manera científicamente razonable los juicios de la ciencia moral a partir de algunos de ellos fundamentales y manifiestos de por sí. No es entonces estrictamente cierto lo que afirman Jonsen y Toulmen (idem): "Sound judgement in resolving problems of moral practice depended on recognizing crucial resemblances and differences between new and problematic cases and available paradigmatic cases". La forma argumentativa típica de la moral escolástica habría de ser entonces la analogía, como en el derecho, sobre todo anglosajón. No ocurre así, según veremos en el siguiente epígrafe. Por el contrario, aunque la analogía se emplea con frecuencia, tiene prioridad teórica sobre ella la caracterización de las situaciones (esencial o según finalidades), que permite aplicar un principio racional al caso en cuestión.

hombre a su alcance. Sin embargo, es característico de nuestro autor que estos contenidos no son tomados eclécticamente, sino organizados dentro de un esquema lógico que asegura la consistencia racional propia del derecho natural:

> "Sed contra dubitatur: quomodo poterimus scire jus naturale? V. g., quomodo poterit quis scire quod furari et occidere est contra jus naturale, et vesci carnibus die veneris est contra jus positivum?
>
> Ad hoc respondetur per propositiones. Prima: Omne illud quod lumine naturali per se notum est esse justum ab omnibus et conforme rationi rectae et contrarium illius esse injustum, omne tale dicitur et est jus naturale, sicut non furari, non occidere innocentem, et quod tibi non vis alteri non facias.
>
> Secunda propositio: Omne illud quod infertur et deducitur in bona consequentia ex principiis per se notis, est etiam jus naturale; qualia sunt praecepta decalogi, ut non occidere, etc, quae infertur ex principio per se noto, scilicet quod tibi non vis, alteri non facias; sed tu non velles esse occisus ab alio: ergo nec tu debes alium occidere. Et iste est secundus gradus qui est de jure naturali; et in hoc omnes conveniunt.
>
> Sed dubitatur. Si aliquid est tale quod nec est per se notum, nec infertur ex per se notis (...) sed solum infertur per consequentiam valde apparentem: an illud sit jus naturale, id est de jure naturali. V. g. non est per se notum quod fornicatio simplex sit contra jus naturale, praecipue quando acceditur ad volentem, quia nulli fit injuria. Nec infertur ex per se notis. Sed tamen infertur ex consequentia valde apparenti quod sit contra jus naturale et quod sit illicita; quia jus naturale est quod pater tenetur educare filios, et tamen si simplex fornicatio esset licita, male possent filii educari, quia esset incertitudo prolis, et non esset pater qui educaret illam. Ergo simplex fornicatio est contra jus naturale, et per consequens illicita (...)
>
> Respondeo, et sit tertia propositio: Illa quae inferuntur per consequentiam bonam moralem moraliter notam, id est valde apparentem esse juris naturalis, ita quod pro contrario nulla sit

---

[89] "Quod est prohibitum iure naturali, potest cognosci ratione naturali. Sed nulla ratione naturali potest cognosci quod sit aliquod alimentum prohibitum. Ergo." *DT*, 2.

apparentia probabilis, debent dici de jure naturali in tertio gradu, quia, ut diximus, in jure naturali sunt gradus."[90]

Así la declaración de un contenido moral determinado como de ley natural no depende de la fuente de que es tomado, sino de la forma en que puede conectarse por la razón con los primeros principios manifiestos de por sí. Puede hablarse entonces formalmente de una ciencia moral,[91] en el sentido aristotélico de cuerpo de conocimientos racionalmente articulados a partir de primeros principios evidentes.[92] Por su trabazón

---

[90] *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 2, 4: "Pero contra esto se duda: ¿cómo podemos conocer el derecho natural? Esto es, ¿cómo puede alguien saber que robar y matar es contra el derecho natural, y comer carne los viernes es contra el derecho positivo?

A esto se responde por proposiciones. La primera: Todo aquello que por luz natural es manifiestamente justo para todos y conforme a la recta razón, y su contrario injusto, todo eso se dice que es de derecho natural, como no robar, no matar al inocente, y que lo que no quieras para ti no se lo hagas a otro.

Segunda proposición: Todo aquello que se infiere y deduce en buena consecuencia de los principios manifiestos por sí, es también de derecho natural, cuales son los preceptos del Decálogo, como no matar, etc., que se infiere de un principio evidente, que lo que no quieras para ti no se lo hagas a otro; pues si tú no quieres ser muerto por otro, tampoco debes matar a otro. Este es el segundo grado del derecho natural, y en esto convienen todos.

Pero puede dudarse si algo es tal que ni es manifiesto por sí, ni se infiere de lo manifiesto por sí (...) sino sólo se infiere por consecuencia muy aparente: si ello es de derecho natural. Por ejemplo, no es manifiesto de por sí que la fornicación simple sea contra el derecho natural, sobre todo cuando se accede a alguien que consiente voluntariamente, porque a nadie se hace injuria. Ni se infiere de lo manifiesto por sí. Pero se infiere por consecuencia muy aparente que sea contra el derecho natural e ilícita, porque de derecho natural es que el padre debe educar a los hijos, y si la fornicación simple fuera lícita, mal podrían los hijos ser educados, porque habría incertidumbre respecto a la prole, y no habría padre que la educara. Luego la fornicación simple es contra el derecho natural, y por consiguiente ilícita (...)

Respondo, y sea la tercera proposición: Aquellos [preceptos] que se infieren por buena consecuencia moral y moralmente manifiesta, esto es, que muy aparentemente son de derecho natural, así como que de su contrario no hay ninguna apariencia probable, deben decirse de derecho natural en tercer grado, porque, como dijimos, en el derecho natural hay grados."

[91] "Et sic formale in scientia est illud ratione cujus assentitur conclusioni." En Beltrán de Heredia, *Los manuscritos...*, p. 76.

[92] "Ad scientiam duo concurrunt. Primo concurrit species aliqua complexa et incomplexa principiorum. 2º concurrit habitus scientificus conclusionum per demonstrationem acquisitus." *In 1a.*, q. 1, a. 2, 56. Ms. 182, Salamanca. "Sed contra Durandum arguitur sic: si aliquis in una scientia assentiretur centum conclusionibus per unum et idem medium, qui non assentiretur medio necessario, dissentiret omnibus illis propositionibus; sicut est in geometria, in qua aliquando probantur centum propositiones quae dependent ex uno principio; certe in illo qui discederet a primo illo principio, non maneret scientia circa omnes alias propositiones." *In 2a. 2ae.*, q. 5, a. 3, 3.

En la última cita se alude a Guillermo Durando de Saint Pourçain, †1334, *Doctor resolutissimus*, dominico. Comentarista de las *Sentencias* de Pedro Lombardo y autor también de obras jurídicas, es tenido por precursor de Guillermo de Ockham en la teoría nominalista de los universales.

Al tratar de si la teología es una ciencia, Vitoria explicita más las condiciones que reconoce para el conocimiento científico: "... licet [theologia] non habeat omnes tres conditiones scientiae, scilicet, quod sit cognitio necessaria, certa et evidens..." *In 1a.*, q. 1, a. 2, 46. Ms. 18, Santander. La necesidad se debe buscar en la misma materia de que se trata y, como hemos visto, Vitoria la defiende con gran interés respecto a la moral. La evidencia proviene de los primeros principios de la ciencia, que pueden ser intrínsecos a ésta (como ocurre con los primeros principios prácticos) o tomados de otro lugar (el conocimiento de los santos,

lógica, tal cuerpo de conocimientos dota de necesidad a las proposiciones deducidas de principios a su vez necesarios.[93] Se trata de un segundo sentido en que el derecho natural es necesario, vinculado con el primero (no dependencia de una voluntad) del que tratamos arriba.[94]

Dentro de esa ciencia cabe considerar probabilidades mayores o menores de que un contenido determinado sea realmente de ley natural, en la medida en que la deducción a partir de los primeros principios posea mayor o menor solidez. Lógicamente, en cuanto haya alguna probabilidad de lo contrario a una proposición, inclinarse por ella requiere una opción de la voluntad, que convierte a esa proposición en una opinión.[95] Vitoria a menudo encuentra que su discurso ha llegado al punto en que sólo puede sostener una opinión

---

en el caso de la teología). Por último, la certidumbre depende del rigor del razonamiento a partir de esos primeros principios. Este es el "punto débil" de la moral como ciencia, donde se admite probabilidad puesto que: "In moralibus ergo demonstrationes vocantur ab Aristotele et omnibus recte sapientibus illae rationes, quae communi sunt intellectu et non posset rationabiliter negari." *In 1a.*, q. 1, a. 2, 48. Ms. 182, Salamanca. En consecuencia "licet in istis [mathematicis] nullus debet esse contentus nisi summa evidentia, sed in illis [moralibus aut physicis] debemus crassis uti coniecturis et non oportet reducere omnia ad principia per se nota." *In 1a.*, q. 1, a. 2, 48. Ms. 18, Santander.

Por otra parte, la discusión contenida en *In 1a.*, q. 1, aa. 1-2, muestra la autonomía de la moral respecto a la teología que habíamos señalado ya en el capítulo anterior. El estatuto epistemológico de ambas como ciencias es completamente distinto, puesto que toman sus primeros principios de lugares muy diferentes. La moral no es una ciencia subordinada a la teología, aunque reciba ayuda de ésta en cuanto a las indicaciones provenientes de la ley de Dios, a través del Decálogo, por ejemplo. Sin embargo, el Decálogo no es el punto de partida de la ciencia moral.

[93] Intervienen entonces especialmente dos hábitos intelectuales en la formación de la ciencia moral, aunque el discurso propiamente científico lo realiza el último de ellos: "Alii [habitus] sunt circa assensum, quibus assentimus sine dissensu, quemadmodum habitus primorum principiorum. Tertius habituum modus est discursivus, quibus assentimus discursive. Igitur tertius habitus est scientificus." Beltrán de Heredia, *Los manuscritos...*, p. 89.

[94] "Item, quia diximus quod omne quod non sequitur ex voluntate aliqua, est necessarium. Sed sic est de illo quod sequitur ex principiis naturalibus valde probabiliter concludentibus: ergo illa quae inferuntur ex principiis naturalibus per media valde apparentia dicentur esse de jure naturali." *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 2, 4.

[95] "Sanctus Thomas ponit differentiam inter scientiam, quia illa scilicet non habet aliquod motivum ex parte voluntatis; non enim est in potestate mea non assentire propositioni demonstratae. Sed opinio et fides dependent ex electione et voluntate, quia in opinione et fide non est medium sufficiens ex parte objecti. Requiritur ergo electio ex parte voluntatis." *In 2a. 2ae.*, q. 1, a. 3, 17.

Tratando de la teología, Vitoria descarta que una ciencia deje de serlo porque haya proposiciones opinables en ella, pese a que de esas proposiciones no podamos decir que tengamos ciencia: "2º arguitur, quia de multis conclusionibus (...) est opinio; ergo non est unus habitus omnium conclusionum theologicarum. Ad hoc neganda est consequentia, quia non praetendimus dicere quod de omnibus sit unus habitus, sed tantum de omnibus scitis, id est, quae evidenter inferuntur ex una evidenti et alia de fide (...) de qua habemus scientiam." *In 1a.*, q. 1, a. 3, 69. Ms. 18, Santander.

frente a otras también verosímiles. Si no pueden aportarse más argumentos, la discusión se detiene ahí, señalando un problema pendiente.[96]

La pretensión de evidencia no la extiende nuestro autor, por tanto, ni siquiera hasta los contenidos más definidamente propios del derecho natural,[97] como los del Decálogo, sino sólo hasta sus principios, por más que considere tales contenidos universalmente cognoscibles gracias a la providencia divina.[98]

Siguiendo una interpretación que Cayetano había hecho de Santo Tomás, Vitoria reconoce un lugar teórico importante a los preceptos del Decálogo, como principios intrínsecos de la ley moral. Tres son las diferencias con los primeros principios manifiestos por sí que hemos mencionado arriba: en primer lugar, actúan como principios intrínsecos de la ciencia de la ley moral (que concluye lo obligatorio), respecto a la cual los primeros principios prácticos resultan extrínsecos, en la descripción de Vitoria;[99] en segundo lugar, los primeros principios son intuitivos y no requieren discurso, mientras que los preceptos del Decálogo sí lo requieren, aunque se trata de un discurso natural, al que la razón asiente de inmediato;[100] en tercer lugar, el Decálogo fundamenta la parte de la ley natural

---

[96] "Sed dico quod utraque opinio est probabilis. Tamen, contra nostram nec ratio nec auctoritas procedit, et nulla est apparentia contra eam." *In 2a. 2ae.*, q. 14, a. 1, 4.

[97] "... nec omnia quae sunt de iure naturali possunt ostendi evidenter, saltem omnibus. Ergo non tollit quin possit eos cogere." *FDT*, II, 3.

[98] "... etiam praecepta iuris naturalis et decalogi non sunt per se nota, et tamen ex providentia Dei doctores concedunt quod non stat ignorari, nisi ex malitia, in quacumque provincia et natione." *De eo ad quod...*, II, 4.

[99] "Est dubium statim circa primum quod dicit sanctus Thomas, quod praecepta decalogi sunt prima principia quibus statim oportet assentiri. Videtur hoc falsum et contra sanctum Thomam. Probatur. Nam non sunt per se nota; aliqui ignoraverunt, sed culpabiliter, ut est fornicatio. Item, quia si essent per se nota, non opus esset ut nobis intimarentur. Item, est contra sanctum Thomam 1. 2, q. 100, a. 3 ubi dicit quod prima principia non includuntur in decalogo; sunt principia ad illa decalogi.

Ad hoc optime dicit hic Cajetanus quod multi non percipiunt ista verba sancti Thomae. Vult dicere sanctus Thomas: quod sint aliqua principia legis, stat dupliciter sicut in scientiis. Unde in scientiis sunt aliqua principia, non intrinseca, sed extrinseca ad omnes, ut in scientia de homine est principium commune, videlicet quodlibet est vel non est. Alia sunt intrinseca, ut sunt illa a quibus incipiunt demonstrationes in illa scientia, ut omne animal est rationale vel irrationale. Sic est in operabilibus. Sunt aliqua principia communia et extrinseca, ut quod tibi non vis. Alia sunt intrinseca legis; et ista sunt praecepta decalogi. Et sic sanctus Thomas in 1. 2 intelligit de principiis communissimis, hic de principiis intrinsecis." *In 2a. 2ae.*, q. 122, a. 1, 2.

[100] "Dubitatur secundo, quomodo ista principia intrinseca sunt quibus ratio naturalis statim assentit; nam hoc exspectat ad illa principia communia, sicut quod tibi non vis. Sed ista principia decalogi indigent cognitione. Respondetur. Dico quod utraque dicuntur notissima, sed diversimode. Nam communia principia sunt nota sine discursu aliquo cognitis ipsis terminis. Sed est alius gradus notissimus non cognitis terminis, non per discursum artificialem, sed per discursum naturalem. Et sic dicit sanctus Thomas hic, «quibus ratio assentit statim»; et non dixit, intellectus. Et sic hoc vult dicere hic sanctus Thomas, quod sunt notissima, id est quae sine discursu et scientia aliqua cognoscuntur." *In 2a. 2ae.*, q. 122, a. 1, 3. En otro lugar, esta inmediatez de los preceptos del Decálogo es explicada como pudiendo ser obtenidos de la sola noticia de sus términos: "Sed pro nunc dico quod prima opinio potest haberi et causari ex sola notitia terminorum; v. g. ista, omnis

pertinente a la justicia, esto es, la razón asiente a ellos bajo razón de débito hacia otros, mientras que los primeros principios fundan toda la ley natural, incluso la referida a las relaciones con uno mismo —por ejemplo, lo relacionado con la temperancia—.[101]

Este lugar teórico concedido a los preceptos del Decálogo resulta sin embargo algo forzado cuando se examina a partir de los primeros principios prácticos (de la ciencia moral). Por una parte, los mandamientos constituyen principios intrínsecos de la ciencia de la justicia (ley moral referida a otros), papel en el que parecen innecesarios si la ciencia de la justicia no es más que un subconjunto de la moral; por otra parte, pueden deducirse racionalmente a partir de los primeros principios prácticos comunes a toda la ciencia moral.[102] No son evidentes, pero tampoco, gracias a la providencia divina, dejan de ser universalmente conocidos. La complejidad y relativa oscuridad de los argumentos con que Vitoria los introduce en su teorética sugiere que ha de buscarles una ubicación preeminente, tal vez por razón de su importantísimo papel en la teología moral y sobre todo en la pastoral, dentro de un esquema racional en el que no calzan con suavidad. Esta impresión de incomodidad se confirma cuando notamos que al resolver problemas en torno a la justicia, nuestro autor apenas utiliza estos preceptos señalándolos como parte del Decálogo (lo que enfatizaría su carácter revelado), sino como parte del derecho natural (lo que enfatiza su carácter racional).

El esquema anterior de deducción racional permite a Vitoria introducir una variación importante en la concepción del derecho natural sobre lo que hemos señalado en el epígrafe anterior. Si bien sus primeros principios evidentes son por entero inmutables, y respecto al conjunto de éstos puede decirse que ni aumenta ni disminuye, la comprensión

---

mater diligit filium, potest opinari ex terminis. Sicut enim aliqua propositio ex notitia terminorum generat assensum evidentem, scilicet omne totum est majus sua parte, ita illa, omnis mater diligit filium, generat opinionem ex notitia terminorum. Ita etiam potest homo praecepta decalogi ex terminis opinari, et multa quae non sunt evidentia, quia haec: venerandi sunt parentes, et haec: malum est occidere hominem, generant opinionem ex terminis sine quacumque doctrina." *In 2a. 2ae.*, q. 1, q. 4, 3. Obviamente ello no significa que sean analíticos, sino que corresponden de manera muy inmediata a la intuición moral.

[101] "Sed videtur quod ex istis non sequatur quod pertineant ad justitiam, quia etiam alia praecepta quae pertinent ad hominem sunt notissima, ut temperantia est necessaria. Ergo lex non solum debuit virtutes justitiae, sed etiam temperantiae. Ad hoc respondetur quod, licet sint notae aliae virtutes, tamen non sunt notissimae in ratione naturali sub ratione debiti, et lex debuit esse, notissima; bene tamen pertinet ad decorem nostrum quod aliae virtutes sint sub justitia. —Sed contra, illic etiam non est praeceptum de temperantia, Non moechaberis: ergo. —Respondetur quod verum est, sed proponitur sub verbis pertinentibus ad justitiam, nam moechari idem est quod fornicari, et sic est injustitiam facere." *In 2a. 2ae.*, q. 122, a. 1, 3.

racional de lo que se infiere de ellos puede variar en el tiempo y con las circunstancias culturales. Así, el desarrollo de la discusión ética permite encontrar nuevos contenidos de la ley natural deduciéndolos de los ya establecidos, lo que otorga a la ley natural un dinamismo de crecimiento claramente histórico, con posibilidad de progreso en su comprensión.[103]

Necesidad y cognoscibilidad

Como hay grados en la medida en que puede ser conocido que un precepto cae bajo la ley natural, también los hay respecto a la necesidad con que vinculan (entendida necesidad ahora en un tercer sentido analógico: como aquello que se impone a la voluntad humana, por tanto significando obligatoriedad):

> "... aliqua se habent tripliciter ad ius naturale: Quaedam enim sunt de se inhonesta semper, quae scilicet in nullo casu licitae fieri possunt, ut periurium et adulterium. Sicut e contrario, quaedam semper et per se sunt honesta et rationi consona, ut Deum colere, parentes venerari et similia. Hoc ius naturale dicitur necessarium sive immutabile.
>
> Alia sunt de se quidem inhonesta et prohibita iure naturali, sed quandoque propter graves causas possunt licite fieri. Sicut e contrario, sunt aliqua honesta quidem et consona rationi et principiis moralibus, seclusa etiam omni lege positiva imo praecepta lege naturali. Sed tamen non habent bonitatem immutabilem vel necessariam, sed secundum diversas temporis, loci et personarum circumstantias et conditiones varietatem recipiunt, ut servare fidem, reddere debitum, non habere plures uxores et similia.
>
> Alia sunt quae non sunt quidem prohibita iure naturali sed inter minora bonum computantur. Quale fortasse est matrimonium respecto caelibatus, de quibus Paulus 1 Cor.

---

[102] Cfr. cita de la nota 64, por ejemplo.

[103] "Utrum lex naturae mutari possit. Dicit dupliciter potest hoc intelligi. Uno modo per additionem, et sic potest mutari augendo. Alio modo est per substractionem, quod subtrahatur aliquod principium, et sic est immutabilis. Alia quae non sunt prima principia bene possunt mutari, quale est habere plures uxores, quod est contra legem naturae, quia non est notum omnibus (...) Ex isto articulo patet non solum esse de lege naturae id quod est primum principium, sed etiam illus quod ex illis infertur, dummodo cognoscatur quod infertur ex illis." *In 2a. 2ae.*, q. 94, a. 5, único. El ejemplo de la poligamia resulta relevante puesto que, siendo fácil adivinar en su trasfondo la dificultad bíblica de la poligamia de Abraham, muestra cómo efectivamente la Escritura resulta fuente de historicidad en un pensamiento cristiano como el de Vitoria, que prefiere en general razonar de manera esencialista.

6, 12: *Omnia mihi licent sed non omnia expediunt*. Horum contraria naturali iure sunt approbata tamquam meliora quidem, sed non ut necessaria absolute loquendo."[104]

Cabría pensar una correspondencia entre ambas escalas de "grados del derecho natural" a partir de un razonamiento como el siguiente: siendo la necesidad (independencia de una voluntad) una característica de la ley natural, los grados de probabilidad (necesidad lógica) con que algo pueda vincularse racionalmente a esa ley deberían de indicar también grados de obligatoriedad (necesidad en tercer sentido), puesto que lo menos probable es también lo menos cercano a la evidencia en moral, aquello de lo que más fácilmente puede dudarse si protege algo constitutivo del hombre, y por tanto aquello cuya violación más fácilmente podría justificarse.[105] Parece entonces que podría sostenerse *a priori* que los grados del derecho natural obtenidos por un criterio de vinculación lógica a los principios de la sindéresis, deben coincidir con los grados obtenidos razonando antropológicamente a partir de las inclinaciones naturales y la jerarquía de los bienes para el hombre.

Sin embargo, un razonamiento así no se encuentra en Vitoria, de manera que cada escala conserva su razón de clasificación propia, y no pueden reducirse una a la otra.[106] La

---

[104] *DM*, II, 8: "... la relación de los actos con el derecho natural es triple: Hay cosas que son de suyo siempre malas y que nunca jamás pueden lícitamente hacerse, como el adulterio y el perjurio; y, por el contrario, hay cosas siempre buenas y conformes a la razón, como honrar a Dios, venerar a los padres y otras semejantes. Este derecho natural se llama necesario e inmutable.

Hay otras cosas que de suyo son malas y prohibidas por el derecho natural y que, sin embargo, pueden lícitamente hacerse en ocasiones y con causas graves; como, por el contrario, otras son buenas y conformes a la razón y a los principios morales, aun prescindiendo de toda ley positiva; e incluso son mandadas por ley natural, pero cuya bondad no es inmutable y necesaria, sino dependiente de las circunstancias de tiempo, lugar y personas, que varían en ciertas condiciones. Por ejemplo, guardar fidelidad, pagar el débito, no tener varias mujeres y otras parecidas.

Hay otras cosas que no están ciertamente prohibidas por el derecho natural, pero que se cuentan entre los bienes menores, como es quizá el matrimonio comparado con el celibato. De estas cosas es de las que dice san Pablo: «Todo me es lícito, mas no todo conviene». Las cosas contrarias a éstas el derecho natural las aprueba y considera mejores, pero no necesarias, absolutamente hablando."

La misma cita paulina abre lugar en otro pasaje a la consideración de lo mejor como parte del discurso moral, por más que Vitoria en general se ocupe sólo de qué sea lo lícito: "In omni materia morali, multa licerent quae non expediunt, ut dicit Paulus. Unde multum refert disputare quid sit melius, et quid sit licitum. Si loquamur ergo, non quid sit licitum, sed quid consulendum tamquam honestum et consentaneum et melius, dico quod..." *In 2a. 2ae.*, q. 100, a. 2, 8.

[105] Tal asimilación entre grados de cognoscibilidad y grados de obligatoriedad la hace, a nuestro entender erradamente, Teófilo Urdánoz, "Vitoria y el concepto de derecho natural", p. 261, y la sigue Maurice Beauchot, "Moral y derecho natural...", pp. 141-142.

[106] Esto es fácil notarlo a partir de las dos citas anteriores en el texto principal: el adulterio y el perjurio son declarados intrínsecamente malos, en el grado más alto de obligatoriedad de los preceptos que los prohiben, pero estos preceptos a su vez no son evidentes desde el punto de vista del conocimiento.

necesidad en cuanto obligatoriedad invariable[107] de un precepto se obtiene de la materia antropológica comprometida en la acción examinada,[108] mientras que, como señalamos, la cognoscibilidad de su inserción en la ley natural depende de la posibilidad de vincularlo racionalmente a los primeros principios prácticos. El Decálogo, sin embargo, se encuentra en una situación especial: caracterizado por la accesibilidad inmediata a la razón natural, sus preceptos negativos poseen también obligatoriedad absoluta.[109]

Sanidad de la razón e inducción en el conocimiento del derecho natural

Aunque su sistematización lógica sea tarea del intelectual, tanto los primeros principios prácticos como aquellos que puedan deducirse de ellos con un amplio grado de probabilidad, están al alcance de toda persona cuando llega naturalmente al uso de razón. Pero, al igual que lo señalado ya a propósito de los primeros principios prácticos, la razón misma puede verse enturbiada por el engaño de otro,[110] la mala conciencia, la afección desordenada o la mala doctrina,[111] de tal forma que pierda incluso la capacidad de captar las conexiones necesarias entre los contenidos del derecho natural y los primeros

---

[107] "Et dato quod esset de segundo genere iuris naturalis, nihilominus posset ducere. Probatur primum. Si subesset causa rationabilis, ut declaratum est, quae scilicet illud quod sua natura malum est licitum in eo casu faceret." *DM*, II, 10. El "segundo género" o grado en el derecho natural del que se habla aquí está referido por el contexto a la segunda de las escalas que hemos mencionado (de obligatoriedad).

[108] "Nam quantitas obligationis sumenda est ex quantitate materiae, nec naturaliter scimus maiorem esse obligationem de non occidendo quam de non furando, nisi ex ipsa materia, et non e contrario." *DPC*, 19. En el texto de *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 2, 4 contenido en la nota 90 "no robar" es tenido por inmediatamente manifiesto y "no matar" como derivado en buena consecuencia, esto es, jerarquizados de manera inversa a los grados de obligatoriedad que se señalan aquí. Si leemos "no matar" como "no matar al inocente", entonces en dicha cita se ponen en el mismo grado de cognoscibilidad.

[109] "Tunc sit prima conclusio: Nunquam licet facere contra praecepta negativa juris naturalis propter quodcumque scandalum vitandum (...) Probatur conclusio, quia ista sunt intrinsece mala; tum etiam quia, secundum omnes, nunquam bene fieri possunt sine dispensatione divina." *In 2a. 2ae.*, q. 43, a. 7, 3.

[110] "Respondetur quod dupliciter hoc potest intelligi. Uno modo, generaliter ita quod in generali ignoret regulam, quod omne mendacium sit malum. Et hoc modo dico quod nullus potest illud ignorare. Et hoc propter duo. Primo, quia hoc videtur ita notum, quod licet non sit per se notum, tamen qui vellet cogitare, facile intelliget et judicabit quod mentiri est malum, sicut de aliis praeceptis juris naturalis (...) Sed de mendatio particulari, sicut quando aliqui rogant et persuadent alicui simplici quod ad salvandum vitam hominis est bonum mentiri et quod tenetur, tunc non est magnum inconveniens dicere quod ille excusatur ignorantia invincibili." *In 2a. 2ae.*, q. 110, a. 3, 3.

[111] "Dico ergo in summa quod nihil est de jure naturali nisi quod naturaliter potest sciri ab homine (...) illa sunt de jure naturali quae ab omnibus possunt cognosci, nisi impediantur ex mala consuetudine vel ex prava affectione vel mala doctrina vel studio (...) Unde patet quod nihil est de jure naturali nisi lumine naturali cognosci potest." *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 2, 5. Sobre la necesidad de atenerse a la razón natural, y el peligro de desviarse intelectualmente: "Respondeo quod oportet videre aequitatem, nec oportet respicere ad sophismata, maxime in materia morale." *In 2a. 2ae.*, q. 64, a. 5, 5.

principios.[112] Por eso tanto el grado de ilustración como la sanidad moral de las personas pueden hacer diferencias en su capacidad de acceder a los contenidos de la ley natural.[113] Y es que para conocer una virtud, por ejemplo la justicia, es preciso ser sensible a su objeto, de manera análoga a como para hablar de colores es preciso no ser ciego.[114]

La afirmación de un determinado contenido como de ley natural no sólo puede hacerse a partir de un razonamiento deductivo, aunque tome su razonabilidad de la inserción en el esquema deductivo que hemos señalado. También es posible obtenerla por inducción a partir de la intuición o práctica universal.[115] La universalidad e inmutabilidad caracterizan a la ley natural en virtud de su relación con la esencia del hombre. Adicionalmente, como vimos, la recta razón natural se basta para descubrir sus principios. Así pues, parece lógico que los principios morales universalmente intuidos sean declarados de ley natural, y aquellas prácticas universalmente censuradas, como el canibalismo[116] o el incesto[117], sean contrarias a la ley natural. Podemos engañarnos al descifrar el mensaje de la naturaleza, pero nadie puede negar algunas proposiciones sino en broma; aquello a lo que todos asienten lo sabemos de derecho natural.[118] El ámbito de ese "todos" no se limita

---

[112] "Quaeritur ergo an illa conclusio quae infertur ex illa, usura est illicita, quam conclusionem ego ignoro, an sit de jure naturali. Videtur quod sic, quia jus naturale est idem quod jus necessarium: ergo quantumcumque illa conclusio ignoretur a nobis, si tamen infertur ex propositione alia de jure naturali, sequitur quod est necessaria conclusio: ergo ipsa erit de jure naturali." *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 2, 5.

[113] "Ita in practicis sunt principia nota omnibus, quae quilibet audiens probat, ut bonum est faciendum; aliae quae non omnibus, sed sapientibus solum." *In 1a. 2ae.*, q. 94, a. 2, único. "Dicit secundum rei veritatem jus naturale in communi idem est apud omnes, sed non omnibus est aequaliter notum." *In 2a. 2ae.*, q. 94, a. 4, único.

[114] "Si enim non cognoscatur objectum, nec virtus potest cognosci, sicut nec caecus potentiam visivam cognoscere potest quia objectum non cognoscit, scilicet colorem. Male enim judicat caecus de coloribus et surdus de sono". *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 1, 1.

[115] "Sed quomodo probatur hoc? Dico quod si aliter non probaretur quam ex sententia omnium gentium dicentium quod mentiri est peccatum, certe esset sufficiens probatio. Nunquam aliquis laudatus est propter mendacium. Bene de intentione laudatur volendo prodesse alteri, non tamen de mendacio ipso." *In 2a. 2ae.*, q. 110, a. 3, 2.

[116] "Et ratione probatur, ut a principio arguebam. Illud est abominabile apud omnes nationes viventes civiliter et non inhumaniter. Ergo est iniustum. Patet antecedens ex historia. Nam circa Pontum et Danubium leguntur fuisse feri homines, qui humanis dapibus vescerentur (...) Omnes autem historici et poetae tanquam feritatem et inhumanitatem nefandam talem consuetudinem referunt. Consequentia probatur: quia illud divitur iuris naturalis quod natura dictat et quod apud omnes est commune. Si ergo omnes homines sentiunt hoc esse turpe, ita est etiam de iure naturali." *DT*, 5.

[117] "Assumptum patet de patre et matre cum filiis suis, quod esset contra leges naturae vel ex eo manifestum est quod nunquam fuit aliqua natio tam barbara aut immanis quae non huiusmodi connubia horreret". *DM*, 7.

[118] "Dicitis vos parentes teneri educare filios. —Quaero, unde habeatur hoc? —Respondebitis quod natura dictat, et quod illa quae natura dictat sunt de jure naturali. —Quaero adhuc, unde habemus quod natura non erret et quod intellectus non decipiatur? (...) Respondetur ad hoc argumentum, quod licet aliquis ista objiciat, non tamen assertive, sed argumentative, vel non serio, sed joco diceret, quia ipse non potest assentiri quod

en Vitoria a la comunidad moral a la que pertenece —la Cristiandad, por ejemplo— sino que abarca el universo completo al que tiene acceso, bárbaros incluidos,[119] aunque no en pie de igualdad estricta, sino apreciando las valoraciones de cada pueblo según su grado de civilización[120] que, como señalamos en el capítulo anterior, es entendido por nuestro autor principalmente a partir de la complejidad y riqueza de su vida urbana.

Un indicador claro del consenso acerca de un principio de derecho natural es la práctica universal acorde con ese principio, que se diferencia de la mera costumbre por su extensión en el espacio social —pero no en el tiempo, puesto que la costumbre con valor de ley positiva ha de ser tal que no quede memoria de práctica contraria generalizada—. En Vitoria encontramos el argumento usado principalmente en negativo: por ejemplo, la comunidad de los bienes naturales no es de derecho natural, porque las cosas nunca fueron todas comunes, y ni siquiera dentro de la Iglesia ha sido universalmente conservada la comunidad de bienes.[121]

Por último, conviene notar que tanto el consenso sobre las proposiciones como la práctica universal son indicadores, y quizás también condición necesaria para que nos hallemos ante un precepto de derecho natural, según se elija el universo de referencia, pero desde luego no son condición suficiente. Aquello que contradice a la recta razón natural no es ley natural, por generalizado que esté.[122] La rectitud de la razón, susceptible de perderse

---

pater non teneatur educare filium; et hoc est scire, scilicet quod omnes assentiantur." *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 2, 4.

[119] "Dico quod jure naturali, quia est per se notum et a nullo unquam dubitatum, quia nulla fuit nec est gens tam barbara quae non credat esse licitum homini uti rebus: ergo es dominus illarum." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 13. "Respondeo quod sic si nulla sit lex humana in oppositum (...) Probatur, quia nulla est natio in qua non ita sit et ita fiat, quod scilicet hujusmodi translatio, donatio et conmutatio." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 29.

[120] La cita de la nota 116, en la que por razones de brevedad se han omitido referencias a otros pueblos caníbales (los sidones del Danubio, los masagetas de India y los lestrigones de Gaeta), ilustra el punto: el consenso de los hombres civilizados vale por consenso universal, aunque se separen de él pueblos más salvajes.

[121] "Unde universaliter non est sic servata communitas." *In 2a. 2ae.*, q. 66, a. 2, 2. "... cum non sit praeceptum juris naturalis, nec unquam fuit quod omnia essent communia, ideo non opus est dicere quod est revocatum jus naturale". *In 2a. 2ae.*, q. 66, a. 2, 4.

[122] Por ejemplo, si está socialmente autorizado comprar más barato que el precio justo, y ello no es tenido por injusticia en el caso de los bienes no necesarios, habrá de estar autorizado también vender más caro, por razón de la igualdad natural, y pese a la valoración general en contra: "Si emptor seclusa fraude et violentia et necessitate etc., emeret talem rem multum viliter, sicut si emeret domum valentem mille aureos pro quingentis, nemo condemnaret emptorem ad restitutionem, licet emit domum citra justum pretium. Ergo etiam nec venditor est damnandus propterea quod vendat rem quantum vendi potest, etiamsi multo plus justo pretio illam vendat." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 6.

según vimos arriba,[123] acaba siendo el baremo de juicio: los preceptos de la ley natural han de guardar coherencia entre sí, mientras que la incoherencia aparece a menudo en el pensamiento, las valoraciones y la práctica de la gente.

[123] "Quarta quaestio est: Utrum liceat in sacrificio uti hominis sanguine (...) Et videtur primo quod hoc non sit contra ius naturale. Primum, quia multae nationes quondam habuerunt in usu (...) In contrarium ponitur conclusio: Prohibitum est iure divino et naturali sacrificare homines Deo (...) Ad argumenta in contrarium. Ad primum patet quid sit dicendum. Primum enim respondetur, quod nunquam aliquae nationes usae sunt huiusmodi sacrificio, quin prius essent idololatrae (...) Unde ille error non invasit, nisi post alios intolerabiles errores." *DT*, 6-7.

3.3. VALORACIÓN DE POSIBILIDADES CONCRETAS DESDE EL DERECHO NATURAL

La *Secunda Secundae Pars* de la *Summa Theologiae* está organizada en tratados sobre las virtudes, concebidas como optimidades morales del hombre según hemos señalado en el capítulo anterior. Las lecciones vitorianas siguen esa disposición; ello trae consigo que cada comentario contenga discusiones de dos géneros distintos, aunque conectados. De un lado, se tipifica el hábito en cuestión, preguntándose si se trata de una virtud o de varias, cuáles son sus partes y los vicios contrarios, la relación con otras virtudes, etc. Por otro lado, se resuelven problemas éticos que caen bajo la virtud correspondiente, es decir, que corresponden al área de la vida humana para la que esa virtud dispone a actuar bien. Con ello, la virtud es comprendida más a fondo. La tipificación del hábito y la resolución de problemas prácticos son así complementarias; sin embargo, no dependen una de otra en sentido estricto.

La descripción de cada virtud enlaza por lo general con la psicología contenida en la *Prima Secundae Pars*, tratando de establecer la inserción de la virtud en cuestión dentro de la estructura psicológica del hombre. Su objetivo principal, sin embargo, es identificar una optimidad humana y relacionarla con otras, dibujando de esta manera los rasgos y las proporciones básicas de una figura de hombre moralmente logrado.

La resolución de problemas prácticos ilustra esta figura en el comentario sobre cada virtud, pero no depende de ella para resolver lo que será bueno en el caso planteado. La prueba para la posición que nuestro autor sostiene en cada caso se busca por lo general en una referencia a la ley natural. De esa manera, podría parecer que la ética de la virtud resulta metodológicamente innecesaria, puesto que los casos prácticos se resuelven por referencia a una ley. Y como ocurre que la discusión de situaciones prácticas desempeña un papel más importante en los comentarios de Vitoria que en la *Summa* de Santo Tomás, podríamos ver en ello un deslizamiento de una ética de la virtud a una ética de la ley, que degenerará con el correr del tiempo en casuística pura.

Esa tendencia es indudable en la moral católica postridentina, y creemos que efectivamente puede identificarse en el maestro de Salamanca. Tal vez la prueba más importante se encuentre en las relecciones. Estas versan sobre cuestiones muy diversas, con frecuencia políticas o eclesiales, que son leídas por Vitoria como problemas éticos. Pues bien, tales problemas se resuelven muy a menudo sólo por referencias a la ley natural, y rara vez considerando la inserción de las posibles respuestas en la figura de hombre

virtuoso que reconoce en las lecciones. De tal manera que donde el tema no es explícitamente alguna virtud, como ocurre *prima facie* en la relección *De Temperantia*,[124] nuestro autor apenas menciona las virtudes, lo que hace pensar que no las considera como una herramienta epistemológica de interés para la discusión de situaciones prácticas.

Esta apreciación debe ser matizada. En primer lugar, como hemos señalado ya, el interés pastoral de Vitoria le lleva a ocuparse principalmente de los mínimos necesarios para la salvación, esto es, de establecer los límites más allá de los cuales se corre grave riesgo moral. Podría haber sido de otra manera si su tema central, en vez de la no-condenación, hubiera sido la santidad, es decir, la definición de figuras de perfección humana. Pero esto era más propio en su tiempo de las corrientes de espiritualidad extraacadémicas, muy vigorosas en la Castilla de entonces. Desde su cátedra, nuestro autor se ocupa de formar a los predicadores y confesores que habrán de transmitir al pueblo y a sus dirigentes referencias mínimas para la vida moral.[125] Se trata de una ética para las masas en la vida corriente, no del cultivo de vocaciones especiales de perfección.

---

[124] La relección *De Temperancia* (pronunciada en 1537) trata aparentemente de una serie de problemas sobre las prácticas religiosas que afectan a la alimentación. Pero de ahí derivaba en la versión original a lo que parece ser la principal intención del autor: analizar hasta qué punto los sacrificios humanos y la antropofagia justificaban la intervención armada en Indias. Tal vez por no considerar acabado su pensamiento al respecto, tal vez por temor a represalias del rey, lo cierto es que el mismo Vitoria retiró esta última parte del manuscrito que entregó a los estudiantes para que lo copiaran. Afortunadamente, remitió una copia al p. Arcos, que Beltrán de Heredia descubrió y publicó en 1931 ("Ideas del maestro fray Francisco de Vitoria anteriores..."). Aunque se habla en esta relección sobre la temperancia, la intención y el tema central tienen más que ver con la justicia.

[125] Vale la pena anotar aquí la diferente función pastoral de predicadores y confesores en la Iglesia del siglo XVI: los primeros teniendo que declarar las verdades morales a la multitud, y los segundos encargados de acompañar a cada persona en su vida moral, más ocupados por ello en el consejo particular. Esta diferencia de función (que a menudo lo era también de personas, según atestiguan las contemporáneas *Constituciones de la Compañía de Jesús*, parte VII, [624]), influye a veces en la manera en que Vitoria expone sus conclusiones. No es raro que nuestro autor pase de una conclusión rigurosa formulada en universal, a una más matizada, que incluso niega lo que en la anterior se afirmaba y considera casos particulares.

Por ejemplo, al tratar de la obligación de la limosna: "Est aliud argumentum contra hoc: quia quilibet potest mutare statum suum. Sit ergo miles qui habet pauperes parentes, sed juste adquisivit grandem pecuniam ultra statum parentum: an illa pecunia sit superflua. Videtur quod non, quia iste vult ascendere ad altiorem statum. Ad hoc dico: primo, quod forte existentibus proximis in gravibus necessitatibus, non liceret divitibus mutare statum, quia esset contra caritatem proximorum. Secundo dico, transeat quod liceat mutare statum; sed ad minus non excusantur illi qui non possunt mutare, ut ecclesiastici. Item mercatores aliqui qui, etsi velint mutare, non possunt vel non inveniunt quomodo mutent. Isti ergo non excusantur si non dent eleemosynam de superfluo status. Cum istis est nobis concertatio, non cum aliis. Utinam isti darent!" *In 2a. 2ae.*, q. 32, a. 5, 12. La primera proposición, que no es lícito cambiar de estado cuando hay pobres en grave necesidad a los que socorrer, es la idea que Vitoria sostiene a partir de la argumentación (en este caso principalmente teológica) que antecede a la conclusión. Es una verdad para ser predicada, como esta otra que encontramos en otro lugar sobre un tema conexo: "Sive ibi sit praeceptum sive non, nihilominus debet movere ad dandum eleemosynam, quia ex sententia illa Domini (Matth. 25) non damnatur nisi hi qui circa proximos sunt inhumani (...) Quod est notandum ad praedicandum divitibus." *In 2a. 2ae.*, q. 32, a. 5, 4.

En segundo lugar, ha de hacerse una excepción con la justicia que, en cuanto de manera característica posee un medio objetivo, admite una cercanía especial entre la virtud y la ley correspondiente. En el tratamiento vitoriano de los problemas en torno a la justicia, la equidad de ley y lo propio del hombre justo se proponen sin cesura, aunque por lo general desde el punto de vista de la ley.[126]

Volviendo a nuestra primera cita, inmediatamente se niega lo que se afirmaba un momento antes ("transeat quod licet mutare statum"). La cuestión entonces se vuelve quiénes no pueden ser excusados, y concluye: aquellos que no pueden cambiar de estamento social. ¡Bastante sería con que éstos hicieran limosna! Aquí ya no se trata de lo que puede predicarse en universal, sino de quién puede o no ser excusado en el confesionario o en la dirección espiritual; de ahí la referencia a diferentes estados de vida (eclesiásticos, mercaderes, militares), decisiva para proponer en particular los deberes de cada uno.

Hay algunos lugares en que la diferencia entre qué ha de sostenerse en la predicación y qué en la confesión, es señalada abiertamente: "Verum est quod coram populo non est dicendum quod illis liceat, ne capiant ad hoc libertatem nimiam, immo essent deterrendi ne faciant, quia securius est, et ego in communi dicerem quod non scindant. Sed tamen servit hoc ad hoc quod confessores non negent illis absolutionem, nec illis imponant obligationem restituendi". *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 3, 11. Acerca de su propia práctica: "Itaque in compositione, yo cierto no predico contra ella, pero a ninguno excuso de restitución por haber compuesto, ni le absuelvo por aquella composición." *Carta sobre la composición*, p. 45. En otros lugares, por el contrario, se afirma que la misma proposición debe usarse en los dos niveles de la práctica pastoral; por ejemplo: "hoc est consulendum et praedicandum." *In 2a. 2ae.*, q. 32, a. 7, 22.

La diferencia entre juicios para ser predicados y otros para aplicar en la confesión puede ser significativa como clave hermenéutica cuando encontramos dos proposiciones contradictorias sostenidas en el mismo discurso (en la misma clase, por lo general en el mismo párrafo) sin que Vitoria resienta la contradicción (señal de que el auditorio estaba entendiendo bien de qué se trataba). Esto no ocurre ni mucho menos en todos los tópicos de su discusión moral. Sólo hemos encontrado con alguna frecuencia esta construcción retórica cuando se trata de establecer reglas sobre deberes que podían suponer una pesada carga de conciencia para los fieles, como el de limosna o el de restitución.

Es cierto que la casuística católica posterior exageró y deformó esta diferencia, disolviendo las tesis generales en aquello que de manera probabilista pudiera justificarse en particular. Con ello se ganó el repudio violento de los moralistas protestantes, y de los jansenistas en el ámbito católico galicano. Son célebres las polémicas entre dominicos y jesuitas sobre el punto. A la larga, según señala A. Osuna: "El final [de la Escuela Española de Derecho Natural en el último tercio del siglo XVII] está determinado por la decadencia de los planteamientos teóricos de la moral y el derecho que se opera en los Centros de Estudios, al quedar dominados por las cuestiones prácticas a modo de recetarios para uso de los confesores, conforme a las prescripciones del Concilio de Trento." "La Escuela Española...", p. 464. Obviamente, no es el caso de Vitoria, quien no renuncia a la conclusión rigurosa teóricamente alcanzada (cuánto menos a buscarla por vía teórica), sino que pretende integrarla en una práctica pastoral con sentido de progresividad.

Otra explicación acerca de las discordancias internas en pasajes cercanos, aplicable esta vez a los textos vitorianos donde aparecen contradicciones de carácter teórico, es la que ofrece Venancio Carro ("Los fundamentos teológicojurídicos...", p. 112): por razones pedagógicas, el profesor salmanticense gustaba de expresiones gráficas y afirmaciones tajantes con las que atrapar la atención de los oyentes, matizando unas con otras hasta centrar exactamente su posición.

[126] Resumiendo lo que hemos encontrado en el capítulo anterior, los elementos fundamentales de la teoría vitoriana de la justicia son tres: uno de derecho objetivo, el punto medio de la equidad en que consiste lo justo; uno segundo relacionado con la índole misma de la vida moral: el carácter de virtud que la constante voluntad de alcanzar ese punto medio posee; y un tercero, el dominio del hombre sobre sí, que lo constituye en sujeto de derechos subjetivos en la interacción según la justicia que el derecho objetivo realiza.

En tercer lugar, debe mencionarse que su concepción de la ley por relación a las inclinaciones y a las intuiciones éticas naturales del hombre resulta perfectamente compatible desde el punto de vista antropológico con una ética de la virtud, a diferencia de lo que ocurriría si hubiera considerado la ley primero por referencia a la voluntad soberana de Dios y no a la constitución natural del hombre. Esto es lo que hace posible que la discusión de casos prácticos abordados desde la ley natural constituya una buena ilustración de las virtudes.

Por último, aunque de hecho apenas utiliza el recurso a la virtud más allá de los mínimos, creemos haber mostrado en el capítulo anterior y en el epígrafe precedente de este capítulo,[127] que Vitoria sabía que la ley no agota la vida moral. De cualquier forma, es cierto que no empleó apenas la figura de hombre virtuoso que propone, como herramienta para la resolución de situaciones prácticas, más allá de afirmar que tal o cual acto contradice a alguna virtud concreta y es por ello ilícito (lo que constituye un uso legal de la virtud en la discusión).[128]

Puesto que el discurso de Vitoria desde su cátedra poseía este talante, debemos ocuparnos aquí de cómo enlaza la ley natural con los problemas morales que se plantean en las situaciones prácticas, desechando la posibilidad de abordar esas situaciones desde una figura de hombre virtuoso, que no desarrolló aunque hubiera base para ello en su teoría.

La ley natural posee la universalidad que hemos señalado por apoyarse en estructuras antropológicas constituyentes. A esa universalidad la acompaña un grado de generalidad grande respecto a las circunstancias concretas en que las personas pueden verse envueltas. Para encontrar en el derecho natural orientación sobre la licitud moral de determinadas acciones en situaciones concretas, será preciso relacionar esas situaciones con los preceptos la ley natural, de tal manera que pueda deducirse cuál será la acción óptima y con qué grado de obligatoriedad moral debe seguirse.

Nos proponemos a continuación realizar un recorrido por las formas argumentales típicas con que Vitoria vincula los signos de orientación generales que la naturaleza humana provee, con las situaciones más particulares respecto a las cuales han de desempeñar su función orientadora. Dejamos para un epígrafe posterior el argumento de

---

[127] Cfr. nota 104.

[128] "Cognitio istarum virtutum in materia morali magis juvat ad cognoscendum vitia contraria, quam ad ipsasmet virtutes. Nam non solum oportet cognoscere virtutes, sed etiam vitia contraria; nec possumus illas specialiter cognoscere, quin cognoscamus vitia opposita. Et ideo est hic considerandum pro confessoribus..." *In 2a. 2ae.*, q. 101, a. 3, 1.

autoridad, que merece consideración aparte por su relevancia para distinguir los aspectos filosóficos de los teológicos en el comentario *De Iustitia*. Debe notarse que la lógica implícita en casi todas las formas que siguen es la deductiva, aunque de ordinario queden implícitas premisas para dar agilidad al discurso.[129]

Razonamiento esencial

Por "razonamiento esencial" entendemos aquí los silogismos que tienen en la premisa menor una caracterización esencial, tal como una definición o la identificación de algún rasgo moralmente relevante en la situación estudiada. La premisa mayor suele ser el principio moral que se quiere salvar, y la conclusión, una prescripción práctica que responde a la cuestión inicial.[130] En cuanto contiene descripciones de la realidad o se apoya en ellas, el juicio en moral admite tanto la inducción para concluir una proposición que luego será tomada como premisa en un razonamiento deductivo, como la mención de la experiencia en contrario para refutarla.[131]

El grado de necesidad de la conclusión depende de la probabilidad con la que la premisa mayor pueda ser considerada de ley natural y de la probabilidad de que la caracterización sea acertada.[132] Cuáles sean en concreto los rasgos moralmente relevantes a

---

[129] Ello no significa, por supuesto, que le conceda legitimidad en moral a ningún tipo de "restricción mental", contra la que Vitoria se manifiesta explícitamente: "Scotus videtur dicere et alii quod potest negare quibuscumque verbis, si intelligat in aliquo sensu vero, ita quod licet intelligere in mente aliquid per quod excusatur a mendacio (...) ita quod illam conditionem ponat secrete in mente (...) Certe puto quod illud quod tu ponis in mente, non significatur per illam propositionem." *In 2a. 2ae.*, q. 69, a. 2, 12.

[130] "Ad tertium dico: primo, quod bonum est triplex, scilicet honestum, utile et delectabile. Tunc dico quod etsi divitiae sint bonae et voluptates et honores sint vera bona, tamen nullus potest illas propter se velle. Et ratio est quia illa sunt bona temporalia et, ut Aristoteles dicit, temporale non est appetendum propter se." *In 2a. 2ae.*, q. 10, a. 4, 10.

[131] "Tertio dico, quod potest causari ex inductione. Itaque multae singulares sufficiunt ad generandum opinionem (...) Sed ex eo quod ego vidi hunc esse album et illum, non tamen omnes, quia tunc consequens esset evidens, et non vidi aliquem qui non esset albus, generatur in me opinio istius: omnis cygnus est albus, sine quacumque pia affectione." *In 2a. 2ae.*, q. 1, a. 4, 3. "Et breviter, maximun argumentum contra Holcoth est experientia." *In 2a. 2ae.*, q. 2, a. 9, 3. Debe notarse cómo Vitoria señala que la inducción da lugar a una opinión, no a una evidencia científica.

Se alude en la última cita a Roberto Holcoth, †1349, dominico inglés, profesor del teología en Cambridge, que sostuvo la separación radical entre fe y ciencia, negando el valor de la lógica aristotélica respecto al dogma. Comentó las *Sentencias* y algunos libros sapienciales de la Biblia. La posición de Holcoth que Vitoria critica aquí sostiene que el asentimiento de la fe no es un acontecimiento moral sino natural.

[132] "Tertia conclusio, de qua dubitant aliqui, quam tamen veram puto, est: quod timor servilis secundo modo, id est velle adimplere praecepta Dei propter vitandum poenas inferni, non est malus, sed bonus. Patet ex praecedenti conclusione, quia velle vitare poenas ex dictis, est bonum; et judicium quo quis judicat quod ad vitandum poenas est necessarium adimplere praecepta Dei, est verum: ergo necessario sequitur volitio qua vult adimplere illa praecepta imperata ex voluntate seu volitione qua vult fugere poenas. Si ergo volitio

los que hay que atender puede inferirse de lo que se discutió en el capítulo anterior acerca de los fenómenos fundamentales de la vida moral: posibilidades, intención, influjo, daño a otros, relación con la ley, daño a la república, coacción, necesidad, temor, reciprocidad...

De este tipo de razonamiento está constituida la trama de la resolución de problemas morales en el comentario *De Iustitia*. Por ello, la discusión se centra a menudo en establecer claramente la premisa menor, ya sea a través de definiciones[133] y distinciones,[134] ya a través de la caracterización precisa de las situaciones a partir de lo definido. Por supuesto, el tipo de definición que se emplea depende de cuál sea relevante en el caso: atendiendo a los rasgos propios de la cosa,[135] o a su adecuación para una función determinada.[136] En una u otra forma, la mayoría de los argumentos del comentario pueden ser reducidos a razonamientos esenciales, aunque algunos muestran esta forma más directamente.[137] El discurso vitoriano puede así entenderse como una investigación sobre realidades.

Por lo mismo, al maestro de Salamanca le disgustan especialmente las distinciones que no corresponden a realidades moralmente relevantes,[138] tan frecuentes en la escolástica tardomedieval. La posibilidad de distinguir indefinidamente,[139] hasta llegar a particularizar

---

imperans est bona: ergo volitio imperata etiam est bona, et aggregatum ex utroque etiam est bonum, et etiam volitio aequivalens illis duobus est bona." *In 2a. 2ae.*, q. 19, a. 4, 9.

[133] "... rapina dicitur quando aliquid accipitur vidente domino, et furto ipso nesciente". *In 2a. 2ae.*, q. 66, a. 4, 1.

[134] "Sed est notandum quod dignitas personae dupliciter potest considerari. Uno modo, absolute secundum se; et isto modo ille qui est melior est dignior. Alio modo, ex fine, id est in ordine ad tale officium." *In 2a. 2ae.*, q. 63, a. 2, 1.

[135] "... contra jus naturale est accipere fructum de re quae non fructificat; sed pecunia non fructificat: ergo cum ille vult habere fructum de pecunia, sequitur quod facit contra jus naturale." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 1, 5.

[136] "... pretium rerum non attenditur ex natura rerum, id est secundum naturam ipsarum rerum, cum inter rem quae venditur et id quod datur pro re nulla sit proportio, sunt enim res diversae speciei." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 2.

[137] "Sed dubitatur, si quis accipiat rem alienam praesente vero domino, qui potest defendere, et tacet, an sit furtum vel rapina (...) Respondetur quod si tacet voluntarie, virtualiter videtur consentire, et ideo tunc nec est furtum nec rapina. Si tamen tacet timore vel alia causa, ut v.g. pudore, porque no le tengan por ruín, non vocatur furtum sed rapina, quia est ibi violentia et fit ei injuria." *In 2a. 2ae.*, q. 66, a. 4, 2.

[138] "... parum refert quantum ad conscientiam et confessionem quaestionem istam determinare, sed satis est mihi quod quanto diutius retinuit tanto plus peccat." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 8, 5.

[139] "Primo, saepe monuimus quod in moralibus parum necessarium est scire hujusmodi differentias, an distinguantur specie vel ne, dummodo notum sit quod sit peccatum vel aliquod malum." *In 2a. 2ae.*, q. 73, a. 1, 2.

por completo la caracterización, esteriliza la moral y dificulta de manera viciosa la posibilidad de concluir en acuerdo.[140]

Las causas aristotélicas

Junto con la causalidad formal que constituye parte de la definición esencial de la cosa, a menudo considera Vitoria la causalidad final —que se expresaría en definiciones funcionales—,[141] y en ocasiones también la causalidad agente y la material.[142] La clasificación aristotélica de las causas constituye una poderosa herramienta metodológica que nuestro autor emplea a menudo para comprender en qué consiste algo y cómo se relaciona con sus fundamentos.[143]

En el hombre las dos primeras causas se hallan estrechamente relacionadas a través de la versión natural (y esencial) a la felicidad. La razón descubre ciertos rasgos como constitutivos formales del hombre, al tiempo que propone como fin de la vida moral la actualización y despliegue de esos mismos rasgos, de manera que la consideración de las posibilidades morales en vista del fin[144] constituye una luz capaz de iluminar todas las cosas humanas.[145]

La causalidad final tiene así gran importancia en Vitoria, porque sirve para establecer el orden recto que permite entender la jerarquía de los bienes, y comprender consecuentemente las acciones en función de esos bienes.[146] Toda la Creación existe para

---

[140] "Disputatio est de nomine, et ideo potestis loqui vel sicut juristae, vel sicut theologi, capiendo terminos largo modo, vel proprie, ut debent capi, et melius." *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 3, 2.

[141] "[Cajetanus] distinguit quod dupliciter possumus loqui de membro (...) Et ego ita credo quod est verum, quia quilibet digitus habet motum suum et officium." *In 2a. 2ae.*, q. 65, a. 1, 2. Más explícitamente se dice en *DM*, I, 2: "Nam secundum Aristoteles, libro *De anima*, dubia omnia contingentia de re aliqua, ex definitione illius solvenda sunt. Ea autem quae sunt propter finem optime definiuntur per finem."

[142] "Et quoniam (ut Aristoteles admonet), «unumquodque tunc arbitramur scire, cum causas eius cognoscimus», operae pretium me facturum puto, si civilis et laicae potestatis, de qua tota futura est oratio, causas investigavero." *DPC*, 2.

[143] "Et ideo dubitatur primo, quomodo intelligitur prima conclusio quod fides est causa martyrii. Vel est causa effectiva, (vel) formalis, vel finalis, vel materialis." *In 2a. 2ae.*, q. 124, a. único, 2.

[144] "Facultates enim sicut et artes et potentiae aestimanda sunt ex fine, sicut et omnia alia quae ad finem sunt." *DPE I*, 5, 1.

[145] "Illud igitur in primis notare oportet, quod ipse Aristoteles in Physicis docet: Non in naturalibus tantum, sed in omnibus prorsus humanis rebus necessitatem considerandum ex fine, utpote causarum omnium et prima et potissima. Quod dogma, seu Aristoteles inventum fuerit, sive a Platone receptum, ingens philosophiae argumentum fuit, magnamque rebus omnibus attulit lucem." *DPC*, 2.

[146] "Quarto, vectigalia sunt iniquae ex fine, id est si exigantur non ad usus publicos et bonum reipublicae, sed ad utilitatem privatam principis, para gastar él y dar a sus amigos." *In 2a. 2ae.*, q. 63, a. 1, 19.

el bien del hombre,[147] los bienes naturales y de fortuna se ordenan a los espirituales, de tal manera que de acuerdo a su fin puede valorarse mejor la justeza de ciertas prácticas[148] y el valor relativo de las cosas.[149] De acuerdo a la concepción tomista de la naturaleza, para Vitoria es claro que nada ha sido creado ni acontece sin un fin propio que permite precisamente conectarlo con la vida del hombre.[150]

Un rasgo moral relacionado con la causalidad final es la intencionalidad de los actos humanos, que cambia la calificación del acto mismo[151] o de sus consecuencias y por tanto la apropiación de él, según habíamos visto.[152] En relación con el grado de apropiación se entienden también la causalidad agente de quien mueve a otro a realizar algún acto,[153] y la causalidad material de quien toma parte en él o lo permite posibilitándolo así.[154] En todos estos casos aparece cierta imputabilidad, relacionada con la medida en que cada quien es causa de lo que aconteció. La valoración moral se centra entonces más en la actitud del sujeto que en el acto mismo como hecho exterior de conducta.

---

[147] "Et ista ratio, inquit, sumenda est ex fine; sicut arguimus, licitum esse viro uti uxore sua quia a Deo facti sunt distincti, quia frustra fuissent duo distincti nisi unus ordinaretur in alterum (...) Cum ergo homo sit finis omnium creaturarum, sequitur quod est dominus omnium." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 12.

[148] "Praeterea, quia si hoc non esset verum, certe jura male consulerent et providerent hominibus. Probatur, quia esset valde inutilis et periculosa irritatio in foro contentioso defectu solemnitatis, si non valeret in foro conscientiae." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 41. "Ergo contractus debet institui inter eos secundum aequalitatem rei, quia quod pro communi utilitate introductum est, non debet esse magis in gravamen unius quam alterius." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 1.

[149] "Licitum est homini uti omnibus irrationalibus, sive animatus sive inanimatus, quae sibi ad usum data sunt. Probatur, quia imperfectiora sunt propter perfectiora." *In 2a. 2ae.*, q. 64, a. 1, 1.

[150] "Sed hoc non potest sine aliis creaturis, quia omnes creaturae sunt ad conservationem hominum; quia si vos tolleretis una stellam, non posset homo conservari, quia omnia quae creata sunt et constituta in rerum natura, sunt necessaria ad hominis conservationem, quia Deus et natura nihil faciunt frustra." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 13.

[151] "Sed dicit sanctus Thomas quod aliquando contingit quod aliquid propter aliquam circumstantiam non sit peccatum veniale, quod tamen sublata illa circumstantia esset veniale; sicut verbum otiosum est peccatum veniale quando absque utilitate dicitur; tamen si ex causa rationabili proferatur, non est otiosum nec peccatum." *In 2a. 2ae.*, q. 43, a. 7, 8.

[152] "Qui maledicit per modum imperantis vel optantis, non intentione nocendi, sed causa suae utilitatis vel aliorum, non peccat nec erit maledictio per se loquendo, id est intenta, sed per accidens, id est non intenta, quia principalis intentio dicentis non fertur ad malum sed ad bonum." *In 2a. 2ae.*, q. 76, a. 1, 1.

[153] "Dubitatur secundo de his qui movent et approbant mala facta, qui tamen non adjuvant ad illa, quae nihilominus etiamsi non consulerent nec moverent, erant perpetranda, an teneatur ad restitutionem (...) sine scrupulo ego dico quod non, ita quod monens, consulens, praecipiens, approbans mala facta, etc., si non est causa sine qua non (...) nullo modo tenetur ad restitutionem (...) Non enim semper consilium vel adulatio vel aliquid hujusmodi est efficax causa rapinae (...) Notanter dixi, "si non est causa sine qua non", quia si esset causa sine qua non (...) tunc bene teneretur ad restitutionem." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 7, 4.

[154] "Quia non potest esse causa nisi quia vel cooperatus est, vel quia movit; sed nihil istorum fecit: ergo non tenetur ad restitutionem." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 7, 7.

La causalidad final involucrada en un acto debe ponerse en relación, según Vitoria, con las consecuencias del acto mismo en el encadenamiento de las causas agentes. Dicho con otras palabras, aunque con una acción se persiga un cierto bien que la legitime moralmente, pueden seguirse de ella males indeseados que será preciso comparar con el bien que se alcanza.[155] Y viceversa, una licencia que en sí misma sería preferible no conceder, como la de la violencia, puede legitimarse por las consecuencias que tendría no hacerlo.[156] Por razón del encadenamiento de las causas agentes, el maestro de Salamanca puede afirmar a menudo que no será de hacer el mal de donde nazca finalmente el bien.[157]

Analogía entre situaciones

Identificar los rasgos que caracterizan moralmente una situación resulta importante, como se ha señalado, para saber qué principios están involucrados en ella, e intentar dar una respuesta práctica. En algunos casos ocurre que ciertos detalles particulares de la situación induzcan a confusión. Si puede establecerse que la situación es análoga a otra más fácil de analizar, podremos ayudarnos del análisis de la segunda para el de la primera, y tal vez incluso traer la solución de este segundo caso al de nuestro interés.

Vitoria recurre a este artificio en numerosas ocasiones,[158] pero está muy consciente de la necesidad de garantizar la legitimidad lógica de la analogía, esto es, que efectivamente no haya diferencia relevante entre las dos situaciones. Con frecuencia encontramos que niegue la validez de argumentos de analogía presentes en el debate

---

[155] "Sed est considerandum quod pauco ante dictum est, quod oportet cavere ne ex ipso bello sequantur maiora mala quam vitentur per ipsum bellum." *DIB*, IV, 2, 1.

[156] "Sed respublica omnino habet potestatem vindicandi se et recuperandi sua et puniendi hostes. Et patet hoc, quia si hoc non posset, esset turbatio in orbe; pateretur detrimentum a malis." *In 2a. 2ae.*, q. 40, a. 1, 3.

[157] "Videtur quod non, quia non sunt facienda mala ut inde veniant bona." *In 2a. 2ae.*, q. 33, a. 8, 17.

[158] Por ejemplo, la analogía entre la obligación de socorrer a los pobres por parte de los abogados y de los médicos: "... sanctus Thomas dicit quod idem est judicium de medico quantum ad curationem pauperum sicut de advocato." *In 2a. 2ae.*, q. 71, a. 1, 8. Analogía entre los inocentes en la propia república y los que viven en la república enemiga: "Non licet republica pro delictis malorum punire innocentes. Ergo etiam nec pro injuria malorum non licet interficere innocentes apus hostes." *DIB*, IV, 2, 1. Analogía entre la sentencia injusta y la ley injusta: "Sententia iniusta a quocumque sit lata non obligat. Ergo nec lex. Antecedens pro nunc supponitur ex consensu omnium doctorum (...) Quare enim potius obligaret lex iniusta quam sententia, cum lex plus noceat?" *DPPC*, 18. Analogía entre la sodomía y la fornicación: "Principes christiani non possunt inferre bellum infidelibus ratione delictorum contra naturam plus quam propter alia delicta quae non sunt contra naturam, puta propter peccatum sodomiae plus quam propter peccatum fornicationis. Probatur primo ut supra, quia ita fornicatio et furtum est contra ius naturale." *FDT*, 7. En general, buena parte de la doctrina indiana de Vitoria está construída sobre la analogía —los indios son verdaderos dueños públicos y privados, de la misma manera que los cristianos—.

anterior.[159] Una forma inversa de utilización de la analogía es la siguiente: habiendo dos situaciones por entero análogas, si en una se sostiene la pertinencia de un determinado precepto, habrá de sostenerse también en la otra. Si ello resulta claramente irracional en la segunda, el precepto tampoco tendrá sentido en la primera.[160]

Argumentos basados en la jerarquía de los bienes

La existencia de una jerarquización de los bienes del hombre —y de los males correspondientes, como negación de esos bienes—, permite argumentos del tipo: si una acción está permitida cuando alcanza cierto bien, con más razón lo estará cuando produce otro bien mayor; y su inverso: si una acción está prohibida por amenazar un bien determinado, lo estará también si amenaza uno mayor. El argumento acepta formas negativas como: si una acción no está permitida aunque permita alcanzar un cierto bien, tampoco lo estará cuando sólo pretenda o permita alcanzar un bien menor; lo que admite también una formulación inversa. Este argumento se extiende no sólo a lo que es lícito o ilícito hacer de primera intención, sino también a lo que es lícito o ilícito castigar, reaccionando a la acción de otro.[161]

La jerarquización de los bienes propios del hombre establece un orden de referencia cuyo respeto se requiere para el bien moral, de manera que puede usarse tal orden como criterio para elegir entre dos acciones propuestas. El mal involucrado en una acción determinada puede valorarse así por el trastrueque que induzca en ese orden.[162] La jerarquización de los bienes permite también resolver conflictos de incompatibilidad entre deberes. Cuando no es posible cumplir a la vez dos preceptos aplicables a una situación

---

[159] Acerca de la posibilidad de sacrificar a un inocente por la paz de la ciudad, responde a la analogía que propone que puede eliminarse al inocente como a un miembro del cuerpo, por la salud de todo él: "Et ad illud de membro respectu corporis, dico quod non est simile, quia membrum non potest pati injuriam, cum non habet bonum proprium ad quod habeat jus." *In 2a. 2ae.*, q. 64, a. 6, 2. O contra la analogía que pretende que inducir a pecado venial es una injuria semejante a robar: "Secundo dico, quod etiam non est simile, quia in furto fit injuria domino rei quia est invitus dominus; sed qui inducitur ad veniale certe non inducitur invitus sed volens, quia peccatum est peccatum quia voluntarium, et sic non fit illi injuria." *In 2a. 2ae.*, q. 66, a. 7, 6.

[160] De esta manera se niega que haya alimentos cuyo consumo esté prohibido por la ley natural: "Item, quia non est maior ratio de uno quam de alio. Si ergo unum esset prohibitum, ergo omnia; quod non est dicendum." *DT*, 2.

[161] "Item aliqua delicta sunt graviora quam aliquod peccatum contra naturam, ut homicidium. Quare ergo propter peccatum contra naturam possunt infideles debellari, et non propter alia peccata?" *FDT*, II, 7.

[162] "Sed est tam parva differentia, quod non esset peccatum, ad minus mortale, pervertere ordinem istum." *In 2a. 2ae.*, q. 26, a. 13, 3.

dada, Vitoria recomienda que se observe el precepto mayor, que, según vimos en el capítulo anterior, es el que protege un bien mayor.[163]

La distinta entidad antropológica de los cuerpos de derecho que rigen bajo razón de débito las relaciones entre los hombres, permite en ocasiones valorar la legitimidad moral de una propuesta. Hemos visto en el capítulo anterior cómo el derecho humano positivo debe ceder ante el de gentes, y éste ante el natural. Y también cómo los derechos individuales subjetivos deben hacerlo ante el bien de la república. La primera prelación tiene en Vitoria prioridad sobre la segunda, de manera que una norma de derecho positivo conveniente para la república no puede anteponerse al derecho natural de una persona.[164]

Composición

Un curioso artificio que parece haber estado de moda en la moral escolástica del siglo XV para caracterizar situaciones es el de la composición. Consiste ésta en analizar una relación compleja entre dos personas en varias relaciones, cada una de las cuales acontece entre dos sujetos distintos. Para ello se introduce el número de personajes ficticios que sea preciso. Si puede mostrarse que cada una de las relaciones elementales es legítima por sí, la composición de todas, que es la relación estudiada, habrá de serlo también. Una variante del argumento mantiene sólo los dos sujetos originales, y hace sucesivas en el tiempo a las relaciones elementales.

Vitoria ve en general con desagrado este tipo de juego lógico, porque tiende a encubrir la realidad de la relación concreta, que consiste en aquellas elementales, pero simultáneamente y entre los mismos sujetos. El tiempo y la posición relativa de las personas involucradas, que está determinada también por las demás relaciones entre ellos, no son ajenos a la caracterización moral de lo que acontece, en particular en los casos de

---

[163] "Item, quia ubicumque occurrunt duo praecepta incomposibilia, id est quae non possunt simul impleri, illud praeceptum quod est majus debet observari et impleri." *In 2a. 2ae.*, q. 43, a. 7, 3.

[164] Citando por la edición de L. A. Getino, Venancio Carro traduce así un pasaje de *DPC*, 7 sobre la pena de muerte: "Nada hay más natural que el repeler la fuerza con la fuerza. Si la sociedad civil fuera puramente de derecho humano positivo, no gozaría de este poder, pues el derecho a la vida es natural y sólo cede ante otro derecho natural superior." "Los fundamentos teológicojurídicos de las doctrinas de Vitoria", p. 103.

usura, que solían encubrirse con esta argucia.[165] Ello no obstante, en algún caso acepta la figura argumental como válida.[166]

Universalización

Declarar una conducta moralmente lícita implica aceptar su generalización como comportamiento social. Aquello que no pueda generalizarse sin grave peligro para la república, no será entonces lícito moralmente, aparte su caracterización como hecho particular.[167]

En Vitoria este principio de universalización no tiene el sentido de una condición formal de la actuación ética, semejante al imperativo categórico kantiano, sino que se orienta sobre todo a integrar en la consideración moral la dimensión política de toda actuación. Pretende sólo salvar el bien público, y evitar que la subjetivización de la ética amenace a la sociedad,[168] lo que a su vez corresponde al orden que el derecho natural protege.[169] Por ello, las circunstancias sociales concretas en que se encuentre la persona respecto al acto son significativas para su valoración moral,[170] lo que quita a la prescripción resultante todo posible carácter categórico.

---

[165] "Respondetur concedendo antecedens, scilicet quod illi contractus sunt liciti successive; sed nego consecuentiam, quia simul non sunt liciti. Ratio est quia interimunt se illi contractus, quia non est ibi mutuum quando non est obligatio quod reddeat pecuniam." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 53.

[166] Acerca de la variación de los precios con base en las expectativas, y de si se puede variar el precio por esas expectativas: "Etiam, si esset alius tertius qui diceret naves non esse venturas, teneretur de damno quia decepit illum, quia induxit illum fraude et dolo ad hoc quod emeret triticum suum carum. Ergo etiam et mercator." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 5, 16. Acerca de una práctica de crédito usual en las ferias, en la que se simulaban compraventas: "... cessante fraude et dolo, non solum potest hoc fieri juste apud diversos mercatores, sed etiam apud eumdem mercatorem a quo emit rem". *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 3.

[167] "Quia sicut si daretur licentia fornicandi, periret matrimonium et educatio filiorum, nesciremus enim cujus essent filii, et sic periret genus humanum respiciendo ad casus particulares, scilicet ponendo quod aliqua non concipiat; ita si consideretur solum unicum furtum, grave certe videtur quod pro illo infligatur alicui poena aeterna, respiciendo ad casus particulares. Sed tamen quia si liceret furari, periret societas et genum humanum, ideo non est habendus respectus ad particularia, sed ad universalia; et per consequens furari est peccatum mortale." *In 2a. 2ae.*, q. 66, a. 6, 1. "Quia si liceret sic jurare, ad quid essent juramenta inter amicos et juramenta facta in manu judicis? Certe esset fraus, quia si sic liceret jurare, esset tollere fidem inter homines." *In 2a. 2ae.*, q. 89, a. 7, 16.

[168] "Respondeo quod semper fides est servanda hostibus. Ratio est quia sicut si semel admittamus quod mendatium sit licitum, tollemus conversationem hominum (...) Secundo dico, quod si esset in maximum detrimentum reipublicae ita quod periret, tunc non esset servanda, quia in illo casu non juste nos peteremus quod servaretur fides." *In 2a. 2ae.*, q. 40, a. 3, 3.

[169] Sobre la simonía: "Praeterea a posteriori: quia si permitterentur huiusmodi emptio et venditio, esset calamitas et perditio rerum ecclesiasticarum, quarum dominatores, gubernatores et administratores non essent meliores, sed ditiores et avidiores. Omnes, inquam, hae rationes procedunt stando in iure naturali." *DS*, I, 11.

[170] Sobre la posibilidad de que alguien ayude a otro a escapar de la cárcel, el resultado es distinto que si se trata de que el condenado intente escapar: "Est mortale de se, et frangere catenas, ostium vel parietem; et hoc

Necessitas finis

Un argumento al que Vitoria recurre con frecuencia, sobre todo en materia económica, es el de la necesidad en orden a la conservación de los elementos fundamentales de la vida social, familiar o personal.[171] Cuando una determinada práctica es necesaria, porque sin ella no podrían subsistir el orbe,[172] la república, la familia[173] o la misma persona, eso le da un importante título de legitimidad moral. En el caso de la persona, existe la figura especial de la "extrema necesidad" para caracterizar la situación en que se encuentra amenazada la subsistencia propia y de quienes dependen de uno; como señalamos en el capítulo anterior, la extrema necesidad altera el régimen moral de la propiedad privada, y vuelve comunes los bienes necesarios.[174]

En el caso de la república, hay varios bienes que es necesario salvar: el orden interno,[175] el abastecimiento material de la ciudad y la paz general.[176] A propósito de esas necesidades, legitima particularmente Vitoria la propiedad privada[177] y la actividad

---

modo non licet (...) Hoc tamen bene licet damnato, quia non est periculum nec communiter potest liberari. Item, quia quod isti liceat nullum sequitur inconveniens. Sed tamen nulli alteri licet, quia si cuicumque liceret, esset magna pernicies reipublicae quia non punirentur malefactores si hoc liceret." *In 2a. 2ae.*, q. 69, a. 4, 7.

[171] "... necessitas, ut dicit Aristoteles, in naturalibus omnibus est ex fine (...) Sed si quaeratis rationem potissimam, dicit Philosophus quod ratio est quia est necessarium ad conservationem et vitam animalius. Ista est ultima causa in naturalibus." *In 2a. 2ae.*, q. 141, a. 5, único.

[172] "Ea autem quae necessaria sunt ad gubernationem et conservationem orbis, sunt de iure naturali." *DIB*, IV, 1, 5.

[173] "Sed bona venia Cajetani, credo quod hoc sit falsum et quod bene licet ei aliquid recipere a patre quando pater non dat ei dotem. Probatur: quia manet onus matrimonii, quia manent filii et ipsa familia. Alias unde alimentabitur et vivet ista vidua, si pater ejus nollet aliquid dare?" *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 23.

[174] "Aliud est de extrema necessitate, quia jam tunc omnia sunt communia, et illud jam est meus et non divitis. Dico etiam quod haec conclusio de extrema necessitate est large intelligenda (...) Sic est de homine qui habet filios et uxorem, tamen nec habet unde illis subveniat nec lectum in quo eos reficiat, et properant ad mortem ex mala tractatione: tunc licet illi accipere a divite, secluso scandalo." *In 2a. 2ae.*, q. 66, a. 8, 2.

[175] "Alias omnino teneretur, quia alias, si illa conditio non teneret, sequeretur damnum in republica, non servaretur fides inter homines nec possent amicabiliter inter se convenire." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 3, 5.

[176] "Posset quidem orbis subsistere si possesiones essent in communi, ut est in religionibus; tamen esset cum magna difficultate ne homines in discordias et bella prorrumperent." *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 3, 4.

[177] "Unde si in statu innocentiae multiplicatum esset genus humanum, esset facta appropiatio rerum, quia alias vivere non possent." *In 2a. 2ae.*, q. 66, a. 3, 4.

mercantil.[178] El argumento de necesidad constituye también el eje de legitimación moral de algunas formas de violencia tanto adentro de la república[179] como en la guerra justa contra el agresor externo,[180] un punto al que nuestro autor ha de prestar especial atención por la dificultad de conciliarlo con las enseñanzas evangélicas.

Al tratar de si la monarquía no acabará con la libertad natural de los hombres, el argumento de necesidad discurre:

> "Est vero prorsus absurdum existimare aliquid esse contrarium iuri naturali aut divino, quod rerum humanarum administrationi expedisset."[181]

El valor argumental del recurso a aquello "quod expedisset" está relacionado con un concepto de necesidad en moral diferente a la necesidad del mundo físico —aquello sin lo cual otra cosa no podría existir—: necesario para algo es aquello sin lo cual lo primero no podría hacerse oportuna y adecuadamente.[182] Desde luego, esto ha de entenderse dentro de la conexión *ex fine* entre la legitimidad moral de la autoridad y la justicia de su actuación, por lo que no se trata de una justificación "maquiavélica" de cualquier acción conveniente bajo cualquier razón.[183]

---

[178] "De istis mercatoribus dico, quod licet eis carius vendere rem quia ibi est facta mutatio loci (...) Alias enim si carius non liceret eis vendere, tunc non posset respublica sustentari, quia nulla est civitas habens omnia quae sunt necessaria ad usus humanos." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 5, 3.

[179] La cita de la nota 172 prosigue: "Nec alia ratione probari potest quod respublica iure naturali habeat auctoritatem afficiendi supplicio et poenis cives suos qui sunt reipublicae perniciosi."

[180] "Septimo probatur ex fine et bono totius orbis. Prorsus enim orbis consistere in felici statu non posset, immo esset rerum omnium pessima conditio si tyranni quidem et latrones et raptores possent impune iniurias facere et opprimere bonos et innocentes, nec liceret vicissim innocentibus animadvertere nocentes." *DIB*, I, 2.

[181] *DPC*, 8: "Parece, en verdad, bien absurdo juzgar que es contrario al derecho natural y divino lo que conviene a la administración de las cosas humanas."

[182] "Respondet ergo sanctus Thomas ad hoc, quod in moralibus necessitas non capitur pro necessitate naturali et phisyca et mathematica, sed vocatur necessitas, sine quo non potest aliquid commode fieri." *In 2a. 2ae.*, q. 141, a. 6, único. Tratándose de metafísica, este concepto de necesidad es uno impropio: "Ad hoc dici posse quod in 2ª conclusione non loquitur S. Thomas de necessario simpliciter sicut in prima, sed de necessario prout est utile aut valde conveniens et non proprie aut absolute." *In 1a.*, q. 1, a. 1, 13. Ms. 18, Santander.

Se encuentra también otro concepto distinto de *conveniens* en Vitoria, que se refiere a la conveniencia de una acción respecto a la naturaleza de quien actúa: "Tertio dico quod conveniens idem est quod bonum. Et sic aliqua sunt sic mala quod non sunt nec possunt esse bona, quia sunt essentialiter mala (...) Alia sunt essentialiter bona, sic quod non possunt esse mala. Et ideo non est superfluum querere an fuerit conveniens essentialiter et ex natura rei..." Beltrán de Heredia, *Los manuscritos...*, p. 97. Este concepto de *conveniens* ya no puede equipararse con lo simplemente útil.

[183] Melquiades Andrés, *La teología española en el s. XVI*, t. II, p. 297, ha hecho notar que la Escuela de Salamanca con sus desarrollos ético-políticos anuló la difusión del maquiavelismo y la moral del éxito en España.

Imposibilidad

La actuación humana cobra su sentido moral como elección dentro de un campo real de posibilidades. Según vimos en el capítulo anterior, de aquello de lo que no hay posibilidad no hay tampoco obligación,[184] como tampoco de aquello tan difícil que requiera un comportamiento heroico.[185] Bastará entonces mostrar que algo no es posible para excluirlo como alternativa moral.[186]

Vitoria distingue la imposibilidad propia de la vida moral de aquella otra de la metafísica y la dialéctica. Imposible no es lo que no puede concebirse sin contradicción, sino lo que de hecho no ocurre en las situaciones reales,[187] por lo que la experiencia al respecto resulta relevante.[188] Con ello trata de evitar el rigorismo al que llevaría pensar que se debe realizar el acto propio de alguna virtud siempre que sea físicamente posible. Esto contradiría el carácter de "medio" que posee el acto virtuoso.[189]

---

[184] "Generaliter ergo dicimus quod quandocumque non patet via ad restitutionem nec est possibile pro tunc, non tenetur quis restituere. Sed tamen bene ad procurandum alia via tenetur, puta consulendo, orando." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 6, 10.

[185] "Praeterea, quia Deus non obligat homines ad impossibile nec ad aliquid quod est quasi impossibile et valde difficile, quia cum Deus omnia disponat suaviter, ejus praecepta non debent esse pene impossibilia. Sed pene impossibile est quod tunc ego reddam panem cum detrimento vitae. Ergo cum hoc sit difficile valde, non est dicendum quod Deus obligat me ad hoc quod moriar, et per consequens dicendum est quod non teneor dare." *In 2a. 2ae.*, q. 26, a. 8, 9.

[186] "... an esset melius quod, saltem nunc, inter christianos omnia essent communia (...) Respondetur quod communitas rerum requirit multa alia quae non possunt inveniri in communitate. Requirit modestiam, et requiritur concordia et debita subjectio, et requiritur justa distributio, quae omnia non essent si essent omnia in communia. Vix enim inter religiosos possent esse; unde vix inter illos de communi vivunt nisi saltem quoad usum." *In 2a. 2ae.*, q. 66, a. 2, 3.

[187] "Duplex est possibile. Uno modo in dialectica et metaphysica, quod non repugnat fieri. Sed in moralibus capitur impossibile quod nunquam continget (...) Si vultis disputare de impossibile in moralibus sicut in metaphysica, nullo modo aliquid dicetis; est perdere tempus." *In 2a. 2ae.*, q. 51, a. 2, 5.

[188] "Praeterea, notandum est quod in moralibus non oportet multum considerare quid possit fieri, sed quid in rerum statu et natura inveniatur et contingat, et potius experientia tot annorum quam argumentationibus standum est. Possent iudices esse fortes viri, ac ita iusti, ut nullis muneribus corrumperentur, aut retraherentur a iustitia. Sed quia usu et experientia compertum est quod iudices accipientes munera non recte solent iudicare, ideo generaliter prohibitum est munera accipere." *DPPC*, 12.

[189] "Licet virtus sit ex frequentatione actuum, non tamen debet esse frequentia similis in omni materia, nam non exerceri potest talis actus, ut patet de magnificentia; non enim semper potest exerceri nisi prout expedit, quia ut dicit Aristoteles, non expedit quod talis semper sit magnificus, quia alias esset prodigus; modo totum consumeret, et postea nihil haberet ad consumendum. Sed ad hoc quod sit virtus, dico quod sufficit quod exerceatur quando debet et prout debet et uti debet." *In 2a. 2ae.*, q. 51, a. 2, 6.

Con este tipo de argumentos —y también con la reducción al absurdo[190]— puede vincularse otro que Vitoria emplea en ocasiones, y que podríamos llamar "argumento de perplejidad": si una determinada propuesta de valoración moral tiene por resultado que en cierta situación la persona comete pecado haga lo que haga, esa valoración no puede sostenerse.[191] Detrás se encuentra la convicción de nuestro autor de que en toda circunstancia hay al menos una posibilidad de acción moralmente correcta y racionalmente identificable. Si esa posibilidad no existiera, sencillamente no habría campo para la acción moral, y perdería sentido hablar de pecado.

El ejemplo de los buenos ciudadanos

En toda sociedad hay personas cuya conducta encarna las virtudes apreciadas en ese colectivo, y que tienen por lo mismo fama de buenos. Vitoria está convencido de que la Cristiandad conoce fundamentalmente la verdad sobre el hombre, tanto por la razonabilidad de esa verdad, cuyos primeros principios son accesibles a todos, como por la presencia de la revelación que actúa como guía y punto de contraste para las conclusiones de la razón. La revelación es sostenida en ese papel social por la tradición intelectual de la Iglesia en moral, que asume y perfecciona la moral de los antiguos, particularmente a partir de Santo Tomás.

Aunque buena parte de las personas no viven siempre de acuerdo con las orientaciones que pueden extraerse de ese saber sobre el hombre (y de ahí la existencia del pecado personal, inevitable en mayor o menor medida en la vida de todos los sometidos al pecado original[192]), ello no significa necesariamente que la sociedad haya perdido la capacidad de reconocer lo bueno. Por el contrario, esa capacidad permanece gracias a la posibilidad de cierta inconsistencia entre lo que se hace y lo que se cree, y se expresa socialmente en la autoridad moral concedida a quienes son admirados por su virtud. A tales

---

[190] La reducción al absurdo no la hemos encontrado abiertamente empleada en el tratado *De Iustitia*. Fuera de él, al hablar sobre la predestinación, leemos: "Si enim illud argumentum aliquid valeret, tolleret omnino totam libertatem divinam. Que mas quiero yo ad probandum aliquod esse absurdissimum et nihil prorsus valere, nisi quod deducit ad unum omnino impossibile et inintelligibile?" *In 1a.*, q. 23, a. 6. F. Stegmüller, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la Gracia...*, p. 264 (ms. T 154v).

[191] "Quarto, quia sequeretur quod infidelis esset perplexus, id est quod quidquid faceret, peccaret. Patet, quia occurrat tempus quo tenetur honorare parentes, scilicet in hoc die: vel non facit, et peccat, vel facit; et cum non faciat propter Deum: ergo etiam peccat; quidquid agat, necessario peccat. Consequens autem est absurdum et impium. Patet, quia nullus est in tali articulo taliter quod non possit vitare peccatum; non enim datur perplexitas in viatore quin possit vitare peccatum." *In 2a. 2ae.*, q. 10, a. 4, 11.

[192] "... est impossibile quod aliquis vivat per totam vitam sine peccatis venialibus." *In 2a. 2ae.*, q. 51, a. 2, 5.

personas les concede Vitoria un papel importante en la vida moral,[193] según hemos tenido ocasión de señalar en el capítulo anterior. Ese papel consiste principalmente en aconsejar en las situaciones concretas que el razonamiento de la ciencia moral no puede esclarecer, y viene relacionado entonces con la prudencia.

Sin embargo, nuestro autor considera que el ejemplo de estas personas posee valor argumentativo también para la ciencia moral.[194] La práctica generalizada entre quienes son reconocidos como santos o como buenos ciudadanos, realiza en las situaciones concretas las virtudes que la sociedad admira. En la medida en que la admiración social está correctamente dirigida hacia lo que puede afirmarse como bueno con base antropológica, la práctica de los hombres con fama de buenos constituye un argumento para identificar el bien y el mal dentro de las posibilidades reales.[195]

A partir de las características del acto justo o injusto

A diferencia de lo que ocurre con otras virtudes, el medio de la justicia es objetivo y sólo tiene sentido en el contexto de una relación entre personas. Cuando se estudia una situación en que las dos partes sostienen pretensiones incompatibles o contradictorias, no son válidos los argumentos que acaban otorgando la razón a ambos a la vez. Esos argumentos nos introducen en la contradicción práctica de que ambas partes podrían sostener a la vez con justicia sus pretensiones.[196]

---

[193] "Sit prima conclusio: quod in his standum est in consuetudine bonorum hominum et ad arbitrium boni viri." *In 2a. 2ae.*, q. 147, a. 6, 2.

[194] "Ultimo probatur quia, ut saepe dictum est, in moralibus potissimum argumentum est exemplum sanctorum et bonorum." *DIB*, I, 2.

[195] "Sed in aliis, ut quod sum latro, fur homicida et concubinarius etc., si solum mihi nocet, possum tolerare infamiam, et bene facio patienter ferendo, quia non tenetur homo servare famam suam. Nam sic fecerunt aliqui sancti." *In 2a. 2ae.*, q. 136, a. 4, 5.

[196] Contra la licitud de dar muerte a los inocentes en una guerra justa: "Quarto quia alias esset iam bellum iustum ex utraque parte. Patet quia etiam innocentibus liceret se defendere." *DIB*, IV, 2, 1.

Lo que podría parecer una excepción relevante a esto se encuentra en el caso de ignorancia invencible por una de las partes acerca de cuál sea el medio objetivo de la justicia en una pugna. Vitoria llega así a afirmar la posibilidad de una guerra justa de ambas partes, una de ellas con la verdadera justicia de su lado, y la otra convencida de buena fe de tenerla también: "Posita ignorantia probabili facti aut iuris, potest esse ex ea parte qua est vera iustitia bellum iustum per se; ex altera autem parte bellum iustum, id est, excusatum a peccato bona fide." *DIB*, IV, 1, 9.

Pero como resulta evidente, aquí que se habla de "justicia" en dos sentidos distintos: uno referido al medio objetivo, que sólo puede estar de un lado (a lo más); y otro referido a la apropiación moral de la injusticia, que efectivamente puede no ocurrir en ninguno de los bandos, si en quien sostiene una pretensión objetivamente injusta hubiera ignorancia invencible y por tanto una conciencia errada no culpable.

Por otra parte, la injusticia sólo puede hacerse contra la voluntad de quien la sufre. Si alguien participa de manera completamente voluntaria y sin engaño en una transacción que parece a primera vista injusta contra él, por más que haya sido juzgada contraria al derecho natural teóricamente, no debe ser tan injusta porque nadie se hace daño a sabiendas. Cuando esa práctica es general en un gremio, por ejemplo el de los mercaderes, y todos quieren "sufrir la injusticia", es que no hay tal, y debe modificarse el juicio anterior.[197]

Una consecuencia de ese criterio general es que no puede concebirse sensatamente un contrato en que ambas partes sufran injusticia a la vez.[198]

Intuición, experiencia, razón

Tras este recorrido por las formas argumentales más comunes en el discurso vitoriano, debe notarse la importancia que nuestro autor concede tanto a la razón como a la intuición y a la experiencia en la discusión de filosofía moral. A través de una intuición dotada de evidencia se encuentran los primeros principios de la moral, que pueden ser confirmados racionalmente a partir de la investigación sobre las inclinaciones naturales del hombre, con base a su vez en la experiencia. Cuando conforme a esos primeros principios hay que descender hacia las situaciones particulares buscando guías para la siempre particular acción humana, la razón opera sobre todo deductivamente según hemos visto, empleando como punto de partida conceptos abstraídos a partir de la experiencia y premisas menores directamente formuladas desde ésta. En ocasiones, la experiencia del actuar humano y sus consecuencias permite formular un juicio general, que será entonces inductivo; en otras ocasiones, permite modificar el juicio deductivamente alcanzado, atemperándolo o modulándolo en circunstancias particulares e incluso en general. Encontramos ahí tal vez un reflejo del saberse Vitoria formador no sólo de predicadores sino también de confesores, no sólo de consejeros con influencia legislativa sino también de magistrados que han de juzgar en lo particular. No se trata entonces únicamente de encontrar la verdad en moral, sino también de ponerla en relación con la vida de la gente

---

[197] Así, a propósito del contrato de sociedad bajo condición de que sólo el empresario corra con el riesgo, y no el inversionista: "Minor tamen probatur, quia illi nullum nocumentum ex hoc sequitur. Probatur: quia multi mercatores qui egregie exercent negotiationem illam, libentissime recipiunt pecuniam cum illa lege et conditione, y lo han a gran dicha y no lo tienen por agravio, immo rogant nobiles quod dent illis pecuniam sub illa lege, quod certe non facerent si esset in nocumentum eorum." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 14.

tal como ésta es. Al fin la verdad que se busca consiste en *quod est agendum*, lo que no puede extraerse sólo a partir de lo que comúnmente se hace, pero tampoco resultará significativo como guía si lo ignora.

El lugar teorético de lo histórico

Aunque la verdad en moral (al menos sus principios fundamentales) deba suponerse universal e inmutable como la naturaleza humana, su conocimiento, tan apoyado en la consideración de lo experiencial y contingente, admite devenir y progreso, sobre todo cuanto más quiere acercarse a cada situación. No se trata sólo de afinar el razonamiento que conduce de los primeros principios a prescripciones menos generales, a veces menos probables, sino también de la posibilidad de enriquecer el cuadro de los principios derivados mismos, conforme avanza el saber sobre el hombre y cambia el momento histórico (lo que los teólogos de la época llamaban "mutaciones por razón de la materia").[199] Al entrelazarse lo deductivo y lo inductivo en el nivel del discurso moral vitoriano que consideramos aquí, éste cobra flexibilidad para salir al encuentro de nuevas realidades. Pensamos que ello sucede de manera especial en el maestro de Salamanca, cuando analiza el Estado nacional y los asuntos de Indias no principalmente a partir de la analogía con formas políticas y culturales anteriores, sino mediante una reelaboración del derecho natural que conserva los rasgos esenciales de ese derecho asentados en la tradición tomista, al tiempo que lo enriquece a través de un novedoso despliegue del derecho de gentes.

Tal despliegue busca formular, en términos derivados del derecho natural, una moral adecuada para las situaciones y formas históricas que emergen. ¿Se trata meramente de aplicar lo ya sabido sobre la naturaleza humana a nuevas circunstancias? Sin duda que lo sabido se aplica con razonamientos deductivos. Pero, al tiempo, el devenir histórico en cuanto es reflexivamente conocido, amplía nuestra experiencia de lo humano y con ella puede ampliar nuestro saber antropológico. La fuerza y la importancia en el discurso moral de la consideración acerca de la igualdad natural de los hombres, por ejemplo, no podía ser

---

[198] Negando que la simonía consista en una injusticia mutua: "Confirmatur, nam non videtur imaginabile, quod in eodem contractu uterque contrahentium patiatur iniuriam..." *DS*, II, 4.

[199] Mª Lourdes Redondo, Utopía vitoriana y realidad indiana, p. 172.

la misma después del descubrimiento de América que antes, por más que hubiera sido proclamada desde la Antigüedad clásica y cristiana. Al ser puesta a prueba en una circunstancia nada hipotética, ante personas y con intereses muy concretos involucrados, ha de enfatizarse para hacerse valer (como pretendieron Vitoria y Las Casas, entre otros), o bien negarse con los hechos (de tantos conquistadores) o en las teorías (el caso de Ginés de Sepúlveda).

Creemos que en este enfoque metodológico se halla principalmente el valor del magisterio vitoriano en moral, más que en las conclusiones concretas que sobre cada punto alcanzó. Algunas de esas conclusiones fueron rechazadas por unos u otros de sus seguidores de la llamada Escuela de Salamanca, con la libertad de pensamiento característica de la discusión académica de la época. Sin embargo, no por ello dejaron de reconocerse discípulos de Vitoria, de quien habían aprendido el método con el que eludieron el alambicamiento conceptual tanto de algunos nominalistas tardíos como de Cayetano, para elaborar teorías morales y políticas capaces de hacer contacto cercano con los desafíos del tiempo.

El talante intelectual de Vitoria tiende a hacer de las grandes cuestiones del momento histórico el objeto del discurso. Ello se percibe particularmente cuando el profesor no se encuentra ligado a un texto que debe comentar, sino que puede elegir su tema. Escoge entonces para sus relecciones la constitución de la potestad política, el poder del Papa, el del Concilio, los problemas de disciplina eclesiástica asociados a la Reforma, la convivencia entre las naciones emergentes, los desafíos planteados por el descubrimiento de América, el divorcio de Enrique VIII, la cuestión de la magia, tan importante en una España en trance de unificación religiosa... Pero incluso en las lecciones ordinarias se encuentra una tensión constante hacia las novedades históricas y las dificultades del momento. La sistematicidad teórica del Aquinate parece importarle sensiblemente menos que el diálogo con el tiempo.

No se encuentra en Vitoria una discusión acerca de cómo la ciencia de la moral pueda transformarse con la historia, fuera de la escueta referencia a la posibilidad de que el derecho natural se amplíe en virtud de una mejor inteligencia, que hemos señalado arriba. El concepto mismo habría de parecerle extraño (lo era en realidad para toda la época), a quien pretendía fundar su discurso valorativo sobre la comprensión de la naturaleza humana, entendida como lo que permanece aun con el cambio de los tiempos. Sin embargo, las consideraciones de un sentido progresivo en el conocimiento del derecho

natural y uno inductivo en el derecho de gentes, las discusiones con los intelectuales contemporáneos que planteaban las grandes cuestiones, y la concepción de la teología como saber (también) de la relación entre la Escritura y los problemas del tiempo, contribuyen todos a evitar la ahistoricidad del discurso ético en nuestro autor. Como consecuencia de la aproximación vitoriana a la moral, por obra de la Escuela de Salamanca se planteó Castilla en el siglo XVI un verdadero examen nacional de conciencia acerca de su misión histórica, con una profundidad de la que no es fácil encontrar paralelos en otros pueblos.

Para un moralista, empero, la tarea no está acabada con sólo proponer principios y normas directamente referibles a las cuestiones más inquietantes del momento. El confesor y el magistrado se encontrarán ante el caso concreto en su particularidad; el mismo profesor universitario habrá de resolver dudas planteadas por quienes desean saber la licitud moral de un curso de acción que se proponen o que ya emprendieron. Resulta preciso entonces dar un paso más y descender hasta la valoración de situaciones particulares. Allí la ciencia moral encuentra sus límites, y se abre el campo para el juicio prudencial.

3.4. PRUDENCIA Y LÍMITES DEL CONOCIMIENTO TEÓRICO EN MORAL

La discusión moral de Vitoria va descendiendo en grados de generalidad en la caracterización de las situaciones que considera. Hay sin embargo dos límites importantes para la discusión del moralista en su afán de orientación de la praxis humana particular. El primero se refiere a la imposibilidad de analizar todos los "casos" posibles en moral, esto es, de considerar todas las circunstancias moralmente relevantes que pueden concurrir en todas y cada una de las situaciones concretas.[200] Sólo esto ya bastaría para que el intelectual deba poner algún límite a su discusión.[201]

El segundo límite, conectado con el primero, proviene de la complejidad que las situaciones prácticas pueden presentar al ser analizadas desde el punto de vista moral. El balance adecuado entre los diferentes bienes comprometidos en las posibilidades disponibles, a menudo resulta imposible de encontrar con una referencia directa al derecho natural, aun si se acepta a la naturaleza humana como guía de rectitud moral.[202]

Llega entonces el momento de la prudencia, que emplea el saber acumulado de la persona sobre la realidad en que se mueve[203] —posibilidades que ofrece, consecuencias previsibles de los actos, incluidas consecuencias interiores para su vida moral— junto con el sentido de los bienes involucrados, su jerarquía, el grado en que están comprometidos..., todo ello en orden a la decisión concreta. Esa decisión toma la forma, aunque sea implícita,[204] de: "hoc est faciendum hic et nunc", proposición práctica particular por excelencia en que el (sujeto) agente es el mismo de la acción moral.[205] El acto bueno es

---

[200] "Si tamen sint duo, primus magis conjunctus qui non tantum indiget, et alius extraneus qui magis indiget, non potest regula universali determinari cui est subveniendum. Pensandum est ubi sit major necessitas." *In 2a. 2ae.*, q. 26, a. 8, 4.

[201] "Nam determinare casus in particulari, esset conatus laboris inmensi, quamquam ex potioribus, et ex quibus explicatio aliorum possit haberi, aliquid dicemus." *DS*, I, 38.

[202] Por eso Vitoria censura a quienes quieren resolver todo en moral aplicando un conjunto de leyes universales, a la manera de los juristas: "Error istorum est quod ipsi faciunt regulas universales non respiciendo ad particularia, sicut faciunt domini canonistae." *In 2a. 2ae.*, q. 100, a. 5, 3.

[203] "Sed dato quod secundum se liceret apellare, dico quod non expedit. Primo, hoc probatur experientia et exemplis, quae in moralibus faciunt magnam probationem." *DPPC*, 21.

[204] "Secundo, possumus etiam dicere quod voluntas non solum movetur a judicio formali, id est actuali, sed etiam a virtuali; et sufficit judicium virtuale." *In 2a. 2ae.*, q. 47, a. 3, 2.

[205] "Secundo dico, quod vir fortis agit semper ex deliberatione, id est cum judicio practico prudentiali quid agendum est, nam actus fortitudinis semper sequitur judicium et sententiam prudentiae." *In 2a. 2ae.*, q. 123, a. 9, 2.

entonces precisamente aquel que sigue a un juicio práctico particular verdadero.[206] Hasta ahí el discurso teórico de la ciencia moral no puede llegar, porque el moralista no está en capacidad de modelar enteramente en abstracto la situación concreta en que la persona se encuentra.[207] Por ello la distinción entre juicios prácticos universales y particulares; los primeros propios de la ciencia moral, y los segundos prudenciales.[208]

En el nivel más particular del razonar moral, cabe además la diferencia entre premisas sobre la realidad y los bienes en ella involucrados, que son especulativas, y la conclusión práctica del juicio prudencial que determina lo que será mejor hacer.[209] La prudencia difiere así de la sindéresis que intuye los primeros principios morales,[210] y de la ciencia moral que identifica y jerarquiza los fines que deben ser perseguidos según cada optimidad del hombre, en consistencia racional con esos primeros principios. El acto propio de la prudencia consiste en la identificación de los medios oportunos para dar la mejor respuesta moral posible en cada situación particular, a fin de alcanzar con ello el medio racional ajustado a la naturaleza humana. Carece de la necesidad antropológica de la ciencia moral, puesto que trata de algo tan contingente[211] como el equilibrio que se guardará en circunstancias particulares en que no sólo lo exterior al hombre está involucrado, sino también su interioridad moral. En el manejo de situaciones a menudo complejas, la prudencia carece también de la evidencia con que intuimos los primeros

---

[206] "Et ita in universum omnis actus bonus est conformis judicio vero, saltim in particulari; et omnis actus malus est conformis judicio falso, saltim in particulari." *In 2a. 2ae.*, q. 20, a. 1, 2.

[207] "Item, probatur ratione quod non sufficiat judicium universale ad applicandum ad operationem. Quia universale judicium est indifferens ad multa singularia: ergo ut homo applicetur ad unum actum singularem, non sufficit judicium universale, sed requiritur judicium particulare." *In 2a. 2ae.*, q. 47, a. 3, 2.

[208] "Diximus Prima secundae quod duplex est judicium practicum intellectus, id est duplex potest esse aestimatio de agendis. Prima quidem est in universali, scilicet non est fornicandum, non est injuste faciendum, malum est capere alienum, malum est inebriari. Secunda aestimatio et judicium est in particulari, scilicet nunc non est faciendum furtum, non est hodie jejunandum, nunc danda est eleemosyna." *In 2a. 2ae.*, q. 8, a. 5, 2.

[209] "Utrum prudentia pertineat solum ad rationem practicam, an etiam ad speculativam (...) Respondeo concedendo antecedens, scilicet quod ad prudentiam pertinet consultare de practicis; et minorem, scilicet quod in illis contingit quod una pars sit speculativa. Sed dico quod in judicio prudentiaIe nec major nec minor pertinet ad prudentiam, sed ex aliis scientiis mendicantur (...) Illa conclusio est practica: ergo prudentia pertinet ad rationem practicam. Unde ad argumentum dico negando consequentiam, quia ad prudentiam non exspectat facere majorem vel minorem. Ex hoc sequitur quod non omnis disputatio de virtutibus et vitiis et moribus est practica, nec omnis tractatus, sed sunt aliqua speculativa." *In 2a. 2ae.*, q. 47, a. 2, único.

[210] "Ut in plurimum prudentia distinguitur a synderesi quia synderesis est de principiis necessariis, sed prudentia est de contingentibus; synderesis de per se notis, prudentia de opinativis." *In 2a. 2ae.*, q. 47, a. 5, 2.

[211] "Sanctus Thomas primo comparat fidem ad virtutes intellectuales quae sunt circa contingentia, et postea ad virtutes intellectuales quae sunt circa necessaria. Prima conclusio: Fides est certior prudentia et arte. Patet hoc quia fides est de immutabilibus; illae autem de contingentibus: ergo." *In 2a. 2ae.*, q. 4, a. 8, 1.

principios morales,[212] y del rigor racional con el que a partir de esos principios se construye la ciencia moral: lo que puede concluirse por razones no siempre es lo más oportuno en las situaciones concretas.[213] El discurso sobre la prudencia puede estudiarla como fenómeno moral, y recomendarla como virtud, pero no codificarla en reglas obligatorias universalmente, puesto que ello sería contra la misma naturaleza de la prudencia como virtud de los medios difíciles y ambiguos.[214]

La persona prudente está en capacidad de aconsejar a los demás sobre lo más oportuno moralmente en cada situación. Por otra parte, consultar cuando uno no se basta a sí mismo para concluir racionalmente lo que deberá hacer, constituye una demostración de prudencia en quien es capaz de reconocer así sus propios límites. La posibilidad de consultar y recibir consejo de personas más sabias o más virtuosas que uno, muestra cómo el sujeto no se encuentra aislado tampoco en el nivel más particular de la deliberación moral. Por tanto, ésta resulta siempre un asunto que se vive en común además de individualmente, ya en cuanto la sindéresis descubre primeros principios de moralidad comunes a todos los hombres, ya en cuanto la ciencia moral propone racionalmente los bienes propios de la persona, construyendo así un saber compartido, ya, por último, en cuanto la deliberación en circunstancias concretas puede ser enriquecida con el consejo de otro.

Prudencia como virtud

El reconocimiento de los límites de la capacidad propia para determinar lo que conviene moralmente hacer en una situación determinada, y la selección de aquel o aquellos a quienes se consultará, constituyen en sí mismos actos morales. A diferencia de la sabiduría, el conocimiento prudencial se encuentra inmediatamente vertido a la acción; a

---

[212] "... prudentia versatur circa judicium de contractibus, an sunt liciti vel illiciti, et de hoc non habetur evidentia, nam prudentia non procedit per evidentiam. Evidens est quod non est occidendum. Tamen si iste vult accipere a me pallium, non est evidens an sit licitum occidere illum necne, sed est sub opinione." *In 2a. 2ae.*, q. 47, a. 4, 3.

[213] "Sicut in moralibus ista est aut potest esse nota: danda est eleemosyna isti; et tamen non valet: ergo indiget vel est pauper. Similiter ista potest esse evidens: bellandum est, quia possunt esse adductae tot rationes, quod faciant esse evidens quod est bellandum; et tamen non sequitur: ergo ita est quod oportet bellare." *In 2a. 2ae.*, q. 1, a. 4, 5.

[214] "Respondetur quod prudentia non est de mediis quando illa sunt per se nota et facilia, nisi sint difficilia et ambigua." *In 2a. 2ae.*, q. 47, a. 7, único. No debe olvidarse lo que mencionamos en el capítulo pasado acerca de que según Vitoria la virtud moral dispone para el acto bueno respecto al cual hay dificultad, puesto que si no la hubiera, no sería preciso adquirir una disposición especial.

diferencia de las artes y las ciencias, conoce las realidades no primero bajo razón de ser, sino bajo razón de bien. La prudencia puede ser catalogada así a la vez como virtud intelectual y como virtud moral.[215]

Atendiendo a su aspecto intelectual, Vitoria discute si la prudencia ha ser considerada como virtud o si, por el contrario, la falta de certeza hace asimilable el juicio prudencial a una opinión,[216] de la que no puede saberse si es o no verdadera y, por tanto, si perfecciona o no el entendimiento. El dominico burgalés acepta que el juicio prudencial versa sobre aquello en lo que cabe opinión sobre lo que conviene hacer,[217] y que la opinión no posee en sí misma carácter de virtud intelectual, justamente porque puede ser verdadera o falsa.[218] Pero, a diferencia de otras opiniones, el juicio prudencial posee en su razón el no ser falso, en cuanto es la conclusión de un razonamiento en que las premisas, tomadas de la ciencia moral y de la descripción de las situaciones, son verdaderas. En términos generales, lo que se concluye puede ser apoyado lógicamente en proposiciones verdaderas. Posee así una certeza mayor que la opinión en general,[219] y no depende de la voluntad como otras opiniones.[220]

---

[215] La distinción entre virtud moral e intelectual había sido establecida por Santo Tomás en estos términos: "Sic igitur ad hoc quod homo bene agat, requiritur quod non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis; sed etiam quod vis appetitiva sit bene disposita per habitum virtutis moralis. Sicut igitur appetitus distinguitur a ratione, ita virtus moralis distinguitur ab intellectuali. Unde sicut appetitus est principium humani actus secundum quod participat aliqualiter rationem, ita habitus moralis habet rationem virtutis humanae, inquantum rationi conformatur." *Summa Theologiae, 1a. 2ae.*, q. 58, a. 2, corpus.

[216] "Et ita distinguunt in Dialectica in principio Posteriorum, quod habitus: vel est evidens, et sic quod est aut intellectus aut scientia; vel est inevidens, et sic, si est cum firmitate et certus, est fides; si tamen cum formidine, est opinio." *In 2a. 2ae.*, q. 2, a. 1, 2.

[217] En la cita de la nota 210 se señala que "prudentia [est] de opinativis". En la cita de la nota 212 se presenta un juicio práctico particular que cae "sub opinione".

[218] "Hoc supposito, quod sufficit opinio ad bene moraliter agendum, dico ad argumentum, quia opinio non est virtus, dico quod Aristoteles non negat quod aliqua opinio non est virtus, sed negavit quod opinio de ratione sua habeat quod sit virtus, quia de ratione opinionis non est quod sit vera; et si sit vera, erit virtus. Et scientia de ratione sua habet quod sit virtus, quia omnis talis perficit intellectum. Si autem opinio sit falsa, non erit virtus." *In 2a. 2ae.*, q. 47, a. 4, 3.

[219] "Ita quia prudentia de sua ratione habet quod non sit falsa, ideo est virtus. Secundo, potest dici quod conclusio ultima et judicium ultimum in syllogismo practico est prudentiale, et major nec minor non pertinent ad prudentiam; ut cuilibet pauperi danda est eleemosyna, haec major pertinet ad theologiam; sed minor, scilicet iste est pauper, non est nec procedit a prudentia, quia nescio an habeat necessitatem. Tunc est conclusio: ergo huic est danda eleemosyna. Tunc dico quod haec conclusio est prudentia, et non est opinio, quia certum est consequens, quia danda est eleemosyna. Et sic possumus dicere quod prudentia pro majori parte non est opinio, quia est certa, licet praesupponat opinionem. Nihilominus possumus permanere in primo modo dicendi." *In 2a. 2ae.*, q. 47, a. 4, 3. Este "primer modo de decir" al que alude Vitoria es considerar al juicio prudencial como una opinión.

[220] "Praeterea, ad prudentiam pertinet bene judicare, non tamen dependet illud a voluntate." *In 2a. 2ae.*, q. 4, a. 2, 3.

Abordando la prudencia desde el punto de vista ético, el maestro de Salamanca piensa que para la bondad de la acción moral no se requiere evidencia ni certeza, sino que basta seguir la opinión que parece más probable en el momento.[221] La contrapartida psicológica de la incertidumbre que a menudo acompaña al juicio práctico es el escrúpulo acerca de si estaremos haciendo lo correcto.[222] Lo característico del hombre prudente es ceñirse a la opinión que parece más probable —es decir, que mejor parece sustentarse en premisas verdaderas— y, si es preciso, buscar consejo en personas doctas y virtuosas[223] de manera honesta. Entonces puede actuar sin pecado, aunque haya otras opiniones que puedan sostenerse con apariencia de verdad y que le susciten escrúpulos.[224]

---

[221] "Dico nihilominus quod ad bene moraliter agendum sufficit opinio, ita quod non requiritur scientia nec fides. Probatur, quia actiones morales sunt circa contingentia de quibus non possumus habere evidentiam; sed, ut dicit Philosophus, in moralibus debemus esse contenti crassis et humanis conjecturis, quae non faciunt evidentiam et certitudinem, sed faciunt quamdam apparentiam et certitudinem et humanam probabilitatem: ergo." *In 2a. 2ae.*, q. 47, a. 4, 3.

[222] Los escrúpulos como figura espiritual consisten en el temor de haber dejado pecados mortales por sanar en la confesión (o dondequiera que se espere esa sanación). Cuando efectivamente hay tales pecados, los escrúpulos hacen la función de señal de alarma y resultan útiles para la vida espiritual. Sin embargo, en el tiempo de Vitoria era frecuente en personas de vida espiritual muy intensa una patología psicológica asociada a los escrúpulos, que se designaba con el mismo nombre. Consistía ésta en que ni aun después de una confesión sincera se estaba seguro de haberlo dicho todo, con lo cual la persona se enredaba en un examen de conciencia sin fin, del que nunca quedaba satisfecha. Un ejemplo detallado de esto nos lo cuenta San Ignacio de Loyola de sí mismo en su *Autobiografía* ([22-25]: "Mas en esto vino a tener muchos trabajos de escrúpulos..."). En una carta de consejo espiritual a un religioso, Vitoria entiende claramente el peligro psicológico de la situación: "... ésta es la dolencia de los escrupulosos, no creer a nadie [acerca de la liberación de su conciencia]; y no es pecado porque no pueden más; que los escrúpulos al principio son escrúpulos y andando el tiempo se hacen enfermedades, y pasando más adelante se vuelven en fina locura; que no todos los locos hechan piedras." *Dos cartas sobre escrúpulos*, p. 343.

Como enfermedad psicológica originada en la vida moral (y reforzada por una predicación demasiado a menudo dolorista y culpabilizante hasta un punto exagerado; cfr. J. Delumeau, *Le péché et la peur*), preocupaban mucho al maestro de Salamanca estas situaciones. Repetidamente indica en el aula y en las consultas que su intención es más quitar que poner escrúpulos, tratando de evitar una pastoral que condujera a la difusión de la patología (por ejemplo: "Yo señor, no soy de los que *Dominus* in evangelio dicit, qui nec ipsi entrant, nec sinunt alios intrare, y soy más inclinado a quitar escrúpulos". *Carta al Dr. Luis González*, p. 40). Más que remover sin término en lo pasado, su enseñanza moral intenta proveer una guía para la acción buena en el futuro: "Yo tengo gran lástima a los hombres lisiados de esta pestilencia, porque veo que passan gran trabajo y muy mal empleado, y como aya dos partes en la virtud y la justicia: declinare a malo et facere bonum, gastan la vida en solo lo primero, que es lo menos." *Dos cartas sobre escrúpulos*, p. 345.

[223] "Et dico quod non stat quod aliquis justus erret in illo judicio, scilicet iste contractus est faciendus, quia hoc judicium est verum et prudentiale. Probo. Quia omnis contractus est faciendus de quo viri docti dicunt eum esse licitum." *In 2a. 2ae.*, q. 8, a. 4, 4.

[224] "... non quaelibet formido in contrarium sufficit ad esse scrupulum, sed requiritur quod sit bona apparentia ex alia parte, et quod sit major pro ista. Sicut si ego habeo magnam apparentiam pro ista parte, et pro alia aliquantulam et bonam apparentiam, tunc illa erit scrupulus, et facere contra illam esset veniale; sed si parvam apparentiam habet, non est scrupulus. Et sic cum non semper facere contra scrupulum sit peccatum, ita nec contra formidinem." *In 2a. 2ae.*, q. 47, a. 4, 3. Esta posición, sostenida a lo largo de los siglos XVI y XVII por la mayoría de los moralistas dominicos, será ocasión décadas después de una larga discusión principalmente con algunos jesuitas, que justificaban moralmente la acción según cualquier juicio práctico al que pudiera atribuirse probabilidad significativa. Se trata de la llamada polémica entre probabiliorismo y

Como virtud moral, la prudencia mueve a la acción buena, y por tanto no consiste sólo en un conocimiento intelectual, sino que incluye un movimiento interno de la voluntad hacia aquello que el consejo propone como moralmente mejor.[225] Propia de la virtud es la subordinación de los apetitos a la razón, que ha de imperar sobre ellos.[226] Esto se requiere para el acto de la prudencia, que se encuentra entonces estrechamente ligada a las otras virtudes morales, en primer lugar en cuanto para ser prudente es preciso que las pasiones que podrían entorpecer el juicio, como el miedo, sean dominadas por la razón.[227] La relación de la prudencia con las demás virtudes morales ya había sido desarrollada por

---

probabilismo morales, posterior a la muerte de Vitoria. (Cfr. *Enciclopedia de la Religión Católica*, t. VI, pp. 255-257). Que Vitoria hubiera sostenido el probabiliorismo es indudable: "Item in dubiis tutior pars sequenda est." *DIB*, IV, 1, 8.

Resulta interesante notar que el texto "fundacional" del probabilismo, escrito por el dominico Bartolomé de Medina en 1577, se dirige a confesores y trata sobre negocios: "... en los casos dudosos que por una parte y por otra son probables, y tienen haz y envés, puede el confessor, aunque sea contra la opinión que él tiene, absolver al penitente. Pongo un exemplo. Tiene el confesor por opinión que el que presta no puede llevar cosa alguna por lo que dexa de ganar, por razón del emprestido, y por otra parte el penitente siguiendo la opinión contraria, que es probable, recibió algo por el lucro cessante. En este caso digo que puede el confessor, y aun está obligado, a absolver al penitente. Y la razón es, porque el tal penitente no pecca en recebir aquella quantidad, pues le era lícito y a todos lo es, seguyr la opinión probable." Citado por Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa*, pp. 389-390.

Por otra parte, resulta también de interés transcribir aquí lo que Mª Lourdes Redondo, *Utopía vitoriana y realidad indiana*, p. 180, señala acerca del significado de "probable": "[Cuando Vitoria habla de «argumentos probables», «persuasión probable», «duda probable» o «ignorancia probable»] se está refiriendo a la certeza práctica que basta en las cosas contingentes y cuando la decisión a tomar es inminente. En otras ocasiones utiliza la palabra «probable» como equivalente a certeza moral, es decir, considerando que algo es verdadero en atención a los usos y costumbres universalmente admitidos por los hombres o atendiendo a su carácter razonable y digno de crédito (...) [*De Indis* I, 2, 18: 'Si fides christiana proponatur barbaris probabiliter, id est, cum argumentis probabilibus et cum vita honesta et secundum legem naturae studiosam quae magnum est argumentum ad confirmandum veritatem...'] Por otra parte, en muchas ocasiones, cuando habla de «ignorancia probable» se refiere a ignorancia invencible pues la considera como [de] «buena fe». [*DIB*, IV, 1, 9: 'Posita ignorantia probabili facti aut iuris, potest esse ex ea parte qua est vera iustitia bellum iustum per se; ex altera autem parte bellum iustum, id est, excusatum a peccato bona fide.']"

[225] "Nam imperium non solum est verba imperativa, sed etiam notitia interior imperativa. Et haec notitia, dicit Philosophus quod pertinet ad prudentiam. Ergo requiritur intentio movendi, et hoc praestat ad prudentiam." *In 2a. 2ae.*, q. 47, a. 8, 8.

[226] "Non est dubium quod voluntas non imperatur ratione, sed ratio debet regere principaliter appetitum. Ergo non est ratio voluntatis, sed appetitus. Et sic de prima conclusione, quod non sit imperium actus voluntatis, sed rationis, videtur quod sit satis probatum." *In 2a. 2ae.*, q. 47, a. 8, 5.

[227] "Prudentia nutritur ex virtutibus moralibus. Unde ex virtute morali existenti in appetitu provenit quod iste bene judicet, scilicet non fugere, alius vero male, quia qui est meticulosus male judicat et fugit et occiditur, et si se defenderet, liberaret se. Tamen vir fortis, cum cognoscat quid agendum est, judicat bene. Sic non potest esse quis prudens nisi sit bonus." *In 2a. 2ae.*, q. 123, a. 9, 3. "Propterea prudentia est connexa cum virtutibus moralibus, quia sine illis non potest homo habere per prudentiam rectam aestimationem et judicium de agendis." *In 2a. 2ae.*, q. 8, a. 5, 1.

Santo Tomás, a quien Vitoria sigue. La prudencia no proporciona conocimiento acerca de los fines de cada una de las virtudes, sino de los medios para alcanzar esos fines. Lo propio de la prudencia es razonar a partir de los fines que las otras virtudes prescriben, y que conocemos merced a la ciencia moral y la sindéresis, componiéndolos en la acción moral según las circunstancias particulares. Puesto que toda virtud consiste en una disposición para la acción buena, y puesto que esa bondad se encuentra en un cierto medio que la prudencia identifica, puede afirmarse que no hay verdadera virtud sin prudencia.[228] A la prudencia corresponde entonces juzgar imperativamente qué será lo bueno en concreto, y a las demás virtudes inclinar a ello.[229]

Esto no significa que haya una prudencia específica para cada virtud. Con Aristóteles, Vitoria reconoce la diferencia entre gobernarse a uno mismo, administrar la casa y regir la ciudad; y así diferencia tres especies de prudencia: la monástica, la económica y la política,[230] que se distinguen según el ámbito de las decisiones. Lo pertinente de esta distinción se concluye a partir de la observación de que alguien puede poseer la prudencia precisa para conducirse a sí mismo, pero no para gobernar la república. Sin embargo, nuestro autor piensa que no tiene sentido proponer una prudencia distinta para la justicia que para la temperancia, y así con otras virtudes. Por la misma prudencia se consulta en todas las materias morales.[231] Mientras que el conocimiento de los hechos concernientes a cada aspecto de la vida moral puede corresponder a ciencias distintas, la

---

[228] "Verum est quod sanctus Thomas 1. 2, q. 66, a. 3 ad tertium dicit quod prudentia dirigit alias virtutes circa suos fines; et hoc non exspectat ad prudentiam, sed est alius finis, scilicet syllogizare et componere ex finibus aliarum virtutum. Unde alii fines proprii virtutum ad synderesim potius exspectant. Sed inferre ex illis alias conclusiones exspectat ad prudentiam, quae est consultativa et accommodat ex aliis judiciis. Sic ergo prudentia dirigit alias virtutes praestituendo fines. Non quod sit judicium prudentiale talis finis, sed quod ex illis judiciis syllogizet prudentia; ut ex hoc judicio, temperate vivendum est, syllogizat quo pacto temperate vivendum est, an bibendo vinum, vel aquam, vel comedendo tantum vel tantum, etc. Ergo." *In 2a. 2ae.*, q. 47, a. 6, único.

[229] "Sed virtutes faciunt inclinationem conformiter ad rectam rationem, quia faciunt recte judicare, et sic judicare exspectat ad prudentiam, sed inclinare exspectat ad alias virtutes." *In 2a. 2ae.*, q. 129, a. 3, único.

[230] "Respondet sanctus Thomas quod tres sunt prudentiae distinctae specie, ut patet in littera. Aristoteles non multum laborat in hoc an sint distinctae, sed solum dicit quod non est una sola prudentia, quia aliqui sunt apti ad gubernandam domum, aliqui ad civitatem et aliqui ad seipsos; et sic infert quod sunt tres species. Et una differt ab alia specie. Itaque triplex est genus prudentiae, scilicet prudentia monastica, politica et oeconomica." *In 2a. 2ae.*, q. 47, a. 1, 1.

[231] "Sic etiam per eamdem prudentiam consultamus in omni materia. Item, per easdem regulas prudentiae homo potest bene se habere in materia justitiae, et temperantiae, et fortitudinis. Si enim quis dubitat an expediat jejunare vel comedere carnes, certe consulit viros doctos; et si sit dubium de materia justitiae, per easdem regulas homo dirigitur, scilicet consulendo viros doctos. Et sic, licet ista sint diversa consilia, tamen est una prudentia quia eodem modo procedunt. Dico ergo quod sufficit una prudentia ad gubernandas virtutes." *In 2a. 2ae.*, q. 47, a. 11, 3.

capacidad de resolver acertadamente lo que deberá hacerse a partir de ese conocimiento, es una sola y la misma.[232] La prudencia resulta así la primera y principal de las virtudes cardinales, sin la cual las demás no pueden concretar en actos buenos las inclinaciones con que mueven al alma.[233]

La consulta en caso de duda sobre la acción moralmente correcta es uno de los actos más característicos de la prudencia según Vitoria.[234] A menudo parece que en las lecciones se identifican ser prudente y aconsejarse adecuadamente cuando sea preciso,[235] de tal manera que pudiera reducirse la prudencia a esta regla de conducta obligatoria. No es así. Por el contrario, ni siquiera la obediencia más estrecha, tal como la del novicio dispuesto a seguir en todo a su maestro, excusa de la necesidad de juzgar prudentemente por cuenta propia, puesto que siempre habrá algunos actos en los que no se sea súbdito de otro.[236] Y es que no sólo se presentan casos en que no hay lugar a la consulta por su urgencia, como los de necesidad extrema, sino que siempre es preciso discernir qué debe obedecerse y qué no de la recomendación que se pidió. La disposición a consultar, con ser importante para la prudencia, no la agota,[237] puesto que el acto primero y más propio de la prudencia es el imperio del intelecto sobre la voluntad de acuerdo a un juicio práctico particular.

---

[232] "Sed in agibilibus sunt communes regulae et omnia principia, ut consilium est in dubiis consulere peritos. Sed hoc in omni materia est necessarium. Etiam in factibilibus bene judicare de una materia nihil juvat ad bene judicandum de alia; sed in agibilibus sic, quia qui bene judicat de materia temperantiae, bene etiam judicat de materia justitiae quia similiter concurrunt." *In 2a. 2ae.*, q. 47, a. 11, 4.

[233] "Sed si comparemus totum officium prudentiae, quod est ostendere et illuminare quid sit agendum, ad totum officium alterius virtutis, sic prudentia est melior et perfectior omni alia virtute, quia prudentia extendit se ad omnem materiam aliarum virtutum et ad quemlibet actum virtutum humanarum." *In 2a. 2ae.*, q. 123, a. 11, 3.

[234] "Sed quando et quando non, extra extremam necessitatem est benefactori subveniendum, non potest determinari, nec est certa regula nisi ad arbitrium boni viri." *In 2a. 2ae.*, q. 107, a. 3, 3.

[235] Cfr. la primera frase de la nota 232. También: "Omnis bonus est prudens, omnes scient consultare in causis particularibus." *In 2a. 2ae.*, q. 51, a. 2, 6.

[236] "Sed dubitatur: an si homo sit paratus obedire aliis in omnibus, como es al maestro de novicios, an sit necessaria prudentia ad parendum. Respondetur quod sic, quia non sufficit quod sit paratus. —O dicetis, semper manent aliqui actus in quibus non sit subditus." *In 2a. 2ae.*, q. 47, a. 12, 3.

[237] "—Sed contra, videtur quod non requiratur prudentia absolute, quia posset ille consultare viros peritos in dubiis, y lo que no fuere claro, preguntarlo, et in omnibus obedire. Tunc ergo non est opus prudentia. —Respondetur quod sine dubio haec non sufficiunt sine prudentia; impossibile est quod respublica nec privatus homo bene geratur sine prudentia, non solum in una civitate, sed nec in una domo. —O, quia est paratus consultare. —Dico quod non sufficit nisi adsit prudentia, quia multa sunt in quibus non debetis parere. Etiam sunt multa de quibus non est locus consultationis, quia in articulo necessitatis non est locus ad consultandum; ideo tunc opus est prudentia. Secundo dico, quod sufficit quod homo sit paratus ad obediendum et ad consultandum. Sed haec est una pars bona prudentiae. Unde in talibus est nihilominus prudentia." *In 2a. 2ae.*, q. 47, a. 12, 3.

La ocasión de la consulta misma ha de entenderse desde una cierta prudencialidad "quia, ut Aristoteles dicit, «si semper quispiam consultaverit, in infinitum res abiret»"[238]. Ni en lo imposible o en lo necesario, ni en lo que notoriamente es lícito, ni en lo notoriamente deshonesto, cabe la consulta.[239] Será momento de consultar cuando razonablemente se pueda dudar acerca de qué sea lo bueno y lo malo, lo justo o lo injusto en una situación.[240] Vitoria propone que hay lugar para la duda razonable cuando la opinión general considera dudoso el asunto, aunque uno mismo lo vea claro.[241] Se trata de evitar a toda costa la subjetivización del conocimiento moral.[242] Puesto que no siempre es fácil conocer en concreto lo adecuado a la naturaleza humana, el recurso a la consulta permite apoyar intersubjetivamente la propia decisión en los casos dudosos, a la espera de que un conocimiento mejor razonado permita nuevas aproximaciones a la objetividad de lo más adecuado al ser del hombre.[243]

Ambos actos de la prudencia, el consultar y el juzgar que va seguido del imperar, pueden ser corrompidos de la misma manera que los de otras virtudes morales por los afectos desordenados, de tal manera que el pecador errará a menudo en la consulta y en el juicio.[244] Una consecuencia inmediata de esto es que la virtud ha de apreciarse más que la ciencia en aquel a quien se pide consejo, de tal forma que si hubiera que elegir para aconsejarse entre un "vir bonus" y un "vir doctus", habría que preferir al primero. Este

---

[238] "porque, como Aristóteles dice: «si a cada momento hubiérase de consultar, no terminaríamos jamás»". *De Indis*, I, int., 1. La cita aristotélica corresponde a *E.N.* 1113 a3.

[239] "Sicut consultatio et deliberatio non est de rebus impossibilibus aut necessariis, ita nec consultatio moralis est nec de illis, de quibus certum et notum est esse licita et honesta, neque e contrario, de quibus certum et evidens est esse illicita et inhonesta." *De Indis*, I, int., 2.

[240] "Cum aliquid agendum proponitur, de quo dubitari merito potest an sit rectum vel pravum, iustum an iniustum, de his expedit consultare et deliberare, neque prius temere aliquid agere, quam sit inventum et exploratum quid liceat an non liceat." *De Indis*, I, int., 2.

[241] "Unde si quis contractum, de quo inter homines dubitatur an sit licitus necne, faceret sine consilio doctorum, sine dubio peccaret, etiamsi alias contractus esset licitus et ipse ita putaret, non ex auctoritate sapientis, sed ex sua affectione et sententia." *De Indis*, I, int., 3.

[242] "Itaque non satis est ad securitatem vitae et conscientiae, ut quis putet se bene agere, sed in rebus dubiis necesse est, ut aliorum, ad quos spectat, auctoritate nitatur." *De Indis*, I, int., 4.

[243] "E contrario, in re dubia, si quis deliberavit cum sapientibus et accepit determinationem quod illud est licitum, talis est tutus in conscientia, quousque fortasse iterum sit admonitus vel tali auctoritate vel humanis rationibus, quibus merito debeat moveri ad dubitandum vel etiam credendum contrarium." *De Indis*, I, int., 4.

[244] "Perversio enim appetitus corrumpit judicia bona (...) Prudentia simpliciter est ad totam vitam, quae scilicet sufficit regere totam vitam. Et homo non potest facere prudentiam quae est cum peccato." *In 2a. 2ae.*, q. 47, a. 13, 2. "Ad hoc est primo notandum quod mali affectus corrumpunt prudentiam, non solum quoad ultimum actum qui est imperare, nec quoad primum actum qui est judicium, sed etiam quoad illum actum qui est consultatio (...) Multi tamen sunt qui faciunt contractus usurarios. Et isti non confitentur cum doctis, sed insipientibus, ne redarguantur in peccatis suis, et sic errant in consultando." *In 2a. 2ae.*, q. 51, a. 2, 2.

podrá a su vez buscar el saber teórico preciso en otra persona, puesto que la doctrina es más fácil de obtener que la rectitud moral.[245] Al fin, actos fundamentales de la vida según la virtud, como reprimir las pasiones que nos inclinan al mal en un momento dado, no requieren mucho razonamiento sino un acto directo fundado en las intuiciones fundamentales comunes a todos los hombres.[246]

El lugar teórico de la prudencia

Por último, valdrá la pena realizar un par de anotaciones acerca del lugar que la prudencia tiene en el discurso moral vitoriano. Por lo expuesto habrá podido verse que el juicio prudencial no es reducido por el maestro de Salamanca a una serie de reglas, y que, por tanto, conserva su carácter propio. Es cierto que en la discusión moral que lleva a cabo en el aula, Vitoria desciende más hacia lo concreto que Santo Tomás en la *Summa Theologiae*. Como habremos de señalar más adelante, ésta es una manera de comentar los textos tomasianos, pero no encierra la pretensión de elaborar una casuística exhaustiva que hiciera innecesaria la prudencia del sujeto moral. Por el contrario, con mucha frecuencia Vitoria encuentra límites a su ciencia moral en la discusión de situaciones. No intenta entonces resolver el problema introduciendo refinamientos argumentativos sin fin, sino que reconoce la limitación y deja al criterio del hombre bueno y prudente la resolución del asunto, recomendando la consulta a partir de las circunstancias concretas. Por este respecto no puede hablarse, pues, de un racionalismo moral.

La segunda nota se refiere a la atención teórica que Vitoria presta a la discusión sobre la prudencia. Esta ocupa proporcionalmente un espacio reducido en las lecciones, que contrasta con la amplitud con que trata las virtudes inmediatamente anterior —caridad— y posterior —justicia— en el orden de la *Summa Theologiae*. Mientras en estas

---

[245] "Et sic licet verum sit quod aliqui peccatores aliquando bene sciant consultare de rebus agendis, non tamen, ut dixi, regulariter in omni eventu. Et si arguas, quia theologus doctus, licet malus, bene consultat: dico quod est falsum, quia multo melius bonus vir consultat in moralibus, quia etsi sit indoctus, petit confessorem ut eum consultet de agendis." *In 2a. 2ae.*, q. 51, a. 2, 2.

[246] "Tertio dico, quod dato ita sit quod teneatur homo reprimere illum et talem concupiscentiam, non tamen tenetur reprimere illum per actus reflexos, sed sufficit quod reprimat per directos (...) Quia aequaliter et in eodem modo rusticus et philosophus, id est docti et indocti tenentur reprimere passionem malam. Sed clarum est quod imperiti rerum, sicut rusticus qui tentatur, non sciunt quod habent concupiscentiam in appetitu sensitivo, nec quod ipsa concupiscentia trahit ad peccandum, nec sciunt quod tenentur reprimere per actus reflexos, quia ignorant istas passiones et quod debeant per actum voluntatis reprimere isto modo. Sed reprimere oportet per hoc quod non consentiat in illo ad quod passio pertrahit eum, quia non tenetur facere syllogismos, quia nescit, et si sciat, non tenetur; sicut si tentatur quis timore mortis pejerare, non oportet syllogizare, sed sufficit dicere, malo mori quam pejerare." *In 2a. 2ae.*, q. 125, a. 4, 4.

dos últimas amplía mucho el texto de Santo Tomás, en la prudencia lo reduce pasando cuestiones enteras a gran velocidad.[247] Ello podría denotar un interés menor por esta virtud que por otras, y de ahí, un desplazamiento hacia un cierto racionalismo en moral, al que la prudencia resultaría incómoda. Pensamos que si ocurre o no este desplazamiento habrá de verse mejor en el tratamiento de los problemas en torno a la justicia, de parte de los cuales nos ocuparemos en el siguiente capítulo. Sin embargo, planteando la cuestión desde el punto de vista de la magra extensión del comentario *De Prudentia*, puede ser útil notar que: (i) Estando el comentario aproximadamente al final del primer tercio del conjunto de estas lecciones que se dictaron a lo largo de tres años, coincidió con el final del primer curso académico,[248] y el profesor pudo hallarse apretado de tiempo, tras haberse extendido sobre la virtud de la caridad. (ii) Al comienzo del comentario a la cuestión 48 se encuentra la siguiente nota al margen: "Ab hac quaestione usque ad quaest. 56 non scripsi propia manu, sed accepi ab alio"[249], con la que el bachiller Trigo indica que sólo es autor de los apuntes que tratan de la primera cuestión sobre la prudencia, la cuestión 47. No por casualidad, esa cuestión ocupa casi dos tercios en extensión del total empleado en el tema, y posee el mismo detalle en el comentario que las cuestiones sobre otras virtudes. Hay base entonces para pensar que la menor extensión dedicada en el manuscrito de las lecciones a la prudencia tiene más que ver con el copista que con el profesor, y que sería apresurado, sólo por ese dato, extraer consecuencias acerca del lugar teórico que ocupa la prudencia en el discurso moral vitoriano.

---

[247] El extremo ocurre en la última cuestión del tratado: "De praeceptis ad prudentiam pertinentibus. In hac quaestione sunt duo articuli, in quibus nihil est notandum, praeter litteram sancti Thomae. Et sic est finis de prudentia." *In 2a. 2ae.*, q. 56, único.

[248] En efecto, el comentario vitoriano *De Iustitia*, que sigue en el orden de la *Summa Theologiae*, comienza con las siguientes palabras: "In anno praecedenti egimus de virtutibus theologicis. Consequenter agendo est de virtutibus cardinalibus, quarum prima est prudentia, de qua etiam legimus. Nunc autem sequitur materia de justitita". *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 1, 1.

[249] "Desde esta cuestión hasta la q. 56 no lo escribí de propia mano, sino que lo tomé de otro." *In 2a. 2ae.*, q. 48, a. único, al margen.

3.5. LAS AUTORIDADES EN MORAL

El estudio del uso de las autoridades permitirá comprender mejor la índole teorética del discurso moral ante el que nos hallamos. Por autoridad debe entenderse aquí la autoridad intelectual, y no la autoridad política (de la que tratamos en los apartados 2.2.4 y 2.5) ni la autoridad moral (epígrafe 2.2.3). Como se podrá notar, nuestro autor concede bastante menos beligerancia en la vida moral a la autoridad intelectual que a las otras dos.

Francisco de Vitoria no desarrolló su trabajo intelectual en ruptura sino en continuidad consciente con la tradición escolástica. La forma de comentario a la *Summa Theologiae* que toman la mayor parte de sus lecciones así lo demuestra. También lo hace la gran frecuencia con que cita a los autores que han tratado antes que él los mismos temas, con los que hay una compatibilidad indudable en el debate. Entre los teólogos con los que dialoga más regularmente pueden mencionarse:[250] Guillermo de Auxerre,[251] el Maestro de las Sentencias,[252] Cayetano, Silvestre Prierias, Conrado de Summenhart, Juan Duns Escoto

---

[250] Este recuento ha sido tomado de José Barrientos, *Un siglo de moral económica en Salamanca*, pp. 34-36, y se refiere solamente al comentario a las qq. 77 y 78 de la *2a. 2ae.* de la *Summa Theologiae*, que contienen la mayor parte de la ética económica de Vitoria. Listas completas se encuentran en los *Indices auctorum* con que Beltrán de Heredia cierra cada uno de los seis tomos de su edición del comentario. En el índice del tomo IV se cuentan poco más de cien autores mencionados por Vitoria en el comentario a las qq. 67 a 88 de la *Secunda Secundae*. Una buena y rápida exposición acerca de las fuentes de Vitoria sobre la justicia se puede leer en el capítulo 4 de Gehrard Otte, *Das Privatrecht bei Francisco de Vitoria*.

Particularmente, Barrientos no menciona a los nominalistas con los que Vitoria polemiza con frecuencia; y con razón no los incluye, puesto que ciertamente los comentarios a las qq. 77 y 78 de la *Summa Theologiae* no son un lugar de esa polémica, salvo en los casos de Maior y Conrado.

Importancia especial debe concederse a Maior (o Mayr), †1550, profesor terminista del Colegio de Monteagudo en París (1525-1531) y, antes y después, de la Universidad de Glasgow. El nominalismo español (con centro en Alcalá) estuvo liderado por sus discípulos, pero el escocés influyó mucho más allá de éstos, pues no sólo se ocupó de temas físicos, lógicos y teológicos, sino también de historia y filosofía práctica. Fue el primer académico en discutir expresamente la licitud de la conquista de América, y su nombre figura al pie de varios dictámenes de la Sorbona sobre asuntos de negocios.

[251] Guillermo de Auxerre, †1229, arcediano de Beauvais, profesor y procurador de la Universidad de París. Escribió un comentario a las *Sentencias* conocido como *Summa aurea*. Desarrolló especialmente la teoría cristiana contra la usura desde argumentos de derecho natural.

[252] Pedro Lombardo, *Magister Sententiarum*, †1160, teólogo en la Escuela Catedralicia de París, escribió los *Libri IV Sententiarum*, una síntesis del saber teológico de su época, que en tiempos de Vitoria constituía el texto base para ser comentado en las lecciones de teología. El libro cuarto, al tratar de los sacramentos, incluía consideraciones morales, aunque no sistemáticas. Siguiendo a Cayetano y a Pedro Crockaert, Vitoria sustituyó en la mayor parte de sus cursos este texto por la *Summa Theologiae* de Santo Tomás (también lo había hecho antes Conrado Koellin en Colonia, pero bajo un enfoque terminista que difícilmente pudo inspirar al maestro de Salamanca). Prefería sin duda su sistematicidad; tratando del plan de la *2a. 2ae.*, dice: "Unde hoc unum non potest negari sancto Thome, quod optimum servat modum scribendi" (Beltrán de Heredia, *Los manuscritos*..., p. 73). Aun así, en los cursos de 1529-31 y 1538-39 Vitoria comentó justamente el libro cuarto de las *Sentencias*, y en los cursos en que prefirió a Santo Tomás, comenzaba siempre relacionando el orden de los contenidos en el Aquinate con el de las *Sentencias*.

y Adriano VI. Para la interpretación de las leyes acude a Juan Andrés, Baldo de Ubaldis, Inocencio IV, Nicolás Tudeschis Panormitano y la Glosa Ordinaria de Acurcio.[253] Trae a colación en ocasiones a Aristóteles y a Cicerón, y desde luego se refiere constantemente a Santo Tomás. Conviene describir a continuación en qué postura se sitúa Vitoria respecto a cada grupo de autores, para comprender la libertad intelectual con que enseñaba moral.

Los contemporáneos

Respecto a los autores posteriores a Santo Tomás, la forma normal de presentar sus ideas es agrupándolos según las posiciones que defienden sobre cada cuestión concreta. La discusión escolástica de los siglos XV y XVI, incluso por la *via antiqua*, había alcanzado unos grados de refinamiento tales que acababan por ocultar las realidades morales detrás de las distinciones.[254] La actitud intelectual de Vitoria, incluso cuando acepta y utiliza las ideas de sus predecesores, consiste en simplificar tomando lo que le parece en verdad

---

[253] El *Corpus Iuris Canonici* reunía una serie de textos conciliares y pontificios con normas jurídicas vigentes en el ámbito católico, recogidos inicialmente en la *Concordia discordantium canonum* (el *Decretum*, de 1141-50) del monje boloñés Graciano. Las cartas decretales pontificias posteriores al *Decretum* fueron llamadas *Extravagantes*; se reunieron en varias colecciones y fueron añadidas al *Corpus*. Estas colecciones son las de Gregorio IX (*Liber Extra*, 1234, que constaba de cinco libros preparados por San Raimundo de Peñafort), el *Liber Sextus* de Bonifacio VIII (1298), las *Decretales Clementinas* (1317), las *Extravagantes* de Juan XXII (1325) y las *Extravagantes comunes* (1471). El conjunto de estas compilaciones de reglas jurídicas intraeclesiales reunido hasta la fecha, fue llamado *Corpus Iuris Canonici* en el Concilio de Basilea (1431). En el siglo XVI era común que junto con los cánones se imprimieran también algunas glosas de los decretistas más antiguos: la de Paucapalea, la *Glossa Aurea* de Hugucio de Pisa, la *Glossa Ordinaria in Decretum* de Juan Teutónico y/o la *Glossa Ordinaria in Decretales Gregorii IX* de Bernardo de Parma.

El *Corpus Iuris Civilis* reunía el derecho romano vigente en Europa Occidental, codificado inicialmente por Justiniano (533-56). Consistía en el Código (doce libros: el *Codex*, de nueve, y los *Tres Libri*), los *Digesta* o *Pandectae* (*Digestum Vetus, Infortiatum, Digestum Novum*), las *Institutiones* y las *Novellae Constitutiones*. En las ediciones del siglo XVI esos textos venían acompañados usualmente por la *Glossa Ordinaria* de Acurcio, jurista boloñés del siglo XIII que compiló una gran cantidad de comentarios al *Corpus*.

Para el tiempo de Vitoria, tanto el *Corpus Iuris Canonici* como el *Corpus Iuris Civilis* habían dado pie para un gran volumen de comentarios jurídicos interpretativos. Aparte de los mencionados, decretalistas (comentaristas del derecho canónico) de especial importancia fueron Sinibaldo Fieschi, Inocencio IV papa (†1254); Enrique de Segusio, cardenal *Hostiensis* (†1271); el boloñés Juan Andrés (†1348); y el arzobispo de Palermo Nicolás Tudeschi, *Panormitanus* (†1445). El más importante de los comentaristas medievales del derecho civil fue posiblemente Bártolo de Sassoferrato (†1357).

Había además un derecho civil castellano, inspirado en el derecho romano y visigótico, cuyas primeras grandes sistematizaciones datan de poco después de la fundación de la Universidad de Salamanca: son el *Fuero Real* y las *Siete Partidas* de Alfonso X el Sabio (1221-84). Este derecho propio castellano no parece constituir fuente relevante para Vitoria.

[254] Gehrard Otte menciona, por ejemplo, a Conrado de Summenhart, que había distinguido seis especies de propiedad privada, y en una de ella hasta veintitrés subespecies; y a Antonino de Florencia, que detalló veinte por cinco casos diversos de restitución. (*Das Privatrecht bei Francisco de Vitoria*, p. 20).

relevante para la comprensión de lo estudiado, y negándose a complicar con nuevos "distingos" lo que ya estaba cerca de ser ininteligible.

Cayetano es con diferencia el autor más citado, y en particular el más citado individualmente, ya sea en apoyo, ya para refutarlo[255] o simplemente para criticarlo.[256] La atención que Vitoria le presta deja a menudo la impresión de que se siente en discusión personal con él, de quien por otra parte ha tomado la idea de comentar la *Summa Theologiae* en vez de al Maestro de las *Sentencias*.[257] Se hallan asimismo discusiones con sus contemporáneos y predecesores acerca de la interpretación correcta de Santo Tomás, del Maestro de las Sentencias[258] o de los antiguos.[259]

Los nominalistas

También es frecuente encontrar en el maestro de Salamanca una postura militante contra los métodos de los nominalistas en teología y moral,[260] que él conocía bien desde su estancia en París,[261] donde predominaban después de levantada la censura real que Luis XI

---

[255] "Certe si hoc quod dicit Cajetanus esset verum, multum liberaret homines a scrupulis. Sed ego volo probare quod sit mortale etiam quando est in opinione cum formidine oppositi." *In 2a. 2ae.*, q. 60, a. 3, 5.

[256] "Cajetanus dicit ad hoc multa verba inintelligibilia, scilicet quod firmiter assentiat, sed cum hesitatione et formidine." *In 2a. 2ae.*, q. 60, a. 3, 5. "Cajetanus hic metaphysicat. Nescio quid dicat. Videte, si libet. Ego dico quod illa consequentia est pessima." *In 2a. 2ae.*, q. 1, a. 4, 5. "Caietanus multa dicit circa istam materiam. Nescio an ipse intelligat omnia quae dicit." *In 1a. 2ae.*, q. 79, a. 1. F. Stegmüller, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la Gracia...*, p. 321 (ms. O 144v). Según Melquiades Andrés, *La teología española en el s. XVI*, t. II, p. 377, la Escuela de Salamanca reprochaba a Cayetano el dejarse llevar por las razones, haciendo metafísica de la moral y separándola de las fuentes y de la existencia del hombre para enredarla en cuestiones irrelevantes. A esto, que Vitoria llama "metafisicalizar" (en un sentido despectivo referido a los laberintos conceptuales tardoescolásticos), autores posteriores de la Escuela lo llamarán "cayetanizar".

[257] "Et ideo ego legam hoc anno sicut in prioribus legi supra S. Thomam. Et scribam non sicut prius proposueram non servato ordine S. Thomae, sicut alii doctores scripserunt super libros Magistri Sententiarum, sed ordinem S. Thomae insequar sicut Dominus Cajetanus." *In 1a.*, q. 1, a. 1, 1. Ms. 18, Santander.

[258] "Sed sanctus Thomas interpretatur Magistrum pie, sicut etiam omnes antiquos auctores; non sicut faciunt isti moderni, qui accipiunt sententias antiquorum in perverso senso." *In 2a. 2ae.*, q. 23, a. 2, 1.

[259] "Certe melius legerat sanctus Thomas Aristotelem quam Martinus." *In 2a. 2ae.*, q. 36, a. 1, 5.

[260] "Bene inceptor est Ockam quia novam voluit tradere dialecticam, et philosophiam et theologiam, quod peius est; et ideo nescio an bene dicatur venerabilis." Citado por V. Beltran de Heredia, *Los manuscritos...*, p. 41.

[261] Los nominalistas parisinos ("terministas") se agrupaban principalmente en el colegio de Monteagudo, cuyo inspirador más importante en la época fue el escocés Maior, a quien Vitoria llama "vir bonus et doctus". Otros destacados pensadores de Monteagudo con los que Vitoria entró en contacto fueron Jacobo Almain y Juan de Celaya, éste último maestro de Artes suyo. Cfr. R. García Villoslada, *La Universidad de París...*, caps. V a VIII.

impuso a sus escritos desde 1473 a 1481.[262] Característico de los nominales tardíos era volver la teología en lógica, y la lógica en teología, de tal manera que los problemas teológicos y morales se convertían en cuestiones de propiedades de los términos, los enunciados y las consecuencias, mientras que en los ejemplos incluso de las primeras lecciones introductorias a las *Summulas* se encontraban abstrusísimas cuestiones de teología especulativa.[263] Estas prácticas habían de ser fatales para la relevancia intelectual de la Escolástica, facilitando la crítica de los humanistas y los luteranos primero, y de los filósofos de la Modernidad naciente después. Los frutos más notables que los nominales cosecharon como escuela[264] (aparte interesantes contribuciones individuales en otros campos) se hallan en la lógica (de proposiciones, de silogismos modales) y en la ciencia natural (donde anticiparon algunas de las conclusiones de Galileo sobre el movimiento).

Vitoria no intentó siquiera una síntesis entre estos aportes y el tomismo que consideraba mejor base para acercarse a los problemas humanos.[265] Nunca enseñó ni

---

[262] Tales métodos se introdujeron también por esta época en Salamanca, territorio tradicional de los "doctores sólidos e reales", en forma de tres cátedras de nominales: lógica, filosofía natural y teología, que comenzaron a leerse en 1509, y donde enseñaron grandes maestros como Juan Martínez Silíceo y Pedro Margallo (a quien Vitoria ganó la cátedra de *Prima* de teología). El objetivo de la universidad, expresado formalmente por el claustro, era no quedar atrás de la novísima Alcalá, que estaba atrayendo numerosos estudiantes por la gran actualidad de sus programas. Hacia mediados de siglo desaparecieron estas cátedras, sin embargo, por causa de la actividad de los maestros de la *via antiqua*, que con mucho daban más prestigio a la universidad que los nominales. En particular fue importante la enseñanza de Domingo de Soto, que había estudiado en Alcalá y París donde aprendió la lógica nominalista. Quiso reorganizar la lógica acercándola al orden de los tratados aristotélicos, subvertido en las *Summulas*. Culminó esta tarea Domigo Báñez. Pueden verse al respecto: Vicente Muñoz, "La enseñanza de la lógica en Salamanca..."; y Vicente Beltrán de Heredia, "Accidentada y efímera aparición del nominalismo..."

[263] Véase sobre esto Vicente Muñoz Delgado, "Lógica, ciencia y humanismo en la renovación..."

[264] Los nominalistas eran reacios a identificarse como una escuela a la manera de tomistas y escotistas. Afirmaban a veces practicar cierto eclecticismo, que les permitía tomar lo mejor de cada uno y combinarlo con ideas propias según criterios lógicos de los cuales pretendían el rigor. De ahí que los nominales publicaran con frecuencia obras sobre algún tema "según las tres vías" (de Santo Tomás, Escoto y Ockham). Ello no obstante, eran claramente identificados por los demás profesores (y por los claustros universitarios) como una tercera escuela a la par de las otras dos.

[265] La tesis central de Vicente Muñoz Delgado en "Lógica, ciencia y humanismo en la renovación...", es que se perdió ahí una oportunidad histórica de reintegración del tomismo a las corrientes intelectuales del tiempo. Al no realizar Vitoria esa integración sistemáticamente, sino sólo tomar algunos elementos de las inquietudes político-morales de los nominalistas y de los humanistas, desechando su método y sus adquisiciones en lógica, en lingüística y en ciencia, quedó el camino abierto para que el tomismo se cerrara sobre sí mismo (de lo cual el máximo exponente viene a ser Domingo Báñez), y volviera la espalda a la posibilidad de una interlocución intelectual más amplia, que quizás hubiera cambiado el curso de la Modernidad filosófica.

Esta valoración *ex post* de Vicente Muñoz puede ser correcta desde el punto de vista de la historia de las ideas, pero en nuestra opinión poco contribuye a entender el intento vitoriano. A diferencia de Cayetano, en el maestro de Salamanca se hallaba ausente toda intención sistemática, tanto la de restauración del tomismo como la de su reconversión. En Santo Tomás (particularmente en su ética) había encontrado la que consideraba más valiosa herramienta para abordar los complejos problemas de su momento histórico. La utilizó ampliamente para ello, sin ocuparse mayormente de analizar la herramienta misma. Cuando lo hace,

escribió sobre lógica o ciencia natural,[266] fuera de alguna mención muy superficial en lecciones o relecciones sobre otros temas. Prefirió rechazar en bloque el método de los nominalistas (aunque se encuentran rasgos de lo aprendido en París con Juan de Celaya, su

---

suele ser en vistas de un problema concreto que desea abordar (de índole moral, eclesial o política); por tanto, de manera no sistemática.

A la vista de los resultados obtenidos por el dominico en este su intento, parece difícil sostener con Vicente Muñoz que se trata de un "tomismo que se deriva de la presión interna de la Orden dominicana y no del progreso del pensamiento". Ibidem, p. 265. (Una idea semejante se encuentra en J. Miranda, "Vitoria y los intereses...", p. 51; criticado por Iannarone en "Génesis del pensamiento colonial...", pp. xl-xli). Aparte lo muy discutible del contenido de la expresión 'progreso del pensamiento', resulta cierto que al menos en el ámbito ibérico (y americano), el pensamiento originado en las universidades ganó en capacidad de interpretar el momento histórico y en significatividad social (respecto al siglo XV en la Península, por ejemplo), gracias justamente al giro metodológico que Vitoria inició. Así puede decir J. A. Fernández-Santamaría, respecto a otras corrientes ideológicas del tiempo: "It is a matter of record that neither Christian humanism nor the newborn realistic approach to political problems [Maquiavelo] manifested much willingness or inclination to explore the possible impact of the New World on the social and political institutions of the Old (...) only the traditional ideology proved willing or capable enough to attempt to understand and explain the significance of the most singularly novel event of the Renaissance." *The State, War and Peace*, p. 60. Si hasta mediados del siglo XVII la Modernidad filosófica no tuvo mayor repercusión en los ámbitos ibéricos, entre las causas de ello sin duda se encuentra que no era precisa para superar a una Escolástica metida en callejones sin salida, porque no era tal la situación de la Escolástica en Salamanca, Alcalá, Evora o Coimbra. Sólo hacia finales del siglo XVII, muerto Suárez y agotada con los "Salmanticenses" la creatividad de la Escuela, comenzará el pensamiento peninsular a sentir un vacío que deba llenarse volviendo los ojos a Europa. Otra cosa es que, como señala con razón Vicente Muñoz en el lugar citado, este agotamiento pueda relacionarse con el no haber querido o sabido reelaborar la metafísica hasta muy tarde (a principios del siglo XVII, con Suárez principalmente), desconectando así el pensamiento de la Escuela de las novedades europeas en ciencias exactas y naturales. A ello contribuyó sin duda la prohibición a los españoles de estudiar en universidades extranjeras, decretada por Felipe II en 1559 para evitar la difusión del protestantismo.

Sobre el mismo punto y con buen tino, valora MacIntyre: "La postura del Aquinate (...) *excepto dentro de la teología católica romana*, generó en su mayor parte una o más tradiciones de comentarios defensivos en lugar de una capacidad de enfrentarse con el mayor de sus rivales [el nominalismo] (...) Esos rivales llegaron a determinar los términos del debate filosófico público de los siglos decimoquinto y decimosexto, de modo que los seguidores del Aquinate se enfrentaban con un dilema (...) O bien rehusaban aceptar los términos del debate contemporáneo y de esta manera se aislaban y eran tratados como interlocutores irrelevantes, o bien cometían el error de aceptar esos términos del debate y según esos términos parecían haber sido derrotados. El logro del Aquinate en el siglo decimotercero había sido el de insistir en establecer los términos del debate y de la investigación". *Justicia y Racionalidad*, pp. 205-206. La excepción inicial que hemos subrayado nosotros en la cita es correcta, así como lo es el diagnóstico final. Pues si algo caracterizó la obra intelectual de Vitoria fue no aceptar los términos del debate ni a los nominalistas ni a los humanistas, sino plantear los suyos propios refiriendo la discusión ético-política a la ley natural entendida como ley racional y divina a la vez. A partir de este replanteamiento le fue posible integrar aportes de unos y otros, sabiendo bien, sin embargo, por qué tomaba y desechaba cada elemento. El enfoque fue lo bastante fructífero como para abrir una época de creatividad de la filosofía y la teología ibéricas, que duraría más de un siglo.

[266] La ciencia natural de los nominales la rechazó sencillamente como pérdida de tiempo: "Quamvis et ego erraverim quando iuvenis in hoc quod multum trivi temporis in illis. Unde et physica et quaelibet scientia mathematica suos habet limites et qui novas inquirit demonstrationes supra Jordanum aut Euclidem aut novas imaginationes aut proprietates adinvenit tota errat via." Citado por V. Muñoz Delgado, "Lógica, ciencia y humanismo en la renovación...", p. 246.

maestro de Artes[267]) y estudiar principalmente problemas morales y jurídicos a partir del método de referencia a la ley natural que hemos descrito en los epígrafes anteriores. Su interés por los temas de moral, política y derecho, y su menor inclinación a lo especulativo tanto en filosofía como en teología, seguramente pueden relacionarse con la influencia de los nominales parisinos, por atracción en cuanto éstos eran aficionados a los temas concretos y prácticos cuando no se ocupaban en sus lógicas, y por repulsión en lo que hace a la manera poco atractiva en que abordaban los puntos propiamente especulativos.[268]

Los humanistas

Respecto a los humanistas, resulta evidente el influjo que ejercieron sobre Vitoria en París (donde Lefèvre d'Etaples[269] y Budé[270] enseñaban cuando el burgalés estudió; allí mismo es muy probable que conociera personalmente a Vives[271]), particularmente sobre su estilo expositivo en un latín claro y correcto,[272] su rechazo a enredarse en sutilidades

---

[267] La relección *De augmento caritatis et diminutione* no tiene nada que envidiar a las más oscuras disertaciones de los nominales, algunos de cuyos postulados físicos están allí recogidos (por ejemplo, el de Maior acerca de que la intensidad de una cualidad se modifica por adición o sustracción de grados, en vez de por mayor o menor radicación en el sujeto, como proponían los tomistas). Pero este escrito constituye una excepción única en el conjunto de la obra vitoriana.

[268] García Villoslada nos recuerda cómo molestaban a Vives los esfuerzos que había visto en París por establecer la verdad de enunciados como: "Non non homo non possibiliter non currit"; "Quodlibet qualelibet de quolibet tali scit ipsum esse tale quale ipsum est"; "Sortes non in quantum non homo non est animal". ("Francisco de Vitoria, renovador...", p. 75).

[269] Jacobo Lèfevre d'Etaples, *Faber Stapulensis* (†1536), lideró el humanismo bíblico en París y creó una escuela de lógica aristotélica en el Colegio Lemoine, los *fabricistas*. Tradujo el Nuevo Testamento al francés y publicó comentarios a diversas partes de éste, además de varios comentarios a Aristóteles. Mantuvo contactos con Calvino y se hizo sospechoso de adhesión a la Reforma, sobre cuya aproximación a la Escritura influyó, aunque nunca abandonó la Iglesia Católica.

[270] Guillermo Budé (†1540), fundador del Colegio de Francia, fue un gran erudito en la lengua griega y comentó las *Pandectas*. Sin pasar al protestantismo, sostuvo una posición muy dura contra el clero católico. "Vir omnino egregius et magnae auctoritatis", lo llama Vitoria (Beltrán de Heredia, *Los manuscritos*..., p. 75), lo que no obsta para que adversara su manera de hacer teología a partir de etimologías (Ibidem, p. 86).

[271] Juan Luis Vives (†1540), filósofo valenciano, estudiante en París, amigo personal de Erasmo y de Tomás Moro, promovió un humanismo explícitamente cristiano. En sus obras se ocupó de filología clásica, teología y moral.

[272] "Bonas litteras attigit feliciter iam inde a puero", dice de él Vives a Erasmo (citado por Beltrán de Heredia, "Personalidad del maestro Francisco de Vitoria...", p. xvii). Y Juan Vaseo, humanista flamenco, escribió: "Illud certe sine scrupulo mihi videor affirmare posse, neminem fuisse multis annis tota Hispania omnium bonorum artium ac totius humanitatis doctiorem." (Citado por L.A. Getino, *El maestro fray Francisco de Vitoria*..., p. 274, nota 1). En parecidos términos se encuentran elogios de Nicolás Clenard.

Sin duda por influencia de los humanistas, se encuentran en Vitoria a veces discusiones sobre términos teológicos clave, buscando su etimología en los clásicos latinos, ya paganos, ya cristianos. Es el caso de "sacramentum", "fides", "incarnatio" (en Beltrán de Heredia, *Los manuscritos*..., pp. 61, 74-75 y 96 respectivamente). Su preocupación es siempre la misma: "Dico ergo primo quod est verbum latinum et non

inútiles de academia,[273] y su énfasis en la consistencia propia de lo humano (que el maestro de Salamanca desarrolló luego, pero a partir de Santo Tomás[274]). Pese a ello, niega lo sustancial de su método teológico: la interpretación de la Escritura a partir solamente de la comprensión del texto y de los Santos Padres, despreciando la teología académica de las Escuelas;[275] y les reprocha hablar de teología siendo en realidad gramáticos.[276]

---

barbarum..." (Ibidem, p. 61). A veces se ayuda de las significaciones antiguas para llegar al concepto teológico que desea, pero claramente se ve que su intención no es derivar éste de aquéllas.

[273] En el dictamen teológico sobre puntos controvertidos de la doctrina de Erasmo que Vitoria emitió en Valladolid en 1527, cuando apenas comenzaba su profesorado en Salamanca, dice el dominico: "Si intelligatur [propositio Erasmi] fugiendas esse quaestiones quasdam curiosas et inutiles cujusmodi nonnullas scholastici tractant, rectum et sanctum esse dogma." *Dictámenes sobre puntos problemáticos...*, p. 99.

[274] El humanismo renacentista de los autores en que se inspiró Vitoria no era en absoluto paganizante, sino que consideraba al hombre primero como creado por Dios, redimido por Jesucristo y destinado a la bienaventuranza eterna. Santo Tomás, con su distinción entre lo natural y lo sobrenatural, ofrecía una buena base para asumir algunas inquietudes centrales de estos humanistas.

[275] "De termino «fides» non parum erit si explicemus significationem, non ut grammatici hujus temporis, qui theologiam ducunt ad significationes nominum." *In 2a. 2ae.*, q. 1, a. 1, 1. Más ejemplos pueden encontrarse en Ignacio Jericó, "La manifestación de la fe por la Escritura y por la Iglesia...", pp. 203-205. En general, Vitoria criticaba el racionalismo teológico *avant la lettre* de los humanistas, que minusvaloraban la Tradición y querían reinterpretar por sí mismos la Escritura. A partir de esa reinterpretación, usando recursos como el argumento de economía, pretendían reducir la fe a un estado más puro y simple. Aunque en general los grandes humanistas no pasaron al protestantismo, sus posiciones fueron relativamente cercanas, en cuanto quisieron llevar la reforma más allá de lo disciplinar llegando hasta una revisión dogmática. No es raro entonces que muchos de sus discípulos sí dieran el paso (cfr. Jesús Alonso, *El luteranismo en Castilla...*). La frase más dura con que Vitoria se refiere a ellos reza: "... isti grammatici novi, qui parum distant ab hereticis recentioribus, et utinam non consentiant in factionem eorum, et non revocent jam in dubium omnia, neque mordeant quae nunquam legerunt neque intellecxerunt, quum ipsi non possint ex lectione sacrae scripturae et sacrorum doctorum tantam et tam digestam et ordinatam reddere rationem." (En Beltrán de Heredia, *Los manuscritos...*, pp. 40-41).

Respecto a Lutero y sus seguidores, la actitud vitoriana es de rechazo sistemático, tanto en lo referente a su antropología como a la eclesiología y la interpretación de la Escritura. A diferencia de lo que ocurre con otras corrientes de pensamiento contemporáneas y posteriores, no puede decirse que discute con ellos; siempre polemiza sin conceder nada. A propósito de su actitud respecto a la Escritura: "Sexto arguitur quia dato quod scriptura sacra sit necessaria, sed saltem videtur quod sufficiat studium sacrarum litterarum et non requiritur studium aliorum doctorum. Ergo otiosa est pro magna parte doctrina theologica. Respondetur Lutherus satis accedit ad istam sententiam, et reddit rationem quia sacra scriptura est clarissima (...) Et ita lutherani faciunt immergentes se blivie [*sic*] sola grammatica" (en Beltrán de Heredia, *Los manuscritos...*, p. 52). A lo cual responde mostrando lugares que el mismo Lutero señala como de difícil interpretación. Tras otras consideraciones teológicas: "Hoc dico propter Lutherum, quid dicit quod nec doctores sacri nec ipsa concilia nunquam haberunt verum sensum et intellectum divinarum scripturarum, et tamen ipse fatetur esse claram." (Ibidem, p. 53). Critica además el rechazo luterano al uso de la razón en teología, característico de la escolástica: "Non tantum ex auctoritate, sed ratione utendum est in theologia (...) in quo erratum est a novis haereticis qui non admittunt nisi argumentum per locum ab auctoritate." Ms. 18, Santander, 102.

[276] "Isti grammatici, qui mutaverunt calceos et facti sunt theologi..." Ms. Vat. Ottob. Lat. 1000, f 147v. Lefèvre d'Etaples nunca se doctoró en teología. Sabido es que Erasmo lo hizo apresuradamente en Milán sólo por evitar que se le desautorizara por la carencia del título.

En general, el debate a partir de las posiciones de otros se salda con una toma de postura por parte de Vitoria.[277] La justificación de tal toma de postura nunca recurre a argumentos de autoridad basados en las opiniones de estos autores, de manera que es preciso concluir que no les reconoce autoridad en este sentido. Lo más que hace es señalar quiénes comparten su posición. La opinión del conjunto de los doctores tiene sin embargo para Vitoria cierto valor indicativo e incluso probatorio en ocasiones,[278] de tal manera que contradecir posiciones unánimes de éstos lo considera peligroso,[279] al igual que adherirse a la opinión de uno sólo contra todos los demás.[280] Si nos encontramos ante un consenso universal de autoridades morales e intelectuales reconocidas, sostener una proposición contradictoria a la aceptada en materias morales de mucha importancia, llega a ser calificado por nuestro autor como pecado (sin duda por el riesgo gratuito de desorientación

---

La relación personal precisa entre Erasmo y Vitoria no está aún del todo clara, por la falta de fuentes del lado vitoriano. Se conserva una carta de Juan Luis Vives a Erasmo, en que elogia a Vitoria y afirma el entusiasmo de éste hacia el de Rotterdam ("admiratur te ac adorat"), aunque identificándolo sin duda entre los escolásticos. Seguramente con ese fundamento, Erasmo escribió en 1527 una larga carta a Vitoria, creyéndolo aún en París, donde solicitaba su auxilio frente a los embates de los teólogos de la Sorbona (entre ellos Diego de Vitoria, hermano de Francisco). En 1527 asimismo, el Inquisidor general mandó reunir una junta de teólogos en Valladolid para juzgar de la ortodoxia de la obra de Erasmo. Los dictámenes que Vitoria emitió en esa ocasión muestran más consideración de las tesis examinadas que afinidad o rechazo al autor de ellas. En general, el dominico salva siempre la ortodoxia de Erasmo, pero expresa desagrado por sus omisiones y por sus formas de decir, que podrían interpretarse también de manera no ortodoxa (los dictámenes son transcritos por Luis A. Getino, *El maestro fr. Francisco de Vitoria*..., pp. 98-100). Pueden verse al respecto, R. García Villoslada, "Erasmo y Vitoria", Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, Jesús Alonso Burgos, *El luteranismo en Castilla*... La influencia de los humanistas sobre el estilo y el método de Vitoria ha sido bien expuesta por L. Allevi, "Francesco de Vittoria e il rinovamento..." En las lecciones Erasmo es citado alguna vez, elogiando su saber de letras clásicas y censurando su doctrina teológica como peligrosa.

[277] "Pro huius conclusionis probatione, est notandum quod de comparatione potestatis Papae et Concilii est duplex sententia. Altera est Sancti Thomae et sequacium multorum (...) Et altera est communis sententia Parisiensium (...) Puto utramque esse probabilem opinionem. Et quia quaelibet habet magnos assertores, non oportet in quaestione proposita procedere solum ex altera opinione, sed statuere quid dicendum quamcumque sententia sequamur." *DPPC*, 3.

[278] "Et est sententia veridica, quod nonnumquam aliquid ex opinione et persuasione communi probatur." *DAM*, 11. Sin embargo, el consenso de la comunidad intelectual no constituye una prueba absoluta, sino siempre sometida a la discusión racional: "In hac conclusione omnes conveniunt, tam canonistae quam theologi. Sed tamen videtur mihi quod non probent illam efficaciter." *In 2a. 2ae.*, q. 100, a. 6, 3.

[279] "Sed non est dubium quin hoc sit contra omnes doctores, et ideo periculosum esset defendere contrarium." *In 2a. 2ae.*, q. 60, a. 3, 6. "Sed quia theologis non licet in suis disputationibus, sicut iurisconsultis, aliquid insolens, novum et inauditum contra maiorem auctoritatem asserere, ideo secutus communem opinionem, teneo quod..." *DM*, I, 7.

[280] Contra una posición de Cayetano: "Sed ego non invenio hoc in aliquo doctore; ideo nollem istos condemnare." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 8, 18.

que envuelve), cuando no haya razones para sostener una opinión distinta ni autoridades que puedan alegarse.[281]

Sin embargo, este resquemor no inhibe a Vitoria para considerar nuevos problemas,[282] adoptar posturas propias considerando situaciones que no están en el debate anterior,[283] o para resolver la discusión con una posibilidad nueva rechazando las consideradas por autores anteriores,[284] aunque en situaciones así se encuentra también que busque reinterpretar algún autor para no quedar solo.[285] El respeto que merece la opinión común, incluso consagrada como doctrina compartida, no es obstáculo para que el intelectual pueda examinarla y construir proposiciones propias donde crea que conviene.[286] El uso constante del verbo 'dico' muestra hasta qué punto Vitoria se considera un interlocutor válido en pie de igualdad respecto a estos autores.[287]

---

[281] "... tamen graviter peccaret quicumque dissentiret alicui propositioni pertinenti ad bonos mores in qua communiter conveniunt omnes sancti et doctores; vel si esset determinata ab Universitate, utputa Parisiensi; talis enim semper peccaret mortaliter; v. g. si Parisius determinatur quod talis contractus est usurarius, et saepe, si ego dissentirem, peccarem mortaliter. Hoc intelligo quando non haberem rationes in contrarium, quia dato quod Parisiensis Universitas determinasset illud, si tamen ego tenerem contrarium, quod invenirem in Augustino et Hieronymo, non peccarem." *In 2a. 2ae.*, q. 11, a. 2, 7. Debe notarse que este párrafo pertenece a la cuestión sobre la herejía.

[282] "Hoc non obstante, licet non invenio hanc quaestionem apud aliquem antiquum, nec in sancto Thoma, qui non loquitur de omissione, nihilominus respondeo per aliquas propositiones." *In 2a. 2ae.*, q. 100, a. 1, 12. "Sed restat difficultas, quae parum tractari solet ab aliis doctoribus, nisi a sancto Thoma, qui diffuse tractat eam." *In 2a. 2ae.*, q. 19, a. 4, 12.

[283] Sobre si un menor de edad que se lucra en el juego debe restitución: "Videtur quod non (...) Item, quia a doctoribus non ponuntur nisi tres casus in quibus adquisita ludo sunt obnoxia restitutioni, et inter illos non ponitur iste casus: ergo (...) Certe videtur dubium, sed mihi videtur dicendum quod etiam filius familias tenetur restituere". *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 8, 16.

[284] "Quaestio ista est gravis et habens graves auctores pro utraque parte. Ideo quid dicendum est? Dico quod media via oportet incedere. Dico ergo primo, quod universaliter loquendo, conclusio Cajetani est falsa (...) Secundo dico, quod universaliter intellecta opinio Hadriani et Majoris est falsa". *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 6, 14. Al introducir una solución nueva, se encuentra que lo haga con precaución: "3º posset dici probabiliter et sine magna assertione, quia est nova solutio (...) Hanc solutionem, contra quam reclamarent iuniores dialectici (...) reputo valde probabilem, licet non multum insistam in ea." *In 1a.*, q. 1, a. 2, 42. Ms. 18, Santander.

[285] "Jam dico quod hoc solum intelligitur, non de rebus necessariis ad usus humanos, sed de rebus pertinentibus ad curiositatem humanam et ornatum. Hujus opinionem videtur esse Silvester, ne sim solus". *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 7.

[286] "Ita homines debent in doctrinis sequi cursum communem et doctrinam, dato quod possit aliquando moveri ordine retrogrado, examinare dicta communia et constituere ubi oportet propriam sententiam." *In 2a. 2ae.*, q. 38, a. 2, único.

[287] "Ego dicam circa hoc quod mihi videtur." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 18.

Los juristas

La actitud del maestro de Salamanca hacia los jurisperitos es más reticente,[288] en particular por su tendencia a moralizar en vez de ocuparse de aquello que realmente entienden, que es de la ley positiva en el foro contencioso,[289] referida por tanto a su aplicación en casos particulares.[290] Como señalamos en el capítulo anterior, para Vitoria derecho y moral en manera alguna son lo mismo, y la prioridad de la moral sobre el derecho,[291] considera, le autoriza a hablar de leyes a él, pero no de moral a los juristas. El oficio de teólogo es sin duda el más amplio intelectualmente.[292]

Santo Tomás

Sobre la autoridad que Vitoria reconoce a Santo Tomás, debe notarse que ciertamente es mayor que la de sus comentaristas, pero muy rara vez da lugar al uso abierto del argumento de autoridad.[293] Se manifiesta más bien como una tendencia a salvar la posición de Santo Tomás, con nuevos argumentos, con análisis de los textos,[294]

---

[288] "Omnes istae sunt rationes juristarum; et ne mirum si in omnibus deficiant." *In 2a. 2ae.*, q. 185, a. 3, 5.

[289] "Et primo, ut respondeamus istis juristis, dico quod quantumcumque major pars jurisconsultorum et canonistarum amplectatur opinionem Panormitani, nihil tamen refert, quia ipsi parum auctoritatis habent in hujusmodi re. Mittunt siquidem in messem alienam, utpote temporalis tantum est et contentiosa eorum cura, nihilque ad eos exspectat judicare de foro conscientiae, sed de contentioso, bene tamen ad theologos." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 38.

[290] "Theologi differunt a canonistis quia canonistae non sciunt nisi determinare casus particulares, theologus vero casus universales, sicut in materia de usura et simonia." *In 2a. 2ae.*, q. 96, a. 4, 10.

[291] La dificultad para clasificar a Vitoria como "teólogo-jurista", en lo que parece estar empeñada la historiografía española sobre nuestro autor, en especial la dominica, estriba en la tendencia del burgalés a buscar argumentos de razón incluso donde tiene disponibles preceptos legales indiscutidos. Así se hace, por ejemplo, en los comentarios a las qq. 63 y 64 (*2a. 2ae.*), donde trata de los derechos consuetudinarios a la caza, la tala y la pesca del pueblo sencillo. Pese a que el Derecho Romano es claro y reiterativo al respecto, Vitoria se empeña en remontar la cuestión al derecho natural, señalando que la limitación de estas libertades sólo puede hacerse por causa razonable. No se trata pues sólo de que nuestro autor no se consideraba jurista, y hablaba de ellos como de otros, sino también de que su epistemología es muy distinta. Algo que se infiere fácilmente a partir de lo que expusimos en el capítulo 2 sobre justicia y ley civil.

[292] Cfr. nota 334.

[293] Especialmente interesante respecto a la relación intelectual entre Vitoria y Santo Tomás resulta *In 2a. 2ae.*, q. 32, a. 5, cuyo esquema argumentativo puede encontrarse en el epígrafe 3.6.2 de este mismo capítulo. Las proposiciones que Vitoria mantendrá se apoyan en lugares de la Escritura según la interpretación autorizada de los Santos Padres, y en argumentos racionales. No se emplea nunca a Santo Tomás para probar, pero sí se dedica un espacio amplio a demostrar que el pensamiento del autor coincide con el del Angélico. A éste se le reconoce explícitamente autoridad intelectual y, sin embargo, se prescinde de esa autoridad para la resolución de los problemas planteados.

[294] "Sed ad hoc ego dico quod sanctus Thomas non tribuit illud sibi, sed aliis, quia non approbat illud tamquam dictum a se, sed asserit illud tamquam dictum ab alio. Hoc patet quia illic dicit: potest aliquis

reinterpretaciones de la postura tomasiana,[295] e incluso en ocasiones justificándola como un error de juventud,[296] o reconociendo una evolución en el pensamiento tomasiano.[297] La polémica contra los autores explícitamente contrarios a Santo Tomás cobra a veces tintes muy duros en Vitoria.[298] Ello no obsta para que el profesor salmanticense critique el texto de la *Summa Theologiae*,[299] matice tesis propuestas en él,[300] y sostenga opiniones abiertamente contrarias a las del Aquinate,[301] aunque siempre manifestando reverencia.[302]

---

dicere...; et tamen si sanctus Thomas de se loqueretur, non opus erat dicere, potest aliquis dicere. Item, quia cum hic dicat oppositum, videtur quod retractavit illud." *In 2a. 2ae.*, q. 96, a. 4, 6.

[295] "Et si videatur vobis quod sanctus Thomas in aliquibus locis contradicat se, dico quod loquitur hic de comparatione virtutum." *In 2a. 2ae.*, q. 123, a. 11, 3. "Et ad verba sancti Thomae quae dicit in Tertio Sent., oppositum tenere insinuans: dico primo, quod illa verba sunt obscura et non clare dicunt illud, quia obscure loquitur ibi sanctus Thomas. Secundo dico, quod tempore suo sequutus est illam opinionem quae fuit opinio Bonaventurae, sed hic clarius dicit oppositum." *In 2a. 2ae.*, q. 89, a. 7, 15.

[296] "Et ad sanctum Thomam respondet Cajetanus quod illo tempore non erat sanctus Thomas tantae auctoritatis sicut alii, quia erat bachalarius. Secundo dicit quod sanctus Thomas non consensit in sua opinione, quia postquam in hoc loco ubi expresse tractat materiam non tractavit hoc, verisimile est quod cessit illi primae sententiae. Et certe quam rationabile sit hoc". *In 2a. 2ae.*, q. 69, a. 2, 3. "Sed quid ad sanctum Thomam? Nonne illum imitari debemus? Respondeo quod sanctus Thomas illo tempore erat junior et sequutus est communem scholam, scilicet Alexandrum et alios; sed postea ipse fecit Summam istam ex vera philosophia et theologia; et postquam in hac quaestione nullam fecit mentionem de ista simonia respectu scientiae naturalis, est certum quod reliquit illam opinionem quam in Quarto sequutus est." *In 2a. 2ae.*, q. 100, a. 1, 6.

[297] "Ad argumentum ex auctoritate Sancti Thomae respondeo quod intelligit de simonia largo modo et improprie (...) Vel dico quod revera Sanctus Thomas in 4 secutus est opinionem sui temporis, quam postea reliquit in *Summa*." *DS*, I, 25.

[298] "Ad haec respondetur quod omnia quae sanctus Thomas dicit, etiam dicit Aristoteles, qui erat vir doctus et doctior Martino, et nihil dicit de his quae Martinus dicit. Et sic ipse Martinus debet respondere Aristoteli. Secundo dico, quod Martinus non intellexit Aristotelem." *In 2a. 2ae.*, q. 123, a. 10, 5.

[299] "Videtur quod sanctus Thomas non respondeat ad casum quem posuit in argumento." *In 2a. 2ae.*, q. 87, a. 1, 8. "Postea ponit sanctus Thomas duas conclusiones (...) Sed videtur quod non respondeat ad quaestionem principalem". *In 2a. 2ae.*, q. 76, a. 3, 3.

[300] "Sicut de eleemosyna Doctor dixit quod est actus caritatis, nos diximus quod non immediate est ab ea, sed a misericordia, sed dicitur actus caritatis quia immediate misericordia movetur a caritate, ita quaeritur de correctione fraterna." *In 2a. 2ae.*, q. 33, a. 1, 2.

[301] "Volo probare contra sanctum Thomam, quod qui accepit pecuniam simoniace, quod debet restituere illam illi a quo accepit, et quod non debet convertere ad pios usus." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 5, 7.

[302] Comenta Melchor Cano, discípulo y sucesor de Vitoria en la cátedra de *Prima* de teología: "Memini de praeceptore meo [Vitoria] ipso audire, cum nobis secundam secundae partem coepisset exponere, tanti Divi Thomae sententiam esse faciendam ut si potior alia ratio non succurreret, sanctissimi et doctissimi viri satis nobis esset auctoritas. Sed admonebat rursum, non oportere sancti Doctoris verba sine delectu et examine accipere; imo vero si quod aut durius, aut improbabilius dixerit, imitaturos nos ejusdem in simili re modestiam et industriam, qui nec auctoribus antiquitatis suffragio comprobatis fidem abrogat, nec in sententia eorum, ratione in contrario vocante, transit (...) Nam et vir erat ille natura moderatus: at cum Divo etiam Thoma aliquando dissensit, maioremque, meo judice, laudem dissentiendo quam consentiendo

La "vuelta a Santo Tomás" fue, sin duda, uno de los elementos que más reconocimiento le valió al dominico burgalés por parte de los teólogos españoles inmediatamente posteriores, que valoraron la recuperación de un basamento rico y equilibrado acerca de las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural, la fe y la razón, la realidad y su conceptualización, la moral y el derecho... lo que tampoco impidió que lo discutieran o se separaran de él cuando lo consideraban oportuno (hasta el caso extremo de Suárez, capaz de construir sistemáticamente un enfoque alternativo, espléndido canto del cisne de la Segunda Escolástica). Sin embargo, creemos que hay algo errado en los estudiosos del presente siglo que se han empeñado en medir las ideas vitorianas por su coincidencia o distanciamiento con las del Aquinate.[303] La preocupación de estos comentaristas suele centrarse en encontrar rasgos (contaminantes) de nominalismo en el maestro de Salamanca. Y, como podría esperarse dada la formación intelectual de Vitoria en París y su talante intelectual, los hallan. Pero la inquietud más importante de nuestro autor no fue ajustarse a Santo Tomás y separarse de los nominales (aunque, como vemos, esto no le era indiferente)[304], sino responder a su tiempo de una manera complexiva y sólida. Por eso resultaban los escritos del Angélico tan valiosos para él, sin que dejara de utilizar todas las fuentes al alcance de su amplia erudición a fin de esclarecer los problemas. Más interesante nos parece entonces la comprensión del pensamiento vitoriano que valora las ideas del autor por los problemas a los que pretende dar respuesta y por su

---

assequabatur: tanta erat dissentiendo reverentia." *De locis theologicis*, lib. XII, proemium. Citado por L. Allevi, "Francesco de Vittoria e il rinovamento...", p. 406, nota 1.

[303] Un caso patente lo encontramos en las *Introducciones* de Teófilo Urdánoz a las *Relecciones Teológicas*, de las cuales fue editor. Para él sencillamente "la corriente nominalista ... ha incubado el germen de todos los errores modernos" ("Vitoria y el concepto de derecho natural", p. 238). Fuera de su tendencia a valorar cada idea por su ajustamiento a Santo Tomás, estas introducciones son muy ricas para contextualizar cada disputa, y resultan de lectura imprescindible para entender a Vitoria.

[304] Al tratar de si la Virgen fue santificada por Dios desde su misma concepción (comentando *Summa Theologiae 3a.*, q. 27, a. 2, donde Santo Tomás lo niega), dice Vitoria: "Dubitatur ego quod pars est verisimilior. Ad hoc dico quod pro utraque parte ego sum suspectus, quia ego sum thomista et de ordine predicatorum. Ex alia parte sum doctor Parisiensis, qui jurant tenere concepcionis virginis. Sed certe ex nulla harum partium ego negabo veritatem, quia Parisius non exigitur tale juramentum, nec jurant articulos Parisienses. Et sic non habeatis me pro suspecto in hac parte. Et sic in ista materia non credatis nec predicatoribus nec minoribus, quia nulli defendunt suam partem zelo veritatis, sed quadam contentione pernitiosa, ut dicit Abulensis [el Tostado]. Mihi autem videtur quod res est parvi momenti, et parum refert quod sit verum." Beltrán de Heredia, *Los manuscritos...*, pp. 98-99. Como puede verse, Vitoria no corría a alistarse en una u otra bandería de las que animaban la vida académica de las facultades de teología de la época, por más que los dominicos participaran ardorosamente en las polémicas.

consistencia interna.[305] Sin duda, este acercamiento reproduce mejor la intención intelectual del maestro de Salamanca.[306]

Los clásicos

Continuando con las autoridades reconocidas por nuestro autor, notamos que, derivadas posiblemente de la autoridad intelectual que Santo Tomás les concedió, en Vitoria se encuentran a menudo referencias a Cicerón y principalmente a Aristóteles,[307] a quien siguió directamente, tanto en lo que corresponde a la cosmología, como a la lógica, y en especial, a la ética y la política. El comienzo de la relección *De arte magica* permite notar la diferencia en el crédito concedido a estos dos autores respecto al resto de los antiguos, incluso a los peripatéticos.[308] Mientras que algo creído durante mucho tiempo, desde la Antigüedad, no adquiere por ello más verosimilitud para Vitoria,[309] sólo mencionar a Cicerón cambia las cosas, y a propósito de él sí se hace valer la idea aristotélica de que lo que llegó a adquirir fama no es completamente falso.[310] Probablemente la diferencia haya que buscarla en la inserción teórica que Santo Tomás había conseguido realizar de las ideas fundamentales de Cicerón y Aristóteles dentro de un pensamiento cristiano más amplio.[311] Esta inserción hablaba inicialmente a favor de la

---

[305] Los estudios de Luciano Pereña, editor del *Corpus Hispanorum de Pace*, constituyen un ejemplo acabado de este enfoque.

[306] Es célebre la frase con que Domingo de Soto, compañero de profesorado y a la vez discípulo intelectual, ya que no académico, de Vitoria, manifestó la autoconciencia de este grupo de pensadores: "Qui inter nominales nati sumus, interque reales nutriti, tentabimus pro captu nostro materiam tractare". *In Porphyrii Isagogem... Commentaria*, q. 1, prólogo. Citado por Carlo Giancon, *La Seconda Scolastica*, p.165, nota 7.

[307] Emilio Naszályi, *El Estado según Francisco de Vitoria*, p. 34, nota 1, lista los lugares en que ha encontrado citas de Aristóteles y Platón en los primeros tres volúmenes de las lecciones.

[308] Cfr. *DAM*, 11.

[309] Sobre si existe la magia: "Nec satis est allegare auctoritatem famae et antiquitatis. Multa enim similia multis saeculis credita et celebrata sunt, quae tamen a viribus sapientissimus pro vanis et falsis habentur. Ut de Phoenice nominatim dicit Herodotus, de qua pulchrum miraculum celebratur, scilicet nunquam eam quemquam mortalium vidisse nisi in pictura." *DAM*, 1.

[310] "Et ut non devocemus et recipiamus sine delectu omnem historiam et totum vulgi rumorem, tamen intemperantis et imprudentis esset pernegare nonnulla magiae opera mirabilia, quae viris graves litteris mandaverunt, ut Cicero cum aliis locis, tum lib. *De divinatione*, quaedam etiam et Livius et Valerius, et alii nobiles auctores. Et ut Aristoteles ait, «quod fama obtinuit non est omnino falsum.»" *DAM*, 3.

[311] En el prólogo a la edición de la *Secunda Secundae Pars* de la *Summa Thologiae*, su primer escrito publicado siendo aún estudiante, alaba a Santo Tomás por el uso de la Escritura y por la integración de la filosofía moral de los antiguos en la academia cristiana: "Duo sunt que hoc opus mirum in modum illustrant: et que nisi admodum impudens negari possit nemo; alterum quod tam frequens est doctor in sacris litteris (...); alterum est: quod morales philosophos qui de litteris bene meriti fuerunt tam assiduus citat: ut gentilium omnem veram philosophiam in nostram achademiam migrare fecerit et quantum salva pietate fieri quivit christiano baptisterio primus admonerit." Op. cit., p. 424.

compatibilidad entre las nociones de estos dos autores y el cristianismo, de manera que tal compatibilidad puede suponerse si no se encuentran razones en contra,[312] al revés de lo que ocurre con el resto de los antiguos, particularmente los no filósofos, cuyo paganismo los hace sospechosos.[313] Como era de esperar, cuando sobre un tema se requiere conocer la revelación divina, la autoridad concedida a los mejores filósofos paganos desaparece.[314]

La Sagrada Escritura

Por último debemos tratar del uso vitoriano de la Escritura, aunque sólo desde el punto de vista que nos ocupa aquí. En primer lugar, hay que notar lo esporádico de ese recurso en el comentario *De Iustitia*. Pasan discusiones sin una sola cita bíblica, a diferencia de lo que ocurre en la *Summa Theologiae*. En muy contadas ocasiones una pregunta es resuelta empleando sólo argumentos de autoridad puros basados en la Escritura, pese a que "tota sacra sciptura vocatur jus divinum; et sic quidquid in illa invenitur, dicitur jus divinum."[315] Los matices llegan enseguida: en el Antiguo Testamento deben distinguirse preceptos ceremoniales, judiciales y morales. Sólo los últimos permanecen vigentes; los demás fueron derogados con la venida de Jesús.[316] Curiosa es la razón de esa vigencia: eran de derecho natural, y ocurre que "nec lex Moysi nec lex Christi scilicet evangelica est dispensatio legis naturalis".[317] Desde luego, los preceptos de la ley evangélica y los morales del Antiguo Testamento pueden ser empleados como reglas

---

[312] "Pro hac opinione pauca vel nulla possunt fieri argumenta philosophica. Sed cum etiam in contrarium nulla adducantur, talia sufficere deberent cum auctoritate summorum philosophorum fama publica et aeterna." *In 2a., 2ae.,* q. 134, a. 2, 3. Aquí debe notarse que el recurso a la autoridad de los grandes filósofos es posterior a la constatación de que no pueden aducirse razones ni a favor ni en contra de la posición discutida.

[313] En todo caso, la autoridad que se le otorga a Cicerón y Aristóteles en moral no es ilimitada, puesto que les faltaba la referencia al destino trascendente del hombre, con lo cual su visión había de ser necesariamente incompleta: "Verum est quod ego credo quod Aristoteles et Cicero et alii philosophi gentilium multum extenderunt licentiam et usum magnanimitatis; et ideo canones et regulae in hoc non sunt capiendae ab illis, quia cum non cognoscebant nec exspectabant praemium alterius vitae nisi praemium honoris, vel saltem nihil certum habebant de alia vita quia non ponebant animam immortalem, ideo tamquam principale quoddam ponebant magnanimitatem in quolibet opere virtutis." *In 2a. 2ae.,* q. 129, a. 1, 2.

[314] "Et non est dubium quin sine doctrina aliqua revelata multos errores admisceat philosophus peritissimus, ut Aristoteles, quia apud eum dubium restat quid de providentia divina circa inferiora senserit aut quid de immortalitate animae et de multis aliis." *In 1a.,* q. 1, a. 1, 14. Ms. 18, Santander.

[315] *In 2a. 2ae.,* q. 64, a. 4, 1. "Toda la Sagrada Escritura es llamada derecho divino; y así lo que quiera que se encuentre en ella, se dice derecho divino."

[316] "... ista est differentia inter praecepta moralia et ceremonialia et judicialia vel legalia, quod moralia etiam nunc debent servari, quia erant de praeceptis naturalibus, id est legis naturalis." *In 2a. 2ae.,* q. 86, a. 1, 4.

[317] *In 2a. 2ae.,* q. 64, a. 2, 5: "Ni la ley de Moisés ni la ley de Cristo o evangélica constituyen dispensa de la ley natural."

ciertas, aunque en ocasiones su interpretación resulte difícil.[318] Vitoria reconoce sin discusión esta autoridad, aunque piensa también que no agotan el contenido de la ley natural, que ésta sigue igualmente accesible a la razón,[319] y que en la Escritura pueden encontrarse principios para la discusión moral, pero no debe esperarse de ella la resolución de problemas específicos.[320] Sin embargo, nuestro autor prefiere por lo general invertir el orden de la prueba en el discurso sobre la justicia: en vez de cerrarlo con el recurso a la Escritura, toma a ésta como indicador de hallarse ante un precepto de ley natural, y procede a investigarlo desde la razón natural,[321] o bien la utiliza para confirmar las conclusiones que ha alcanzado racionalmente.[322] El maestro de Salamanca llega a afirmar

---

[318] El punto de la interpretación de la Escritura separa a Vitoria de los luteranos, y le hace ver con recelo a los humanistas, que ofrecían fundamento para la comprensión de la Biblia sin recurrir a la Tradición: "Lutherani tenent quod sufficit sola peritia linguarum et ex pura grammatica assumpserunt Melanchtonem et Oecolampadium summos doctores apud ipsos cum sola grammatica praetendentes se intelligere melius sacram scripturam quam Augustinus aut Hyeronimus (...) in sacra scriptura sunt multa intellectu difficilia, ut de epistolis Pauli testatur Petrus in sua 2ª canonica capite 3º, 16. Et ideo necessarium est videre expositiones non quorumcumque grammaticorum, sed virorum doctissimorum." *In 1a.*, q. 1, a. 1, 23. Ms. 18, Santander.

A los humanistas se les reprocha explícitamente el rechazar a los doctores escolásticos y querer apoyar la interpretación de la Escritura sólo en los Santos Padres, perdiendo el orden sistemático en los temas morales que la escolástica introdujo, y arriesgándose así a errar: "Ad hoc dicendum est negando consequentiam, quia ordo multum iuvat et qui nunc novi grammatici reiiciunt scholasticos doctores, non dicunt nihil, sed non multum dicunt dicentes non esse nisi perturbatores; quia, licet studere in istis theologis tantum doctoribus sit error, tamen maior error est solum studere et velle theologiam scire tantum per antiquos doctores, scilicet, Augustinum et Hyeronimum, quia sparsim et confuse scripserunt in uno loco de fide, in alio de spe, in alio de charitate, in alio de temperantia, et non per titulos, genera aut species et difficillimum est in tota vita perlegere." *In 1a.*, q. 1, a. 1, 26. Ms. 18, Santander.

[319] Explícitamente se manifiesta ello respecto a los impedimentos para el matrimonio: "Tertio dico quod dubium hoc, quae scilicet personae prohibitae sunt a matrimonio iure divino, terminari non potest nisi ratione naturali; hoc est, ex morali philosophia et propositionibus cognitis ex lumine naturali. Probatur. Nihil cognoscitur nisi vel revelatione vel ratione naturali. Si ergo de hoc aut nihil aut certe non adeo multum est de hac re in Scriptura traditum, ex quo trahi possit argumentum (...) restat ergo ut referendum sit in iudicium naturalis rationis." *DM*, II, 6.

[320] "Et ideo, licet omnia contineantur necessaria ad salutem in sacra scriptura, non tamquam in conclusionibus, sed tamquam in principiis, quia casus usurarios non reperietis in sacra scriptura; neque si liceat redimibles redditus emere; neque si cambia sunt licita; sed tamen est principium illud Lucae 6, 35, mutuum date, nihil inde sperantes, ex quo deducunt doctissimi viri usurarios casus." *In 1a.*, q. 1, a. 1, 25. Ms. 18, Santander.

[321] "Unde si in evangelica lege prohibetur judicare de proximo, oportet quod illud sit de jure naturali, et per consequens peccatum erit judicare. Ideo si est peccatum, oportet illud reducere ad jus naturale, et oportet videre quam injustitiam habeat ex jure naturali." *In 2a. 2ae.*, q. 60, a. 3, 2. También: "Et confirmatur. Quia receptissimum est apud omnes theologos et necessarium est ita tenere, ex omnibus praeceptis veteris legis sola moralia integra et firma restitisse in nova lege. Cum autem eadem omnino sint moralia praecepta ex omnium sententia quae naturalia sunt vel iuris naturalis, eadem omnino quaestio est an praeceptum Levitici de gradibus matrimonii nunc teneat, ac si quaeritur an illud praeceptum sit juris naturalis. Quod autem sit aliquid de jure naturali nisi naturali ratione cognosci non potest. Quare omnino tota res humanis et naturalibus rationibus transigenda est." *DM*, II, 6.

[322] "Quod si rationes nostrae, ut videmus, superiores et probabiliores sunt, ne testibus etiam deficiamur, aliquid de Scripturis etiam opportet aducere." *DH*, 3.

que la carencia de fundamentación en la Escritura no quita solidez a la argumentación moral sino que, por el contrario, los hallazgos de la razón natural pueden asimilarse en cierta manera al conocimiento revelado por Dios.[323] De manera análoga, tampoco es Vitoria amigo de recurrir a presuntas prescripciones de derecho divino positivo en materia de justicia —a ese derecho corresponderán más bien las reglas de fe, sacramentos, etc.[324]

Más significativo es el empleo de la Escritura como fuente histórica. Convencido de la historicidad rigurosa de lo que en ella se narra, nuestro autor se encuentra ante: (i) Una explicación parcial de los orígenes de la Humanidad, que puede emplear cuando de su origen ha de derivarse el carácter antropológicamente esencial o no de una determinada realidad humana, como hace especialmente con la propiedad privada.[325] (ii) Una colección de situaciones históricas en las que ciertas acciones son juzgadas moralmente —permitidas, ordenadas, prohibidas, alabadas o censuradas— por Dios.[326] Este caudal de situaciones analizadas desde el punto de vista ético permite la analogía con las situaciones actuales en discusión.[327] Pero esa analogía en manera alguna es automática. Por una parte, puede ser contestada de diversas maneras; por ejemplo, señalando la presencia de

---

[323] "Nec eo tamen disputatio aut examinatio erit infirmior. Ipsa enim ratio naturalis non est humanum inventum, cum naturale lumen an ipso Deo naturae conditore donatum sit (...) Paulus [dicit] ad Rom. 1, 18-23 quae naturali rationi cognoscuntur, revelationem divinam vocat (...) Quare non multo incertior erit definitio si ex naturalibus procedat quam si ex sacris litteris argumentaremur." *DM*, II, 6.

[324] "Divisio rerum non facta est de jure divino positivo. Patet, quia nunquam constat hoc quod Deus fecerit illam divisionem. Hoc enim non legitur in sacra scriptura, nec in historiis, nec ratione hoc nobis constat." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 19. Más radical es respecto a la usura: "Et certe oppositum tenere, scilicet quod usura est solum de jure divino positivo prohibita, videtur esse periculosum et suspectum de haeresi, nec ego permitterent si possem quod aliquis attentet illud sustentare." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 1, 4. Nótese que en ambos casos alegar algunos pasajes bíblicos en apoyo de lo que Vitoria afirma no hubiera sido imposible, y sin duda, hubiera resultado intelectualmente más cómodo que iniciar complejas investigaciones sobre el origen de la división de las cosas o el carácter contra la ley natural de la usura.

[325] Cfr. *In 2a. 2ae.*, q. 32, a. 5. El mismo recurso emplea cuando se pregunta: "Utrum ante diluvium esset concessus usus carnium." *DT*, 3. La larga discusión sobre el punto que ocupa ese pasaje de la relección *De Temperantia* adquiere sentido para determinar si comer carne es contra la ley natural porque "illa dicebatur *aetas legis naturalis* quae scilicet regebatur lege naturali, sine aliis praeceptis, saltem erant paucissima." Idem.

[326] Un solo ejemplo de los muchos que podrían aducirse: "Et auctoritatibus probatur. Constat enim regnum non esse contrarium iuri naturali, ut isti putant (...) Nam si regnum esset contra ius naturale, nullo saeculo aut aetate iustum esse potuit. Cuius contrarium esse constat ex Veteri Testamento, ubi laudatur Melchisedec Rex Salem..." *DPC*, 8.

[327] En un interesante pasaje al final de la relección *De Homicidio*, Vitoria rechaza que pueda tomarse de la misma manera la historia clásica con la valoración correspondiente de los sabios antiguos, tema típicamente renacentista: "Utrum Brutus, Cato, Decius et alii innumeri qui se occiderunt, poterant ignorare inculpabiliter talem mortem esse illicitam, cum ipsi omnino crederent esse optimam et honestissimam, et a viris, qui pro sapientibus habiti sunt, laudentur. Respondetur (...) Multa enim sunt praecepta divina, quae apud paganos fuerunt, et hodie sunt ignorata, ut de fornicatione, de vindicatione iniuriae, in quibus tamen non damus ignorantiam invincibilem (...) Quod autem in lumine naturali cognosci possit, illicitum esse se ipsum interficere, patet. Quia philosophi studiosi virtutis id docuerunt..." *DH*, 37.

características diferenciales relevantes,[328] o indicando que se trata de un mandato positivo no generalizable de Dios, lo que invalida argumentativamente el respaldo bíblico en una discusión sobre la racionalidad de una acción por referencia a la ley natural,[329] o trayendo una cita de la Escritura en sentido contrario más explícita y universal.[330] Por otra parte, la exégesis reconocida de un texto bíblico no es siempre unívoca, y cabe la posibilidad de emplear una u otra de las interpretaciones autorizadas,[331] por ejemplo, por los Santos Padres,[332] con lo cual el significado del texto en cuestión para la discusión moral varía. Posiblemente por todo esto, cuando se trata de asuntos de justicia fuera del ámbito eclesiástico, la carga de la argumentación recae en lo fundamental sobre la razón y no sobre la autoridad de la Escritura, que se usa más para confirmar las conclusiones racionales y para plantear nuevas cuestiones.

---

[328] En la historia de José (Gén. 41) se cuenta que tras interpretar un sueño del faraón sobre siete años de escasez que seguirían a siete de abundancia, José organizó un monopolio estatal del trigo. Esto era aducido para justificar con base en la Escritura la legitimidad moral de los monopolios de grano. Lo comenta así Vitoria: "Por acá también, no falta quien quiera defender su pleito con el ejemplo de Josef en Egipto, el cual yo nunca me maté mucho por responder, aunque bien me acuerdo que, tratando desto una vez en nuestras lecciones, di así, ex tempore, dos soluciones (...) La segunda solución, y creo que más literal, era que los bienes del rey son bienes públicos y de la república; y así cuanto el rey tobiere más bienes, por una parte, si es justo rey, descargará a los vasallos de otros tributos y cargas (...) Y esto no puede proceder en los particulares, que se hacen ricos a costa de los pobres, sin provecho ninguno común." *Carta al p. Arcos sobre la licitud del encarecimiento...*, p. 172-173.

[329] "Ad argumentum autem in contrarium respondetur quod illud factum fuit ex speciali mandato Dei, qui indignatus contra populo illos, voluit perdere omnino (...) Ipse erat dominus omnium, nec istam legem voluit esse in communi." *DIB*, IV, 2, 1.

[330] Sobre la muerte de los inocentes ordenada por Dios en las situaciones mencionadas en la cita 28: "Nunquam licet per se et ex intentione interficere innocentem. Probatur primo Exodo 23 ubi dicitur: «Insontem et iustum non occides»." *DIB*, IV, 2, 1. En general, éste es el modo preferido por Vitoria para responder a una cita bíblica en contra de su posición.

[331] La discusión acerca de la interpretación de la Escritura polemizaba en la primera mitad del siglo XVI principalmente con Lutero, defensor de la interpretación privada, que no reconocía la autoridad de la Tradición. Sobre el punto de las relaciones entre Escritura y Tradición en Vitoria, que rebasa los límites de este estudio, puede leerse a Ibáñez Arana, *La doctrina sobre la Tradición en la Escuela Salmantina*, y a Ignacio Jericó, "La manifestación de la fe por la Escritura y por la Iglesia..."

[332] En *DT*, 7, por ejemplo, se contraponen la exégesis de Santo Tomás y de San Jerónimo sobre el voto que Jefté cumplió sacrificando a su hija (Jue 11) y el hecho de que Jefté sea contado entre los santos en el Nuevo Testamento (Heb 11,32), con la de San Agustín. Los dos primeros, según Vitoria, condenan el voto por indiscreto, mientras que el último lo hace como malo en sí.

3.6. FILOSOFÍA MORAL Y TEOLOGÍA

En general, la lectura del comentario *De Iustitia* deja la impresión de que el maestro de Salamanca se sabe ante un tema accesible a la razón, y aun cuando usa eventualmente la Escritura para iluminarlo, quiere resolverlo por la fuerza de los argumentos, y no de las autoridades. Ello permite discutir en qué sentido su discurso moral debe tenerse por más propiamente filosófico que teológico, dentro de una definición estricta de teología como "doctrina sacra", que el mismo Vitoria propone en el comentario *In 1a.*, q. 1:

> "Sacra doctrina potest capi tribus modis: Primo, pro doctrina qua quis cognoscit quae continentur in sacra scriptura. Et isto modo non est scientia, sed fides (...) 2º pro doctrina qua quis novit afferre testimonia et confirmare ea quae sub fide cadunt (...) 3º pro habitu conclusionum quae habentur aut ex dictis in sacra scriptura inferuntur."[333]

Por su parte, la relección *De potestate civili*, la primera pronunciada por nuestro autor en Salamanca, comienza con las siguientes palabras:

> "Officium ac munus theologi tam late patet, ut nullum argumentum, nulla disputatio, nullus locus alienus videatur a theologica professione et instituto."[334]

Esta forma de presentarse al comenzar una exposición sobre un tema secular, muestra que Vitoria se identificaba a sí mismo como teólogo, sin que ello signifique que considerara su discurso temáticamente acotado en manera alguna. Puesto que ni el tema ni la estructura argumentativa de la discusión pueden llamarse teológicos en sentido estricto,[335] cabe preguntarse en qué sentido es el dominico burgalés un teólogo cuando

---

[333] *In 1a.*, q. 1, a. 2, 32-33: "La doctrina sagrada puede entenderse de tres modos: Primero, como doctrina que conoce lo contenido en la Sagrada Escritura. Y de este modo no es ciencia, sino fe (...) Segundo, como doctrina en la que el autor aduce testimonios para confirmar aquello que cae bajo la fe (...) Tercero, como el hábito de extraer las conclusiones que se infieren de lo dicho en la Sagrada Escritura."

La primera "teología" coincide con la fe, es por tanto infusa y no puede ser llamada ciencia. La segunda y la tercera requieren la *disputatio* racional, son por ello adquiridas, y Vitoria defenderá en los párrafos siguientes del mismo comentario su carácter científico (en el sentido aristotélico de ciencia que se ha mencionado en la nota 92).

[334] *DPC*, introducción: "El oficio del teólogo es tan vasto, que ningún argumento, ninguna disputa, ninguna materia, parecen ajenos a su profesión." Manifiesto es el contraste con el racionalismo secular de los iusnaturalistas posteriores, que sentencia Alberico Gentili en 1612: "Silete, theologi, in munere alieno". (En *De jure belli*, I, cap. 12; citado por A. Osuna. "La Escuela Española...", p. 478). Como hemos notado arriba al tratar de la actitud de Vitoria respecto a los jurisperitos, nuestro autor mantiene exactamente la postura inversa: son los juristas quienes deben callar cuando se tratan asuntos relativos al foro de la conciencia.

[335] La diferencia metodológica entre filosofía y teología depende, entre otras cosas, del papel de la razón: "... quod Deus sit immortalis probatur aliter a philosopho et aliter a theologo, quia per rationales probationes et

trata de problemas morales y políticos. El escrúpulo se encuentra en algunos lugares del mismo autor, que al fin era catedrático de *Prima* de Teología.[336]

Pensamos que la respuesta debe buscarse en primer lugar en la intención de Vitoria: en cuanto teólogo le interesa principalmente el ordenamiento de las acciones morales al fin último del hombre.[337] Encuentra, según hemos visto al tratar del derecho natural, que la razón constituye una valiosa guía para ese ordenamiento salvífico, una guía puesta por Dios, capaz de una sistematicidad y un acercamiento hacia las situaciones concretas que la Escritura no puede igualar por sí sola. La razón humana es falible como no lo es la Biblia, que le sirve entonces adecuadamente de punto de contraste, pues la razón alcanzará la verdad de la ley natural en la medida en que participe de la *ratio divina* contenida en la ley

---

per rationes naturales probat eam philosophus, sed theologus probat quia in sacra scriptura reperitur quod Deus est immortalis." *In 1a.*, q. 1, a. 1, 30. (Ms. 18, Santander). Por ejemplo, en el comienzo del comentario *De Prophetia*: "Revera theologus debet adducere rationes ex scriptura, et postea afferre rationes naturales." *In 2a. 2ae.*, q. 171, a. 2, 3.

De cualquier forma, el papel de la razón en la concepción vitoriana de la teología es muy grande, puesto que hace la diferencia entre teología y fe: "Differentia ergo est inter theologiam et fidem, quae est inter discipulum, qui deducit conclusionem ex principiis, et alium qui credit illi quia dixit magister. Ita theologus dicit Deum creasse propter talem rationem; sed fidelis resolvit in hoc quod Deus dixit." *In 2a. 2ae.*, q. 1, a. 1, 23.

Sin embargo, por encima de los argumentos de razón se encuentran en teología los de autoridad (a su vez la fuente autorizada debe a menudo interpretarse racionalmente, o a la luz de otras fuentes): "His suppositis ex S. Thoma art. ad secundum et etiam ad 2. 2. q. 1, a. 10 colliguntur aliqua loca communia argumentandi in theologia. Primus et potissimus locus et magis proprius est S. Scriptura. Secundus proprius et firmus est authoritas totius Eccl. univ. in rebus fidei et morum. Tertius est etiam proprius et firmus, concilium generale rite congregatum. Quartus est concilium provinciale, sed est tantum probabilis locus. Quintus est autoritas sanctorum doctorum qui est locus probabilis [...]. Sextus est authoritas et definitio papae, nam est locus firmus in rebus fidei et bonis moribus. Septimus est consensus communis theologorum. Octavus, ratio naturalis. Nonus authoritas theologorum." *In 1a.*, q. 1, a. 1. Ms. del convento de San Esteban de Salamanca, citado por Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del maestro Francisco de Vitoria*, pp. 35-36. Esta sistematización de los lugares argumentativos en teología va más allá del texto tomasiano que Vitoria cita y es probablemente original suya; fue desarrollada por Melchor Cano, su sucesor en la cátedra de Salamanca, en su célebre *De locis theologicis libri XIII*.

[336] Según Urdánoz, en el borrador de *DPC* introdujo Vitoria un desarrollo *De regno Christi*, que en la versión definitiva omitió por considerarlo fuera de lugar. Este fragmento comienza con las expresivas palabras: "Sed cum tam multa de regibus et regia potestate dixerimus, ne tota disputatio potius philosophica quam theologica videatur, non abs re mihi visum est de regno Christi aliquid tractare." *Obras de Francisco de Vitoria*, pp. 126 y 168. La distinción entre un tema filosófico y otro teológico se encuentra aquí expresa. También puede hallarse en *De eo ad quod...*, I, 15: "Sed haec quidem sunt philosophica, in quibus theologum non oportet adeo sollicitium esse. Et ego intelligo me etiam cum non satisfecerim, nimium fuisse."

[337] Vitoria distingue así el interés de la teología del de la filosofía moral: "Virtus non consideratur a theologo nisi secundum quod per ejus actus homo ordinatur ad Deum, et potest consequi beatitudinem per eos (...) Sed philosophus moralis non considerat aliquid de ultima beatitudine, et ideo considerat de virtute, non secundum quod homo ordinatur ad bonum supernaturale, sed ad bonum naturale." *In 2a. 2ae.*, q. 23, a. 7. 2.

eterna. Esa participación ocurre a través del orden natural de la Creación, desde las primeras intuiciones morales de la sindéresis, y también por el ajustamiento a la doctrina moral contenida en la Escritura. El postulado básico, tomado de Santo Tomás, es que, proviniendo del mismo Autor, los hallazgos de la recta razón y los preceptos revelados en la Biblia nunca se contradirán.

Puede entonces hablarse de dos niveles de integración entre el discurso filosófico y el teológico en la discusión moral de Vitoria. En primer lugar, el discurso filosófico se ordena a una finalidad espiritual (orientar el camino del hombre hacia la felicidad absoluta que se encuentra en Dios).[338] La conciencia de ello requiere de principios revelados (tales como los rasgos básicos del Dios de Jesucristo, y el conocimiento correspondiente sobre el sentido de la vida humana y el lugar de la felicidad última) que sólo la *doctrina sacra* puede manifestar discursivamente y sólo en la fe pueden ser aceptados. Lo que no impide que la ciencia moral posea sus propios principios, como vimos al tratar del derecho natural,[339] y que se desarrolle racionalmente a partir de ellos. La subordinación de que se trata es arquitectónica, *ad finem*,[340] y no teorética, con lo que la filosofía moral no pierde su orden propio de las razones.[341]

En segundo lugar, por lo que hace al método, encontramos el uso limitado que hemos descrito del argumento de autoridad con base en la Escritura, cuya función es principalmente de contraste de las conclusiones racionales. Resulta expresivo, por ejemplo, que la estructura del derecho natural se fundamente en intuiciones comunes a todo hombre y se desarrolle racionalmente, sin hacer pie expresamente en el Decálogo, salvo de la problemática manera que discutimos en el epígrafe 3.2.2. El fundamento de esa posibilidad de contraste se halla en el concepto de derecho natural como participación racional en la ley eterna.

---

[338] "Tota facultas theologica est a Deo vel secundum se vel secundum quod est principium creaturarum et finis." En Beltrán de Heredia, *Los manuscritos...*, p. 66. Y así: "Theologia est de Deo et de creaturis prout ordinantur in Deo." (Ibidem, p. 78). Puede entonces considerarse a la moral y la política como "teología" en este último sentido, más lato, en que se relacionan con el bien espiritual del hombre.

[339] Con la intención de mostrar que la teología en uno de los sentidos posibles de la palabra es una ciencia (y por tanto, que no coincide con la fe, el primero de esos sentidos, cfr. *In 1a.*, q. 1, a. 2, 32), Vitoria menciona la estructura de otras ciencias *distintas*, entre ellas la ética: "... et idem de philosopho morali et tamen scientia ethicorum procedit per locum ab auctoritate et per experientias (...) ergo et theologia debet vocari scientia." *In 1a.*, q. 1, a. 2, 43. (Ms. 18, Santander).

[340] *E.N.* 1094 a6-18.

[341] "Nota secundo ex eodem sancto Thoma, 2º contra gentiles, cap. 3º et 4º, quod alius est modus procedendi a theologo et philosopho; nam philosophus procedit ab effectibus ad causam et a creaturis a creatorem. Sed e contrario procedit theologus." (En Beltrán de Heredia, *Los manuscritos...*, pp. 78-79).

Étienne Gilson encuentra el concepto de lo *revelabile* adecuado para expresar la integración entre el discurso filosófico y el teológico en la obra de Tomás de Aquino.[342] Creemos que también lo es en el caso de Vitoria. El estudioso francés propone que, siendo la salvación el horizonte del discurso teológico, puede hablarse en un sentido amplio de "revelación" como todo aquel conocimiento "necesario o útil a la obra de la salvación". Con esto, en la revelación (y así en el discurso teológico, que versa sobre ella) se incluyen tanto el dato que sólo puede ser alcanzado por una expresa manifestación divina (*revelatum*) como aquel otro accesible por entero a la razón natural (*revelabile*). [343] Concluye Gilson:

> "Telle est l'unité vraie de la science sacrée; même lorsque le théologien parle de philosophie en philosophe, il ne cesse pas un instant de travailler au salut des âmes et de faire œuvre de théologien. (...) On voit pourquoi saint Thomas ne s'inquiète pas du sort de la philosophie dont le théologien pourra faire usage. Si cette philosophie perdait son essence propre en s'intégrant a la théologie, l'unité de la science sacrée ne se trouverait pas compromise, nul problème ne se poserait donc à ce sujet."[344]

Efectivamente, en Vitoria no se encuentra una preocupación teorética por la integridad de la filosofía moral como ciencia, mientras que sí la encontramos por su integración con la teología (manifiesta, por ejemplo, en la repetida alusión a la concordancia entre el dato revelado y el racional, o en la afirmación sobre el valor de la razón que está en el trasfondo de la discusión sobre la *potentia Dei absoluta*). La fuerte

---

[342] *El tomismo*, pp. 26-27. La integración entre *sacra doctrina* y otras ciencias, entre ellas la filosofía, es propuesta por Santo Tomás en *Summa Theologiae, 1a.*, q. 1. Por desgracia, el correspondiente comentario vitoriano carece de la sistematicidad del texto del Aquinate. Se dirige principalmente a defender el acercamiento escolástico a la teología contra los nominalistas (que habían abierto una brecha entre la fe y la razón), contra los humanistas (que consideraban a la investigación filológica como la clave para la recta comprensión de la Escritura) y contra los luteranos (que fiaban esa comprensión a la iluminación personal del Espíritu sobre el lector, despreciando los desarrollos racionales).

[343] "Et hoc certe est notandum quod nullum est inconveniens afferre cum auctoritatibus rationes naturales, nam et ipsum lumen naturale est donum Dei et revelatio largo modo accepta." *In 1a.*, q. 1, a. 8, 104. Ms. 182, Salamanca.

[344] *Le Thomisme*, p. 21: "Tal es la verdadera unidad de la ciencia sagrada; aun cuando el teólogo habla de filosofía como filósofo, no cesa ni un instante de trabajar por la salvación de las almas, ni de realizar tarea de teólogo. La unidad formal de la teología así entendida no es otra que la de la revelación misma, cuya complejidad debe en consecuencia respetar (...) Aquí se ve por qué Santo Tomás no se preocupa de la suerte que correrá la filosofía de que el teólogo hará uso. Si esta filosofía perdiera su esencia propia al integrarse en la teología, la unidad de la ciencia sagrada no se encontraría comprometida por ello y no se crearía ningún problema en ese sentido."

convicción de nuestro autor sobre el valor de la razón en teología[345] y su dedicación especial a temas prácticos, le llevaron a elaborar un discurso moral y político sobre la justicia que puede sin problemas ser comprendido como filosófico, en cuanto esfuerzo racional por esclarecer un área de la vida humana, sin que por ello tenga que dejar de ser entendido también como teológico, en sentido de la *sacra doctrina* como "habitus conclusionum quae habentur aut ex dictis in sacra scriptura inferuntur".

Esta consideración, sin embargo, no es aplicable al conjunto de la obra vitoriana, ni siquiera a otras partes del comentario a la *Secunda Secundae*. En otros lugares y sobre otros temas (los comentarios a los tratados de las virtudes teologales, por ejemplo) encontramos un discurso propiamente teológico que se ayuda de consideraciones filosóficas pero que busca sus razones decisivas en la exégesis bíblica y en las autoridades pertinentes.

[345] En realidad, la razón es esencial a la teología como su objeto formal: "Theologia enim a principiis ad conclusionem procedit lumine naturali." Beltrán de Heredia, *Los manuscritos...*, p. 94.

3.7. LA ESTRUCTURA DE LAS LECCIONES SOBRE MORAL

3.7.1. SENTIDO DE LA PALABRA 'COMENTARIO' APLICADA A LAS LECCIONES

Lo que Francisco de Vitoria hacía en el aula no era explicar la *Summa Theologiae*, sino comentarla. La discusión acerca de cada artículo solía comenzar con la exposición sinóptica de las conclusiones tomasianas en unas pocas frases, para seguir de inmediato al planteamiento de preguntas relacionadas.[346] Más aún, si consideraba las conclusiones tan claras como para que no fuera preciso ni reseñarlas, enviaba a los estudiantes directamente al texto.[347] De la misma manera trataba las soluciones a los argumentos en contra. En algunos casos sencillamente no hay comentario que hacer, y se pasa rápidamente al siguiente artículo. En la mayoría, sin embargo, el planteamiento de dificultades a las soluciones de Santo Tomás constituye el punto de partida del comentario. Las cuestiones provienen de tres fuentes: los autores que han discutido el problema posteriormente, las posibles dificultades internas del texto de la *Summa* y, sobre todo, la experiencia misma con sus nuevos desafíos morales.

Tres siglos de Escuela separan a Vitoria del Aquinate, tiempo en el que numerosos comentaristas volvieron sobre los textos tomasianos, para interpretarlos o contradecirlos. Estos autores descubrieron a su vez dificultades internas en el texto,[348] casos que permanecían problemáticos al abordarlos desde la *Summa*, y posibilidades que Santo Tomás no había considerado.[349] La viveza del debate y la diferencia entre las posturas queda a menudo de manifiesto en el comentario *De Iustitia*.[350] Vitoria se inserta completamente en la discusión, tomando partido razonado por unos o por otros, elaborando

---

[346] Un ayudante sentado en el estrado a sus pies leía primero el texto de Santo Tomás que se iba a comentar, de manera que el maestro no necesitaba repetirlo, sino sólo mencionar los puntos fundamentales que pensaba tomar como punto de partida para su comentario.

[347] "Utrum furtum semper sit peccatum. Respondet sanctus Thomas quod sic. Vide litteram." *In 2a. 2ae.*, q. 66, a. 5, 1. "Vide litteram, quae satis clara est." *In 2a. 2ae.*, q. 71, a. 2, 1.

[348] "Sed arguitur contra conclusionem sancti Thomae, quod non omnis simulatio est peccatum. Insidiae in bello sunt licitae, ut dixit sanctus Thomas supra, q. 40, a. 3. Et tamen insidiae nihil aliud sunt nisi simulationes et fictiones." *In 2a. 2ae.*, q. 111, a. 1, 2.

[349] "Non loquitur sanctus Thomas de rebus inventis communiter, de quibus est dubium." *In 2a. 2ae.*, q. 56, a. 5, 4. "Non obstantibus rationibus istis, ego credo quod illa distinctio canonistarum est congrua et apta, quod aliqua sunt simoniaca quae non sunt de jure divino. Et illam distinctionem recipiunt theologi moderni, licet antiqui non ponant illam." *In 2a. 2ae.*, q. 100, a. 1, 17.

[350] Un ejemplo claro lo tenemos en *In 2a. 2ae.*, q. 71, a. 1.

nuevas claves interpretativas del texto de santo Tomás,[351] o bien proponiendo soluciones alternativas a las consideradas hasta el momento, muy frecuentemente intermedias entre las posiciones extremas. Se encuentra también que discuta la fidelidad de la interpretación de comentaristas anteriores,[352] aunque en general su intento no es hacer exégesis del Aquinate.

De manera análoga, el texto tomasiano es comentado contraponiéndolo a casos concretos, con un nivel de detalle y exhaustividad que no se encuentra en la *Summa Theologiae*.[353] El resultado puede ser sencillamente una solución al caso, defendida frente a algunos argumentos posibles en contra, o bien una nueva elaboración conceptual que puede a su vez ser comprendida mejor o atacada considerando nuevas situaciones. Se encuentra incluso un largo excurso titulado "materia utilis de cambiis" en la cuestión 78 sobre la usura, que corresponde a un tema no tratado por Santo Tomás, pero de primera importancia en el siglo XVI (como veremos en el próximo capítulo, sobre los cambios se estructuraba la mayor parte de la actividad financiera).

El resultado pedagógico del comentario vitoriano a la *Summa Theologiae* puede inferirse de su lectura, incluso hoy. El alumno debía conocer ya el texto que iba a ser comentado. La discusión en la clase no pretende repetir lo que está a la vista, sino profundizar su comprensión pensando a partir de ello. El contexto de un debate vivo en el que el mismo profesor participa en primera persona con propuestas originales, enriquece de nuevas ideas la discusión, haciendo ver significados y alcances insospechados en la lectura llana del texto tomasiano. Pedagógicamente, en ocasiones el maestro deja al estudiante la resolución de puntos suficientemente accesibles, sin agotar él todo lo que puede decirse.[354] La constante puesta en diálogo con situaciones reales de la vida de las ciudades castellanas y de la propia universidad,[355] confirma que se busca un saber

---

[351] "Ex hoc articulo videtur elici una generalis doctrina in via sancti Thomae ad intelligendam ejus intentionem". *In 2a. 2ae.*, q. 70, a. 4, 1.

[352] "Dico ergo cum domino Hadriano, quod illud quod dicit Cajetanus est universaliter falsum (...) et dico quod illa glossa est contra textum [sancti Thomae]." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 6, 12.

[353] "Circa primum argumentum, dicit sanctus Thomas in ejus solutione prima quod qui dicit falsum testimonium non peccat si ex ignorantia dicat. Est dubium circa hoc. Si aliquis testis dicat testimonium falsum putans dicere verum, et postea recordatur quod juravit falsum quia venit illi in mentem veritas, quid tunc debet facere testis? an teneatur revocare dictum suum, desdecirse? Et ponamus quod incontinenti recordatur." *In 2a. 2ae.*, q. 70, a. 4, 4.

[354] "Ad hoc facilis est solutio. Adverte." *In 2a. 2ae.*, q. 123, a. 2, 3.

[355] "Et ita dico quod qui lucratur a filio qui non est sui juris, como de un estudiante qui est Salmanticae, si est in magna quantitate, ego dico quod tenetur lucrans ab eo ad restitutionem." *In 2a. 2ae.*, q. 32, a. 7, 5.

orientado a la práctica. Santo Tomás no aparece entonces como un contenido que aprender sino como una forma de habérselas con la realidad; con ello, el alumno aventajado llegará a ser un moralista, más bien que un erudito en moral.

Tal es, en nuestra opinión, el intento de Vitoria y el sentido que a la palabra 'comentario' debe dársele aplicada a sus lecciones.

3.7.2. EL DISCURRIR TÍPICO DE LAS LECCIONES

A partir de lo comentado en los epígrafes anteriores es posible hacer un esquema formal del discurso vitoriano en el comentario *De Iustitia*. A diferencia de la *Summa Theologiae*, el profesor salmanticense no empleaba una disposición rígida de cuestiones, respuestas y argumentos. Sin embargo, puede identificarse una estructura general del comentario a cada artículo, pocas veces alterada en el orden argumentativo, aunque prácticamente nunca completa:

1. Enunciado de la cuestión.

2. Aclaraciones sobre el enunciado. Definición de términos.

3. Conclusiones de Santo Tomás. Ejemplos.

4. Dificultad, que puede consistir en la existencia de un contradictor teórico relevante y/o en una situación sobre cuya solución caben dudas desde las conclusiones tomasianas. Se formula como una cuestión, que nunca es de mayor extensión lógica que la que da título al artículo —esto es, no más general—. Cuando la dificultad se plantea desde un caso, consiste por lo común en un conflicto entre principios de ley natural pertinentes que parecen irreconciliables en esa situación concreta, o en el conflicto de lo que el derecho natural parece prescribir con una práctica generalizada.

5. Estado del debate sobre el tema. Por lo general, se exponen las razones contra la posición que Vitoria va a elegir, seguida de las razones que dan los autores a favor de su posición, con mención siempre de quiénes sostienen qué posiciones.

6. Diseño de nuevas posibilidades, no contempladas en el debate anterior.

7. Toma de posición de Vitoria, que puede llegar a ser compleja —"por proposiciones"—. Razones que sostienen su posición, adicionales a las contenidas en el estado del debate, que las confirman o refuerzan. Si una proposición se declara de ley natural —y es usada así

como argumento— pueden darse a su vez razones por las cuales ha de ser tenida como tal. Matices que deben introducirse para resolver el conflicto planteado entre principios involucrados. Matices en la interpretación de Santo Tomás que permiten resolver el problema desde la *Summa Theologiae*, si es el caso.

8. Respuesta a argumentos relevantes en contra. Razones por las cuales otras posiciones no son correctas.

9. Dificultades que pueden ponerse a su vez a la posición asumida en 7. Se repite con ellas el proceso de 4 a 8.

10. Corolarios sobre otras cuestiones o situaciones que pueden resolverse con facilidad a partir de la precedente.

11. Aspectos teóricos que han quedado esclarecidos en la discusión del caso.

12. Nueva dificultad, si la hay (vuelta a 4.)

Un ejemplo de desarrollo bastante completo según este esquema se encuentra en la discusión *In 2a. 2ae.*, q. 32, a. 5, "Utrum dare eleemosynam sit in praecepto".[356] Comienza el profesor con una advertencia a los estudiantes: "Materia haec est gravis et difficilis, et ideo oportet vos esse attentos."[357], seguida por la exposición de la doctrina de Santo Tomás sobre el punto presentada en forma de cuatro conclusiones.

De inmediato, se plantean las dos dudas sobre las que versará el comentario: "Ista est gravis et difficilis disputatio inter doctores, circa quam sunt duo dubia gravia in quibus consistit tota difficultas materiae."[358] La primera duda consiste en si debe darse limosna de lo necesario para conservar la posición social, a quien se encuentra en extrema necesidad. La segunda duda, si hay obligación de dar a quien se encuentra en necesidad, aunque no extrema, de aquello superfluo de que se dispone más allá de lo preciso para conservar la vida y la posición social. Sin exponer aquí las diversas posiciones, Vitoria constata: "Et utraque quaestio pro utraque parte habet suos assertores."[359]

---

[356] "Si dar limosna es de precepto."

[357] *In 2a. 2ae.*, q. 32, a. 5, 1: "Esta materia es grave y difícil, y por ello conviene que estén atentos."

[358] *In 2a. 2ae.*, q. 32, a. 5, 2: "Esta es una discusión grave y difícil entre los doctores, acerca de la cual se presentan dos dudas graves en las que consiste toda la dificultad de la materia."

[359] *In 2a. 2ae.*, q. 32, a. 5, 2: "En ambas cuestiones, ambas posiciones tienen sus partidarios."

Comienza entonces el desarrollo de la posición del profesor, sintetizada en dos proposiciones: "His tamen non obstantibus, pono duas propositiones contrarias"[360], que afirman la obligación de dar limosna de lo preciso para conservar el estado o posición social a quien se encuentra en extrema necesidad, y de lo superfluo a quien está en necesidad aunque no sea extrema. Inmediatamente se traen opiniones de la discusión viva a favor de estas posiciones: "Non omnibus placent istae propositiones, et ideo citabo doctores scholasticos tenentes illas."[361]

La presencia de estos testimonios no constituye una prueba suficiente. Esta habrá de descansar sobre argumentos de autoridad (se trata de una virtud teologal) y de razón: "Primum, probabo conclusiones simpliciter testimoniis sacrae scripturae et rationibus."[362] Pero nuestro autor está también interesado en mostrar que sus posiciones se corresponden con las de Santo Tomás: "Secundo, probabo quod illae sint ex mente sancti Thomae, quia Summa Rosella et Almain et sanctus Antoninus et etiam Gabriel putant quod sanctus Thomas non fuerit hujus nostrae sententiae, sed quod teneat opinionem contrarium quam ipsi tenent."[363]

La demostración de la primera proposición comienza según el plan previsto, trayendo autoridades de la Escritura interpretada por los Santos Padres. Y sigue ofreciendo razones: "Praeter ista testimonia clarissima, sunt adhuc rationes pro utraque conclusione (...) Loquamur cum philosophis."[364] Diversos argumentos se desarrollan entonces a partir del concepto aristotélico de amistad, de la sociedad como cuerpo, del orden de la caridad y de la referencia al derecho natural y al derecho de gentes.

Inmediatamente siguen las razones contrarias a la primera proposición: "Sed ut veritas elucescat, arguitur contra istas conclusiones. Et primo contra primam."[365] Los argumentos en contrario están en su mayor parte construidos como reducciones al absurdo,

---

[360] *In 2a. 2ae.*, q. 32, a. 5, 3: "No obstante esto, pongo dos proposiciones contrarias."

[361] Idem: "No a todos satisfacen estas proposiciones, y por ello citaré a los doctores escolásticos que las sostienen."

[362] Idem: "Primero, probaré las conclusiones simplemente por el testimonio de la Sagrada Escritura y con razones."

[363] *In 2a. 2ae.*, q. 32, a. 5, 3: "Segundo, probaré que ellas son según el pensamiento de Santo Tomás, porque la *Summa Rosella*, Almain, San Antonino, y también Gabriel, piensan que Santo Tomás no fue de esta nuestra sentencia, sino que sostuvo una opinión contraria, que ellos mismos sostienen."

[364] *In 2a. 2ae.*, q. 32, a. 5, 5: "Además de estos testimonios clarísimos, hay además razones para ambas conclusiones (...) Hablemos como los filósofos."

[365] *In 2a. 2ae.*, q. 32, a. 5, 6: "Pero para que la verdad resplandezca, se arguye contra estas conclusiones. Y primero contra la primera."

tratando de extraer conclusiones insostenibles a partir de las proposiciones de Vitoria. Cada uno de ellos es inmediatamente respondido, bien por el mismo profesor ("ad hoc dico..."), bien trayendo una respuesta presente en el debate escolástico ("ad hoc respondet Silvester..."). Algunas de estas respuestas se construyen "por proposiciones", estableciendo una tras otra varias tesis, que han de ser a su vez probadas. Como buena parte de las objeciones consisten en casos particulares de difícil resolución a partir de las proposiciones vitorianas iniciales, sus respuestas constituyen corolarios de aplicación de las conclusiones iniciales.

La clase termina aquí, con la discusión de los argumentos contrarios a la primera proposición vitoriana. El comentario *In 2a. 2ae.*, q. 32, a. 5, continúa en la clase siguiente, con una estructura del mismo tenor: "Disputabamus proxima lectione de prima conclusione; et fecimus argumenta principalia. Nunc est videndum de secunda (...) Arguitur contra eam argumento quod movit Alexandrum Alensem..."[366]

Tras la respuesta a los argumentos en contra, se plantea el problema pendiente acerca de si la posición vitoriana puede remitirse a Santo Tomás: "Restat secundum quod promisimus, et hoc est quid sanctus Thomas senserit in hac materia."[367] La importancia de este problema depende de la autoridad en materia de ética que Vitoria concede al Angélico: "Nam illi qui contrarium dicunt, fundant se in dictis sancti Thomae, cujus auctoritas non debet esse parva, maxime in materia morali."[368] Siguen unos párrafos de discusión detallada de los pasajes tomasianos en que parece decirse lo contrario a la posición del profesor salmanticense, seguidos de pasajes concordantes con ésta, y finalmente, una discusión sobre si puede atribuirse a Santo Tomás un cambio de opinión sobre el punto. Con ello termina el comentario al artículo.

Este ejemplo muestra que el esquema arriba expuesto contiene todos los elementos de las discusiones contenidas en el comentario, aunque no todas las discusiones contengan

---

[366] *In 2a. 2ae.*, q. 32, a. 5, 11: "Discutíamos en la lección pasada acerca de la primera conclusión, y expusimos los argumentos principales. Ahora debemos ver la segunda (...) Se arguye contra ella con el argumento que propuso Alejandro de Hales..."

Alejandro de Hales, †1245, franciscano inglés, maestro de San Buenaventura. Fue profesor en París. Dejó incompleta una *Summa Universae Theologiae*, de carácter fuertemente especulativo, en que trató de incluir algunas concepciones aristotélicas en una teología de inspiración agustiniana.

[367] *In 2a. 2ae.*, q. 32, a. 5, 18: "Resta lo segundo que prometimos, y esto es qué juzgó Santo Tomás en esta materia."

[368] *In 2a. 2ae.*, q. 32, a. 5, 18: "Pues los que dicen lo contrario, se fundan en dichos de Santo Tomás, cuya autoridad no debe ser pequeña, máxime en materia moral."

todos esos elementos. La elipsis de uno o varios de sus pasos, o cambios poco significativos en el orden, son lo habitual y no la excepción. Igualmente, ha de recordarse que con cierta frecuencia, Vitoria no es capaz de encontrar una solución concluyente entre las diversas posibilidades. Trata entonces de valorar por su mayor o menor probabilidad cada una, o bien deja la resolución a la prudencia razonada.[369]

[369] "Et hoc maxime totum dependet ex prudentia ejus qui corrigit fratrem. Debet omnia pensare." *In 2a. 2ae.*, q. 33, a. 8, 10.

3.8. LA PRUDENCIA DEL MORALISTA

Finalmente, conviene hacer algunas anotaciones sobre la conciencia de Vitoria como moralista. El maestro de Salamanca tiene presente la trascendencia social de sus investigaciones, que por otra parte los hechos históricos confirman, aun durante su vida misma. Sin duda, esa trascendencia tiene que ver con los caracteres de autoridad intelectual y moral bajo los cuales sus ideas se presentarían en la sociedad castellana y en aquellas otras en que la influencia imperial de los castellanos era decisiva.[370]

Asumir una responsabilidad

La actitud correspondiente de Vitoria es la de quien acepta una responsabilidad. No está realizando juegos teóricos sino proponiendo guías para la acción, susceptibles de influir en las conciencias y en el orden social.[371] Como consecuencia, prefiere a menudo recomendar la conducta o la posición intelectual que le parece más segura, por más que la conducta o posición contraria pudiera defenderse también racionalmente.[372] Las discusiones del comentario *De Iustitia* muestran en ocasiones cómo la prudencia es también precisa para el moralista, sobre todo cuando se trata de marcar las pautas para el abordaje personal de cuestiones de conciencia. Así, Vitoria evitará abrumar a las personas imponiendo condiciones imposibles o muy difíciles de cumplir,[373] aconsejará la regla más laxa cuando haya duda y no sean de temer consecuencias graves,[374] aceptará

---

[370] Recordemos que *Prima* de Teología en Salamanca fue la cátedra más importante de la Península, y también de la Orden de Predicadores, durante todo el siglo XVI, y en particular, a partir de la enseñanza de Vitoria. Amonestado, consultado y reconocido por el Emperador, invitado a Trento, atendido cotidianamente por cientos de alumnos en el aula, maestro de obispos, misioneros, profesores y consejeros reales, el profesor de Salamanca ocupó quizás la posición intelectual más influyente de su tiempo en España. Además, el convento de San Esteban, que proveía el grueso del cuerpo de profesores de la Universidad de Salamanca cuando Vitoria enseñaba, fue una avanzada dominicana de la reforma católica, en un momento en que la gestación de tal reforma constituyó un acontecimiento social de primera magnitud.

[371] "Est alius casus qui saepe venit in confessionibus. Debeo v.g., ducentos ducados cuidam diviti, et ille petit a me; sed si do, quedo afrentado y sin estado. Et confessor dicit illi: redde illos creditori. —O padre, que quedo sin estado y a pedir por Dios. —Quid faciam?" *In 2a. 2ae.*, q. 26, a. 13, 9.

[372] "Hoc est securum (...) Bene posset defendi oppositum, per hoc quod usurarius est dominus illius pecuniae, sed non esset securum." *In 2a. 2ae.*, q. 32, a. 7, 10.

[373] "Et revera hanc opinionem domini Silvestri credo valde probabilem, quia non oportet illequare animas. Et tamen si iste teneretur ad restitutionem, cum sit fere impossibilis, esset certe imponere magnum jugum et gravamen conscientiis, unde facile inducerentur ad desesperationem". *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 2, 35.

[374] "... quando est dubium, semper oportet inclinare in partem mitiorem." *In 2a. 2ae.*, q. 147, a. 5, 1.

ocasionalmente males menores,[375] o recomendará a los confesores que no condenen determinadas prácticas populares legítimas pero tampoco concedan licencia para ellas, por el peligro para la paz que pudieran suponer.[376] Otras veces, el profesor salmanticense defiende los derechos del infractor contra sus propias conclusiones teóricas primeras,[377] negando que la rigidez en la regla moral sea racional, y proponiendo que la objetividad de la justicia admita prudencialmente la consideración subjetiva de la proporcionalidad entre los daños.[378] Este sentido de la proporción,[379] clave de la prudencia y la justicia, se percibe a menudo implícito en las discusiones morales vitorianas.

El maestro de Salamanca retrocede ante reglas generales tan estrictas que nadie pueda cumplir,[380] ante la tentación de regular legislativamente cada aspecto y cada situación,[381] y considera las consecuencias sociales de alabar lo bueno de actos en que ocurre un pecado grave,[382] de ofrecer conclusiones que fácilmente puedan ser empleadas de manera sofista para mantenerse en acciones[383] u omisiones[384] que de otra manera no

---

[375] Sobre la pluralidad de beneficios eclesiásticos: "Lo séptimo, ques respuesta al caso, es que este poseedor destos beneficios no puede estar sin escrúpulo, no pretendiendo residir en su beneficio. Pero si pone buen cuidado para que su absencia no haga falta, no hay por qué compelerle a renunciar el beneficio ni negarle la absolución, especialmente que, mirando como van hoy las cosas, es verisimile que si él lo deja, caerá el beneficio en manos de algún desalmado, que ni tenga cuenta con eso ni con esotro, ni se mate por esos escrúpulos." *Parecer de pluraritate beneficiorum*, p. 44.

[376] "Verum est quod coram populo non est dicendum quod illis liceat, ne capiant ad hoc libertatem nimiam, immo essent deterrendi ne faciant, quia securius est, et ego in communi dicerem quod non scindant. Sed tamen servit hoc ad hoc quod confessores non negent illis absolutionem, nec illis imponant obligationem restituendi". *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 3, 11.

[377] "Ego Parisius ita defendi, quod potius tenetur reddere creditori, etiamsi perdat statum; sed postea non mihi placuit ista sententia, sed oppositum videtur mihi probabilius." *In 2a. 2ae.*, q. 26, a. 13, 9.

[378] "... sed Cajetanus rigide loquitur, dicit enim quod si dominus incurrit novam jacturam ex detentione mea, teneor cum quacumque jactura mea statim reddere. Sed possumus tenere cum Silvestro, ut dictum est, quod si jactura creditoris non sit tanta sicut jactura debitoris, tunc debitor potest aliquo tempore detinere solutionem, dummodo solvat totum interesse creditoris." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 8, 8.

[379] "Nec oportet, immo male faciunt praedicatores qui invehunt contra hos ornatus mulierum, faciendo in suis sermonibus tragoedias, et dicentes quod isti ornatus, scilicet muraenulae, pendentes ex auribus, et monilia, et torques, etc. que son panderos del infierno y flautas del demonio." *In 2a. 2ae.*, q. 43, a. 8, 4.

[380] "Ideo respondetur quod non oportet istas regulas generales ita strictus facere ut omnes condemnemus." *In 2a. 2ae.*, q. 63, a. 2, 9.

[381] "Ad primum patet quid dicendum sit, quia tenetur modo regulae sufficienti, et casus extraordinarii non cadunt sub obligatione." *DT*, 10.

[382] "Tertio dico, quod nihilominus est periculosissimum laudare aliquem propter mortale (...) id est, periculosum est abstrahere illud quod est laudabile in peccato ab ipso peccato." *In 2a. 2ae.*, q. 63, a. 3, 5.

[383] "Item quia alias omnes usurarii excusarentur hactenus, quia illi aliquam negotiationem fecissent qua lucrati essent aliquid." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 5.

[384] Sobre si los ricos tienen obligación de dar limosna ante todos los casos concretos de necesidad grave que se topen, o si pueden elegir a qué pobre ayudan, Vitoria piensa contra Cayetano que ha de haber obligación

podrían justificarse, o de universalizar la licencia para prevenir el mal que se me va a hacer haciendo otro.[385] En general, el tono del comentario *De Iustitia* muestra que el autor es consciente de la gravedad e importancia de su trabajo intelectual.[386] Para Vitoria, la investigación sobre moral es ella misma, además de intelectual, una tarea moral.[387] Se requiere por ello un esfuerzo del intelectual para mantenerse precisamente en el derecho y la razón natural[388] y evitar interferencias afectivas.[389]

Una pretensión limitada de conocimiento

La sabiduría que debe cultivar requiere algo más que sólo conocer la teoría sobre las virtudes, por ejemplo; requiere la experiencia moral de lo mismo que se propone.[390] Ese esfuerzo tiene en sí mismo pues carácter moral, y no sólo respecto a la sanidad de la razón, como indicaremos enseguida, sino asimismo en virtud del papel social que el moralista desempeña. Esto es, se trata también de un problema de justicia, y respecto a ello puede

---

en los casos particulares: "Et praeterea, si dives in nullo casu tenetur dare eleemosynam de superfluo status, certe confessor nunquam illud condemnaret de mortali. Revera nullo modo damnaretur, etsi non faciat eleemosynam in vita sua, quia in nullo casu particulari tenetur." *In 2a. 2ae.*, q. 71, a. 1, 5.

[385] "Primo, quod certe est periculosum universaliter sic loqui et daretur nimia licentia hominibus ad passim occidendum homines inimicos. Unde oportet cum moderamine et cautela loqui ne insurgant scandala, et ideo nullatenus debet praedicari." *In 2a. 2ae.*, q. 64, a. 7, 8.

[386] "Haec materia est gravis et necessaria negotiatoribus, et ideo oportet vos esse vigilantes." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 2.

[387] La responsabilidad asumida no sólo es social, por razón de su influencia sobre las conductas ajenas, sino también y por ello mismo, directamente espiritual. Vitoria toma sobre su conciencia en ocasiones (por ejemplo, las *Cartas sobre escrúpulos*) y se niega a tomar en otras (como en la *Carta al Dr. Luis González* y la *Carta al padre Arcos sobre negocios de Indias*) el pecado que otro pudiera cometer siguiendo el dictamen que se le propone. Ello significa que nuestro autor está dispuesto a responder en el juicio de Dios en lugar del otro por lo que a ése le ha propuesto (en el primer caso); o que, precisamente porque sabe que habrá de responder en tal juicio, no se aviene a dar la respuesta a gusto del consultante que le presiona. Esta convicción de poner en juego la salvación de su alma al guiar a los demás, confiere un tono dramático a sus dictámenes sobre casos particulares y a muchos lugares de las lecciones y las relecciones. Pensamos que en ello se encuentra la razón última de la independencia de su pensamiento moral, que no es entonces tanto una postura política como espiritual.

[388] Situación que Vitoria expresa con la frase: "stando praecise in jure et ratione naturali". Por ejemplo, *In 2a. 2ae.*, q. 64, a. 2, 10.

[389] "... tamen in odium usuram vehementer est potius declinandum ad dicendum quod nullo modo transfertur dominio. Sed hoc no obstante..." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 4, 5.

[390] "Sed quod quis sit sapiens potest dupliciter contingere: uno modo, quod habeat rectum judicium; alio modo, quod appetitus sit bene affectatus. Quia bene potest quis scire regulas temperantiae quas ponit Aristoteles, et non esse sapiens; sed ad sapientem multum facit quod appetitus sit bene affectatus." *In 2a. 2ae.*, q. 45, a. 2, único.

cometer pecado grave el intelectual en la medida en que sabiéndolo desoriente a los demás.[391] En fin, el hecho de que la razón natural sea vulnerable éticamente ofrece una primera explicación de las limitaciones para el acuerdo en discusiones morales.

Una segunda explicación ha de buscarse en la caracterización de las situaciones. Esta consiste en identificar los rasgos moralmente relevantes y de los principios de ley natural pertinentes a esos rasgos. Con frecuencia, el problema lo es porque aparece un conflicto entre los principios aplicables —por el ejemplo, entre el dominio de sí y la socialidad humana—. La resolución del problema requiere dar satisfacción a todos los principios fundamentales involucrados.[392] Ello no siempre es fácil.[393] La complejidad de la realidad moral humana, con sus aspectos personales y sociales, rebasa a veces en el discurso vitoriano la capacidad del pensador. Así, el maestro de Salamanca reconoce en ocasiones su impotencia para dar respuesta,[394] y muy a menudo afirma que no pretende estar en lo cierto,[395] sino sólo ofrecer lo que le parece más probable.[396]

El resultado es una pretensión limitada de conocimiento en moral.[397] La investigación ética puede ofrecer algunas reglas muy probables para situaciones generales,[398] dotadas con la que Vitoria llama "certeza moral",[399] pero no puede agotar la realidad moral del hombre ni la infinidad de situaciones posibles. No es como la

---

[391] "Respondeo quod impugnare veritatem scienter inordinato modo in propositionibus fidei aut pertinentibus ad bonos mores, est mortale peccatum. Ratio est clara quia est mendacium pernitiosum. Secundo dico cum Cajetano, quod scienter impugnare veritatem in disciplinis naturalibus et humanis est mortale ex genere, sicut si quis intelligat opinionem Scoti esse veram, et tamen teneret contrarium cum sancto Thoma, est mortale ex se. Ratio est quia est contra caritatem proximi docere eum falsa et decipere." *In 2a. 2ae.*, q. 38, a. 1, 2.

[392] "Et sic potest utraque opinio concordari." *In 2a. 2ae.*, q. 67, a. 2, 5.

[393] "Et licet hoc argumentum videatur prima facie leve et infirmum, tamen si quis consideret quod in hac materia non possunt fieri argumenta evidentia multo minus quam in aliis materiis moralibus, non contemnet argumentum." *DAC*, 8.

[394] "Ego semper dubitavi in ista quaestione (...) Non enim possum solvere argumentum." *In 2a. 2ae.*, q. 73, a. 2, 8. "Et demum in hac materia facilius esset mihi dicere quid est falsum quam quod est verum." *DAC*, 19.

[395] "Unde hoc videtur gravis. Non potest dari regula certa." *In 2a. 2ae.*, q. 34, a. 4, 2.

[396] "Certe utraque opinio est probabilis. Sed circa hoc pono ego propositiones probabiliores." *In 2a. 2ae.*, q. 73, a. 2, 32.

[397] "... quia in materia morali tantum est habere scientiam probabilem sicut evidentem. In moralibus enim certa et probabilis scientia eadem via currunt." *In 2a. 2ae.*, q. 67, a. 2, 4.

[398] Así, acerca del número de testigos que un juez está moralmente obligado a considerar: "... potest dici quod intelligitur moraliter, scilicet quod veritas est in ore duorum vel trium, sed non semper." *In 2a. 2ae.*, q. 70, a. 2, 4.

[399] "Non dico quod sint certi certitudine evidenti, sed sufficit quod sint certi certitudine morali." *In 2a. 2ae.*, q. 66, a. 5, 7.

metafísica, donde cada enigma ha de tener una solución precisa.[400] Por ello, pedirle al discurso moral exactitud matemática[401] supone una incomprensión seria del tema tratado. Cuando se trata de materia moral, es preciso aceptar que algunas cuestiones tienen respuesta cierta y otras dudosa,[402] y que la conclusión con frecuencia no podrá ser una regla general y cierta. Sin ningún empacho, Vitoria reconoce ello cuando lo cree preciso, y en ocasiones sencillamente se niega a dar reglas.[403]

Las limitaciones del razonamiento ético abren espacio al juego prudencial, que discierne los aspectos morales de las situaciones ayudándose de la experiencia y el buen criterio del hombre virtuoso. Aunque no sea formulable en proposiciones generales —en ocasiones lo es, y entonces la práctica de los hombres buenos y honestos cobra valor teórico para argumentar, como hemos visto—[404], es indudable que Vitoria concede gran valor al saber prudencial, al que confía justamente las situaciones más difíciles. "Al arbitraje de un hombre bueno" queda aquello cuya complejidad rebasa a la razón del intelectual.[405] Es importante notar, sin embargo, que de la autoridad moral del varón prudente se espera una recomendación razonable y ponderada que señale el justo medio, el equilibrio proporcionado entre las personas y los bienes en juego.[406] Si, al fin, diversos consejeros cualificados dan opiniones divergentes apoyadas en buenas razones, todas han

---

[400] "Ita dico de judice, quod non sunt casus metaphysicales, ita quod non possit liberare illum innocentem probatum nocentem. Difficile namque est quin possit una via vel alia illum liberare." *In 2a. 2ae.,* q. 67, a. 2, 5.

[401] "Unde per statim restituere intelligo non mathematice, id est quod punctualiter in ipso tempore et instanti quo quis injuste accepit rem teneatur illam restituere, sed intelligo moraliter, scilicet quod quam primum ocurrerit opportunitas, reddat, quia non conceditur ei licentia retinendi." *In 2a. 2ae.,* q. 62, a. 8, 2. "Primo, non est dicendum quod dare certam partem est de jure naturali divino. Patet, quia nulla ratio naturalis dictat dandam esse decimam partem quam vicesimam." *In 2a. 2ae.,* q. 87, a. 1, 3.

[402] "... cum sit materia moralis, aliqua sunt dubia et aliqua sunt certa." *In 2a. 2ae.,* q. 69, a. 4, 12.

[403] "Ego nollem anguste loqui in ista materia nec facere regulas strictas." *In 2a. 2ae.,* q. 63, a. 2, 28. "Nescio, quia ad hoc non potest dari regula generalis et certa." *In 2a. 2ae.,* q. 69, a.4, 12.

[404] "Videtur quod sic, quia ita fit et est consuetum inter bonos viros et honestos." *In 2a. 2ae.,* q. 78, a. 2, 24.

[405] "Et est notandum quod in his moralibus consultissimum est stare, ut dixi, arbitrio boni et docti viri, et non amplius curare nec scrupulum formare, sino pasar por ello. Non est alia regula generalis." *In 2a. 2ae.,* q. 62, a. 6, 14.

[406] "Respondetur quod debet fieri ad arbitrium boni viri. Sed de hoc est dubium quem respectum debent habere boni viri in tali casu (...) Rationabiliter ergo tantum debet fieri ad arbitrium boni viri sic quod sit honesta compensatio, ita quod habeatur respectus quod restitutio fiat secundum aestimationem illius qui patitur damnum, ita quod solvatur sibi damnum et injuria facta, dummodo illa aestimatio fiat rationabiliter." *In 2a. 2ae.,* q. 62, a. 2, 9.

de ser tenidas por posibilidades válidas, y queda a la persona elegir.[407] Esa elección última prudencial consagra en Vitoria el hecho de que por la naturaleza misma de la vida moral, todo hombre es sujeto no sólo de sus actos sino también de sus juicios prácticos, y por tanto del saber moral. La ayuda que pueden prestarle los intelectuales, e incluso los hombres prudentes, es limitada.

La sanidad de la discusión moral

Por último, conviene reseñar aquí algunos pasajes en que la argumentación misma de Vitoria es modificada por una especie de "prudencia del intelectual" respecto a su propio discurso o respecto a las consecuencias del mismo para el futuro de la discusión moral. Nótese que ello no es exactamente lo mismo que la prudencialidad respecto a las consecuencias morales del discurso para quienes lo atienden y para la sociedad; aquí se trata de consecuencias intelectuales, con repercusión moral desde luego, porque la buena salud de la discusión tiene un valor político indudable. Constituye un bien común que ha de cuidarse.

Así, Vitoria se niega a hacer un discurso prolijo en que hasta lo más evidente deba ser probado,[408] y a discutir sobre problemas irrelevantes o cuestiones de poca monta, que podrían distraer la atención de las cuestiones gruesas que sí es preciso aclarar.[409] Tratando la moral de la elección humana entre posibilidades reales, censura a quienes plantean casos "moralmente imposibles", que nunca ocurren.[410] De la misma manera, se niega a discusiones sobre precisiones matemáticas en moral, porque conducen a la paralización del debate, al pretender fijar con reglas lo que es prudencial.[411] Es preciso igualmente un cierto

---

[407] "Unde dico quod licet duo confessores in similibus casibus differentem proferat sententiam, non ideo mali consulendum est, quia uterque bene dicit, quia uterque habet bona considerationem; facit quod in se est. *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 6, 14.

[408] "Unde ad hoc nota quod sanctus Thomas non laborat ad probandum id quod est per se notum, nec Aristoteles." *In 2a. 2ae.*, q. 94, a. 1, único.

[409] "Et hoc intelligit de ludis inhonestis, de los tahures qui ludunt centum vel mille ducatos; quia alias quod quis perdat ad ludum pilae tres ducatos, nihil est." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 8, 19.

[410] "—O dicetis, ponatis quod solus ille sacerdos habet aquam. —Dico quod jam ponitis casus mirabiles qui non contingent moraliter loquendo." *In 2a. 2ae.*, q. 100, a. 2, 15. En ese pasaje, después de tal admonición, Vitoria se deja tentar sin embargo por el problema: "Sed oportet respondere ponendo casum quod ita contingat." Idem. En otro lugar generaliza: "Unde in materia morali, qualis ista est, id cujus oppositum non contingit, dicitur simpliciter tale, quia regulae morales non debent esse de possibilibus, sed de his quae contingunt." *In 2a. 2ae.*, q. 10, a. 8, 6.

[411] "Item, quia si vos dicatis quod non tenetur statim, sed quod intra annum, tunc cum non sit magis ratio de uno tempore quam de alio, sequitur quod eadem ratione dicetur quod non tenetur per totam vitam, supposito

sentido de la proporción a la hora de entender las realidades morales, para evitar las definiciones rígidas cuya relevancia puede ser muy desigual sin esa proporcionalidad.[412] Con ello se cuida la conexión del discurso moral con la vida. Debe notarse como en todos los casos, se trata de evitar que la discusión moral pierda su carácter de intento de esclarecer la acción humana, para enredarse en juegos nominales[413] o en torneos retóricos.[414]

---

quod nullum detrimentus sequatur domino vero, etiamsi retineatur ablatum per centum annos, quod tamen est absurdus." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 8, 2.

[412] Así, cuando Santo Tomás sostiene que el hurto de poco es de suyo pecado venial, inmediatamente Vitoria se pregunta si ese "poco" ha de entenderse en relación a lo que la persona posee o de modo absoluto. Su respuesta es: "Tertio dico, quod etiam est aliquid magnum et parvum proportionabiliter, ad quod debet homo respicere in confessionibus. Nam si tantum furatus est quis argentum, et tamen furatus est illud a paupere qui non habet aliud ad victum suum, sino que lo gana a jornal, tunc certe est mortale. Respectu tamen divitis si ab illo furaretur, illud furtum esset veniale. Oportet enim respicere proportionem quantum ad hoc." *In 2a. 2ae.*, q. 66, a. 6, 4.

[413] "Sed omittamus jam, quia est disputatio de nomine." *In 2a. 2ae.*, q. 10, a. 4, 9.

[414] "Sed quia in moralibus non oportet sollicitum esse an possit aliqua sententia et opinio defendi, aut quomodo responderi possit argumentis, sed considerare potius quid verisimilius est. Ideo sit ad dubium prima propositio..." *De eo ad quod...*, II, 6.

CAPÍTULO IV. LA ÉTICA DEL MERCADO

4.1. INTRODUCCIÓN

Francisco de Vitoria dedicó especial atención a los problemas éticos relacionados con la vida económica, particularmente con las transacciones privadas de los mercados. Ello lo prueba la extensión con que comenta las cuestiones 77 ("De fraudulentia quae committitur in emptionibus et venditionibus") y 78 ("De peccato usurae") de la *Secunda Secundae Pars* de la *Summa Theologiae*, comentarios que ocupan en la edición de Beltrán de Heredia 130 páginas, mientras las diez cuestiones anteriores a la 77 apenas alcanzan las 115 páginas.[1] Como hemos reseñado al ocuparnos de las fuentes en el capítulo 1, hay además algún otro documento vitoriano respondiendo preguntas particulares sobre ética económica, y se encuentran afirmaciones y desarrollos breves de interés también en las relecciones y en otros lugares de las lecciones. El maestro de Salamanca comenta, con mayor o menor detalle, prácticamente todos los tipos relevantes de transacción que tejían la actividad mercantil de la época: la compraventa, los contratos de sociedad, los censos, los cambios y los seguros, considerando cada uno de ellos en sus modalidades más importantes.[2]

---

[1] La preocupación por la justicia en general se nota también en los casi tres volúmenes que ocupa el comentario al tratado tomasiano de esa virtud, en el conjunto de los seis dedicados a las tres virtudes teologales y las cuatro cardinales, más los estados de vida, en la edición de Beltrán de Heredia. J. Delumeau ejemplifica de manera semejante con la *Summa* de San Antonino, donde el espacio dedicado a los pecados sexuales (15 capítulos) es significativamente menor que aquél relacionado con el deseo de riquezas y la obligación de restituir (33 capítulos en total). Concluye que en los siglos XV y XVI, los moralistas estaban menos preocupados por la vida sexual y más por la justicia de lo que podría pensarse *a priori*. (*Le péché et la peur*, p. 246).

[2] Esta atención de Vitoria por los "tratos y contratos de mercaderes" no sólo corresponde bien con el ambiente económico de la época, muy animado al respecto, según veremos en el epígrafe 4.2, sino también con el curso de las discusiones escolásticas sobre moral económica, que principalmente por obra de San Antonino de Florencia y San Bernardino de Siena en el siglo XV, habían adquirido un carácter complexivo del que carecían antes. Desde entonces hasta el siglo XVII se suceden los tratados y comentarios extensos, cuya pretensión es discutir desde el punto de vista ético todos los aspectos relevantes de la actividad mercantil. El cardenal Cayetano, por ejemplo, publicó tres opúsculos, sobre los montes de piedad (1498), sobre los cambios (1499) y sobre la usura (1500), que fueron reeditados en un solo volumen en París (1511), poco antes de que Vitoria llegara allí a estudiar.

No hay soporte histórico ninguno para averiguar qué estuvo haciendo nuestro autor en Flandes, tierra que visitó desde París y a la cual hace referencias directas en algunos lugares de las lecciones. (Por ejemplo: "Hoc dubium est quaesitum a me in Flandria, quia ibi sunt factores mercatorum qui cum pecuniis alienis lucrantur." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 4, 11). Es decir, no sabemos con qué intención viajó aparte de observar y

Los negocios de mercaderes constituyen para Vitoria un modelo del tipo de asuntos acerca de los cuales cabe discernimiento y discusión moral; se trata de un campo en que a menudo hay lugar para la duda acerca de lo bueno y lo malo. Así lo indica al comienzo de la relección *De Indis*, cuando quiere justificar por qué discutirá los títulos de Castilla para la conquista de Indias:[3]

> "... sicut consultatio et deliberatio non est de rebus impossibilibus aut necessariis, ita nec consultatio moralis est de illis, de quibus certum et notum est esse licita et honesta. Neque, e contrario, de quibus certus et evidens est esse illicita et inhonesta (...) sed cum aliquid

---

responder preguntas, o qué observó con especial atención, ya que en la época no se viajaba sin mucha razón y propósito. Una respuesta posible la sugiere este pasaje de Rafael Ródenas sobre las prácticas de los jóvenes mercaderes, referido a Segovia y aplicable sin duda también a Burgos y otras ciudades involucradas en el comercio de larga distancia: "Lo que difícilmente falta en el currículum de un mercader segoviano de postín es el viaje marítimo en sus años de mocedad. Flandes es el destino preferido en el Quinientos. Industria pañera floreciente, mercado secular de las lanas de Castilla, epicentro financiero de Europa, Flandes es la mejor escuela de mercaderes en ciernes. Hay que ir a Flandes para saber lo que es el mundo..." *Vida cotidiana y negocio...*, p. 105.

[3] La cuestión moral sobre las Indias no era evidente, al menos desde el punto de vista político: discutir la legitimidad de la ocupación española suponía poner en cuestión la moralidad e incluso la buena fe del rey: "Et praeterea cum principes nostri, scilicet Ferdinandus et Isabella, qui primi occupaverunt regiones illas, fuerint christianissimi et imperator Carolus quintus sit princeps iustissimus et religiosissimus, non est credendum quin habeant exploratissima et exquisitissima omnia quae spectare possunt ad securitatem sui status et conscientiae, maxime in tanta re. Atque adeo non solum supervacaneum, sed etiam temerarium videri potest de his disputare." *De Indis*, I, int., 1.

Por otra parte, a finales de enero de 1539, pocos días después de que *De Indis* fuera pronunciada y seguramente sin tener aún noticia de ella, el rey pidió parecer a Vitoria sobre la conversión de los infieles: "las cuales (...) por ser como son cosas theologales, ha aparecido que convienen que sean vista [*sic*] y esaminadas por personas theologas, e yo por la buena relación que de vuestra persona letras y vida tengo, he acordado de os las mandar remitir para que, como celoso del servicio de dios nuestro señor, y como cosa que tanto ymporta a nuestra santa fee catholica y descargo de nuestra real conciencia, las veis y deys en ellas vuestro parecer." L.G. Alonso Getino, *El maestro Fr. Francisco de Vitoria*, p. 152. Indudablemente el concepto de cuáles cosas eran "theologales" para el rey no coincidía con el de Vitoria, si atendemos a la carta del monarca al prior de San Esteban de noviembre del mismo año, mandando recoger todas las copias de las discusiones sobre Indias y prohibiendo imprimirlas, que comienza así: "Yo he sido ynformado que algunos maestros religiosos de esa casa han puesto en platica y tratado en sus sermones y en repeticiones del derecho que nos tenemos a las yndias yslas e tierra firme del mar oceano y tambien de la fuerça y valor de las conpusiciones que con autoridad de nuestro muy santo padre se han fecho y hacen en estos reynos y porque de tratar de semejantes cosas sin nuestra sabiduría e sin primero nos abisar dello más de ser muy perjudicial y escandaloso podría traer grandes ynconvenientes en deservicio de Dios..." Ibidem, p. 150. A continuación se prohibe que se siga tratando el tema sin expresa licencia real (efectivamente, Vitoria no lo trató más después de *De Iure Belli*, pronunciada a mediados de 1539). La carta no termina en un tono más agradable: "... por que de lo contrario yo me terne por muy deservido y lo mandare proueer como la calidad del negocio lo requiere." Ibidem, p. 151. No por casualidad las relecciones fueron publicadas por primera vez en Lyon en 1557, pese a la existencia de una comisión encargada de ello por el claustro de Salamanca desde 1548. Sobre la relación entre Vitoria y Carlos V a propósito de asuntos de Indias, puede leerse en Joseph Höffner, *La ética colonial...*, pp. 375-378; Luciano Pereña, "La Escuela de Salamanca y la duda indiana"; Gustavo Gutiérrez, *En busca de los pobres...*, pp. 496-498.

agendum proponitur de quo dubitari merito potest an sit rectum vel pravum, iustum an iniustum, de his expedit consultare et deliberare, neque prius temere aliquid agere quam sit inventum et exploratum, quid liceat aut non liceat. Talia sunt quae in utramque partem habent speciem boni et mali, qualia sunt multa genera commutationum et contractum et negotiorum."[4]

Habiendo frecuentemente elementos de bien y de mal involucrados en cada una de las opciones que se presentan a quien ha de tomar decisiones en el mercado, nos encontramos ante un ámbito de problemas propio del moralista. Según se habrá de ver, como moralista los aborda Vitoria, dejando a un lado la tentadora posibilidad de discernir la legitimidad moral a partir de la licitud de cada práctica según la ley civil.[5] Y, a la vez, renunciando a emplear la Escritura como lugar principal para la resolución de los problemas planteados. A un lado la ley positiva tanto humana como divina en la mayor parte de sus desarrollos sobre el tema, nuestro autor se enfrentará a las cuestiones éticas de los mercados con las claves que el derecho natural le ofrece, concediendo un lugar relevante a la prudencia en el proceso de discernimiento ético.[6] Tal vez en ningún otro lugar de su obra publicada aparece Vitoria con más claridad como un filósofo moral —en vez de como un jurista o un teólogo— que en las cuestiones sobre los tratos de mercaderes.

En este capítulo no nos proponemos exponer en detalle los desarrollos vitorianos sobre dificultades morales de los mercados más allá de lo preciso para nuestro objetivo: comprender la estructura de esas discusiones para identificar los elementos que las

---

[4] *De Indis*, I, int., 2: "... así como no hay lugar a deliberación y consulta en lo imposible o necesario, tampoco cabe consejo o deliberación moral en lo que cierta y notoriamente es lícito y honesto, o por el contrario lo que cierta y notoriamente es ilícito y deshonesto (...) Pero cuando se propone para obrar algo de lo que razonablemente podemos dudar si será bueno o malo, justo o injusto, entonces es cuando es conveniente consultar y deliberar para no tener que lamentarnos de haber hecho temerariamente alguna cosa cuya licitud no tuviéramos antes averiguada. Estas son las cosas que tienen su apariencia de bien o mal, como sucede en muchos géneros de contratos, ventas y negocios."

[5] Alguna conexión hay, sin embargo, como no podía ser menos si sólo se reconoce como válida la ley justa. Nuestro autor considera que no da derecho en conciencia el contrato que no lo da en el foro contencioso: "Unde ob securitatem conscientiarum pono hanc regulam: quod ex quocumque contractu non datur et adquiritur jus in foro contentioso, nec etiam datur nec adquiritur in foro conscientiae." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 38. Importa notar, sin embargo, que el recurso argumentativo a la ley civil muy rara vez es usado por Vitoria. Cuando se alude a él suele ser para desecharlo reinterpretando la ley civil si ésta no coincide con el derecho natural, o declarándola inicua si la contradicción no puede resolverse.

[6] "Patet, quia prudentia versatur circa judicium de contractibus, an sunt liciti vel illiciti, et de hoc non habetur evidentia, nam prudentia non procedit per evidentiam." *In 2a. 2ae.*, q. 47, a. 4, 3.

fundamentan.[7] El capítulo siguiente discutirá hasta qué punto esas concepciones fundamentales pueden servir a nuevos desarrollos de la ética del mercado.

El epígrafe 4.2 ofrece una panorámica sucinta de la situación económica durante la vida de Vitoria. A continuación, el apartado 4.3 discute la concepción vitoriana de la justicia, virtud por excelencia de las relaciones en el mercado. El epígrafe 4.4 trata de la propiedad privada como derecho subjetivo en la base de las relaciones mercantiles. En 4.5 se presenta la doctrina del precio justo, que sitúa las relaciones mercantiles en el contexto social. El apartado 4.6 versa sobre los problemas en torno a la usura,[8] y el 4.7 en torno a la eticidad del hombre de negocios y el cambio en la valoración medieval sobre el oficio de mercader que se advierte en Vitoria.

---

[7] Una paráfrasis castellana del comentario vitoriano a las qq. 77 y 78 de la *Secunda Secundae* puede encontrarse en José Barrientos, *Un siglo de moral económica en Salamanca*, pp. 37-138. La teoría del precio justo (comentario a la q. 77) es expuesta según el orden de Vitoria por Demetrio Iparraguirre, *Francisco de Vitoria, una teoría social del valor...*, cap. IV.

[8] La pertinencia de distinguir entre los negocios con mercancías y los de carácter financiero se advierte a partir del diferente enfoque teórico que Vitoria les da (los primeros desde la teoría del precio justo; los segundos desde la teoría de la usura, *prima facie* diferente a la anterior). Pero además, con encontrarse mezclados a menudo en los mismos mercaderes, lo cierto es que para la época ya se distinguían desde el punto de vista profesional y social. Como señalan C. Espejo y J. Paz, *Las antiguas ferias...*, p. 129: "Dividíanse los hombres de negocios en mercaderes que se ocupaban en determinado tráfico de especies, y aquellos otros cuyos asuntos capitales se referían á materias de cambios". Como indicaremos en el epígrafe 4.2, pasar de una a otra ocupación era las más de las veces signo de un ascenso social (además de un progreso económico).

4.2. EL ENTORNO ECONÓMICO Y SOCIAL

Según hemos señalado, el Comentario a la *Secunda Secundae*, donde está contenida la mayor parte de la ética vitoriana del mercado, corresponde a las lecciones dictadas por el maestro de Salamanca entre los años de 1534 y 1537. La *relectio De Indis*, por su parte, fue pronunciada públicamente a comienzos de 1539. Antes de entrar en el análisis teórico de las discusiones de nuestro autor, creemos conveniente realizar un breve recuento acerca del ambiente económico castellano de esa cuarta década del siglo XVI, con énfasis especial en la actividad mercantil, buscando situar mejor el discurso en su contexto social.[9]

Población y tono económico general

Los años que estudiamos fueron de una importante expansión económica en Castilla, que se refleja en un aumento demográfico con significativo crecimiento de las ciudades. Justamente entre 1530 y 1540 el aumento poblacional por año alcanzó unas 65.000 personas en promedio, el más alto del siglo. Aunque ocurrió tanto en los campos como en las villas y ciudades, fue mayor en estas últimas, lo que puede relacionarse con el buen momento de las manufacturas castellanas. Con la expansión demográfica se recuperaban las pérdidas que la Peste Negra había causado en el siglo XIV, y el estancamiento biológico que la siguió hasta el tercer cuarto del s. XV. Determinados grupos sociorreligiosos habían debido emigrar de manera forzada durante el reinado de los Reyes Católicos, entre 1486 (huida de los conversos por la amenaza de la Inquisición), 1492 (expulsión de los judíos) y 1502 (emigración de musulmanes por la pérdida de sus derechos legales); pero este tema, que no sus consecuencias sobre la vida económica castellana, se encontraba cerrado para la década que nos ocupa. No volvió a ser abierto hasta la sublevación de las Alpujarras con la posterior expulsión de los moriscos restantes, mucho después (1613). La emigración a América y la interna hacia Andalucía, por la atracción ejercida por Sevilla y Cádiz, centros del comercio con el Nuevo Mundo, todavía no constituían fenómenos de peso demográfico en la mitad septentrional castellana, de los

[9] Ninguna de las informaciones utilizadas en este epígrafe proviene de una investigación directa de fuentes primarias. Citar al pie todas y cada una de las fuentes secundarias empleadas resultaría prolijo, además de alejado de la práctica usual de los libros generales de historia económica y social que hemos consultado (no así, obviamente, las monografías de investigación sobre tópicos específicos). Remitimos pues a la bibliografía final (acápite "Bibliografía sobre el entorno económico y social") para la identificación de las fuentes; sólo en algún caso especialmente relevante desde el punto de vista conceptual haremos excepción.

Pirineos al Tajo, la más densamente poblada de todo el reino. No se registran tampoco corrientes inmigratorias significativas. Tenemos pues unos años de repoblamiento endógeno del norte de Castilla, en que Vitoria vivía.

El incremento poblacional se encuentra sin duda asociado a las reformas económicas y políticas que introdujeron los Reyes Católicos a finales del s. XV, definiendo con ellas el marco general de la estructura económica castellana hasta mediados del siguiente siglo, cuando las quiebras del Estado obligaron a algunos cambios movidos por las urgencias fiscales. Estas reformas pueden resumirse en la asunción del poder político por parte de un fuerte Estado central, que consagró los derechos económicos de los grandes terratenientes. Así, la monarquía pudo imponerse a las banderías nobiliarias y terminar con la inestabilidad política que dominó los siglos anteriores en Castilla.

Agricultura

La primera consecuencia del nuevo equilibrio de poder fue la estabilización de la propiedad y las rentas de la tierra, terminando con el traspaso violento o arbitrario de la propiedad que había sido usual anteriormente. En las Cortes de Toledo (1480) volvieron a la Corona las rentas de la tierra injustamente adquiridas por los nobles desde 1464, pero se consolidaron las anteriores, lo que otorgó un predominio económico y social absoluto a la aristocracia terrateniente sobre el resto del país. Hacia 1500, menos del 2% de la población poseía el 97% del suelo cultivable castellano. Aquí se encuentran incluidos tanto los latifundios de los grandes (un 50% del suelo aproximadamente) como los de la Iglesia, Órdenes Militares y aristocracia urbana (el resto). La desigualdad de la situación social correspondiente puede entenderse si consideramos que cerca del 80% de la población era campesina. La condición de arrendatario (en el norte de Castilla) o la de bracero (en el sur) predominaban entonces ampliamente sobre la de pequeño propietario.

Contra el desarrollo agrícola conspiraba también la decidida apuesta de los Reyes Católicos y luego de Carlos V a favor de la ganadería ovina trashumante, organizada en la Mesta. Por razones fiscales y políticas, ya que el ganado lanar era una fuente de ingresos de rápida recaudación y los intereses agrupados en el monopolio de la Mesta constituían un poderoso grupo de presión, la Corona otorgó privilegios de tránsito y de pasto a los rebaños de ovejas, en detrimento de los agricultores. Los agricultores se resistieron con vigor a la aplicación de los privilegios concedidos a la Mesta, a favor de la cual intervino el Estado repetidamente; en general todo el siglo XVI conoció una pugna entre los cultivos

y los pastos, con alternativas de predominio, aunque a partir de la década de 1520 la cabaña ovina trashumante empezó a mermar de manera lenta pero sostenida. Por otra parte, la posición de la Castilla septentrional en las rutas de los rebaños trashumantes hizo que los beneficios del esquileo, la manufactura y el comercio de la lana fueran para esa región mucho mayores que los perjuicios para su agricultura.

Esta última conoció hasta 1590 aproximadamente una expansión significativa en el volumen de las cosechas, que sirvió de soporte para el crecimiento demográfico. No mejoraron las técnicas de cultivo (un rendimiento de cinco por uno en el cereal fue lo común a lo largo de todo el siglo) pero se extendieron las áreas cultivadas y se reorganizaron los terrazgos, de manera que las tierras en la misma fase de rotación de los cultivos quedaran juntas, facilitando el laboreo y el pastoreo de la ganadería estante y trasterminante. La productividad promedio de la tierra al entrar en cultivo baldíos, que se encontraban en esa situación por su menor rendimiento, no mejoró.

Al calor del incremento de los precios agrícolas, motivado por el de la población, ocurrieron dos fenómenos importantes: (i) los terratenientes pusieron en cultivo terrenos baldíos, recuperaron los anteriormente en explotación, y los entregaron todos en arriendo por periodo limitado y con rentas altas; (ii) el capital de los burgueses incluso medianos y pequeños, entró en el campo a través de los llamados "censos al quitar" (de los que Vitoria se ocupa, como veremos más adelante), que venían a constituir préstamos a corto plazo con elevados intereses. Cuando la coyuntura agrícola bajaba, el agricultor no podía pagar ya con su cosecha los cánones al señor, los intereses al censalista, los diezmos a la Iglesia y los tributos al rey. Las hipotecas se vencían, y la propiedad se concentraba aún más, siendo sustraídas las tierras a la posibilidad de su adquisición por labradores de recursos modestos. Como una consecuencia de la desaparición progresiva de oportunidades de inversión en fincas, los burgueses dirigieron sus ahorros a colocaciones en juros, censos y otras formas de préstamo. El proceso estaba en marcha ya para la época en que Vitoria escribe, como su mismo interés por los censos atestigua, pero las consecuencias sobre el agro castellano se dejarían notar más agudamente en el último cuarto del siglo XVI y a todo lo largo del XVII.

Por otra parte, cuando los terrenos puestos en cultivo provenían de la privatización de ejidos municipales (lo que fue posible gracias al control que los señores y caballeros poseían sobre la Administración municipal), se siguió además el efecto de que los sectores más humildes de la población rural perdieron su acceso secular a recursos como pasto, leña

y caza, que siempre habían estado disponibles sin necesidad de pagar por ellos. Esto contribuyó no poco al aumento de la mendicidad tanto instalada en las ciudades como ambulante, según atestiguan los debates en Cortes desde 1518, y la publicación de tratados sobre el tema, de los cuales los más relevantes son los de Juan Luis Vives, *De subventione pauperum* (1525)[10] y Domingo de Soto, *In causa pauperum deliberatio* (1545).[11]

Industria y gran comercio

Puesto que Vitoria apenas se ocupa de ella, no consideraremos más la cuestión agraria, que durante las décadas siguientes se desenvolvió según las pautas que los Reyes Católicos habían establecido. Más relacionado con nuestro interés se encuentra el hecho de que estos años conocieron una importante expansión de la industria de transformación de la lana merina, en Segovia principalmente y también en Soria, Avila y Toledo, ciudades las tres primeras no lejanas a Salamanca. Hubo algunas dificultades con los ganaderos: éstos preferían exportar directamente su materia prima, sobre todo hacia Flandes a través del centro comercial de acopio situado en Burgos, ciudad natal de Vitoria, de donde se expedía por el puerto de Bilbao. Encontramos así un continuo conflicto entre la Segovia industrial y proteccionista y Burgos, ciudad mercantil partidaria del libre comercio de materia prima. Cuando llegó el momento (1520), Segovia fue políticamente comunera mientras que Burgos pasó rápidamente al bando imperial.

Tales dificultades entre industriales y exportadores de lana obligaron incluso a permitir la importación de paños en algunos momentos y a forzar una cuota de lana para la industria nacional en otros. Pero en general las manufacturas textiles de la Castilla septentrional encontraron buenos mercados para su colocación tanto en Portugal como en el Magreb, las Antillas y Francia. Y fueron amparadas por el proteccionismo estatal, que perseguía a toda costa incrementar las exportaciones y limitar las importaciones. Hacia mediados del siglo XVI, la creciente demanda americana empezó a hacer notar las

---

[10] *De subventione pauperum* está dedicada al gobierno de la ciudad flamenca de Brujas. Consta de dos partes, una sobre el deber cristiano de la atención a los pobres, y otra recomendando políticas concretas para el manejo público de las situaciones de pobreza, en los mendigos y también en los "pobres vergonzantes". Este pequeño tratado circuló profusamente en España.

[11] Soto respondía a las consultas de las ciudades de Valladolid y Zamora, que habían prohibido la mendicidad tras el hambre de 1540. Además de discutir la moral de la limosna en términos muy parecidos a los de Vitoria, se esfuerza por distingue entre quienes están en condiciones de trabajar y quienes no. A los últimos se les debe permitir mendigar, mientras que a los primeros debe facilitárseles oportunidades de trabajo productivo. Cfr. Deuringer, *Probleme der Caritas...*, p. 46.

consecuencias de la falta de artesanos expertos ocasionada por las expulsiones de las minorías religiosas; pero esto ya no lo vio Vitoria, fallecido en 1546.

En torno a la lana merina apareció pues un importante comercio exterior de materia prima y una industria nacional de transformación con capacidad exportadora. Otro tanto ocurrió en la cornisa cantábrica (País Vasco) con el hierro focalizado en Bilbao, y en el sur con las sedas granadinas. Como puede imaginarse, la competencia por el control del comercio de lanas entre bilbaínos y burgaleses, transportistas y productores respectivamente, fue intensa. Tras varias alternativas, la disputa tuvo que ser zanjada por la Corona (concordia de 1513), proponiendo un equilibrio que dio durante tres siglos dominio a los vascos sobre toda la marina del Cantábrico, de manera que los burgaleses perdieron el recurso a los navíos santanderinos independientes con que habían intentado eludir el monopolio vasco.

Hacia dentro del país, los Reyes Católicos concentraron el mercado lanar en tres grandes ferias, las de Medina del Campo, Villalón y Medina de Ríoseco, ciudades que se constituyeron en los centros castellanos por excelencia para las transacciones internacionales en la primera mitad del siglo XVI. En ellas, particularmente en Medina del Campo, pronto la actividad predominante fue la financiera, tema sobre el que volveremos más adelante.

La inserción de la Castilla septentrional en el comercio de larga distancia se vio favorecida por la pavimentación de algunos caminos, la constitución de la Cofradía de Carreteros, la organización de las postas de correos y la reforma del sistema monetario castellano. Esta última consistió en el abandono de las monedas de la España islámica, que habían circulado profusamente en toda la Península, y la homologación con el sistema italiano. El resultado fue que en Castilla corrieron en adelante una moneda de oro, el ducado, equivalente a 375 maravedís (unidad de cuenta a través de la cual se medían unas monedas en otras), una de plata, el real, equivalente a 34 maravedís, y una de vellón (aleación pobre de plata y cobre), la blanca, equivalente a medio maravedí, todas ellas con sus múltiplos y submúltiplos. Al hacer esto se favoreció la unificación monetaria con los otros reinos de España, al menos en la moneda de oro usada para las grandes transacciones, puesto que un ducado castellano equivalía exactamente a un excellent valenciano y a un principat catalán.

Junto con la reforma monetaria, los Reyes Católicos establecieron algunas medidas de política económica mercantilista,[12] como el monopolio estatal sobre la plata y el oro, la prohibición de sacar oro y plata fuera del reino (bajo pena de muerte), el control riguroso de los metales preciosos venidos de América, la obligación a los mercaderes extranjeros de importar tanto como exportaran a Castilla y Navarra, las leyes de navegación de 1501, que daban prioridad a los buques españoles sobre los foráneos, y algunas medidas de regulación y protección industrial contenidas en las Ordenanzas Generales de Sevilla de 1511. Estas últimas forzaron además una reconversión de la fabricación de paños castellanos, hasta entonces de lana basta y mala confección, que fue clave para el despegue industrial de la región después de 1521, ya en el reinado de Carlos V. El objetivo de la reconversión, desde el punto de vista de la Corona, era frenar la importación creciente de paños finos desde Inglaterra y Flandes. Mientras a los productores les costó adaptarse a técnicas más cuidadosas, los consumidores vieron con buenos ojos unas mejoras que facilitaban el acceso a tejidos a la moda de los ricos, inspiradora del buen vestir urbano.

Los Reyes Católicos crearon además una administración de Hacienda centralizada que gestionó la cobranza de los viejos tributos medievales de manera más eficiente, multiplicando 27,5 veces la recaudación entre 1470 y 1504. Seguían exentos de la mayoría de las cargas los nobles y el clero, de forma que justamente los grandes propietarios de la tierra, fuente por excelencia de rentas, en poco contribuían al fisco.

---

[12] El calificativo "mercantilista" es posterior a la época que nos ocupa; "fue definido por los liberales a finales del siglo XVIII para designar y descalificar a aquellos cuyos argumentos y prácticas repudiaban." Pierre Deyon, *Los orígenes de la Europa Moderna: el mercantilismo*, p. 63. Los "mercantilistas" no constituyeron nunca en sentido propio una escuela de pensamiento económico.

Ramón Carande, "Gobernantes y gobernados...", p. 88, define así la concepción de una política económica mercantilista: "utilizar los órganos del poder mayestático, con instituciones creadas al efecto, para fomentar la riqueza del país, dentro del marco de las nuevas monarquías unitarias. Los reyes, y sus inspirados consejeros, intensificaron la producción con el dinero que sacaban del extranjero, gracias a una regulación ordenada de las corrientes del comercio exterior y a una explotación intensiva de las colonias, alentando, con preferencia, manifestaciones de la industria nacional. De esta manera se iba engendrando una masa de ahorros, que los reyes cuidaron mucho y esponjaron, a fin de que la hacienda contara con ingresos crecientes, llamados a cimentar grandes empresas políticas y militares, como instrumentos preferidos del poder político, y su más ostensible testimonio."

Según el mismo autor (Ibidem., pp. 88 ss.) no debe pensarse que en el reinado de Carlos V, que comprende completo el periodo de nuestro interés, hubiese una consistente política económica mercantilista, ni de ninguna otra inspiración. Por el contrario, reinaba una absoluta falta de plan, manifiesta en las continuas marchas y contramarchas de las disposiciones reales y en las insuficiencias institucionales para hacerlas cumplir. La misma opinión sostiene Larraz en *La época del mercantilismo en Castilla*.

Revolución de los precios

Dentro de este marco general establecido a principios de siglo y finales del anterior, transcurrió la actividad económica en la primera mitad del XVI. Junto con la recuperación demográfica, la expansión agrícola y el auge industrial, el acontecimiento más importante propio de estas décadas fue el inicio de la que ha sido llamada "revolución de los precios", originada al menos parcialmente por la llegada de los primeros tesoros americanos, particularmente el oro de las Antillas (1503-1520) y de Nueva España (1521-1544) (la plata tanto del Perú como de México constituyó un suceso significativo sobre todo a partir de la introducción de la técnica de la amalgama en 1556). Después de un periodo de deflación a finales del s. XV, la llegada del tesoro americano en cantidades crecientes, aunada a la demanda americana de mercancías y a una expansión poblacional no suficientemente compensada con el aumento de la producción de la tierra, provocó una tendencia alzista en Castilla, que se iniciaba cada vez en Andalucía y se expandía como una onda por toda la Península, y luego por Europa, siguiendo los circuitos comerciales. Dentro del periodo de nuestro interés, el nivel de precios anual venía inicialmente más determinado por las buenas o malas cosechas que por los arribos de América, pero ya entre 1522 y 1530 una buena cosecha que siguiera a una mala no producía un descenso de los precios como hasta entonces había ocurrido, lo que constituye señal inequívoca de la existencia de un "alza de larga duración", que continuó con pocos retrocesos hasta 1600.

La buena coyuntura, sobre todo de los precios agrícolas, fue reforzada especialmente en Andalucía, pero también en toda Castilla, por las exportaciones de víveres hacia las recién establecidas colonias americanas. En Sevilla los precios del aceite se multiplicaron por 3, los del vino por 3,5 y los del trigo por 2,6 entre 1511 y 1539, mientras la inflación general acumulada para toda Castilla en el mismo periodo fue del 25% (una cifra verdaderamente escandalosa para la época).[13] El comercio con América estuvo abierto a los puertos de Castilla desde 1510 hasta 1573, en que la necesidad de la Corona de controlar el tráfico de metales preciosos obligó a concentrar todo el comercio en la Casa de Contratación de Sevilla. Su volumen no fue nunca demasiado grande, dado el poder de compra limitado de los 150.000 colonos aproximadamente que poblaron la

[13] Con todo, la década 1531-1540 conoció una desaceleración de la inflación. Calculando a partir de las cifras de E.J. Hamilton, *La revolución de los precios*..., encontramos que sólo se registra un aumento del 4% en total, y éste entero en el lustro 1536-1540. Entre 1531 y 1535 los precios se mantuvieron aproximadamente constantes.

América Española en sus primeras décadas, pero contribuyó a animar tanto la agricultura como la industria castellanas.

Todo ello provocó que entre 1500 y 1570-1580 asistamos a un crecimiento de las ciudades manufactureras de la Meseta, y al fortalecimiento de una burguesía comercial y fabril en ellas, con alguna injerencia en la agricultura y en menor medida en la ganadería ovina. Para 1561 la proporción de vecinos ocupada en los sectores agropecuario, industrial-artesanal y de servicios era respectivamente de 4%, 59% y 38% en Salamanca; 19%, 44% y 36% en Medina; 4%, 76% y 20% en Segovia; y 15%, 42% y 42% en Valladolid (para esta última población, datos de 1570). Tenemos pues ciudades concentradas en actividades típicamente urbanas, que para la cuarta década del siglo ofrecían excelentes perspectivas y atraían una moderada inmigración proveniente de los campos. Como se ha señalado arriba, las ciudades castellanas poseían rasgos dominantes diferenciados: Segovia era el mayor centro industrial textil, Burgos el polo de exportación de materia prima, Salamanca la capital universitaria de Castilla, Medina la gran plaza de las ferias, y Valladolid la sede de la Corte (hasta 1559), lugar por excelencia para los servicios administrativos y jurídicos. Pero en todas ellas la diversificación artesanal era de tal envergadura que la misma ciudad satisfacía la mayor parte del consumo comarcal de manufacturas.

La fabricación de paños, principal industria de la región según hemos señalado, tenía lugar mayoritariamente por el sistema de trabajo domiciliario bajo consignación o por el "de encargos" (*Verlagsystem*) en pequeños talleres artesanales especializados y dispersos, a los que el empresario —llamado "mercader" o "señor del paño"— proporcionaba el insumo para una operación del proceso total (cardar, hilar, fundir, tejer, teñir...). Cada fase de fabricación tenía lugar en un taller distinto, al que el mercader entregaba la materia prima o semielaborada correspondiente y del que luego la recogía ya procesada para la siguiente fase. Finalmente, el mercader vendía el paño terminado. A comienzos del siglo XVI se ordenó la producción introduciendo el sistema gremial (poco difundido en la Castilla medieval, por la oposición de la Corona a organizaciones que pudieran mermar su poder), e incluso aparecieron factorías en que todos los pasos de la confección se realizaban en el mismo lugar. Pero en general el comerciante-empresario realizaba pocos desembolsos en capital fijo, y el trabajador no era un proletario sino que poseía como suyos los utillajes con los que participaba en el proceso de producción, aunque a veces se comprometía a trabajar en exclusiva para un mercader. Por otra parte,

mientras el empresario debía competir en la colocación de sus paños, las ordenanzas gremiales limitaban severamente la competencia entre los artesanos, regulando el número máximo de telares y aprendices en cada taller, y prohibiendo incluso que los obreros cambiaran de taller por un salario más alto.

Conflictos de intereses

El crecimiento del nivel de precios tanto en los productos agrícolas como en las manufacturas y en los cánones de arriendo de la tierra, tuvo repercusiones importantes sobre una sociedad en la que muchos otros precios eran cuasifijos. Perdieron en esto los terratenientes vinculados por contratos de arrendamiento de muy largo plazo pagables en dinero, y los arrendatarios de aquellos otros terratenientes que sí pudieron encarecer sus cánones, exigiéndolos en especie, como era más usual. Pero particularmente la situación se fue complicando para los trabajadores, tanto campesinos como urbanos, que recibían tradicionalmente una cantidad establecida, y poco variable en algunos oficios, por cada día de trabajo. En todo caso, los salarios se retrasaron respecto a los precios de los bienes de consumo más solicitados, consecuencia también, por otra parte, de que la demanda crecía más deprisa que la producción. Trabajadores eventuales y asalariados estables vieron reducirse sensiblemente su poder adquisitivo, sin que el conservador mecanismo de los gremios (en el caso de los trabajadores urbanos) hiciera gran cosa por ellos. Entre 1480-90 y 1531-40 se ha identificado una caída del orden del 35% en los salarios reales españoles. La Edad Dorada de los obreros urbanos, posterior a la escasez de brazos causada por la Peste Negra, había terminado.

La prosperidad castellana no duró más de un siglo. Hacia 1570-1580 la agricultura, mermada por la especulación y la inflación, tuvo que enfrentar el autoabastecimiento de Indias. Por su parte, la industria, que sufría el encarecimiento de los costos de producción ocasionado por la inflación que generaron los tesoros americanos, no pudo resistir la competencia exterior frente a la demanda creciente del mercado de Ultramar. La producción, incluso de lana, decayó y el comercio pasó a ser controlado por mercaderes extranjeros, que drenaban el oro y la plata hacia sus países. A ese declive sin duda contribuyeron las constantes demandas de "servicios" hechas por el rey a las ciudades para cubrir sus campañas europeas y el endurecimiento de la presión fiscal sobre los

campesinos.[14] Los burgueses castellanos se "aristocratizaron" y empezaron a vivir más de las rentas que habían adquirido anteriormente y de préstamos a la Corona, que de nuevos negocios. Pero éste ciertamente no era el tono vital de las ciudades castellanas que conoció Vitoria antes de 1540.[15]

Vale la pena mencionar la existencia ya para entonces de una tensión entre habitantes de la ciudad y de los campos por el precio de los suministros, particularmente del cereal, elemento básico, junto con el vino y el aceite, de la dieta popular castellana. Los Reyes Católicos habían usado eventualmente la tasa del trigo, la cebada y el centeno para combatir las carestías en los años malos, pero en las Cortes los representantes de las ciudades presionaron a lo largo de la década de 1530 para que la tasa permaneciera. Lo lograron en 1539; se consolidó entonces un mercado negro, llevado por los *regatones*, especuladores que adquirían los productos de primera necesidad directamente de los agricultores fuera de los mercados, para revenderlos (en este tiempo, a un precio más alto que la tasa). A partir de 1580 el abandono de la agricultura y el hambre con sus secuelas se dejaron notar en Castilla.

También se encuentra en la época la tensión entre fabricantes nacionales (los pañeros) y consumidores (con predominio en las Cortes). Los primeros pedían medidas de protección y los segundos libre importación de tejidos desde Inglaterra y Flandes. En esta tensión obtuvieron una victoria importante los consumidores con la Pragmática de Toro

---

[14] Una redistribución regresiva de la carga fiscal ocurrió a partir de 1536, con el "encabezamiento general de alcabalas". La alcabala era un impuesto a las ventas, que por tanto no dependía de la condición social de quien hubiera de pagarlo, salvo excepciones locales a favor de algún pequeño grupo. Constituía con diferencia la más importante fuente de ingresos ordinarios de la hacienda real de Castilla. En 1536 el rey aceptó que por los diez años siguientes el reino pagara la misma cantidad recaudada ese año por concepto de alcabalas, ahora directamente a través de los concejos municipales, sin necesidad de arrendar el impuesto a cobradores. Esto se llamó el "encabezamiento general", renovado varias veces a su vencimiento. Como consecuencia, tratándose de tiempos de inflación, el impuesto a las ventas fue disminuyendo en términos reales. Para compensarlo, el rey solicitaba *servicios* a las Cortes. Cuando los cabildos repartían la carga de los servicios entre los habitantes del término municipal, lo hacían de acuerdo al *estado* de cada uno, esto es, como un impuesto directo en vez de indirecto, y quedaban por tanto exentos nobleza y clero, estamentos privilegiados. Los mercaderes, por su parte, ganaban más con lo que dejaban de pagar por la congelación de la alcabala de lo que perdían con tener que contribuir a los servicios. Los artesanos y principalmente los campesinos resultaban así ser los grupos sociales perjudicados con el nuevo esquema fiscal, cada vez más, conforme la inflación se acumulaba.

[15] Utilizando una conocida tipificación de las coyunturas económicas, que recoge Pierre Vilar, *Oro y moneda en la historia*, pp. 54-55, podemos decir que, sin duda, la tendencia (*trend*) secular del siglo XVI fue de impulso económico en Europa, y que la Castilla de 1530-1540 se encontraba en la fase A del ciclo de Kondratieff (de cincuenta años): expansión de los negocios y subida de los precios de las mercancías. Lógicamente, la presencia del oro americano impide que sólo por los precios pueda describirse la coyuntura económica. Pero todas las descripciones tanto generales como de la actividad de las casas de mercaderes que han sido estudiadas, señalan en esta misma dirección.

(1552), que obligaba a los comerciantes de lana merina a importar tejido acabado en proporción a la lana que exportaran. Un duro golpe para la industria castellana, que en 1558 tuvo que ser revocado.

Niveles de la actividad económica

Fernand Braudel[16] ha distinguido tres niveles en la actividad económica de la época: (i) la "civilización material" formada por los modos de subsistencia de aquella masa ingente de población que se encuentra fuera del juego de los intercambios, persiguiendo el autoabastecimiento a través de la repetición de antiguas rutinas, lenta en sus ritmos y resistente a la innovación, utilizando lo menos posible la moneda. Es el caso de la mayor parte de la población rural europea; (ii) la "economía", fundada en la división del trabajo y ya monetarizada, que invade la vida de los pueblos en los días de mercado y estructura la de las ciudades. Sus mecanismos son los del beneficio moderado del pequeño mercader o el artesano, los negocios de corto plazo y corto alcance que se confunden con un oficio; (iii) por último, el "capitalismo" de quienes disfrutan del privilegio de poder elegir dónde colocarán su dinero y de poder esperar para alcanzar un rédito más sustancioso aprovechando las imperfecciones de los mercados. Estos capitalistas mueven mercancías y dinero en ámbitos amplios, a veces varios continentes, sin moverse ellos mismos; cambian de la agricultura a la deuda pública, de la industria a la usura, según el dinamismo de las coyunturas. No son ya hombres de un oficio, atados a un producto, sino de cálculo, cuyo éxito depende de aprovechar las desigualdades de precios en los niveles inferiores, a veces generarlas, para sacar partido de la información y la flexibilidad de que otros carecen en la disposición de recursos.[17]

---

[16] F. Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo*. Pueden verse las introducciones y conclusiones de los dos primeros volúmenes.

[17] Es conocida la tesis marxiana acerca del cambio del papel del dinero en el orto del capitalismo (Karl Marx, *Grundrisse*, 1ª mitad, pp. 440 ss.; *El Capital*, tomo I, caps. IV y XXIV; tomo III, cap. XX). Antes del surgimiento de la burguesía moderna, la riqueza se realiza como cosas que satisfacen goces privados. El dinero funciona entonces como mediador para el intercambio de mercancías (su función natural, según Aristóteles). Y el hombre aparece así como fin de la actividad económica en cuanto ésta atiende al valor de uso de las cosas. A ello corresponde bien la ética de las "necesidades cubiertas" que el pensamiento cristiano sostuvo a lo largo de toda la Edad Media (otro asunto es si esas necesidades deben pensarse estática o dinámicamente; cfr. nota 518 *infra*). Con la aparición de la burguesía, el dinero, valor de cambio, se vuelve el objetivo y la cosa-mercancía un simple intermediario en la acumulación de dinero.

Para Marx, sin embargo, sólo cabe hablar propiamente de capitalismo en un momento posterior, cuando al dinero acumulado por la usura y el comercio le es posible comprar trabajo humano desligado de las antiguas relaciones políticas (comunitarias) que lo vinculaban a la tierra, a los instrumentos de producción o a otro hombre en la esclavitud o la servidumbre. En este escrito hemos preferido, sin embargo, la denominación de

No insistiremos en las denominaciones de Braudel, que con tanta facilidad inducen a confusión, pero sí en las realidades sociales a que aluden. En la Castilla de Francisco de Vitoria la mayor parte de la población rural permanece en el nivel de autoabastecimiento: saca cuanto puede de la misma tierra sobre la que vive y de la elaboración doméstica, y sólo "sube" a la economía monetaria para vender la cosecha, pagar rentas, intereses, diezmos e impuestos, y adquirir lo más imprescindible en manufacturas.

Pero encontramos también una vida mercantil activa, que teje la cotidianidad de ciudades como Segovia, Burgos, Bilbao, Valladolid, Avila, ligadas en buena medida a un producto agropecuario, una manufactura o un servicio (el caso de Salamanca) que ofrecen para un comercio más amplio. En ellas la mayor parte de los habitantes viven de su oficio, a veces rígidamente reglamentado por leyes y ordenanzas, gremios y consulados, a veces

---

"capitalismo mercantil" para la actividad en que el dinero busca reproducirse a sí mismo a través de inversiones comerciales o financieras. Incluso en un sentido parecido al marxiano, Roland Mousnier, *Los siglos XVI y XVII*, p. 75, defiende la existencia de capitalismo en esta época: "El siglo XVI se caracteriza por el desarrollo del capitalismo. Un creciente número de hombres proporciona a otros —artesanos, agricultores, soldados— los capitales, útiles, máquinas, materias primas, armas, municiones, o bien el dinero para adquirirlas, les hacen trabajar y se quedan con parte de la producción. De este modo la cantidad de capitales puesta en circulación crece continuamente." Earl J. Hamilton, *El tesoro americano...*, ha identificado los elementos fundamentales del despliegue del capitalismo en el siglo XVI, particularmente lo relacionado con la acumulación del capital.

Siguiendo el uso del siglo XVI, llamaremos aquí "capital" al dinero comprometido en esa dinámica (y más restrictivamente, también al principal de los préstamos y a la inversión en una compañía comercial).

En la época que estudiamos, claramente coexisten en la misma sociedad modos de vida que corresponden a ambas concepciones identificadas por Marx: respectivamente los niveles primero ("civilización material") y tercero ("capitalismo") de Braudel, enlazados por el segundo ("economía"), donde se encuentran sujetos que desarrollan actividades mercantiles y productivas encaminadas a la satisfacción de las "necesidades humanas" junto con otros que atienden sobre todo a la acumulación de capital comercial y/o financiero en su empresa. Los testimonios de la época coinciden en que en Castilla se encontraba en curso la constitución de una clase social de personas libres de servidumbre, desarraigadas de la tierra y carentes de medios de producción artesanal propios. Son los pobres y mendigos, bajo cuya presión las ciudades tomaban medidas ya de beneficencia pública, ya de represión y control. Por último, la relación entre la actividad del capital usurario y este proceso social parece establecida también por los testimonios que desde mediados del siglo XVI tratan de la urgencia de remediar la situación que los censos están induciendo en el campo. J. Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa*, p. 386, cita la *Carta ridícula de Diego Monfar*, donde se lee: "Ayer murió un genovés muy rico, y ha fundado un hospital con mucha renta para curar los pobres, y ha mandado poner este epitafio en su sepultura: «Aquí yace Marcantonio Polifemo, mercader Ginovés, natural de Fremura, que primero hizo los pobres y después el hospital»". No es sólo una caricatura: a Simón Ruiz se le atribuye haber ganado en una sola mañana 12.000 ducados en cambios, gracias a lo cual prosperó la fundación del hospital de la Concepción (1591) (C. Espejo y J. Paz, *Las antiguas ferias...*, p. 101). La *Carta* citada por Caro Baroja data de 1621, pero desde mucho antes se venía identificando la conexión entre actividad del capital financiero y empobrecimiento popular, particularmente grave en una sociedad que, justamente por falta de capitalismo industrial desarrollado, se encontraba corta de modos de reinserción productiva de los desposeídos.

más libre; son asalariados o patronos artesanales, profesionales liberales, criados, pequeños y medianos comerciantes, eclesiásticos y funcionarios civiles. La ciudad, por su misma naturaleza, constituye un punto de encuentro para comprar y vender, un mercado continuo. Tras sus muros se encuentran talleres que ofrecen permanentemente sus mercancías, lugares para aprovisionarse siempre abiertos, lonjas de operación diaria, sin que por eso deje de haber días y lugares especiales en que concurren los campesinos de los alrededores y los artesanos de la ciudad para grandes mercados semanales. Sin duda, la ciudad castellana domina a los campos: en ella habitan los aristócratas perceptores de rentas, los demandantes de los excedentes agropecuarios, los financistas para las mejoras en los cultivos, los funcionarios reales y las jerarquías eclesiásticas... Pero, como es fácil imaginar, la ciudad depende por lo general de aquellos a quienes ha dominado. Cuando, hacia finales del siglo XVI, las cosechas decaigan sensiblemente por las diversas razones que mencionamos —la excesiva tributación, la concentración de la propiedad—, las urbes empezarán simultáneamente a despoblarse.

A su vez, la ciudad misma es dominada como centro económico por circuitos mucho más amplios, de los que apenas constituye un nodo. Esos circuitos también influyen decisivamente sobre el auge o la caída de un núcleo urbano, dependiendo de los precios a los que se cotiza lo que la ciudad tiene para ofrecer en la competencia con otras posibilidades, y de circunstancias políticas. Así, Burgos, Bilbao y Amberes se encuentran engarzadas en la ruta comercial de la lana, la más transitada de Europa para el tiempo de nuestro interés, cuyo centro financiero se encuentra en Medina del Campo. Factores de las ciudades españolas se encuentran organizados en Flandes, de la misma manera que los factores genoveses "invaden" la Península Ibérica en representación de sus casas matrices y se van haciendo con el lucrativo negocio, prestando a unos y a otros. Cuando la guerra de Flandes (1569) sustituya a Amberes por Amsterdam como centro comercial, el eje se romperá, y la lana de Castilla encontrará su salida por el Mediterráneo; Burgos y Medina conocen entonces horas bajas.

Los genoveses tejen una red cuya penetración en la sociedad española se pondrá de manifiesto con la crisis de mediados de siglo: son los prestamistas de la nobleza y de la Corona; desde 1528 sus privilegios casi los hacen legalmente nacionales siendo extranjeros. Están presentes en las finanzas y también en el comercio de mercaderías, dado que hasta 1556 la saca de metales preciosos es severamente perseguida. Ponen límites a las naves catalanas en el Mediterráneo y el tráfico americano les responde finalmente (*nace en*

las Indias honrado—viene a morir en España—y es en Génova enterrado, dirá del oro más tarde Quevedo). Alemanes y lioneses sostienen también una fuerte presencia en Castilla durante el siglo XVI. No debe pensarse en ellos, ni en los genoveses, como enclaves financieros exteriores desconectados de la sociedad en la que operan. Al contrario, se apoyan a menudo en mercaderes castellanos de importancia que incursionan en la banca de manera más modesta pero con más conocimiento del terreno que sus socios internacionales. Al capitalismo cosmopolita le corresponde otro local que a menudo representa los intereses del primero a la vez que sostiene los propios, incapaz de dictar precios de manera regular, pero experto en otear coyunturas para aprovecharlas y, si la oportunidad aparece, también para manipularlas buscando un cuasimonopolio ocasional que permita un buen negocio. Este capitalismo castellano conecta por abajo con los productores primarios a través de las redes de los regatones, a quienes proporcionan financiamiento y de quienes reciben las mercancías, que ellos a su vez colocarán en los grandes circuitos comerciales.

Al fin, no hay una separación económica tajante entre este nivel de los grandes negocios y el inferior de la economía más cotidiana de los mercados y las tiendas. En una amplia zona de transición, la "prehistoria" de todas las grandes casas comerciales, se encuentra el tratante de un producto que decide jugarse su capital en una operación considerable fuera de su campo habitual. Si resulta afortunado, puede diversificar su negocio, hacerlo menos vulnerable a las coyunturas adversas —como Simón Ruiz, que de comerciante en lanas pasó a prestamista del rey e incluso quiso, no se sabe con qué fortuna, editar libros litúrgicos para América—; si fracasa, puede ser la ruina —como en el caso del sobrino y sucesor de Simón Ruiz, Cosme Ruiz Embito, que quebró la casa comercial que heredó con sus aventurados financiamientos de envíos a América, esta vez de esclavos negros—.

Toda una clase social se está gestando en esta zona intermedia. El comerciante se hace banquero o industrial, y viceversa, en todas las combinaciones posibles de producción, transacción y financiamiento, aunque, como explicaremos más adelante, la dirección la marca el alejamiento del trabajo manual. En particular, raras veces la banca se encuentra sola, sin tráfico de mercancías que la acompañe, o el tráfico de mercancías en cierta escala solo, sin operaciones financieras protagonizadas por el mismo mercader. A veces un enlace afortunado basta para que con muy poco capital alguien entre al comercio

de larga distancia. Y viceversa, no es raro que incluso grandes firmas financieras coloquen mercancía al detal; ninguna oportunidad de lucro resulta despreciable.

Creemos que a esa clase social emergente se dirige sobre todo el discurso ético vitoriano sobre los mercados. En la Castilla de la primera mitad del siglo XVI no se encuentra tanto el gran mercader que controla el tráfico o las finanzas de media Europa (habrá que buscarlos más bien en Génova y Venecia, en Amberes y Brujas, o en Augsburgo y Lübeck) como este hombre de negocios en tránsito hacia la acumulación de un capital significativo, dejando su terreno de acción original para incursionar en otros, frecuentemente sin acabar de abandonar el primero. Nos confirman en esta idea los ejemplos del maestro de Salamanca: sin cesura alude a operaciones en el mercado local y a transacciones de larga distancia, a seguros marítimos y a cambios de moneda por menudo, a compraventas de minorista y a cambios por letras de una a otra feria europea. Los grandes mercaderes no eran muchos ni se encontraban próximos a nuestro autor; por otra parte, los comerciantes estrictamente locales se hallaban controlados de cerca por reglamentos y ordenanzas tanto gremiales como gubernamentales. El sector de estos otros mercaderes intermedios resultaba a la vez relativamente amplio, competitivo y dinámico, más difícil de controlar que los comerciantes de operaciones muy localizadas, y más visiblemente beneficioso o peligroso para la ciudad que las extensas redes de los magnates extranjeros.

Nos encontramos así ante una actividad difundida (i) que Vitoria conocía directamente; (ii) en la que había una efectiva libertad de acción; (iii) que fácilmente tentaba a operaciones inmorales, por causa de la opacidad de la información para quienes no estaban profesionalmente en el negocio, de la precariedad de las posiciones de muchos negociantes y de la dureza de la competencia; y, por último, (iv) con manifiestas e importantes repercusiones sobre la vida de la ciudad. Esta caracterización explica bien, a nuestro entender, por qué el dominico burgalés prestó especial atención al problema ético en los mercados, y permite comprender qué nivel de la actividad económica tenía en mente al elaborar sus discusiones.

Poco importa para nuestro interés que la prometedora actividad mercantil en la que nuestro autor se fija decayera en Castilla a finales del siglo XVI, e históricamente no condujera a la formación de una sólida burguesía nacional, como lo hizo en Francia, los Países Bajos, el norte de Italia, Inglaterra o algunos principados alemanes. Hacia la cuarta década del siglo, años de prosperidad, nada hacía pensar en esa decadencia, como no

fueran las exacciones con que la Corona mantenía sus costosas guerras europeas y mediterráneas. Es indudable que Vitoria resintió tales exacciones (como ya lo hacían las ciudades castellanas, derrotadas poco antes en la Guerra de las Comunidades); huella de eso puede encontrarse en su doctrina fiscal, muy restrictiva de los derechos del príncipe sobre la imposición de tributos.[18] Pero en el momento de escribir sus comentarios sobre ética económica, nuestro autor se hallaba ante una pujante actividad mercantil en Castilla, el fin de cuyo ascenso no podía adivinarse en 1539.[19]

Mercados y mercaderes

Para describir mejor esa actividad, será preciso fijarnos a continuación en algunas de sus modalidades típicas. Puesto que Vitoria atiende principalmente a formas de contrato mercantil describiremos éstas, cuando sea preciso, antes de exponer la correspondiente opinión de nuestro autor sobre su moralidad. Aquí nos ocuparemos principalmente de los ámbitos en los que ocurren los contratos, esto es, de los mercados, y de los mercaderes que en ellos operan.

En el siglo XVI encontramos, en primer lugar, al mercader que enlaza la economía rural con la urbana (llamado *regatón* en Castilla): adquiere los excedentes agropecuarios sobre el terreno del campesino, y los lleva a la ciudad, bien para su consumo o para introducirlos en los circuitos comerciales interregionales o internacionales, a menudo para venderlos a un taller donde serán transformados artesanalmente. No es raro que este personaje aproveche su contacto directo con labriegos y ganaderos para ejercer el préstamo a interés en una escala pequeña pero gravosa.

Junto con el pequeño mercader rural, resulta identificable asimismo el urbano, que posee una tienda de menudeo. Las tiendas de la ciudad están por lo general asociadas a talleres artesanales de fabricación: una panadería, una herrería, etc. Pero hay también otras, como las mercerías, que son ya sólo comercios. Como todavía hoy en muchos pueblos pequeños, la mayoría de estos establecimientos expende gran variedad de artículos: telas, víveres, armas, herramientas y utensilios... A veces un tendero afortunado logra unir varias casas contiguas en una "gran superficie" (grande para la época), o abrir sucursales en

[18] Los lugares en que se desarrolla esa doctrina son mencionados en la nota al pie 525 *infra*.

[19] El primer memorial conocido alertando al rey sobre la situación de la economía castellana es el del contador Luis Ortiz a Felipe II, fechado en 1558.

varios lugares de la ciudad o en varias ciudades. A este nivel es algo más que un pequeño comerciante: se le nota una capacidad de maniobra acrecida.

El lugar de mayor volumen de negocio para los dos tipos de mercaderes que hemos mencionado es el día de mercado, en que la ciudad se abre para intercambiar con su entorno agrario. Los mercados ordinarios se constituyen en la ciudad en día fijo de la semana, sometidos a todo tipo de reglamentos y ordenanzas tanto municipales como fiscales. Los campesinos pueden llevar sus productos y comprar las manufacturas, especias, etc. que necesitan, aunque no sea raro que la producción agropecuaria esté comprometida de antes con uno de los que hemos clasificado como "mercaderes rurales", o incluso que sea comprada en el camino por un regatón, para acabarla de negociar en la plaza ganando una jugosa prima por su intermediación.

Los días de mercado tienen por función principal abastecer a la ciudad de lo fundamental (cereales, vino, cuero, tejidos) y dar salida a la porción de su producto que se comercia a corta distancia, que es siempre la mayor parte. Por eso los encontramos en todas las ciudades y villas de entidad suficiente como para controlar un entorno agrario, aun reducido.

Pocas son las ciudades que obtienen ordinariamente el grueso de algún suministro básico del tráfico de larga distancia, tan costoso en la época para las mercancías de gran volumen y bajo precio. Otra cosa es que en la medida en que la urbe resulta ser un nodo de alguna red comercial de mayor alcance, el día de mercado se vuelve también ocasión para introducir y extraer mercancías de esa red, para colocar productos "importados" de fuera de la comarca y "exportar" otros (ganado, trigo, pescado, textiles), todo ello al mayor, obviamente. Actúan entonces esos niveles intermedios del comercio, de los que hemos hablado arriba, frecuentemente operados por personas y sociedades que también realizan mercadeo minorista en la ciudad. Un ejemplo típico lo constituyen los mercaderes de la lana, que compran con un año de anticipación a los ganaderos modestos, se hacen presentes en el esquileo, lavan luego los vellones y los reexpiden al exportador.

La diferencia más característica de este segundo nivel con la pura relación entre la villa y sus campos, viene dada por el papel que en él desempeña el crédito. Lo menos posible se paga al contado, lo más se da en letras para ser canceladas después y a veces en otro lugar. Las letras que ofrecen seguridad se pueden cambiar por otras y hasta se empiezan a endosar (el descuento aún no se conoce), y acaban constituyendo una suerte de circulante alterno al monetario cuyo lugar característico de reconocimiento son las ferias.

Ellas constituyen en el siglo XVI el espacio propio de enlace entre el comercio de larga distancia y el de entidad regional, ambos fundados sobre el crédito.

Pero principalmente las grandes ferias son los acontecimientos centrales del comercio de envergadura. Se celebran unas pocas veces al año durante varios días en ciudades muy determinadas, que la Corona ha señalado con privilegios fiscales para abaratar las transacciones. Las de Castilla septentrional son cuatro: dos en Medina del Campo, una en Villalón y otra en Medina de Ríoseco. Durante la feria se reúne allí todo tipo de comercio, también el propio de los días de mercado de cualquier ciudad. Pero el grueso del volumen de las transacciones de mercancías corresponde a la lana y en menor medida los tintes, cueros y paños que Castilla produce. Conforme las redes comerciales estables se afianzan, más que transar productos en compraventas, en Medina del Campo sobre todo y también en Villalón y Medina de Ríoseco, se contratan los cambios por letras y se hacen *clearings* compensando las deudas de unos con las de otros por valor de muchos miles de ducados; asimismo constituyen mercados secundarios de títulos de deuda estatal (los *juros*, algunos de los cuales se usan también como medios de pago). Las grandes ferias acaban siendo, ya para principios del siglo XVI y atendiendo a los volúmenes de negocio, más mercados financieros que de bienes materiales, además de que el segundo tipo de mercado viene movido por el primero: las prohibiciones de saca de metales preciosos animan el comercio de mercancías en las grandes ferias para su exportación, única manera restante a los financistas extranjeros para repatriar sus beneficios. Pero ya en 1534 Carlos V ha concedido los privilegios para la fundación de las ferias de Besançon en el Franco Condado, pretendiendo (y consiguiendo) arrebatar el centro financiero del sur de Europa a las ferias de Lyon, situadas en Francia, fuera por tanto de los confines del Imperio. Aunque las transacciones privadas con el extranjero deban resolverse todavía en mercancías u obteniendo una "licencia de saca" de metales preciosos, la deuda pública se pagará ya directamente sobre Besançon.

Encontramos así dos "estilos" de vida comercial: una de desarrollo continuo y otra que tiene lugar en fechas discretas, según calendarios predeterminados. El primero acontece en la actividad cotidiana de los regatones, los tenderos, los comerciantes medianos de alcance regional e internacional, los grandes mercaderes y banqueros europeos, que compran, venden y prestan en cualquier momento. Hay para ellos lonjas y bolsas de operación diaria, la principal de las cuales es la de Amberes, una verdadera feria continua de pagos y crédito. Pero las acciones de estos grandes del comercio y las finanzas

pueden ocurrir asimismo en encuentros privados, cuando una regulación legal no lo prohibe, obligando a ceñirse a fechas y lugares predeterminados.

El segundo estilo es el de los mercados discontinuos, que reflejan los límites de la sociedad comercial de la época: como los agricultores, en buena medida vertidos al autoabastecimiento, no pueden abandonar en cualquier momento sus labores para insertarse en la economía monetaria, los días de mercado ofrecen la oportunidad para realizar de manera "económica" esa inserción ocasional; como el circulante resulta escaso y de difícil movilización, tanto por razones físicas como legales, resulta preciso encontrarse periódicamente en las ferias para resolver los pagos del mediano y gran comercio, y para que opere más fluidamente el crédito. Hay una actividad financiera continua en las plazas (pero no es raro que en éstas a su vez se contrate y pague sólo en un día de la semana, como ocurre en Florencia los sábados) y otra más densa en las ferias. Desde y contra unas y otras se giran las letras de cambio, instrumento por excelencia de las finanzas, como hemos señalado. Pero la dificultad de las comunicaciones da ventaja a las ferias, donde es más fácil encontrarse con la contraparte, contratar fondos a tasas favorables debido a la concurrencia, realizar los arbitrajes y ajustar las cuentas entre todas las plazas de Europa.

Empresas y sociedades comerciales

Las empresas comerciales de cierta envergadura necesitan entonces sucursales, corresponsales o viajantes en las ciudades entre las que operan. Hace ya mucho tiempo, desde mediados del siglo XIII, tal vez antes, que el mercader no precisa viajar con su mercancía. Pero alguien debe adquirirla y expedirla en la plaza de origen, y otro recibirla y comerciarla en su plaza de destino; los pagos deben hacerse en un lugar y los cobros en otro, a veces ambos distintos a la sede del mercader que controla ese tráfico, a donde tal vez han de llegar finalmente los beneficios, si no van a ser reinvertidos de inmediato en otra operación. Las estructuras de empresa comercial para la relación en cada caso varían según la distancia y la importancia del comercio con una determinada plaza. En algunos casos se establecen sucursales (filiales de la casa madre que actúan con capital propio, cierta autonomía en las decisiones y también legal) o factores (menos autónomos, por lo general asalariados) que operan de manera continua. Encontramos así unos diez mil genoveses residiendo en Castilla a finales del siglo XVI, asentados en todos los centros comerciales y financieros de alguna envergadura. Como señalamos arriba, los privilegios

que los Reyes Católicos les revocaron en 1500, Carlos V los retornó en 1528, de manera que Vitoria los ha visto ir instalándose de nuevo. Y viceversa, las grandes casas comerciales castellanas mantienen también establecimientos afuera, como atestigua la reserva de una capilla para enterramiento de mercaderes castellanos en la iglesia de Santa María Novella de Florencia.

También sucede que, cuando la entidad de un comercio no es suficiente para mantener una sucursal o un factor fijo, se recurra a viajantes que cubren una determinada zona ejecutando las órdenes de su centro de dependencia, e informando a éste de las perspectivas y oportunidades que encuentran. Por último, se dan también acuerdos de corresponsalía entre casas comerciales de diferentes ciudades, por las que una representa los intereses de la otra en un ámbito de operación, acuerdos que a menudo suponen una representación mutua.

Para acumular el capital suficiente que permite entrar en los negocios más lucrativos, es frecuente la asociación de varios mercaderes. Esta ocurre a veces sobre bases de igualdad, cuando los socios aportan cantidades semejantes y se reparten proporcionalmente los beneficios. No es raro que se trate de mercaderes de la misma ciudad, incluso vinculados por lazos familiares. O, contrariamente, que se encuentren en los extremos geográficos de una línea comercial, tomando en sociedad un navío para conectar sus empresas, por lo demás independientes entre sí. Todas las variantes imaginables tanto en modalidad como en duración de las sociedades y eventualidades consideradas en el contrato, son posibles, menos la sociedad anónima por acciones, de la que no hay rastro en la Castilla del siglo XVI. Si los capitalistas no alcanzan a reunir la cantidad necesaria para su empresa entre ellos, abren una suscripción para obtener depósitos a interés fijo, normalmente del 5%, o bien admiten esos depósitos "a ganancia y a pérdida" con una tasa en el reparto menor que la de los socios y sin control ejecutivo ninguno de los depositantes sobre la sociedad. A través de estos mecanismos y de las rigurosas estipulaciones contractuales acerca del traspaso de las partes de cada socio a terceros, las sociedades permanecen usualmente cerradas.

Se encuentra también la sociedad sobre bases de desigualdad, con uno o varios socios capitalistas y otro ejecutor del negocio. Resulta frecuente que éste último sea un factor del mismo mercader que le financia, o un comerciante joven que todavía no dispone de los recursos para una operación lucrativa que ha intuido. La relación entre ambos suele ser entonces de subordinación, dejando a los socios *senior* incluso el derecho de terminar

la compañía en cualquier momento. Ocasional o durable, este tipo de asociación plantea mayores problemas a la hora de decidir el reparto de las ganancias o de las pérdidas.

Las conexiones de carácter comercial llegan a su grado más complejo con los banqueros, que han de manejar el crédito. En Castilla se encuentran banqueros de depósito (cambiadores de moneda que reciben dinero a interés y facilitan pagos locales a través de asientos en libros —incluso permitiendo descubiertos—) en mayor medida que en el resto de Europa. Aun así, el instrumento conceptual más importante de la transacción financiera es también allí el "cambio".

Inicialmente concebido como trasladar el dinero de una moneda a otra, o de un lugar a otro, donde haya barreras legales o físicas para el tránsito, en el siglo XVI el cambio es universalmente utilizado para operaciones de préstamo a interés. Las dos funciones, de cambio simple y de crédito, se encuentran juntas las más de las veces. El dinero se hace disponible para el mercader que lo requiere en una plaza, a cambio de una letra firmada sobre otra en la que su agente pagará al del cambista, una vez vencido el plazo, con un interés oculto en la tasa de cambio. Luego queda a la habilidad del cambista la tarea de hacer volver su capital a la plaza original, aprovechando las diferencias en los precios del dinero en cada ciudad para obtener un nuevo beneficio (operación llamada de "recambio"). Entre cambio y recambio obtiene un interés dependiente de a cómo corran las tasas entre las plazas. Estas pueden cambiar mientras las letras van y vienen, lo que hace incierto el lucro, y facilita la justificación moral de la operación.[20]

Ese saber del curso de los cambios en cada plaza, que depende de la "largueza o estrecheza" de moneda en ellas, afectada a veces por decisiones políticas (los Estados pueden alterar repentinamente la ley de la moneda, contratan y pagan deuda, requieren dinero para sus campañas militares), además de por variaciones en las tasas de interés y en las balanzas de pagos nacionales, precisa un grado de organización superior, una red amplia de correponsales e informantes, de conexiones políticas; y también de relaciones con otros banqueros para compensar las letras unas con otras y realizar finalmente el

[20] Raymond de Roover, "New Interpretations of the History of Banking", ha mostrado cómo el efecto histórico más señalado de la condena canónica de la usura no consistió en retrasar el desarrollo del crédito en la Europa cristiana, como se ha dicho, sino en cambiar el modo en que ese desarrollo ocurrió: a través de los cambios en vez de a través de los préstamos. La banca moderna no nació de los prestamistas sino de los banqueros de cambio, cuyo negocio derivaba de las necesidades de pago y crédito del comercio de mercancías, al que se vinculaba estrechamente todavía en el siglo XVI. La banca moderna no se encuentra, por tanto, históricamente relacionada con la actividad de cambistas por menudo y prestamistas que recibían depósitos y ofrecían créditos, para consumo principalmente. En la misma dirección señala el hecho de que *cambio* fuera en el uso popular palabra sinónima de banco y de banquero en la época que estudiamos.

mínimo movimiento de moneda metálica. Para el tiempo que nos ocupa, los maestros en este arte de hacer ir y venir al dinero con ganancia en cada paso, son en el sur los italianos, genoveses, venecianos y florentinos sobre todo; y los flamencos y alemanes en el norte de Europa. Sus empresas dominan las rutas de la plata y del oro por todo el continente, y con ellas, el crédito, a la vez que se les encuentra en el comercio internacional.

De gran envergadura han de ser asimismo las organizaciones comerciales de quienes pretenden controlar el tráfico de una mercancía, ordinaria o de lujo, en un ámbito geográfico extenso. No sólo se necesita para ello de una red de factores con presencia en cada centro comercial importante, y de grandes almacenes con los que manejar la escasez y la abundancia para dictar los precios; las más de las veces el negocio requiere también del favor de un príncipe que conceda privilegios con los que excluir a los competidores, en el mejor de los casos (para la empresa), un monopolio. El monopolio legal no es figura típica del siglo XVI: los Estados nacionales aún no han tomado sobre la economía el control que adquirirán luego. Pero a cambio juega contra la competencia el espíritu corporativo que une a los grandes en complejas asociaciones, de *cartel* diríamos hoy, limitadas en su acción sólo por la presión política de los consumidores, cuando se trata de productos de primera necesidad.

Las empresas de los grandes mercaderes y los grandes banqueros se diferencian de las medianas sobre todo por su capacidad de hablar de tú a tú con el poder político, que cuenta con ellos en los momentos de apuro y a cambio les facilita las posiciones de dominio sobre los mercados que esas empresas pretenden. Ahora ya no basta con el acceso al poder municipal, que los burgueses han tenido desde siglos atrás: la capacidad de acceder a la Corte resulta decisiva para trazar la divisoria entre los mercaderes verdaderamente grandes y los que no lo son. No se trata pues sólo de una cuestión de volumen de negocio o de extensión de una presencia comercial.

La mentalidad del mercader

Como puede imaginarse, el florecimiento de todas estas relaciones ha generado un volumen de correspondencia comercial en la Europa del siglo XVI como no se había visto hasta entonces. El conocimiento presente de la actividad mercantil de la época se apoya en esa correspondencia, así como en los registros fiscales, en algunos libros de cuentas de empresarios privados, en libros de actas de las instituciones oficiales de comercio, en contratos y letras de cambio, en la legislación, en fin, con que los diversos niveles de

gobierno tratan de controlar y ordenar este tráfico creciente. Cuando los investigadores desentierran tales documentos, toda una vida con entidad propia se despliega ante nuestros ojos, a la vez íntimamente conectada a las economías de los campos y de los Estados, y distinguible de ellas.

Esa vida posee sus técnicas y sus aprendizajes y también su lugar en la sociedad, sus tipologías humanas, sometidas a valoraciones de los demás. Indudablemente en todo comercio hay algo de apuesta a riesgo y mucho de cálculo para quedar del lado bueno de los acontecimientos. No en vano donde abundan los negocios aparece también el juego, a veces entremezclados en curiosos contratos mercantiles que dependen de condiciones azarosas, como el sexo de un hijo por nacer, o que especulan con precios futuros. Pero por lo general todo el intento del mercader (sobre todo del mediano, capaz de escapar a las regulaciones locales como no puede el mercader local, pero sin alcance para poner el poder político a su favor como el grande) consiste en manejar racionalmente el riesgo. Para ese propósito, la información constituye una herramienta decisiva. Las cartas entre los corresponsales de la misma firma o entre los contratantes en algún negocio de larga distancia, generalmente terminan con noticias sobre el curso de los cambios en cada plaza, los precios de las diferentes mercaderías, las expectativas agrícolas, comerciales y políticas... y copia de la carta anterior, por si acaso se perdió.

Particularmente ha cambiado en estos mercaderes la vivencia del tiempo. Ya no puede experimentarse como una sucesión cíclica de estaciones pautada por fenómenos naturales y señalada por celebraciones religiosas, frecuentemente locales. Ahora entramos en el tiempo del reloj, que empieza a instalarse en las torres de las grandes iglesias e incluso en algunas casas privadas. La coordinación de los negocios exige atenerse a calendarios poco flexibles, y la incertidumbre de los tiempos de viaje de mercancías o de correspondencia ha dejado de ser asunto de poco más o menos, para convertirse en una amenaza para el buen éxito de la empresa. Un error en el cálculo de los tiempos puede costar mucho dinero.

Algo conduce entonces a nuestro mercader a una concepción matemática del mundo, a una mentalidad cuantitativa que prenuncia la modernidad y engarzará bien con ella. Para esa actitud vital no hay espacio en las Universidades, especializadas en formar teólogos, juristas y médicos. La formación del mercader se alcanza a través de viajes y

estancias en el extranjero, de la experiencia misma del comercio y del aprendizaje de la aritmética y la contabilidad.[21]

Al mismo tiempo, el mercader del siglo XVI no puede concebirse como un individuo moderno, autónomo, ligado a los demás principalmente por una racionalidad restringida. Al revés, antes que nada es hombre de su familia, entendida ésta con amplitud. A menudo familia se confunde con empresa, y los asuntos de matrimonio y herencia (de tanta importancia política cuando se trata de los príncipes) constituyen entre los mercaderes asuntos de negocios también. Los Ruiz de Medina, los Dueñas, los Maluenda, los Astudillo, los Cuéllar, los Quintanadueña, los Suárez de la Concha, son algunos nombres de dinastías comerciales castellanas, también nombres de empresas.

No menos que el conquistador, el campesino o el monarca, el mercader europeo del siglo XVI está imbuido de una visión cristiana del mundo, que a la altura de 1540 es católica en toda Europa, puesto que incluso donde la Reforma ya ha triunfado, aún no ha podido estabilizarse y constituir una tradición espiritual propia. La riqueza no ofrece gran seguridad frente a la muerte temprana, que la epidemia puede llevar a las familias de los mercaderes por más que quizás esté a su alcance mudar la residencia a los primeros síntomas. Y tras la muerte se espera el juicio de Dios, donde nada puede ocultarse.

La moralidad de los negocios constituye entonces una preocupación real para el mercader, preocupación reforzada por la necesidad de un lugar respetable para la propia familia en una sociedad donde la buena fama hace mucho del honor con que será tratado cada cual. Cierto que el dinero siempre ha pesado en la consideración social, y de ahí la ostentación que no falta en el mercader, pero la nobleza de sangre aún vale más. Los mercaderes buscarán entonces títulos nobiliarios a cambio de sus favores al rey o por la vía de los enlaces matrimoniales; aspiran a ser reconocidos entre los círculos dirigentes de la sociedad. Asimismo, una fama de honestidad, generosidad y caridad hace más respetable al mercader frente al juicio moral de la nobleza, de los funcionarios públicos, de los asalariados y los eclesiásticos, entre los que ha de vivir. Las virtudes precisas para triunfar

[21] No resulta casual el título de la primera obra en lengua castellana sobre temas contables y de negocios, la de Diego del Castillo, publicada por primera vez en Burgos en 1522 y reeditada en la misma ciudad en 1542: "Tratado de cuentas hecho por el licenciado Diego del Castillo, natural de la cibdad de Molina. En la cual se contiene que cosa es cuenta y a quien y como an de dar cuenta los tutores y otros administradores de bienes agenos. Obra muy necesaria y provechosa. La qual el hizo en latin y así la presentó al Rey ñro señor. Y por que paresció a su magestad que puesta en romance sería mas general: por su mandato la traslado en ñra lengua castellana." Los mercaderes no pasaban pues por las universidades, donde necesariamente hubieran tenido que dominar el latín.

en el comercio aún no han podido ser impuestas a la sociedad por esta burguesía ascendente como parte imprescindible y primordial del hombre logrado. Pero cada vez más se encuentran personas provenientes de familias mercantiles socialmente reconocidas entrando a las filas de la nobleza o ejerciendo cargos en la administración estatal.

La jerarquía estamental de la sociedad

La vida del mercader del siglo XVI, no sólo en Castilla sino en toda Europa, viene pues muy marcada por la estamentalización de la sociedad. Hay una nobleza alta, de grandes terratenientes con título, una media, el patriciado urbano de caballeros que gobierna los municipios y domina la representación en Cortes, y una baja, los hijosdalgo, a veces en condiciones económicas precarias. Por sus servicios o los de sus antepasados al rey en la guerra o la conducción del Estado, todos ellos justifican los privilegios fiscales y legales de que gozan, y tienen en menos al resto de la escala social. La calidad de noble y el lugar relativo de cada uno en ella se adquieren en principio por herencia, lo que idealmente constituye a la nobleza de sangre en una casta cerrada. A la hora de la verdad, sin embargo, tanto la bastardía como las posibilidades de recibir la calidad de hidalgo de algún concejo, y la de comprar títulos del rey, una vez siendo hidalgo, hacen la movilidad social mayor con la lógica incomodidad de los nobles reconocidos de antiguo. Cuando se mira a los haberes de cada cual, resulta que la escala jerárquica de la nobleza coincide de manera bastante precisa con la escala económica.

El clero constituye otro estamento privilegiado con fueros propios tanto en lo penal como en lo civil y lo fiscal. A diferencia de la nobleza, no se trata de una casta cerrada ni siquiera en teoría; no puede serlo, por razón del celibato de sacerdotes y religiosos. Naturalmente, el clero se encuentra a su vez jerarquizado: un largo trecho va en la escala social del arzobispo de Toledo, que reúne las mayores rentas señoriales de España con diferencia,[22] a los curas ambulantes "de misa y olla". La diferencia entre el clero secular y el regular también resulta significativa. Pero no es raro que un plebeyo llegue a ser obispo en la Castilla del siglo XVI, de tal manera que la vía más expedita de ascenso social resulta

[22] Con ello se entiende mejor la frase de Vitoria en la *Carta al padre Arcos sobre negocios de Indias*, p. 139: "Si yo desease mucho el arzobispado de Toledo, que está vaco y me lo hoviesen de dar porque yo firmase o afirmase la inocencia de estos peruleros, sin duda no lo osara hacer: Antes se seque la lengua y la mano, que yo diga ni escriba cosa tan inhumana y fuera de toda cristiandad."

justamente el estado eclesiástico.[23] Aunque, claro, no se trata del ascenso que los mercaderes desean.

Pequeños propietarios rurales, funcionarios públicos de carrera y profesionales liberales siguen en jerarquía. Tras ellos la masa de los que deben trabajar con las manos para ganarse la vida: artesanos y campesinos arrendatarios. Todos ellos son los "pecheros" por excelencia, los que deben sustentar al Estado con el pago de sus impuestos. Por último, se encuentran aquellos grupos sociales que carecen de estabilidad en su inserción social: jornaleros y mendigos. Dentro de cada una de las categorías, la segregación funciona también de manera estricta: de ninguna manera es lo mismo socialmente un maestro que un oficial artesano. Las leyes sobre el lujo regulan las formas en que debe vestir cada grupo social, de manera que hasta en eso se les conozca.

¿Dónde se encuentran los mercaderes en esta escala? Ellos mismos están jerarquizados, dependiendo de la medida en que su actividad cotidiana pueda distanciarse del trabajo manual, característica por excelencia de los oficios viles. Ser mercader es legalmente incompatible con la nobleza en principio, pero los comerciantes de larga distancia y los grandes banqueros de cambio se codean con la alta aristocracia, la hacen participar en sus negocios, enlazan matrimonialmente con sus familias, les prestan dinero y acaban ganando títulos y privilegios del rey para ellos o para sus hijos. Los mercaderes locales y los banqueros de alguna importancia persiguen asimilarse al patriciado urbano; con ese fin adquieren tierras y rentas, presionan para participar en los gobiernos locales y en la Administración del Estado. Los tenderos y regatones, cambistas por menudo y pequeños pretamistas son considerados junto con los artesanos y fabricantes entre los trabajadores manuales dentro de lo que se ha llamado la "cascada del desprecio". Haber despachado el paño con las propias manos constituía un obstáculo decisivo para obtener cargos en los cabildos municipales, de los que con facilidad se derivaba la obtención de la calidad de hidalgo. Cada grupo, y cada uno de los numerosos subgrupos que en ellos pueden distinguirse, se esfuerza por asimilarse al inmediatamente superior marcando su distancia respecto a los inferiores, dentro de esta estructura en que éxito social equivale a honor más que a ninguna otra cosa. No menos que para defender sus intereses comerciales, también para acrecer su consideración social y su influencia política se reúnen los

[23] Por sólo poner un ejemplo entre los amigos de Vitoria, Domingo de Soto (†1560), dominico, estudiante en la Sorbona, profesor en Alcalá, Burgos y Salamanca, teólogo en Trento, confesor de Carlos V, consultor del rey Felipe II y del papa Paulo IV... era hijo de un jardinero segoviano.

mercaderes del mismo nivel en gremios, y en consulados para los de más categoría (como el de Burgos, fundado en 1494 y el de Bilbao, de 1511).

Dos consecuencias importantes se siguen de tal situación para el modo de vida de los mercaderes: en primer lugar, al pretender aristocratizarse, las familias de mercaderes deben ir cambiando de oficio para alejarse del trabajo manual. Si fueron en sus comienzos tenderos y luego "señores del paño", el objetivo será tal vez que los hijos puedan actuar en los negocios de gran calado y los nietos puedan vivir de las rentas. Sus fortunas van perdiendo en proporción de capital circulante y asentándose en inversiones inmobiliarias y títulos financieros. Braudel acuñó la expresión "traición de la burguesía", muy contestada,[24] para poner de manifiesto cómo en el Antiguo Régimen ésta no constituye un estamento autorreferente, sino que cuando alcanza sus objetivos sociales más altos ha dejado de ser burguesía para incorporarse a la aristocracia. Por esa razón tal vez, ni siquiera en Inglaterra, donde la incompatibilidad entre nobleza y negocios se encontraba mucho más atenuada que en el Continente, la Revolución Industrial del siglo XVIII será liderada por las grandes familias de mercaderes del siglo XVI, sino por los fabricantes de paños del momento. Los antiguos mercaderes habían perdido generaciones atrás su dinamismo económico, como consecuencia lógica del éxito de tal dinamismo en este contexto.

En segundo lugar, la aspiración al ascenso social en una estructura estamental obliga a atender especialmente a la buena fama y consideración en que uno es tenido, que a su vez se relaciona con las valoraciones morales compartidas, de las que la Iglesia es formadora principal. Esto explica en parte el afán de los mercaderes (y en Castilla de los conquistadores, otro grupo social ansioso de ascenso) por obtener la bendición de instancias de autoridad moral para sus prácticas. Recurren entonces a las universidades y a sus profesores más reconocidos para que dictaminen la licitud moral de lo que hacen, sancionando la compatibilidad de sus negocios con la jerarquía de bienes vigente. Que a veces quieran engañar a aquellos a quienes consultan respecto a la verdadera naturaleza de

[24] Los argumentos principales en contra de esa expresión son los siguientes: (1) supone asignar a la burguesía una misión histórica que corresponde a su papel a partir del siglo XVIII, y por tanto resulta anacrónica; (2) las inversiones en censos y deuda, por la seguridad y el rendimiento que brindaban, constituyeron a partir de mediados del siglo XVI una opción mejor desde el punto de vista del lucro, que la mayoría de las empresas comerciales o productivas, ya fueran industriales o agrícolas. Con todo, parece indudable la voluntad de asimilación de la burguesía a la nobleza en esta época, y aunque la frase de Braudel diga quizás más de lo que debe, resulta expresiva en el sentido en que la entendemos aquí. Al fin, se trataba de "vivir noblemente".

sus prácticas,[25] muestra que tales consultas eran algo más (en realidad, algo menos) que un asunto de conciencia.

Buena parte de esa jerarquía de los bienes corriente es la que hemos encontrado en la discusión del capítulo 2. Es cierto, no para todos los grupos sociales; por ejemplo, la aristocracia sigue teniendo a la fortaleza por primera virtud cardinal, y se batirá a duelo cuando se presente la ocasión, llevada de la ira y para defender su honor, por más que los moralistas condenen esto firmemente. Pero la omnipresencia de la Iglesia como formadora de las opiniones compartidas sobre moral (y también de las explicaciones sobre el mundo) no puede minusvalorarse en esta época. No hay todavía una espiritualidad adecuada al modo de vida del mercader, como la hay para el religioso, el campesino o el príncipe.[26] Ser mercader puede resultar lucrativo e incluso honroso, pero significa poner en riesgo la propia alma y organizar la vida en torno a la peligrosa afición por el dinero. Indudablemente el magisterio eclesiástico y las discusiones de los teólogos han de ocuparse de la moral de estas actividades en pleno florecimiento.

Realmente, vienen haciéndolo de mucho atrás: ya en el Aquinate (y en San Alberto Magno) encontramos desarrollos específicos sobre el tema, ricos en sugerencias que constituirán temas centrales de las discusiones posteriores. San Bernardino de Siena y San Antonino de Florencia son quizás los exponentes más altos de este interés, en pleno renacimiento comercial italiano. Se intenta principalmente señalar los límites que el mercader ha de respetar para evitar el pecado en su actividad. El comerciante tomará más o menos en serio las conclusiones de los moralistas y el magisterio de los obispos, dependiendo de sus opciones éticas,[27] pero ciertamente no podrá desdeñar la presencia de

---

[25] No resulta extraña entonces la actitud de Vitoria, particularmente respecto a las consultas sobre cambios: "Yo respondo de mala gana a estos casos de cambiadores, sin saber quién los pide y para qué. Porque muchos los preguntan para aprovecharse y alargarse si les dan alguna licencia. Y si algo les dicen contra su interese dáseles poco y búrlanse de la doctrina y del autor. Y no es servicio de Dios responder a los casos, sino a los que preguntan por sanear sus conciencias y hacen lo que se les dice." *DC*, p. 513.

[26] Una excepción puede mencionarse a este respecto: San Bernardino de Siena propone un cuadro de virtudes específico para la vida de los mercaderes, entre las que se encuentra la fortaleza para sobrellevar los riesgos, el cumplimiento de la palabra dada en contrato, la transparencia en los libros de cuentas... y la fidelidad a la propia mujer durante los viajes, además de las concreciones más comunes de la justicia en cuanto al precio y la usura. Cfr. De Roover, "The Scholastic Attitude...", pp. 343-344. Esta línea de investigación sobre un cuadro de virtudes específicamente adecuado a la vida de los mercaderes no continuó durante la Segunda Escolástica.

[27] En 1545, hacia el final de su vida, Vitoria se muestra más bien pesimista al respecto: "La otra opinión [licitud de cobrar más regularmente por la venta al fiado que al contado] no es de letrados, sino de los mercaderes, que son muchos, si les vale, que yo nunca leí doctor que lo pusiese en duda (...) Pleito viejo es, y los mercaderes atiénense a sus opiniones, como hacen en los cambios y otros tratos tan ruines como este." *Carta al p. Arcos sobre el testamento del conde de Ureña...*, p. 171. La existencia de una opinión general

estos pronunciamientos, ni siquiera en el caso en que más se oponen a la marcha normal de los negocios: la prohibición de la usura. Como hemos señalado, se trata de una presencia ineludible en el ámbito de las valoraciones sociales. Y también en el de la conciencia; no en vano las primeras palabras de una letra de cambio suelen ser *Laus Deo*, en un tiempo en que, por lo demás, encontramos con frecuencia a hijos de familias de mercaderes en las grandes órdenes religiosas, en los cabildos catedralicios y en las jerarquías eclesiásticas.

Así pues, la actividad mercantil del siglo XVI se encuentra inserta en una vida social más amplia que todavía no ha alcanzado a configurar a su imagen y semejanza. En ella hay un lugar destinado al teólogo moral que discierne las prácticas de los mercaderes procurando que engarcen bien con los objetivos más altos que esta sociedad se propone para sí misma y para las personas que la habitan. Veamos cómo hace esto concretamente el maestro Vitoria.

---

entre los mercaderes acerca de la licitud de algunos contratos que los doctores declaraban ilícitos, particularmente de aquellos imprescindibles para la marcha regular de los negocios según los usos de la época, es señalada por Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury*, p. 192.

4.3. LA JUSTICIA, VIRTUD PARA EL MERCADO

Para la época de nuestro autor no se había iniciado aún la elaboración de una economía política autónoma como ciencia.[28] Las discusiones sobre teoría económica anteriores al siglo XVII vienen motivadas principalmente por la preocupación acerca de las cuestiones éticas, y eventualmente políticas, que la actividad económica suscitaba. En una ética como la que hemos caracterizado en los capítulos anteriores, la descripción de las relaciones desempeña un papel fundamental a la hora de valorar las diversas posibilidades de acción, fundándose en una cierta rectitud consistente en el ajustamiento a la naturaleza humana. Se trata de una ética a la que las realidades sociales no le resultan en manera alguna indiferentes. Por ello no es raro que los primeros avances significativos en algunos campos de la teoría económica, entendida en sentido moderno, deban buscarse en la Segunda Escolástica.[29]

Sin embargo, la caracterización correcta de las relaciones económicas no es en estos autores más que un paso necesario para resolver un problema ético, un paso en el razonamiento que no posee entidad propia sino que se ordena al interés intelectual del moralista, que hemos intentado exponer en los capítulos anteriores. Puesto que no posee autonomía teorética respecto a la discusión moral, no es raro que los elementos descriptivos y los valorativos sobre economía se encuentren imbricados conceptualmente de manera estrecha, además de contenidos sin cesura en la misma discusión.

Santo Tomás había situado sus discusiones sobre la actividad mercantil en el *Tratado de la Justicia* de la *Summa Theologiae*. Vitoria acepta esa situación al comentar la *Summa* sin trasladar los problemas a otro contexto conceptual, por ejemplo el de la caridad, lo que hubiera sido posible. Característicamente, entonces, los problemas en torno al mercado son problemas de justicia.[30] Y viceversa, los problemas típicos que el dominico burgalés utiliza para ejemplificar esa virtud en contextos diversos al del *Tratado de la Justicia,* son las más de las veces casos de mercaderes y negocios.[31]

---

[28] La acuñación del término "economía política" es atribuida a Antoine de Montchrétien, quien lo usó por primera vez en 1617.

[29] Cfr. Joseph A. Schumpeter, *Historia del análisis económico*, t. I, pp. 103-114.

[30] "Circa tertium articulum est notandum, quia dicit sanctus Thomas quod justitia est virtus quae maxime versatur circa commutationes humanas et commercia." *In 2a. 2ae.*, q. 58, a. 3, único.

[31] "Finis etiam justitiae est reddere unicuique quod suum est, et habet multa media in emptionibus et venditionibus. Ergo est unus finis ultimatus et universalis, scilicet Deus, et alius particularis in qualibet virtute." *In 2a. 2ae.*, q. 8, a. 5, 2.

Rasgos característicos de la justicia

Algunos aspectos generales de la justicia en cuanto virtud de las relaciones con los demás se mencionaron en el capítulo 2. Aquí nos ocuparemos principalmente de la conexión de la justicia con las actividades mercantiles.

Vitoria sigue la distinción tomasiana entre la justicia, que es una virtud radicada en la voluntad, y lo justo, aquel punto en las relaciones entre los hombres que la justicia quiere realizar.[32] Lo justo debe entenderse entonces siempre en el contexto de una relación entre personas,[33] como aquello que realiza una cierta razón de igualdad,[34] variable según el ámbito de relaciones del que se trate. Aunque pueden encontrarse diversas razones de justicia para diversas relaciones humanas, en el fondo de todas ellas subyace la convicción sobre la igualdad natural entre los hombres,[35] una antigua idea de vigencia creciente en Europa para la época que nos ocupa. Justamente el maestro de Salamanca, con sus discusiones sobre Indias, contribuyó a aumentar la vigencia histórica de esa idea.

La razón de igualdad contenida en la idea de lo justo se apoya en la naturaleza humana: especificada ésta por la racionalidad, otras diferencias entre las personas vienen a ser accidentales, de manera que lo más patente, el hecho de que somos distintos, queda en segundo plano frente a la común identidad de animales racionales.[36] Encontrándose en esta

---

[32] Vitoria matiza que por lo justo puede entenderse no sólo el resultado de la acción de la justicia, sino también esa misma acción: "An objectum justitiae sit ipsa operatio, an objectum ipsius operationis sit justum. Respondetur quod parum refert hoc vel illud dicere. Redditio debiti potest esse objectum justitiae, vel aequalitas ipsa quae consurgit ex hoc quod ego do id quod debebam et alius recepit; est aequalitas inter nos. Nam operatio justa est debentem centum aureos, reddere illos creditori. Si reddat, fit operatio justa et fit aequalitas quaedam. Effectus justitiae est utrumque, scilicet datio illa, et aequalitas illa resultans ex operatione justa; utrumque enim est objectum justitiae. Videtur tamen quod magis proprie effectus resultans, scilicet aequalitas quae resultat ex operatione justa dicitur objectum justitiae." *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 1, 9.

[33] "Verum tamen est quod in lingua latina forte non ita dicitur nec ita clare apparebit justum esse idem quod aequale. Tamen in hispana lingua manifeste apparet. Dicimus enim, ya está justo, ya viene justo, igual viene, quod idem est. Et ita etiam in gallica lingua dicunt, estar justo, ajustar, por justo está. Sed aequale nunquam aliquid dicitur sibi, sed alteri. Ergo oportet quod justitia sit ad alterum." *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 1, 3.

[34] "Utrum justitia semper sit ad alterum. Conclusio est affirmativa. Probatur, quia justitia dicit aequalitatem; sed aequalitas est in ordine ad aliud: ergo justitia est ad alterum." *In 2a. 2ae.*, q. 58, a. 2, 1.

[35] "Uno modo justum dicitur illud quod ex natura rei est aequale, sicut si recepi in depositum centum aureos, quod reddam tantumdem. Hoc ex natura sua est aequale et justum et adaequatum alteri. Et hoc modo ex natura rei pater est justum ut educet filium, et quod parenti pareat filius. Sit prima conclusio: Hoc modo justum ex natura rei vocatur jus naturale." *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 2, 1.

[36] El célebre sermón pronunciado el 21 de diciembre de 1511 en La Española por fray Antonio de Montesinos, reprochando a los colonos españoles el trato que daban a los indígenas, muestra hasta qué punto esas ideas estaban en el ambiente: "Decid: ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? (...) ¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís?" Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, t. II, pp. 441-442. Esa razón de igualdad "específica" proveniente de la Antigüedad estoica fue

identidad la razón de igualdad propia de lo justo, es lógico que no tenga sentido hablar de justicia o injusticia más que en relaciones entre personas, que son los únicos sujetos de derecho reconocidos por la tradición aristotélico-tomista.[37]

Una característica central de lo justo como lo igual según Vitoria es su carácter independiente de la voluntad de las personas que participan en la relación. Lo justo no consiste primero en la satisfacción de todos los involucrados, sino en una cierta igualdad entre lo que se da y lo que se recibe, según una valoración que puede establecerse independientemente de las preferencias particulares de las partes.

Otra característica importante de la concepción tomasiana de lo justo que nuestro autor recoge, consiste en su carácter abstracto. Esto es, la igualdad que la justicia pretende realizar no sólo no depende de la voluntad de las partes sino tampoco de su situación, fuera de lo específicamente definitorio de la relación que se estudia. No considera pues las condiciones particulares en las que se encuentren los agentes, a diferencia de las demás virtudes, cuyo término medio depende de la contextura física, el oficio, la situación social o económica del sujeto...[38] Por ello se dice que el medio de la justicia se obtiene de la naturaleza de las cosas, a diferencia de lo que ocurre con otras virtudes, en que los extremos pueden ser viciosos por naturaleza, pero el medio ha de ajustarse según las

---

consagrada más tarde por los temas teológicos de la filiación divina de los hombres y de la muerte de Jesucristo por la salvación de todos.

[37] "Notate quod cum justitia, ut dicit sanctus Thomas, sit suppositorum, id est non potest esse nisi inter homines, hinc potestis inferre quod injustitia solum est ad homines, et quod non est inter feras (...) Unde praescindere arborem, occidere equum, nisi habeant dominum, nulla illis fit injuria. Solum enim fit injuria homini domino, sed non brutis animantibus." *In 2a. 2ae.*, q. 58, a. 2, único.

[38] "In objecto justitiae, scilicet justo, non est considerandum de qualitate agentis, puta si est dives vel pauper qui emit, dummodo det aequale. In objecto autem aliarum virtutum hoc debet considerari (...) Itaque justum dicit de se quod oportet, v. g., reddere centum aureos quos debeo, non curans an ego sim pauper vel dives, vel bonus vel malus, sed solum quod illos alteri debeo. Et ita dicimus, debes: ergo absolute debes reddere, sine consideratione qualitatis personae ipsius, sed quod si centum debes, centum debes dare. Et si quaeras a perito in rebus humanis, quantum valeat equus, dicis, quantum justum est ut dem pro equo?: respondebit, justum est ut des centum ducatos, non considerans an sis pauper vel dives. Et sic dicimus quod justum est in ordine ad alterum, et quod non oportet considerare qualitates agentis (...) Et ita certe justitia nunquam considerat an sit rex, vel fortis, vel bonus vel pauper qui debet, sed semper considerat quod justum est, id est quod reddat alteri quod ab eo abstractum est. In aliis autem virtutibus conditiones agentis considerantur." *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 1, 4. Respecto a la justicia distributiva este carácter abstracto consiste en la no acepción de personas: "Circa solutionem ad tertium, nota quod princeps tenetur dividere officia publica sine acceptione personarum." *In 2a. 2ae.*, q. 61, a. 1, 3.

personas.[39] Por razón de ese carácter abstracto, la virtud de la justicia regula relaciones como las mercantiles, a su vez típicamente abstractas. Según un ejemplo de nuestro autor, la relación con los padres en cuanto son padres debe regirse por la piedad, pero cuando con ellos se realiza una compraventa, para la que la relación paterno filial ya no resulta significativa, basta con respetar la justicia como se hace con los demás.[40]

En la concepción aristotélico-tomista, la acción que la virtud de la justicia motiva es característicamente posterior a un acontecimiento que rompe un equilibrio preexistente,[41] equilibrio que tal vez estaba sólo en la ausencia de relación directa entre las personas. Ese acontecimiento puede consistir en un delito o en la necesidad de repartir una herencia, en los méritos al servicio del Estado o en la primera entrega de bienes prevista en un contrato. En todo caso, alguien da y alguien recibe beneficios o perjuicios de otro (o está en trance de darlos o recibirlos), de tal manera que la situación anterior de igualdad se ha desequilibrado (o puede desequilibrarse). Cuando esto ocurre, si no hay una donación libre del propio derecho, aparece un débito a favor de quien viene resultando desfavorecido en la relación. La obra de la justicia consiste entonces en satisfacer ese débito,[42] asegurando un nuevo punto de equilibrio entre los involucrados, de tal manera que se conserve la igualdad natural entre ellos.[43]

---

[39] "In justitia medium semper est rectum ex natura rei; itaque idem est rectum quod medium in materia justitiae, et hoc est ex natura rei sicut injustum (...) Vel fortasse extrema omnium virtutum sunt ex natura rei vitiosa; sed medium solum est in materia justitiae ex natura rei." *In 2a. 2ae.*, q. 58, a. 10, único.

[40] "Dubitatur an omnia beneficia et omne opus bonum erga parentes exspectent ad pietatem, quia sanctus Thomas solum videtur dicere de cultu et sustentatione. Respondetur quod non omne tale exspectat ad pietatem, nam beneficia communia quae sunt erga omnes, non exspectant ad pietatem, quia erga illos possum habere opus justitiae, ut in contractibus vendo a mi padre o compro dél juste, et hoc exspectat ad justitiam. Sed illa beneficia quae illis conferuntur ea ratione quia sunt parentes, id est inquantum sunt parentes, sunt ista duo, scilicet cultus et sustentatio, et hoc exspectat ad pietatem." *In 2a. 2ae.*, q. 101, a. 2, único

[41] Obviamente hay otra "acción" propia de la justicia, consistente en respetar el equilibrio preexistente cuando éste era legítimo: "Pro quo ipse notat quod in qualibet virtute sunt duo: unum est declinare a malo, et aliud est facere bonum. In justitia, non capere alienum, est declinare a malo, et reddere debitum, est facere bonum." *In 2a. 2ae.*, q. 124, a. 1, 4. "... bonum quod est ex parte justitiae, potest corrumpi, quia manet a parte rei (...) In justitia non idem est reddere alicui quod suum est et non nocere alicui. Ideo ista duo, scilicet facere bonum, et declinare a malo, sunt partes justitiae. Vide Cajetanum, qui explicat hoc bene, scilicet quod ad justitiam exspectat facere justum, et ultra hoc exspectat conservare illud justum; et conservatur per hoc quod declinamus a malo." *In 2a. 2ae.*, q. 79, a. 1, 2.

[42] "Dubitatur etiam an omne bonum in ordine ad alterum sit justum. Respondetur quod non, nam si gratis do, non est justum. Justum enim debet esse in ordine ad alterum, et quod inducat necessitatem debiti." *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 1, 8.

[43] "Sed per justitiam nobis nihil adquirimus, sed aliis per eam damus quod suum est. Ita quod est ad alterum, quia justum idem et quod aequale, et aequale est respectu alterius, id est in ordine ad alterum." *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 1, 3.

Puesto que de relaciones sociales se trata, respecto a la justicia es imprescindible distinguir la relación de una persona con otra (la que llamamos "interpersonal" en el capítulo 2) de la relación con el todo social (o "política"). En el primer tipo de relaciones la igualdad entre las personas se resuelve en una suerte de simetría: dar tanto como se recibió, restituir tanto como injustamente se quitó. Es el terreno de la justicia conmutativa. En las relaciones políticas, la teoría del cuerpo social impide cualquier equivalencia entre los actores, puesto que uno de ellos, la persona, es miembro del otro, el todo constituido por la república. La razón de igualdad ha de buscarse aquí en la proporcionalidad entre lo que las diversas personas aportan a la sociedad y lo que de ella reciben. Se trata de la justicia distributiva.[44] Nuestro autor, siguiendo a Santo Tomás, considera que hay una razón de débito más estricta en la justicia conmutativa que en la distributiva,[45] puesto que mientras la distribución de oficios y mercedes admite una cierta discrecionalidad (por el bien de la república), lo debido a alguien por otro está determinado sin que quepa legítimamente reconocerlo o no.

Justicia y derecho

La teoría general de la justicia en Vitoria incluye además consideraciones de interés acerca de la relación entre lo justo y la ley. Nuestro autor piensa que lo justo puede entenderse como lo ajustado a la ley, pero dentro de un concepto complejo de ley que finalmente acaba apoyándose en los rasgos específicamente humanos de la naturaleza del hombre: racionalidad, socialidad, espiritualidad. El maestro de Salamanca sostiene la antigua distinción entre derecho natural, positivo y de gentes. El derecho natural prescribe lo igual según la naturaleza de las cosas (de las relaciones habría que decir mejor), de

---

[44] Vitoria reconoce la que Cayetano había llamado "justicia legal", una tercera especie de justicia que regula las obligaciones de la persona hacia la república: "Cajetanus dicit quod si fiat comparatio totius ad totum, dicitur justitia legalis, sicut subditus ad regem. Aliter potest comparari pars ad partem, et sic est justitia commutativa unius ad unum. Aliter potest comparari totum ad partes, et sic est justitia distributiva. Unde videtur quod sint tres justitiae distinctae specie secundum dominum Cajetanum; et bene volo." *In 2a. 2ae.*, q. 61, a. 1, 2. Aunque la distinción le agrada, a fuer de poco amigo de multiplicar las especies no vuelve a usar la denominación de "justicia legal". Sin embargo, el concepto permanece presente en su obra por más que siga a Santo Tomás en la enumeración de sólo la justicia conmutativa y la distributiva.

[45] "Est notanda differentia inter justitiam commutativam et distributivam, quia commutativa est magis stricta. Si Petrus debet mihi decem ducatos, debitum est ut reddat totidem. Sed tamen in justitia distributiva non est tantum debitum. Dato ego sim idoneus ad unum officium, si rex illud non mihi daret, non mihi faceret tantam injuriam sicut si esset meum." *In 2a. 2ae.*, q. 61, a. 1, 2.

manera que indica lo en sí mismo justo.[46] El derecho positivo humano establece obligaciones nacidas de un pacto, ya privado en el caso de los contratos, ya público en el caso de la ley civil.[47] Finalmente, el derecho de gentes establece lo adecuado para salvaguardar algunos bienes fundamentales en ámbitos tan amplios que no caen bajo una misma ley civil.[48] Participa en cierta manera del derecho natural, porque abarca todo el orbe, protege bienes sin los cuales mal puede guardarse el derecho natural[49] y no es posible derogarlo;[50] y a la vez también del derecho positivo, puesto que ha sido establecido por los hombres y no se encuentra su razón en la naturaleza.[51]

---

[46] "Uno modo justum dicitur illud quod ex natura rei est aequale, sicut si recepi in depositum centum aureos, quod reddam tantumdem. Hoc ex natura sua est aequale et justum et adaequatum alteri. Et hoc modo ex natura rei pater est justum ut educet filium, et quod parenti pareat filius. Sit prima conclusio: Hoc modo justum ex natura rei vocatur jus naturale." *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 2, 1.

[47] "Aliud est justum quod est aequale ex legis constitutione vel privato pacto et non ex natura rei; utputa quid oporteat dare pro equo vel pro domo et pro labore diei, etc. non est aliquid constitutum ex natura rei, nisi ex pacto. Et isto modo sit secunda conclusio: justum isto modo vocatur jus positivum et humanum. Et hoc justum aliquando constat pacto humano privato, aliquando constat pacto publico, et illud vocatur lex." *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 2, 1.

A diferencia del derecho natural, en que algo está prohibido por ser malo, el derecho positivo, en cuanto obliga en conciencia, constituye a algo en malo con prohibirlo.

[48] "Alio modo aliquid est alteri adaequatum in ordine ad aliud. Sicut quod possessiones sint divisae non dicit aequalitatem nec justitiam, sed ordinatur ad pacem et concordiam hominum, quae non potest conservari nisi unusquisque habeat bona determinata; et ideo jus gentium est quod possessiones sint divisae, etc (...) Secunda propositio: Illud quod est adaequatum et justum secundo modo ut ordinatur ad aliud justum, est jus gentium. Itaque illud quod non est aequum ex se, sed ex statuto humano in ratione fixo, illud vocatur jus gentium; ita quod propter se non importat aequitatem, sed propter aliquid aliud, ut de bello et de aliis, etc." *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 3, 1.

[49] "Ita de jure gentium dicimus, quod quoddam factum est ex communi consensu omnium gentium et nationum. Et isto modo legati admissi sunt de jure gentium, et apud omnes nationes sunt inviolabiles; nam jus gentium ita accedit ad jus naturale ut non possit servari jus naturale sine hoc jure gentium. Est de jure naturali pax. Si oriantur bella, opus est missione legatorum ad componendam pacem. Et alias, si legati non essent admissi de jure gentium, non possent bella sedari (...) Unde ex hoc semper est illicitum violare jus gentium, quia est contra communem consensum." *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 3, 3. Esa necesidad del derecho de gentes para la conservación del natural no ha de entenderse en sentido estricto: "Respondeo quod jus gentium non necessario sequitur ex jure naturali, nec est necessarium simpliciter ad conservationem juris naturalis, quia si necessario sequeretur ex jure naturali, jam esset jus naturale (...) Nihilominus tamen jus gentium est necessarium ad conservationem juris naturalis. Et non est omnino necessarium, sed pene necessarium, quia male posset conservari jus naturale sine jure gentium. Cum magna namque difficultate jus naturale servaretur, si non esset jus gentium." *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 3, 4.

[50] "Sed arguitur: Jus gentium, postquam non est necessarium jus et naturale, sed positivum: ergo potest abrogari sicut jus positivum. Respondeo negando consequentiam, quia quando semel ex virtuali consensu totius orbis aliquid statuitur et admittitur, oportet quod ad abrogationem talis juris totus orbis conveniat, quod tamen est impossibile." *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 3, 5.

[51] "Dicimus ergo cum sancto Thoma, quod jus naturale est bonum de se sine ordine ad aliud. Jus vero gentium de se non est bonum, id est jus gentium dicitur quod non habet in se aequitatem ex natura sua, sed ex condicto hominum sancitum est. Et sic ad dubium principale respondeo per hanc conclusionem: quod jus gentium potius debet reponi sub jure positivo quam sub jure naturali." *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 3, 2. Se trata de la concepción de Ulpiano (*Digestum*, lib. 1, I, 1, 4) y San Isidoro (*Etymolog.*, lib. 5, cap. 2).

Puesto que tanto el *ius proprietatis* como el *ius societatis et communicationis*, que incluye la libertad de comercio, son adscritos por Vitoria al *ius gentium*, resulta preciso ocuparnos aquí en general de la relación entre *ius gentium* y *ius naturae*, aunque dejemos para epígrafes posteriores el estudio de esas dos concreciones más directamente relacionadas con la actividad mercantil.

Hay una razón adicional para realizar ese estudio en la falta de coherencia interna de los textos vitorianos sobre el tema. Mientras que la visión sinóptica que acabamos de presentar, tomada de las lecciones de 1535-36, asimila el derecho de gentes al positivo, en la relección *De Indis* (1539) se identifica como más cercano al derecho natural.[52] En el primer contexto se encuentran las discusiones acerca del *ius proprietatis*, y en el segundo las que versan sobre el *ius societatis et communicationis*, así que establecer el estatuto respecto a la ley natural de cada uno de estos derechos requiere examinar el del *ius gentium*.

La cuestión de si el derecho de gentes deriva directamente del natural o consiste más bien en una especie de derecho positivo, ha hecho correr ríos de tinta entre los comentaristas recientes de Vitoria interesados por los aspectos jurídicos de su pensamiento, quienes buscan ahí una clave para situar al dominico en la historia de las ideas. Los textos vitorianos no permiten, sin embargo, elucidar la cuestión. La presencia de las ideas de Gayo y Ulpiano amalgamadas sin discusión en el *Digestum* y las *Institutiones*, con sus correspondientes concepciones del derecho natural (enseñado por la naturaleza a todos los animales en Ulpiano, dictado por la razón natural al hombre en Gayo) ocasionó un enorme desconcierto a lo largo de toda la Edad Media. El *Corpus Iuris Civilis* constituía una fuente autorizada, en la que con frecuencia se hallan bajo el mismo título definiciones incompatibles. No ayudó en absoluto la síntesis, asistemática y confusa, que realizó San Isidoro en las *Etimologías*. Esta síntesis pasó intacta al *Decretum* de Graciano, núcleo del *Corpus Iuris Canonici*. Cuando Santo Tomás intentó conciliar tales fuentes entre sí y con el concepto de rectitud natural de Aristóteles, sin renunciar a ninguna de ellas, obtuvo un resultado poco claro para los comentaristas posteriores.[53]

---

[52] En *De Indis*, I, 3, 1, se lee: "Probatur primo ex iure gentium, quod vel est ius naturale vel derivatur ex iure naturali (Inst., *De iure naturali et gentium*): «Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur ius gentium.»" Emplea aquí, algo modificado, el concepto de Gayo, antes sostenido por Cicerón, *De Officiis*, III, 5 (Gayo había dicho "inter omnes homines", *Institutiones*, lib. 1, II, 1).

[53] Cfr. J. Larequi, "Del 'Ius Gentium' al derecho internacional". Sólo Santiago Ramírez, *El derecho de gentes*, ha logrado conciliar entre sí los diversos pasajes del Aquinate, bien que necesitando setenta páginas para derivarlo del derecho natural *ex mente Sancti Thomae*

Vitoria no consiguió conciliar los pasajes del Aquinate al respecto, ni ciertamente puso mayor empeño en ello. Lo notamos en unas líneas conclusivas de su discusión del tema en las lecciones. El burgalés advierte que no concede importancia a la cuestión: "disputatio est potius de nomine quam de re, nam parum refert hoc vel illud dicere".[54] Por otra parte, apoyándose en que *De Indis* es posterior a las lecciones, Mª Lourdes Redondo, aprecia aquí una avance del pensamiento vitoriano, en 1539 "más atento al derecho natural que al positivo de las disposiciones jurídicas establecidas".[55] Antonio Osuna encuentra en la obra de Vitoria, comparada con las concepciones medievales, más bien un desplazamiento en curso desde la construcción deductiva del derecho de gentes como natural, a una construcción más histórica, en la que el dato de aquello en que concuerdan los pueblos resulta fundamental.[56]

Avance en uno u otro sentido, o en ambos, que no son contradictorios, junto con todo ello cabe pensar en la dificultad de sostener la legitimidad de un *ius gentium* positivo respecto de pueblos de los cuales no constaba que hubieran estado antes en contacto con los del Viejo Mundo. Al no haber los indios pertenecido nunca al ámbito político donde aparecieron los pactos (más o menos implícitos) en los que se podía suponer fundado un *ius gentium* positivo, más aplicable a ellos resultaría concebir al *ius gentium* como natural. Para ello, es cierto, Vitoria recurre al argumento inductivo con una densidad que no se halla en ningún otro lugar de su obra editada.

El situar exactamente al *ius gentium* dentro de una tipología jurídica, sin embargo, no parece que corresponda tanto a la inquietud intelectual de Vitoria como a la de sus comentaristas. Los pasajes antes enunciados se encuentran siempre en un contexto en que se discute alguna prescripción concreta de derecho de gentes. Puede sostenerse que finalmente Vitoria consideró algunos preceptos del derecho de gentes como directamente referibles al natural, y otros como parte de un derecho positivo[57] (consuetudinario o

---

[54] *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 3, 2: "la discusión es más de nombre que sobre la cosa en sí misma, pues poco importa decir esto o aquello".

[55] *Utopía vitoriana...*, p. 143, nota 13. En esto coincide con Santiago Ramírez, *El derecho de gentes*, p. 145. Un recuento de opiniones diversas al respecto puede leerse en Antonio Osuna, "De la idea del Sacro Imperio...", pp. 47-50; otro recuento se halla en José Castaño, "Il diritto internazionale...", pp. 110 ss.

[56] "De la idea del Sacro Imperio...", pp. 47-50. En otro lugar, Osuna nos recuerda que la caracterización del *ius gentium* como positivo fue la línea de toda la Escuela Salmantina ("La Escuela Española...", pp. 491 ss.)

[57] "Nota quod, si ius gentium derivatur sufficienter ex iure naturali, manifestam vim habet ad dandum ius et obligandum. Et dato quod non semper derivetur ex iure naturali, sequi videtur consensus maioris partis totius orbis, maxime pro bono communi omnium." *De Indis*, I, 3, 3.

expreso) de muy amplio alcance y de alguna manera vinculable al derecho natural (puesto que si no "iam non erit lex sed legis corruptio")[58]. De lo que se trata entonces para Vitoria es de saber en cada caso cuán relacionada está una determinada prescripción con lo esencial de la naturaleza humana. Y en esto ya no se halla contradicción, ni siquiera aparente, entre unos lugares y otros de la obra vitoriana.

Una reconstrucción interesante, que permite explicar todos los pasajes a la vez, la realiza Menéndez-Reigada:

> "El Derecho de Gentes, según exponen los sucesores de Vitoria (...) es como una conclusión que la razón humana inmediatamente deduce de una premisa de Derecho Natural y algún hecho universal que afecta a todo el género humano. Si esa conclusión se dedujera lógicamente de principios de Derecho Natural sin otra consideración, sería de Derecho Natural también, como advierte Vitoria; mas interviniendo como premisa un hecho contingente, ya la conclusión no es necesaria, y no pertenece, por tanto, al Derecho Natural."[59]

La fuerza obligatoria del *ius gentium* proviene entonces de su vinculación al *ius naturae*, pero se diferencian ambos en que, siendo universales, el segundo proviene directamente del Creador, mientras que el primero es elaborado por la razón del hombre a partir del derecho natural y de hechos universales de la organización social humana. El distinto carácter de unos u otros preceptos del derecho de gentes puede estribar entonces en la índole de ese hecho contingente y universal que hace de segunda premisa en el silogismo. Cuando se trata de una condición humana inducida por el pecado original, da lugar a un derecho de gentes incluido dentro del positivo (como el derecho de guerra o el de propiedad privada); cuando se trata de una condición que igualmente hubiera ocurrido sin pecado original (como la extranjería fuera de la propia comunidad), da lugar a un derecho de gentes más cercano al natural (como el *ius societatis et communicationis*).

Volviendo el tema general de la justicia y la ley, concluyamos recordando cómo nuestro autor refiere la rectitud de toda ley a su ajustamiento a la ley natural —con titubeos acerca de la posible interferencia *de potentia Dei absoluta*—, de tal manera que sólo en

---

[58] Summa Theologiae, 1a. 2ae., q. 95, a. 2, corpus.

[59] "El derecho de gentes según Vitoria", pp. 50-51.

ella se identifican sin más lo justo y lo legal, mientras que en todo derecho nacido de la voluntad humana cabe preguntarse si la ley es justa, y por tanto, si debe ser respetada.[60]

Justicia e intencionalidad

La teoría acerca de lo justo que Santo Tomás propone en las cuestiones 57 y 58 (*2a. 2ae.*), y que Vitoria toma por entero según se ha visto, viene complementada en la cuestión 59 por una breve teoría acerca de la injusticia, con tres ideas fundamentales también asumidas por el teólogo de Salamanca: (i) que puede hacerse lo injusto sin hacerlo injustamente, comoquiera que se haga por ignorancia; (ii) que nadie puede padecer lo injusto sino contra su voluntad; y (iii) que hacer injusticia a otro es pecado mortal.

La primera idea es una consecuencia inmediata de la distinción entre la justicia como virtud y lo justo como su objeto, y del hecho de que ese objeto se encuentre *ex parte rei*. Cabe entonces hacer lo injusto sin saber que lo es, y por tanto, sin contradecir en uno la virtud de la justicia puesto que no hay apropiación moral del hecho injusto.[61]

La segunda idea[62] presenta más dificultades, puesto que parece contradictoria con el establecimiento del medio de la justicia *ex parte rei*. En efecto, si alguien entra voluntariamente en una transacción en la que recibe menos de lo justo según el concepto objetivo, desde el punto de vista de este concepto sufre lo injusto, mientras que no es así si

---

[60] "Sed nos dicimus quod jus utrobique capitur pro ipsis legibus, quia ad hoc quod aliquid sit justum oportet quod sit lex boni et aequi, et non peritia artis." *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 1, 7. Poco antes, al discutir la conexión entre la justicia y el derecho, Vitoria sostiene que sólo en el caso de que derecho se entienda como lo justo puede decirse simultáneo a la justicia como objeto suyo, y que en los otros casos, considerado el derecho como arte jurídica o como la ley (civil), es posterior a la justicia y dependiente de ella: "Quibus praenotatis dicimus: primo, quod jus capitur: uno modo proprie pro justo, id est pro eo quod justum est; et isto modo jus non est posterius justitia, id est jus non dicitur a justitia propter rationem supra positam. Alio modo capitur jus pro peritia artis juridicae, id est pro ipsa scientia; et isto modo jus est posterius justitia, id est dicitur a justitia, quia propterea student illi arti ut sciant jus, id est ut sint periti. Alio modo capitur jus pro lege ipsa; et isto modo est etiam posterius justitia, et per consequens jus a justitia illo modo derivatur." Idem.

[61] "Contingit ex ignorantia facere injustum et non injuste, ut si emam ex ignorantia domum valentem 1.000 aureis pro 500 aureis. Secunda conclusio: Stat quod aliquis faciat injustum et non injuste, ut qui facit aliquid non ex habitu injustitiae, sed ex aliquo habitu vitioso (...) Si tamen fiat scienter, dicitur injustum (...) Sanctus Thomas respondet quod medium justitiae se tenet ex parte rei, non autem in aliis virtutibus. Unde faciens intemperatum est intemperatus quia tenet se ex parte ipsius intemperantis qui intemperanter agit. Non enim posset facere intemperatum nisi esset intemperatus. Non autem est sic de justitia, quia medium justitiae ex parte rei se tenet." *In 2a. 2ae.*, q. 59, a. 2, 1-2.

[62] "Sanctus Thomas jacet fundamentum ad materiam justitiae, scilicet quia volenti non fit injuria. Ex hoc fundamento magna pars de restitutione pendet. Ponit conclusionem: quod formaliter et proprie loquendo nullus patitur injustum nisi nollens. Probat ex differentia quae est inter actionem et passionem, quia proprium est actionis procedere ab agente; sed de ratione agentis est quod agat voluntarie: ergo (...) Et proprium passionis est, non quod agat, sed quod agatur. Principium agendi in homine est voluntas. Unde cum agit, oportet quod voluntarie agat; et per oppositum cum patitur, quod involuntarie et invitus patiatur." *In 2a. 2ae.*, q. 59, a. 3, 1.

atendemos a la voluntariedad de la transacción.[63] La dificultad se resuelve distinguiendo circunstancias tales como la necesidad, el temor,[64] la ignorancia, la coacción y el engaño,[65] que disminuyen la voluntariedad real del que sufre la injusticia, de forma que "in omni actione quantum est de involuntario tantum est de injuria; si simpliciter, simpliciter; si secundum quid, secundum quid".[66]

Supongamos ahora que puede hablarse de una participación completamente voluntaria de quien sufre la injusticia, es decir, sin que se dé ninguna circunstancia que disminuya su libertad. La persona sufre un mal objetivo consciente de ello, y puesto que nada se busca sino bajo razón de bien, ha de ser que espera un bien mayor (no necesariamente de la misma índole del que abandona). Está pues renunciando libremente a su derecho, y al no ocurrir ya la relación bajo razón de débito, no hay lugar para hablar de injusticia en ella.[67]

---

[63] "Si conclusio sancti Thomae esset vera, sequerentur multa. Primo sequitur, quod si ex ignorantia aliquis volens emat res carius quam vellet, quod nulla fit ei injuria (...) Item sequitur quod qui solvit usuras ratione mutui, non patitur injuriam. Item sequitur quod qui decipitur ignoranter, non patitur injuriam. Item sequitur similiter, quod ille qui ex timore dat pecunias latroni non patitur injuriam; et ultra sequitur quod non tenetur ad restitutionem, quia solus qui facit injuriam alteri tenetur ad restitutionem." *In 2a. 2ae.*, q. 59, a. 3, 2.

[64] El temor que se menciona aquí y en otros lugares como deslegitimador de los términos de un contrato, ha de ser de aquellos en que incurriría una persona moralmente robusta, y no frágil o temerosa de todo. No depende tanto de la amenaza que pese sobre esa persona como de la relación entre esa amenaza y la situación personal: "Tertia propositio: Metus dicitur cadens in constantem virum quia est ex magna causa, et metus non cadens in constantem virum quia est ex levi causa; sive parum, sive multum timeat nihil refert (...) metus perdendi pecuniam, sive multum timeat, sive parum, dicitur metus non cadens in constantem virum, et dicitur levis quia talis metus non solet movere nisi leves et fragiles viros, et non fortes. Sed dicetis, quid vocatur magna vel levis causa? Sit quarta propositio: Videtur quod non omnino totum sit ex natura rei quod aliquis sit metus cadens in constantem virum, et aliquis non cadens in constantem virum, quia potest esse quod sint in duobus duae causae aequales timoris, et quod in uno sit metus cadens in constantem virum, et non in alio. V. gr., metus verberum ponitur inter metus cadentes in constantes viros, et metus amissionis pecuniae dicitur metus non cadens in constantem virum. Et tamen potest esse in uno tanta causa timendi amissionem pecuniae, sicut in viro paupere qui rationabiliter timet sicut si verberaretur, id est potest esse quod amissio pecuniae sit tantum malum in illo sicut verberari (...) Et sic qui contraheret ex tali timore [non cadens in constantem virum], vel faceret alium contractum, teneret matrimonium et contractus." *In 2a. 2ae.*, q. 125, a. 4, 7.

[65] "... pactum, ubi non intervenit ignorantia nec metus nec violentia, est licitum et tenet; sed illic nullus istorum intervenit, ut suppono: ergo obligatio talis facta homini teneret." *In 2a. 2ae.*, q. 88, a. 1, 8.

[66] *In 2a. 2ae.*, q. 59, a. 3, 2: "... en toda acción, cuanto hay de involuntario tanto hay de injuria; si absolutamente, absolutamente; si según qué, según qué."

[67] El ejemplo que pone Vitoria al respecto es extremo: aquel que a pedido de otro lo mata o le quema la casa, no comete injusticia contra él en mayor medida que si se matara a sí mismo (recuérdese que la justicia es *ad alterum*): "Dico ergo quod ubicumque est aliquid voluntatis, nulla fit injuria illi. Injuria ergo et restitutio fundatur in involuntario. Unde sequitur, quod est notandum, quod qui occidit hominem omnino voluntarium, non tenetur heredibus ad restitutionem; sicut si quis rogaret me quod incenderem domum ejus, ego incendendo non tenerer ad restitutionem, quia omnis restitutio nascitur ex injuria. Hoc dico dummodo constet quod ille sanus et volens et omnino voluntarius rogat me id facere. Itaque non magis facit injuriam qui occidit alium voluntarie, quam si occideret se, licet utrobique sit peccatum mortale." *In 2a. 2ae.*, q. 59, a. 3, 3.

La tercera idea, que la injusticia supone un pecado grave, se sustenta en el daño hecho al prójimo, contra la caridad que se le debe.[68] La gravedad del pecado guarda entonces cierta proporción con la del daño.[69] En el sentido amplio de la caridad como reconocimiento, al que nos habíamos referido en el capítulo 2, lo injusto en tanto negación de reconocimiento es contra la caridad.[70] No resulta difícil, tras haber establecido que no hay injusticia sino contra la voluntad de quien la sufre, notar cómo lo injusto atenta contra aquel principio de la sindéresis, no hagas al otro lo que no quieras que te hagan a ti, para Vitoria tan familiar que además de citarlo con frecuencia, suele hacerlo de manera abreviada ("quod tibi non vis..."). Según habíamos señalado en el capítulo anterior, este principio no es meramente formal, sino que envuelve un reconocimiento al otro, precisamente el que la injusticia le niega como sujeto de derechos. En último término, la injusticia atenta contra la socialidad humana, inclinación natural del hombre y propiedad esencial de su naturaleza. De allí deriva su carácter de mal, que cae entonces bajo la ley natural y no bajo la ley positiva.

Justicia y relaciones mercantiles

La teoría sobre la justicia que acabamos de exponer en sus elementos fundamentales permite abordar las cuestiones éticas que se suscitan en las relaciones mercantiles. Por tratarse de relaciones entre personas, será una virtud *ad alterum* la

---

[68] En la *Carta teológica...*, p. 211, se recogen tres reglas que pone Santo Tomás "para conoscer cuál es pecado mortal". Si en la definición teológica un pecado es mortal cuando atenta contra la caridad debida a Dios o al prójimo, y si recordamos que el daño inmerecido al otro es clave de valoración de la acción injusta, entonces la tercera de esas reglas resulta expresiva del punto de contacto entre caridad y justicia: "La tercera regla que es más necesaria, [pecado mortal es] cuando se hace notable daño a cristiano en honra, hacienda o vida o cualquier otra cosa, o la desea hacer, que cada cual puede entender cuando se hace (...) [Ejemplificando:] Deseo mucho ser rico, pero no por eso querría hacer contra Dios ni contra mi prójimo; no hay mortal."

[69] "Videtur quod sit mortale, quia est contra justitiam (...) Et hoc pensari oportet ex nocumento illato proximo, quia generalis regula est quod omne peccatum quod est contra proximum, quia ei infert grave nocumentum, illud est mortale." *In 2a. 2ae.*, q. 63, a. 1, 4.

[70] "Conclusio: Absolute quicumque facit injustum peccat mortaliter, quia est contra caritatem (...) Absolute igitur quicumque facit injustum, in quacumque materia sit, nocet proximo, et nisi habeat jus ad illud, semper est mortale peccatum." *In 2a. 2ae.*, q. 59, a. 4, 1. El adverbio "absolute" ha de entenderse aquí como indicamos en el capítulo 2 (nota 80), si no media otra circunstancia relevante, pues poco después Vitoria aclarará que es preciso guardar las proporciones entre el daño y la gravedad del pecado, para que no resulte gravísimo robar una fruta de un campo: "In secundo argumento dicit sanctus Thomas quod in parvis rebus nocens, non facit injuriam quando est probabile quod alius non aestimabit nocumentum, vel praesumitur voluntas interpretativa, ut si abstuli pomum. Itaque qui furatur aliquid parvum, praesumitur quod dominus non est invitus, et ideo non est mortale. Hic est dubium. Contra, si est omnino dominus invitus, quod peccatum erit. Nam si est voluntarie factum, praesumitur nullum esse peccatum. Respondeo quod si dominus sit invitus, est quidem peccatum tale furtum, sed est veniale, quia parva est res." *In 2a. 2ae.*, q. 59, a. 4, 4.

adecuada para regularlas. Puesto que el mecanismo característico del mercado es el contrato, en el que las partes se obligan a realizarse mutuas prestaciones de bienes o de medios de pago, hay en esta relación una razón de débito. Ese débito dice referencia a lo que cada cual tiene para ofrecer en la transacción, sin que se consideren circunstancias particulares de los participantes; se trata pues de relaciones abstractas. Además, dado que los contratos mercantiles ocurren en un contexto social de valoraciones de los bienes, cabe hablar de lo más y de lo menos en lo que se da y lo que se recibe, y por tanto de lo igual. Ha lugar entonces a preguntarse si alguien está siendo injustamente perjudicado en la transacción, de forma que la contraparte recibe más a costa de que él reciba menos de lo que le corresponde. Tenemos así todas las condiciones para que un discurso sobre la justicia tal como la entiende Vitoria, tenga sentido respecto a las relaciones mercantiles. Ese discurso, como puede fácilmente adivinarse, se apoyará conceptualmente en la ley natural y no en la ley positiva.

El contrato mercantil constituye típicamente una relación interpersonal. Por ello la justicia de la que cabe hablar respecto a él es la conmutativa,[71] que importa una igualdad en las cosas intercambiadas, sin otra referencia a las personas.[72] En esa igualdad consiste el equilibrio que la justicia conmutativa debe realizar: "contrapassum est commutativum justum".[73] Conservar o restaurar, según los casos, el equilibrio de la justicia conmutativa, es la condición por excelencia de moralidad de la acción dentro del mercado. Como podía esperarse, no se trata primero de un asunto legal sino ético, que construye a la persona en la virtud o la destruye en el pecado.

Cuando el equilibrio de la justicia se ha roto de manera injusta, el acto característico de la justicia conmutativa es la restitución, que vuelve las cosas a su estado original.[74] En la disposición a examinar honestamente la equidad de las relaciones mercantiles en que uno está involucrado, y en la disposición a restituir con prontitud en caso de encontrarse algún desequilibrio indebido, se conoce la *constans et perpetua*

---

[71] "Et si (justitia) ponat aequalitatem inter duos privatos qui vendunt et emunt, dicitur justitia commutativa." *In 2a. 2ae.*, q. 61, a. 1, 1.

[72] "Hoc ergo supposito, dicit sanctus Thomas quod in justitia commutativa solum debet servari proportio arithmetica, quia in omni contractu venditionis et emptionis debet attendi aequalitas. Itaque in justitia commutativa solum oportet exspectare aequalitatem in rebus, quia si est aequalitas in rebus, est etiam in personis." *In 2a. 2ae.*, q. 61, a. 2, 1.

[73] *In 2a. 2ae.*, q. 61, a. 4, 1: "lo recíproco es lo justo conmutativo".

[74] "Restituere est aliquid in dominum pristinum statuere; restitutio enim est aequalitatem reddere, quod pertinet ad justitiam commutativam, cum fiat recompensatio rei ad rem." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 1.

voluntas que caracteriza al hombre justo. Para guiar a quien desee actuar en justicia, una parte importante de la discusión moral sobre la actividad mercantil pretenderá determinar bajo qué formas de contrato se esconde una injusticia y por tanto se debe restitución.

Antes de pasar a discusiones de este tipo, que permitirán comprender mejor en qué sentido puede hablarse de justicia en los mercados, es preciso atender a la cuestión del dominio sobre las cosas y de la propiedad privada, institución fundamental para los intercambios.

4.4. DOMINIO Y RESTITUCIÓN

Actuar dentro del mercado requiere disponer de algo para poderlo ofrecer a cambio de lo que deseamos, algo a lo que el otro no pueda acceder legítimamente sin nuestro consentimiento. Por eso el mercado como modo de los intercambios ha venido históricamente ligado a la propiedad privada como modo de posesión de las cosas mercables. La propiedad privada garantiza una cierta seguridad en la identificación de quién está en capacidad de enajenar un bien determinado, y por tanto, ofrece soporte y garantía al intercambio mercantil.

Sin embargo, para un pensador cristiano como Vitoria, la propiedad privada no puede menos que constituir en sí misma una institución problemática. La disposición gratuita de lo poseído en la limosna, la renuncia a tener nada personalmente en el voto de pobreza y el ideal apostólico de las primeras comunidades donde "nec quisquam eorum quae possidebat, aliquid suum esse dicebat, sed erant illis omnia communia"[75], formaban parte importante de la espiritualidad de nuestro dominico, fraile reformado, mendicante y comunitario. La preservación de la propiedad privada, si bien no contradictoria con la enseñanza evangélica, tampoco puede decirse que se encuentre en el centro de la predicación de Jesús ni de los apóstoles. Ha de apoyarse doctrinariamente más en las leyes del Antiguo Testamento que en los Evangelios, lo que no dejaba de ser teológicamente incómodo, como muestran las ásperas controversias sobre la pobreza de los franciscanos que se desarrollaron en tiempos de Guillermo de Ockham.[76]

Vitoria aborda el tema de la propiedad privada en la comentario a la cuestión 62 de la *Secunda Secundae* ("De restitutione"),[77] a través del estudio del dominio, que Santo Tomás no había considerado en detalle en este lugar, y que se conecta con el tema principal de la cuestión así:

---

[75] Act. 4, 32: "... ninguno de ellos decía ser suyo aquello que poseía, sino que entre ellos todas las cosas eran comunes".

[76] Un resumen completo de esta controversia, particularmente de la posición de Ockham, puede encontrarse en Avelino Folgado, *Evolución histórica del concepto de derecho subjetivo*, pp. 96-146.

[77] El tema es tratado de nuevo en los primeros artículos de la q. 66, "De furto y rapina", donde Santo Tomás se había extendido más. Como no estamos directamente interesados en la teoría acerca del hurto y la rapiña, nos limitaremos a introducir las citas pertinentes en el recuento que sigue sobre el dominio.

"Sed antequam materiam de restitutione aggrediamur, loquendum est de dominio, cum maxime hoc ad restitutionem conducat, quia possessio rei fundatur in dominio; quia quantumcumque aliquis caperet rem, si non haberet dominum, non teneretur restituere."[78]

De inmediato la cuestión acerca del dominio exige una definición del derecho:

"Sed de re ipsa jam dicendum est, scilicet quid sit dominium. Sed prius praemittendum est quid sit jus, nam dominium dependet a jure. Non enim est facile explicare quid sit dominium nisi prius videamus quid sit jus, ut sciamus an dominium sit idem quod jus, vel fundetur in jure, quia, ut videtis, nullum est dominium quod non fundetur in jure."[79]

La definición del derecho por lo justo, que había aceptado de Santo Tomás con tanta facilidad al comentar la cuestión 57, le resulta ahora insuficiente por nominal: "Sed ista est diffinitio [*sic*] quid nominis tantum illius vocabuli."[80] Preferirá la expresión que Conrado de Summenhart había tomado de Juan Gerson:

"Conradus (...) dicit ergo quod jus est potestas vel facultas conveniens alicui secundum leges, id est, est facultas data, v. g. mihi a lege ad quamcumque rem opus sit. Et nos ita dicimus, utor jure meo, et tu tuo."[81]

Mientras la definición de derecho por lo justo y de lo justo por lo igual que Santo Tomás había propuesto en la cuestión 57, ofrecía buena base para una discusión sobre equilibrios objetivos en la interacción social, tenemos aquí un concepto subjetivo de derecho, que admite posesivo como no lo hacía el anterior: mi derecho y el tuyo. Sobre él se construirá la teoría vitoriana de la propiedad privada.[82]

---

[78] *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 4: "Pero antes de abordar la materia de restitución, debemos hablar del dominio, que en gran medida contribuye al tema de la restitución, ya que la posesión de la cosa se funda en el dominio; puesto que cualquier cosa que tomase alguien, si no hubiese dueño, no tendría que restituirla."

[79] *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 5: "Pero es necesario hablar de la cosa misma, a saber, qué es el dominio. Pero antes debe abordarse qué sea el derecho, porque el dominio depende del derecho. No es pues fácil explicar qué es el dominio sin que antes veamos qué es el derecho, y sepamos si dominio es lo mismo que derecho, o se funda en el derecho, porque, como verán, no hay ningún dominio que no se funde en el derecho."

[80] *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 5: "Pero esta es una definición de la palabra sólo por el nombre".

[81] *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 5: "Conrado dice pues que el derecho es la potestad o facultad conveniente a alguno según las leyes, esto es, es la facultad dada, por ejemplo a mí, por la ley, para cualquier cosa que sea. Y así decimos: uso mi derecho, y tú el tuyo." La historia de esta definición puede encontrarse en Avelino Folgado, *Evolución histórica del concepto de derecho subjetivo*.

[82] Debemos recoger aquí un interesante comentario de Daniel Deckers (*Gerechtigkeit und Recht*, pp. 151 ss.): Santo Tomás había fundado la teoría de la justicia conmutativa sobre la restitución, y ésta sobre el dominio ("restituere nihil aliud esse videtur quam iterato aliquem statuere in possessionem vel dominium rei suae", *Summa Theologiae 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, corpus). Pero no había desarrollado una doctrina subjetiva sobre el dominio, más allá del esbozo contenido en *2a. 2ae.*, q. 66, aa. 1-2. Además, este esbozo se encontraba situado en la cuestión *De furto et rapina*, lo que resulta expresivo de su papel estructural limitado en el conjunto de la teoría de la justicia.

Se pregunta el dominico de Salamanca a continuación por el significado de "dominio" respecto a esta nueva definición de derecho. Encuentra tres definiciones posibles de dominio: la primera, cierta eminencia y superioridad como aquella por la que los príncipes son llamados *domini*. Dominio según esta acepción no equivale a derecho, ni da lugar a restitución.[83] En la segunda definición, propia de los juristas, dominio vale por propiedad como contrapuesta a uso, usufructo y posesión. De esta manera dominio tampoco equivale a derecho, puesto que el usufructuario, por ejemplo, posee algún derecho sobre la cosa y se le puede deber restitución, sin que tenga propiedad de ella.[84]

La tercera definición de dominio es de mayor amplitud y proviene también de Conrado de Summenhart, quien lo identifica directamente con el derecho: "Conradus (...) dicit quod dominium est facultas utendi re secundum jura vel leges rationabiliter institutas."[85] Esa facultad es concedida para que uno utilice la cosa para sus propósitos.[86] Vitoria reconoce que se trata de una definición algo abusiva del término, pero resulta útil

---

La propuesta tomasiana quedaba así abierta teóricamente, esperando una conceptuación más completa de *dominium* y una situación estructurante del concepto en el conjunto. Vitoria hace esto, tomando el concepto subjetivo de dominio de Gerson, como hemos visto, y situándolo en el comentario a la *2a. 2ae.* q. 62, *De restitutione*, donde afecta a toda la teoría sobre la justicia conmutativa. No puede decirse, como pretende Brufau en "La noción analógica de *dominium*...", que se trate de la misma construcción tomasiana de una analogía entre el dominio de Dios y el dominio del hombre, dice Deckers, puesto que se han modificado tanto el concepto como su situación teorética.

Pero tampoco constituye un injerto nominalista extraño al desarrollo tomasiano de las ideas, pensamos nosotros. Por el contrario, mientras Gerson y Summenhart habían entendido la definición subjetiva de *dominium* por relación a lo que la ley civil permite o concede, Vitoria prefiere relacionarlo con el dominio del hombre sobre sus actos que le otorga la razón, dada por Dios para hacerle imagen suya. En ello está Brufau más en lo correcto de lo que Deckers le concede.

[83] "Uno modo, stricte et peculiariter ut dicit eminentiam quamdam et superioritatem, eo modo quo principes vocantur domini. Et sic alii homines vocantur domini respectu subditorum (...) Et capiendo dominium hoc modo, non sunt idem jus et dominium (...) Nec ista acceptio facit ad nostrum propositum, quia in ordine ad sua homines non faciunt restitutionem, et tamen habent dominium." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 6. Se trata del dominio político sobre el que tratamos en el capítulo 2, y que Santo Tomás había definido en *Summa Theologiae 1a.*, q. 96, a. 4, corpus.

[84] "Secundo modo dominium capitur, latius quidem, sed proprius, ut capitur in corpore juris civilis et apud jurisconsultos prout tantum valet sicut proprietas, id est secundum quod distinguitur ab usu et usufructu et possessione (...) Et isto modo non est etiam idem dominium et jus, ut patet ex legibus citatis, quia possessionarius et usuarius habent jus et non dominium, sicut qui locavit rem dicitur uti re alterius et habet jus ad illam, non tamen est dominus illius (...) Et sic clarum est quod non est idem jus et dominium, quia non quicumque habet facultatem utendi re est dominus illius rei." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 7.

[85] *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 8: "Conrado dice que dominio es la facultad de usar una cosa según las normas o leyes razonablemente instituidas."

[86] "[Conradus] probat, quia dominium nihil aliud est quam ius utendi re in usum suum." *De Indis*, I, 1, 11.

para la discusión moral, porque permite reunir bajo un mismo concepto a todos aquellos que tienen un derecho sobre la cosa, sean propietarios, usuarios, usufructuarios o simples posesores. Todos ellos poseen dominio y a todos ellos se debe restitución si la cosa les es arrebatada injustamente.[87]

La justificación de la propiedad privada

Que haya derecho subjetivo a disponer de las cosas, esto es, que haya dominio, resulta fundamental para que puedan darse legítimamente intercambios en los mercados.[88] Pero al tiempo parece que ese derecho subjetivo envuelve una aversión a los demás, puesto que el derecho a disponer de algo lleva en sí la exigencia a los otros de que renuncien a toda pretensión de disponer de esa misma cosa fuera de la medida y en las condiciones en que el dueño actual quiera ceder su dominio. Así, no sólo ni primero se trata de una relación entre la persona y la cosa, sino antes de una relación entre el dueño y las demás personas, que la república a través de la ley legitima y garantiza. Ese rasgo de aversión a los otros inquieta a Vitoria, que ha de explicar de dónde resulta legítimo moralmente sacar algo fuera de la disposición de los demás. La cuestión de la legitimidad moral, como era de esperarse, consiste en una pregunta por la relación entre el dominio y el derecho natural:

> "His ergo praemissis, dubitatur an in rerum natura sit aliquis dominus alicujus rei. Posset enim quis hoc dubitare, postquam a principio mundi omnia erant communia. Et sic forte nos decipimur."[89]

---

[87] "... in materia de restitutione et morali potest capi dominium isto tertio modo et in hac significatione. Quia si tollimus aliquid ab aliquo habente dominium, isto modo tollimus facultatem ab illo utendi re, et ideo tenemur ad restitutionem. Quia ad hoc quod ego tenear ad restitutionem, satis est quod faciam injuriam alicui in re ad quam ille habebat facultatem quamcumque; id est quaecumque esset illa facultas, si facio illi injuriam, teneor illi restituere. Et sic eodem modo diffinitur jus et dominium. Verum est quod est abusiva ista acceptio, non tamen ita quin ea saepe utamur in materia morali, ut dicit Conradus. Et probat hoc, quia si aliquis subriperet rem ab usuario vel usufructuario vel possessionario, diceretur fur, et teneretur illis restituere, dato quod non sint vere domini; ut si ego essem proprietarius hujus equi quem locavi Petro, et illum ab eo subriperem, essem fur, quia diceretur contractatio rei alienae invito domino, et tamen non invito proprietario, quia ego sum proprietarius, sed invito eo qui legitimam possessionem habet in eum. Et in materia de restitutione indifferenter utemur dominio, scilicet sive sit dominus, sive usuarius, sive usufructuarius, sive possessionarius, quia in eo etiam cadit injuria quae est obnoxia restitutioni." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 8.

[88] La identidad entre cosa poseída y cosa que puede ser transada en el mercado se explicita al exponer las características del hurto según Santo Tomás: "Secundo requiritur quod furtum sit circa res possessas, id est quae possunt vendi et emi." *In 2a. 2ae.*, q. 66, a. 3, 1.

[89] *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 9: "Puesta esta premisa, puede dudarse si según la naturaleza alguien es dueño de alguna cosa. Esto puede dudarse, puesto que al principio del mundo todas las cosas eran comunes. Y así, quizás nos engañamos."

La respuesta a esta cuestión se desarrolla a lo largo de doce proposiciones, algunas de ellas extensamente discutidas. Las cuatro primeras establecen que Dios ha dado a los hombres el dominio sobre todas las creaturas, excepto los ángeles.[90] Tres puntos merecen la pena notarse de la argumentación vitoriana en torno a esas proposiciones.

En primer lugar, al preguntarse si el dominio ha podido ser comunicado por Dios a creaturas irracionales, se responde negativamente puesto que sólo la persona humana posee dominio sobre sus actos. Por esa razón, sólo ella tiene derechos y puede padecer injuria.[91] Como habíamos señalado en el capítulo 2, justamente la posibilidad de dominio sobre los propios actos constituye el espacio de la moralidad humana según Vitoria, lo que sugiere una conexión entre la disposición de sí clave de la vida moral y la disposición de las cosas con las que se hace la vida como proyecto.

En segundo lugar, para probar que Dios transmitió el dominio de todas las cosas a los hombres, se emplea un argumento finalista: de otra manera no habría razón para la existencia de las creaturas.[92] El mundo se concibe entonces como un solo ámbito en que las cosas se ordenan entre sí de manera jerárquica, las menos perfectas a las más perfectas, y todas finalmente al hombre, al que todas le resultan necesarias para la subsistencia.[93] La unidad natural del ámbito del mundo respecto a los hombres servirá de fundamento para el *ius communicationis*, mientras la idea de un orden cósmico en torno al hombre donde nada es prescindible[94] sugiere una relación con la naturaleza distinta a la moderna. El dominio

---

[90] "Respondeo per propositiones, quarum prima est: Non est dubium nisi quod Dominus Deus noster est dominus omnium creaturarum et totius orbis." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 9. "Secunda propositio quae sequitur ex prima: Omne jus et dominium quod invenitur in creaturis est datum a Deo." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 10. "Et ideo sit tertia propositio: Hoc dominium quod soli Deo aliquando competebat, scilicet quando solus erat, nulli creaturae irrationali communicavit." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 11. "Sic ergo quarta propositio: Deus benedictus ex sua liberalitate, exceptis angelis, dedit omnibus hominibus omnia bona creata et omnes creaturas, id est dedit eis dominium omnium." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 12.

[91] "Et ita sanctus Thomas (...) dicit quod sola creatura rationalis habet dominium sui actus (...) Quia si bruta animantia haberent jus et dominium ad actus suos, sequeretur quod qui impediret ea a suis actionibus et operationibus faceret eis injuriam (...) quod est omnino falsum, quia non sunt capaces injuriae ergo nec juris." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 11.

[92] "Et ista ratio, inquit (Aristoteles), sumenda est ex fine (...) si homo non haberet jus utendi, ad quid essent factae? Certe non appareret ratio. Cum ergo homo sit finis omnium creaturarum, sequitur quod est dominus omnium." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 12.

[93] "Ista est ratio Aristotelis, primo Politicorum, ubi probat quod homo sit omnium dominus; et ideo probat etiam quod unus est mundus, quia omnia ordinantur ad invicem. Et vocatur unus mundus, non quia solum contineat intra se unum ambitum, sed quia omnia ordinantur ad invicem, et imperfectiora sunt propter perfectiora; sed homo est omnibus perfectior: ergo omnia alia ordinantur propter illum." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 12.

[94] Cfr. nota 97 *infra*.

del hombre sobre las cosas resulta, según Vitoria, limitado por las finalidades humanas tal como la ley natural nos las muestra, y nunca absoluto.[95]

Por último, en el comentario a su cuarta proposición Vitoria concluye que el dominio sobre las cosas lo posee el hombre en virtud del derecho natural y no del derecho divino positivo. Dos razones se dan: la primera inductiva, no ha habido nunca pueblo tan bárbaro que haya dudado de la licitud de que el hombre disponga de las cosas;[96] la segunda se apoya en la inclinación natural del hombre a conservarse en el ser, para lo cual es necesario el uso de las cosas. Esta inclinación funda derecho natural.[97]

Las proposiciones quinta y sexta de la discusión establecen que el dominio sobre todas las cosas correspondía en el estado de naturaleza íntegra (antes del pecado original) no sólo al conjunto de todos los hombres sino a cada uno de ellos en particular también; y que tal dominio no se perdió por el pecado original.[98]

La quinta proposición anuncia lo que se sostendrá en las siguientes: que en el solo derecho natural no hay dominio privado sobre las cosas, sino que todos son dueños de todo, de manera que "quicumque posset uti qualibet re et etiam abuti pro libito suo, dummodo non noceret aliis hominibus vel sibi."[99] Pero la viabilidad histórica de tal estatuto de dominio depende de la inexistencia del pecado original, tras el que, como habíamos indicado en el capítulo 2, el hombre se inclina más a lo propio que a lo ajeno.

Las proposiciones séptima a la novena se preguntan por la división de las cosas, esto es, por la existencia de dominios privados y excluyentes tales como la propiedad. Si

---

[95] "Ita quod homo non erat dominus omnium rerum ad omnes usus, quia ad habendum verum dominium non oportet quod secundum omnes usus utamur illo, sicut nec dominus est dominus servi ad omnes usus, quia non ad occidendum." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 15.

[96] "Verum est quod jure divino convenit ei hoc dominium; sed dubium est quo jure divino: vel naturali, vel positivo (...) Dico quod jure naturali, quia est per se notum et a nullo unquam dubitatum, quia nulla fuit nec est gens tam barbara quae non credat esse licitum homini uti rebus." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 13.

[97] "Item, de jure naturali est quod homo conservet se in esse. Sed hoc non potest sine aliis creaturis, quia omnes aliae creaturae sunt ad conservationem hominum; quia si vos tolleretis unam stellam, non posset homo conservari, quia omnia quae creata sunt et constituta in rerum natura, sunt necessaria ad hominis conservationem, quia Deus et natura nihil faciunt frustra. Cum ergo Deus omnia alia fecerit, dicendum est quod illa fecit propter hominis conservationem." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 13.

[98] "Quinta propositio: Non solum universitas et communitas humana habet dominium super omnia, sed etiam quilibet homo in statu naturae integrae, id est, stando in solo jure naturali, erat dominus omnium rerum creatarum et poterat uti et abuti omnibus illis." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 16. "Sexta propositio: Homo per peccatum non perdidit illud dominium, sed adhuc est dominus omnium." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 17.

[99] *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 16: "... cualquiera puede usar cualquier cosa y consumirla a su gusto, siempre que no dañe a otros hombre o a sí mismo."

por derecho natural todo hombre es dueño de todas las cosas, ¿de dónde y bajo qué derecho se hace la división de manera que haya mío y tuyo?

Queda excluido en la séptima proposición que pueda ser por derecho natural. Este es inmutable, y la división de las cosas constituye un acontecimiento histórico en continua mutación. Además, ante el derecho natural todos los hombres son iguales, por lo que no puede encontrarse allí razón para que esto sea tuyo y aquello mío.[100] La octava proposición excluye que la división universal de las cosas haya sido realizada por derecho divino positivo, puesto que no hay testimonios de ello ni en la Escritura ni en la Historia, ni puede deducirse racionalmente.[101]

Así pues, la división de las cosas que da origen al dominio particular sobre ellas ha sido efectuada en virtud de un derecho humano según reza la novena proposición,[102] de manera que "si tolleretur illud jus imperatoris, omnia essent communia."[103] Tres puntos de interés se plantean a propósito de esta solución, obtenida por eliminación de alternativas.

La primera objeción versa acerca de cómo pudo el derecho humano contradecir legítimamente al natural, según el cual todas las cosas habían de ser comunes, si la medida de la justicia del derecho humano es precisamente el natural.[104] La respuesta debe buscarse en la noción misma de dominio, contra Duns Escoto, que sostenía que la comunidad natural de los bienes había sido revocada por Dios.[105] Por el contrario, el maestro de

---

[100] "Sit septima propositio: Divisio rerum non est facta de jure naturali. Patet, quia jus naturale semper est idem et non variatur: ergo. Item, jus naturale est idem apud nos. Non cognoscit jus naturale differentiam inter homines, quia quidquid habet unus, est alterius de jure naturali. Dato enim quod jus naturale dictaret, scilicet quod fiat divisio rerum, non tamen potuit dictare quod ista provincia sit mea et illa tua, et ista Abel et illa Cain, loquendo proprie de jure naturali." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 18.

[101] "Octava propositio: Divisio rerum non facta est de jure divino positivo. Patet, quia nunquam constat hoc quod Deus fecerit illam divisionem. Hoc enim non legitur in sacra scriptura, nec in historiis, nec ratione hoc nobis constat." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 19.

[102] "Ideo sit nona propositio: Divisio et appropriatio rerum facta fuit jure humano. Patet, quia facta est ut videmus; et non jure naturali nec divino, ut dictum est, nec angeli fecerunt eam: ergo jure humano facta est." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 20.

[103] *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 19: "... si se quitara el derecho humano positivo, todas las cosas serían comunes."

[104] "Sed contra istam propositionem arguitur sic: Non licuit hominibus facere talem divisionem et appropriationem: ergo talis divisio non est facta, vel si facta est, non tenet, et adhuc omnia sunt communia, immo est praeda injusta facere illam divisionem. Antecedens tamen probatur, quia divisio et appropriatio rerum est contra legem naturae, nam jus naturale fecit me dominum omnium rerum: ergo nullus potuit a me auferre istud dominium." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 20.

[105] "Ad hoc Scotus in 4, d. 15, q. 2, conc. 2 dicit quod bene verum est quod de jure naturali aliquando omnia fuerunt communia; sed jam non sunt, quia illud praeceptum juris naturae fuit revocatum a Deo. Itaque illud jus naturae, quod erat omnium hominum, revocatum est a Deo. Sed arguit Conradus contra hoc, quia lex naturalis est immutabilis." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 20. La revocación de la propiedad comunitaria por Dios a raíz del pecado original contradiría la concepción teológica de que el pecado no cambió la naturaleza del hombre, que Vitoria se muestra muy interesado en sostener contra Lutero, según notamos en el capítulo 2.

Salamanca piensa que si Dios otorgó a los hombres en común la libre disposición sobre las cosas, éstos pudieron disponer en común dividírselas, sin necesidad de una intervención de la voluntad divina que cambie lo naturalmente inmutable.[106] Así Vitoria afirma que el dominio concedido por Dios a los hombres es verdadero dominio, sin otro límite ético que su uso para el bien del hombre. Queda pendiente, sin embargo, el problema de si el dominio privado sobre las cosas resulta efectivamente bueno para el hombre, puesto que si en el derecho natural todas las cosas son comunes, ha de entenderse ello no por referencia a una voluntad arbitraria de Dios, sino al ajustamiento de esa comunidad de bienes con la naturaleza humana, y por tanto, con el bien del hombre.

La segunda pregunta que se plantea nuestro autor a propósito de la novena proposición ayuda a responder el punto anterior. Se trata de cómo y bajo qué autoridad pudo hacerse la división de los bienes, si en el estado de ley natural todos eran iguales y no había autoridad de unos sobre otros.[107] Ya hemos visto en el capítulo 2 que Vitoria niega que la autoridad política encuentre su necesidad de ser en el pecado original, de manera que antes de éste no la hubiera. Siempre existió alguna autoridad doméstica, que con la complicación de las sociedades por crecimiento se hubiera convertido en una autoridad política aunque el pecado original no hubiese ocurrido.[108] Lo que el pecado original introduce es la necesidad para la autoridad política de usar coerción para hacer valer la ley.

Tres posibilidades considera el maestro de Salamanca: (i) que la división de las cosas fuese hecha por Adán y/o por Noé después del diluvio, con base en su patria potestad; (ii) que los hombre de común acuerdo eligieran un príncipe y éste hiciera la división; (iii) que esa división fuera realizada directamente por consenso de la gente

---

[106] "Dico igitur quod potuit licite humana auctoritate fieri divisio rerum sine tali revocatione. —O, erant omnia communia. —Concedo; immo quia omnia erant communia, ideo de jure naturali potuerunt facere hanc divisionem et appropriationem sibi, quia Deus fecit hominem verum dominum rerum: ergo potuerunt inter se convenire homines taliter quod dicerent: tu cape hoc, et tu hoc, et ego habebo hoc." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 20.

[107] "Sed contra hoc arguitur sic, probando quod non potuit fieri divisio jure humano, quia omnes homines de jure naturali erant aequales; et nullus erat princeps de jure naturali: ergo nullus potuit facere illam divisionem. Bene si esset unus princeps, potuisset illam facere. Hoc argumentum petit quomodo potuit fieri divisio omnium rerum, postquam omnes homines erant aequales." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 21.

[108] Vitoria sugiere que esa misma complicación numérica de las sociedades hubiera llevado a la división de los bienes, pero no desarrolla la idea: "Est autem notandum quod licet pro statu innocentiae non fuisset aliquod dominium et praelatio coerciva aut coactiva (in quo sensu dictum est mulieri, «sub viri potestatis eris», Gen. 3, 16. Et multiplicatio genere humano fuisset divisio possessionum et rerum et principes) fuisset tamen potestas directiva et gubernativa." *DPE*, 5, 1. En el comentario a la *Secunda Secundae*: "Unde si in statu innocentiae multiplicatum esset genus humanum, esset facta appropriatio rerum, quia alias vivere non possent." *In 2a. 2ae.*, q. 66, a. 2, 4. El contexto de esta segunda cita es la discusión sobre si el derecho natural tuvo que cambiar o ser dispensado para instituir legítimamente el dominio privado.

entonces viviente.[109] Las dos primeras posibilidades no presentan para nuestro autor ningún problema. Sin embargo, la tercera, que supone una situación en que los hombres son ya muchos, plantea la dificultad de un acuerdo universal respecto a cualquier división concreta. ¿Qué ocurre si una minoría estuvo en desacuerdo con la parte que los demás le asignaban o con el hecho mismo de la repartición?[110] De cualquier forma la división fue legítima, puesto que es de derecho natural que en las asambleas donde se tratan asuntos de utilidad común, la voluntad de la mayoría prevalezca por razón de la preservación de la paz.[111] No obstante, como una asamblea histórica en que se acordara formalmente el reparto resulta poco verosímil, Vitoria piensa que debió de tratarse más bien de un consenso virtual e interpretativo, por el cual cada grupo humano iba ocupando y apropiándose de los territorios a los que llegaba primero, y renunciando a los que ya habían sido ocupados por otros.[112]

La discusión del punto anterior termina haciendo notar que este consenso no formal pero universal es justamente el mínimo preciso para que pueda hablarse de derecho de gentes. A tal derecho pertenece entonces la división de las cosas que origina el dominio privado.

Como se recordará, en la concepción de las lecciones vitorianas el derecho de gentes obtiene su razón de bien de ser muy conveniente para la conservación del derecho

---

[109] "Ad hoc Conradus dicit esse tres modos quibus potuit fieri talis divisio rerum. Primus est quod Adam fecit illam (...) Et ita etiam Noe post diluvium potuisset facere divisionem filiis suis; habebat enim auctoritatem principis. Secundo modo potuit fieri divisio et appropriatio rerum, quia homines ex consensu omnium potuerunt eligere principem (...) qui dividere et appropriare potuit illis res omnes. Tertio modo potuit fieri per consensum communem." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 21.

[110] "Sed de isto tertio modo dubitatur. Si ista divisio esset facta tempore quo erant decem millia hominum, et aliqua pars illorum, puta duo millia, non consensissent in illa divisione, sed vellent habere omnia communia et perseverare in jure naturali, an ipsis invitis potuerunt alii facere appropriationem rerum." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 22.

[111] "Dico quod major pars hoc potuit facere, etiam sine consensu minoris partis. Verum est quod omnes quidem debebant vocari et communicanda erat res cum omnibus. Tamen ad discernendum, major pars potuisset facere invita minori, et praescribere terminos omnibus: vos habebitis hoc, et nos hoc. Et si dicerent alii: nolumus, diceret major pars: velitis, nolitis ita fiet, quia ita oportet. Et patet, quia est de jure naturali quod major pars semper vincat in consilio. Et illud est necessarium ad pacem, quod ubi agitur de utilitate communi, sententia majoris partis praevaleat et superet (...) Et ita verisimile est quod si illo modo fuit facta divisio, quod aliqui tunc non consenserunt." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 22.

[112] "Vel etiam possumus dicere quod potuit fieri divisio ex consensu virtuali et interpretativo occupando unusquisque suum locum, dimittendo loca aliorum. Et forte sic facta fuit, non consensu certo et formali, sed quodam consensu interpretativo, ita quod incoeperint aliqui colere certas terras et alius alias; et ex usu illarum rerum factum est ut ille esset contentus terris quas occupaverat, et alius aliis, ita quod unus non occupabat terras alterius. Et hoc non aliquo consensu formali, sed virtuali. Quia videbat unus alium habere illas terras, non curabat ire ad illas, sed capiebat alias. Et iste consensus sufficit ad jus gentium, quod [quia?] jus gentium certe ut plurimum constat solo isto consensu scilicet virtuali (...) Consimili ergo consensu facta est divisio rerum. Et hoc forte est magis verum." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 23.

natural, aunque no resulte estrictamente necesario. Cuando trata de precisar en qué momento histórico concreto fue realizada la división de las cosas, Vitoria señala: (i) que el pecado original no hizo por sí mismo que los bienes dejaran de ser comunes;[113] (ii) que después del pecado, puesto que los hombres se inclinaron más a lo propio que a lo común, mantener la comunidad de bienes hubiera dificultado la convivencia pacífica.[114] La conclusión es que debió de ocurrir en los mismos inicios de la sociedad humana expulsada del Paraíso, con Adán primero y en el recomienzo tras el diluvio con Noé. Gehrard Otte ha notado acertadamente que el fundamento de la propiedad privada según Vitoria no se halla en la actividad del individuo (por ejemplo, en su trabajo o en un acto suyo de apropiación) sino en la voluntad de la sociedad,[115] que sirve con ello a sus intereses colectivos.

Tenemos así la razón de bien que faltaba para justificar que las relaciones naturales de comunidad de los bienes hayan sido sustituidas por el dominio privado sobre las cosas: el bien de la paz,[116] para el que resulta muy conveniente tal división.[117] Puesto que en el origen de esa sustitución, por legítima que sea, se encuentra el pecado original, no se trata de un bien que pueda referirse a la naturaleza humana sino de una suerte de mal menor, consecuencia de situaciones históricas, que señala una imperfección en el hombre cuya superación debe tenerse por un bien moral, aunque no por una obligación. Tal es el sentido de la pobreza como consejo evangélico que Vitoria profesaba.

Sin embargo, el filósofo político reconoce que en el dominio privado sobre las cosas garantizado por la ley[118] se encuentra protección para el dominio como derecho (éste sí referible a la naturaleza humana) de quienes no están dispuestos a usar malas artes para conseguir las cosas. Si no hubiera dominio privado habiendo pecado, los más agresivos

---

[113] "... de jure naturali etiam post peccatum omnia fuerunt communia." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 24.

[114] "Item, quia post peccatum, cum homines magis inclinarentur ad propria quam ad communia, videtur quod non esset commoda et pacifica habitatio inter illos nisi facta divisione rerum. Sic ergo concludimus esse verisimile divisionem factam esse ab initio, primo ab Adam et postea a Noe." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 24.

[115] Das Privatrecht bei Francisco de Vitoria, p. 51.

[116] "Posset quidem orbis subsistere si possessiones essent in communi, ut est in religionibus; tamen esset cum magna difficultate ne homines in discordias et bella prorrumperent." *In 2a. 2ae.*, q. 57, a. 3, 3.

[117] "Et ideo in aliquo tempore, scilicet in statu innocentiae, expediebat quod omnia essent communia, non tamen post lapsum." *In 2a. 2ae.*, q. 66, a. 2, 4.

[118] El dominio privado sobre determinada cosa constituye un acontecimiento social, que requiere del reconocimiento del conjunto de la sociedad a través del Estado. Por ello el contrato de transferencia de dominio que no es válido ante la ley civil, aunque sea por un defecto de forma, no da derecho ni obliga en conciencia: "Ultimo, ipsi dicunt quod contractus irriti defectu solemnitatis tenent de jure naturali. Contra, immo potius contra jus naturale. Probatur. Contra jus naturale est quod quis disponat de rebus suis pro tempore quo non est dominus. Sed non est dominus omissis solemnitatibus juris vel pro illo tempore quo illae solemnitates deficiunt. Ergo." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 42.

acabarían haciéndose con el control de todo. Vitoria reconoce también la dificultad real del dominio comunitario incluso en ámbitos de convicciones compartidas al respecto, como los monasterios. Para que la comunidad de bienes pueda ser llevada en paz se requieren una serie de virtudes como la modestia, la sujeción a las decisiones de otros, cierta voluntad de concordia y que la distribución sea justa, las cuales son difíciles de concebir como generalizadas en toda una sociedad política.[119] Cuando estas virtudes faltan, la propiedad colectiva resulta a menudo fuente de disputas o es descuidada en su mantenimiento.[120]

Las proposiciones décima a duodécima de la discusión que nos ocupa tratan sobre el estado de cosas después del establecimiento del dominio privado. La décima consagra el derecho del primer ocupante sobre los bienes no divididos,[121] lo que establece una limitación al poder del príncipe, que no puede declarar suyo lo que no tiene dueño, salvo por razón de la utilidad de la república.[122] La undécima proposición reconoce los límites que el Derecho Romano había puesto a la apropiación: ni de la caza de animales salvajes ni de la pesca ni de la navegación por mares o ríos puede excluirse a otros, puesto que se trata de "res indivisa et quae non sunt appropiata".[123] Otro límite de derecho consuetudinario a la propiedad privada se encuentra en la tala de montes comunales (que justamente en la época estaban siendo masivamente alienados en manos privadas, por la creciente

---

[119] "Sed dubitatur, an esset melius quod, saltem nunc, inter christianos omnia essent communia (...) Respondetur quod communitas rerum requirit multa alia quae non possunt inveniri in communitate. Requirit modestiam, et requiritur concordia et debita subjectio, et requiritur justa distributio, quae omnia non essent si essent omnia communia. Vix enim inter religiosos possent esse unde vix inter illos de communi vivunt nisi saltem quoad usum." *In 2a. 2ae.*, q. 66, a. 2, 3.

[120] "Propterea jure cautum est ecclesiam impedire ab alienatione suarum rerum sine triplici tractatu, quia ecclesiastici valde negligenter tractant res ecclesiasticas, quia homines magis diligunt propria quam communia." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 37.

[121] "Et ideo sit decima propositio: Facta prima divisione rerum, de rebus non divisis quilibet potuit applicare sibi et occupare ad suam utilitatem quidquid vellet et pro suo arbitrio." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 25.

[122] "... illa quae non sunt divisa nec habent proprietarium, id est aliquem dominum, sicut thesauri absconditi et perditi, como las minas, sunt primo occupantis et invenientis de jure gentium. Si hoc non expediat reipublicae, illa erunt communia, et per consequens per omnes qui sunt in republica dividenda, nam homo naturaliter est dominus omnium. Hoc dico propter reges, qui non possunt sine causa rationabili sibi appropriare aliquod thesaurum. Bene propter rationabilem causam, scilicet propter necessitatem reipublicae, alias non, quia esset tyrannicum privare homines de illo quod est de jure naturali. Oportet enim quod sit illius qui primo invenerit." *In 2a. 2ae.*, q. 66, a. 1, 2.

[123] "Undecima propositio: Nunc etiam multa in rebus humanis sunt indivisa et quae non sunt appropriata; et ista sunt occupantis, et quilibet potest occupare illa pro libito suo, ut sunt ferae, aves, pisces, nisi alius primo occupaverit illa recludendo ea vel vetando quia sunt in terra sua." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 26.

rentabilidad de los labrantíos).[124] En todos estos casos, un derecho que también puede remitirse al *ius gentium* compite favorablemente con el de propiedad privada. No parece aventurado pensar que ello es así por razón de la mayor proximidad al derecho natural de la libre disponibilidad de los bienes o de la propiedad comunitaria que de la apropiación privada.

La proposición duodécima conecta el dominio privado sobre las cosas con la posibilidad de transarlas, y por tanto, con el tema de nuestro interés. Bajo dos títulos legítimos puede alguien recibir lo que está bajo dominio de otro: por la voluntad del dueño anterior; o por la autoridad del príncipe, de la república de quien éste adquirió esa autoridad, o de Dios, de quien proviene todo dominio.[125] Ambas maneras de cambiar el dominio de manos producen el mismo efecto desde el punto de vista del uso que el nuevo dueño puede hacer de la cosa.[126] Pero el título de autoridad resulta prioritario, cuando se funda en razones legítimas, sobre el de traspaso por libre voluntad, como tenía que ser a partir de la prioridad de la república sobre el individuo.[127]

Sujetos de dominio privado sobre las cosas

Un pequeño corolario de Vitoria señala en este punto un tema que discutió con mayor extensión en la relección *De Indis*: que los cristianos no pueden ocupar las tierras de los infieles si éstos son verdaderos dueños de ellas.[128] Los infieles aludidos son obviamente

---

[124] "Secus est de silvis quae aliquando fuerunt communes, id est consejiles, et postea factae sunt privatae alicuius domini temporalis. Certe nescio. Credo quod injusto titulo factae sunt privatae, et quod agricolae fuerunt perturbati, taliter quod injusti dominus silvae occupavit illam quam ipse nunquam plantavit." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 3, 11.

[125] "Quomodo ergo isti qui modo sunt, facti sunt domini? Pro quo sit duodecima propositio: Facta prima divisione et appropriatione, duobus praecise modis et duobus tantum titulis potuit quis adquirere dominium rerum; nam etiam duobus potest transferri dominium ad nos ab uno in alium (...) Primo ergo modo potuit transferri dominium ad nos voluntate prioris domini. Alio modo auctoritate principis (...) dominia permanentia solum istis modis fiunt, vel voluntate possidentis, vel auctoritate principis; et etiam Dei qui est princeps, et etiam reipublicae, quia totam auctoritatem habet princeps a republica." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 27.

[126] "... idem effectus sequitur si aliqua translatio fiat auctoritate superioris, vel hominum voluntate et pacto. In eosdem enim usus est dominum rei qui eam sibi vendicat auctoritate legis aut praescriptione aut quovis alio legitimo titulo; ac si habuisset emptione, aut donatione domini. Et idem est de pecunia, et omnibus aliis." *DM*, I, 7.

[127] "... omne jus quod convenit alicui ex pacto vel consensu potest convenire ex ordinatione legis. Tam enim in republica saeculari, quam in ecclesiastica invenitur potestas transferendi ex legitimis causis dominium rei ab uno ad alterum, priori domino invito." *DM*, I, 6.

[128] "Ex quo sequitur corollarium: quod christiani non possunt occupare terras infidelium, si illi infideles sint veri domini illarum, et non sint christianorum." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 28.

los indios americanos, puesto que a los musulmanes no se les reconocía verdadero dominio sobre territorios que antes habían sido cristianos, y que la Cristiandad nunca había renunciado a recuperar.

En este contexto, resulta fácil comprender por qué la cuestión central de la primera parte de *De Indis*, sobre la que se apoyará toda la doctrina indiana de Vitoria es: "Indi barbari utrum essent veri domini ante adventum hispanorum privatim et publice."[129] Al discutirla, repasa algunas condiciones bajo las que parece que puede perderse el dominio, todas las cuales se alegaban para negar a los indios verdadero dominio y justificar el expolio.

Contra los herejes valdenses, wyclefitas y husitas, que sostenían que la capacidad de dominio requiere del estado de gracia y, por tanto, quienes se encuentran en pecado mortal no pueden poseer dominio ni pública ni privadamente, Vitoria opone tres ideas fundamentales: (i) que el dominio se funda en el ser imagen de Dios por las potencias racionales, lo que no se pierde por el pecado;[130] (ii) que, como puede observarse, los pecadores no pierden el dominio sobre sus actos ni sobre su cuerpo, ni el derecho a defender la propia vida;[131] (iii) que siendo obligación moral obedecer a los príncipes y respetar la propiedad ajena, no parece verosímil que Dios haya dejado tan incierto quién es y quién no verdadero dueño público o privado.[132] En continuidad con este último argumento, en el comentario a la q. 62, a. 1, se dice que si se requiriera la gracia para el verdadero dominio se induciría una confusión tal que con ella se destruiría el comercio.[133]

---

[129] *De Indis*, I, título del cap. 1: "Si los indios bárbaros eran verdaderos dueños privada y públicamente antes de la llegada de los españoles."

Venancio Carro, "Los fundamentos teológicojurídicos...", p. 116, hace notar acertadamente la novedad del giro vitoriano respecto a los planteamientos anteriores de legitimación de la conquista, que se fundaban en los derechos de los reyes de España y del Papa (los títulos fundamentales del *Requerimiento* de 1513). Para el dominico burgalés, resulta preciso tener en cuenta primero los derechos de los indios. En las Relecciones, éstos son considerados sujetos de derechos y de deberes (consistentes a su vez en respetar los derechos ajenos) en pie de igualdad con los españoles.

[130] "Dominium fundatur in imagine Dei. Sed homo est imago Dei per naturam, scilicet, per potentias rationales. Ergo non perditur per peccatum mortale." *De Indis*, I, 1, 3.

[131] "Si propter offensam Dei homo perderet dominium civile, eadem rationem perderet etiam dominium naturale. Falsitas autem consequentis probatur. Quia non perdit dominium super proprios actus et super propria membra; habet enim peccator ius defendendi propriam vitam." *De Indis*, I, 1, 3.

[132] "Ultimo, nullo modo est verisimile cum sit praeceptum obedire principibus (...) et non capere alienum, quod voluerit Deus quod esset ita incertum qui essent veri principes et domini." *De Indis*, I, 1, 3.

[133] "Item, si commodaret mihi aliquis equum vel centum millia aureorum, et invenirem ipsum in peccato mortali, sequitur quod possem illos mihi retinere quia alius non est dominus illorum, postquam est in mortali, et sic tolleretur commercium humanum." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 49.

El segundo título por el que pretendía arrebatarse el dominio a los indios era el de infidelidad, que había sido propuesto por el cardenal de Ostia[134] en el siglo XIII. Tras la venida de Cristo, sostenía el Ostiense, quienes permanecieran en la infidelidad se hacían incapaces de derecho y dominio, y sus bienes quedaban a disposición de la Iglesia. Vitoria complica en la discusión también a los herejes, lo que resultaba de primera actualidad en un momento en que el luteranismo predominaba ya en amplias regiones del Imperio. Contra los herejes se encontraba además la disposición del derecho canónico que establecía la confiscación de sus bienes. Apoyándose en Santo Tomás, Vitoria descarta en primer lugar que la fe o su ausencia dé o quite derecho en el ámbito natural.[135] Puesto que no consta que por derecho divino positivo se haya arrebatado el dominio ni a los infieles ni a los herejes, debe decirse que en cuanto al derecho divino ambos son verdaderos dueños.[136] Con gran despliegue de autoridades y referencias, nuestro autor discute el alcance moral de la disposición que establece la confiscación de los bienes de los herejes, y por tanto su pérdida de dominio. Como ley, resulta vinculante en conciencia desde el momento en que se produzca la condena, aunque sus efectos sean retroactivos, de tal forma que hasta entonces el hereje es verdadero dueño en el fuero de la conciencia y puede vivir lícitamente de sus bienes.[137] El peligro legal en que se encuentra hace, sin embargo, que no pueda moralmente transarlos a título oneroso, puesto que el comprador estaría en riesgo de que la transacción fuera declarada nula y los bienes en cuestión incautados por la república.[138] Ahora bien, si realmente no hubiera peligro de ser condenado por los tribunales, el hereje puede enajenar sus bienes a título oneroso:

> "... ut si quis esset haereticus in Germania, catholicus posset licite emere ab illo. Grave enim esset quod non posset licite in aliqua civitate lutheranorum, si quis est catholicus,

---

[134] Enrique de Segusia, †1271, cardenal *Hostiensis*, profesor de derecho canónico en Bolonia y París, comentó las *Decretales* y ganó gran fama como canonista (*monarca juris*).

[135] "Item ratione sancti Thomae, quia fides non tollit nec ius naturale nec humanum. Sed dominia sunt vel de iure naturali vel humano. Ergo non tolluntur dominia per defectum fidei." *De Indis*, I, 1, 4.

[136] "Cum enim amissio bonorum sit poena et nulla est poena de lege divina propisto statu, constat stando in iure divino non amitti bona propter haeresim." *De Indis*, I, 1, 5.

[137] "Sequitur corollarium, quod haereticus potest licite vivere ex bonis suis." *De Indis*, I, 1, 9.

[138] "Sequitur tertio, quod titulo oneroso, puta vendendo, aut dando in dotem, si crimen posset venire in judicium, no licet transferre. Patet, quia decipit emptorem et ponit eum in periculo perdendi et rem et pretium, si venditur condemnetur." *De Indis*, I, 1, 9.

emere agrum an haeretico nec vendere illi. Quod tamen necessario esset dicendum, si omnino haereticus non est dominus in foro conscientiae."[139]

Por último, tampoco puede negarse dominio a los indios americanos por carecer del uso de razón como los niños o los dementes. Lógicamente, porque no carecen de él:

"Quia secundum rei veritatem non sunt amentes, sed habent pro suo modo usum rationis. Patet, quia habent ordinem aliquem in suis rebus, postquam habent civitates quae ordine constant, et habent matrimonia distincta, magistratus, dominos, leges, opificia, commutationes, quae omnia requirunt usum rationis."[140]

Pero además, el dominio no deriva directamente del uso de razón, sino antes del ser imagen de Dios, lo que confiere al hombre la especial dignidad de ser para sí mismo y no para otro dentro del orden de la Creación. Por eso incluso los niños antes de llegar al uso de razón y los dementes que lo han perdido, pueden sufrir injuria, lo que significa que tienen derecho y son capaces de dominio.[141] Todo hombre, sea cual sea el estado en que se encuentren sus facultades mentales, es así sujeto de derechos que deben ser reconocidos por los demás.

Legitimidad general de las transacciones mercantiles

Siendo éstos los términos en que Vitoria concibe el dominio privado sobre las cosas, una de cuyas formas es la propiedad, atiende a continuación en el comentario a la q.

---

[139] *De Indis*, I, 1, 9: "... como lícitamente puede comprárselo un católico a los herejes en Alemania. Grave cosa sería que en las ciudades de luteranos no pudieran los católicos comprar fincas o vendérselas a los herejes; y, sin embargo esto es lo que habría que decir si los herejes no fueran dueños en el fuero de la conciencia." Deckers, *Gerechtigkeit und Recht*, p. 225, ve en el pragmatismo que se respira en el pasaje un momento de la gradual emancipación del ámbito económico respecto a la visión medieval de la vida, religiosamente integrada en todos sus aspectos. Tal vez sea ir demasiado lejos, puesto que ése no es el argumento central de la discusión. Esta se apoya en una visión tomista de la moral en que la posesión o no de la verdadera fe, una virtud teologal, no puede constituir título de derecho natural, por razón del mismo concepto de derecho natural. El pasaje debe entenderse más bien a manera de un corolario que muestra cómo a comienzos de 1539, veinte años después de que Lutero rehusara retractarse ante Cayetano en la Dieta de Worms, había ya en el ambiente poca esperanza de reducir a los luteranos al catolicismo.

[140] *De Indis*, I, 1, 15: "Porque no son idiotas, sino que tienen, a su modo, uso de razón. Es evidente que tienen cierto orden en sus cosas: que tienen ciudades debidamente regidas, matrimonios bien definidos, magistrados, señores, leyes, profesores, industrias, comercio; todo lo cual requiere uso de razón."

[141] "Pueri ante usum rationis possunt esse domini. Hoc patet quia possunt pati iniuriam, ergo habent ius rerum. Ergo et dominium, quod nihil aliud est quam ius (...) Item diximus quod fundamentum dominii est imago Dei, quae adhuc est in pueris (...) Nec est idem de criatura irrationali, quia puer non est propter alium sed propter se, sicut est brutum." *De Indis*, I, 1, 13. Acerca de los dementes la argumentación es más corta: "Sed de amentibus, quid? Dico de perpetuo amentibus nec habent, nec est spes habituros usum rationis. Sitque tertia propositio: Videtur adhuc quod possint esse domini quia possunt pati iniuriam. Ergo habent ius. Sed hoc remitto ad iurisconsultos, utrum possint habere dominium civile." *De Indis*, I, 1, 14.

62, a. 1 a la posibilidad de transacción por voluntad del dueño actual, sea en forma de donación o de transacción mercantil. Además de estar reconocida por la ley civil, ¿es esta posibilidad legítima según el derecho natural? A partir de la definición de dominio, no queda duda al respecto:

> "Respondeo quod sic si nulla sit lex humana in oppositum, quia qui est prior dominus, potest illud facere, de jure naturali, nulla auctoritate alterius repugnante (...) Potest enim quis in quem transfertur dominium tale esse tutus in conscientia."[142]

Dos argumentos de interés se ofrecen para probar la legitimidad de las transacciones: que todos los pueblos del orbe las hacen;[143] y que no hay una prohibición de derecho divino al respecto, porque Dios ha dejado en las manos de los hombres el uso de las cosas humanas (en eso consiste el dominio recibido de El).[144] Justamente este "retirarse" de Dios abre a la vez el espacio a la vida moral, a la libre disposición de las cosas bajo dominio privado, y a las virtudes éticas que pueden cultivarse haciendo buen uso de esas cosas en las transacciones: liberalidad, magnificencia, misericordia...[145] Tenemos entonces que el dominio privado es, además de una posibilidad abierta dejada al criterio común de los hombres, no predeterminada por la ley natural, y además de una necesidad histórica nacida del pecado original, también una ocasión para el crecimiento en la virtud de cada persona. Por razón de esa vinculación entre el dominio sobre las cosas y el dominio sobre sí, Vitoria sostiene que en general no debe retenerse el dinero que otro va a dilapidar, siempre que sea suyo, salvo en casos muy extremos (de inmadurez, por ejemplo) y por un breve tiempo. Se trata siempre de respetar el que para lo moral, que se realiza también en lo económico, la persona es *sui juris*.[146]

---

[142] *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 29: "Respondo que sí, si no hay ley humana en contrario, porque quien es el dueño anterior puede hacerlo de derecho natural, sin contradecir la autoridad de otro (...) Puede pues aquel a quien se transfiere tal dominio estar seguro en conciencia."

[143] "Probatur, quia nulla est natio in qua non ita sit et ita fiat, quod scilicet fiat hujusmodi translatio, donatio et commutatio." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 29.

[144] Por tanto, gastar incluso dispendiosamente no supone una falta moral grave, salvo que con ello se falte a responsabilidades muy primarias, como el sustento de la familia: "Ita hoc vitium non est mortale; aunque gaste toda su hacienda en un convite o en una casa, non est mortale, quia non tenetur custodire bona temporalia. Dico de per se, quia si habet uxorem et familiam, et sine illo non posset sustentare illam, fortassis esset mortale, quia tenetur sustentare familiam suam." *In 2a. 2ae.*, q. 135, a. 2, único.

[145] "Si objicias: est prohibitum jure divino: dico quod falsum est; de rebus namque humanis Deus dimisit usum hominibus ut ipsis placeret. Et si hoc non posset fieri, nec esset liberalitas, nec magnificentia, nec misericordia, etc." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 29.

[146] "Hadrianus (...) dicit quod quantumcumque quis petat pecunias ad [di]lapidandum eas, si non petat illas ad detrimentum alterius, ut scilicet det alteri ad interficiendum alium, nihilominus qui habet pecunias debet

Arriba habíamos encontrado la salvedad de la autorización legal para la completa libertad de las transacciones. Y antes se había mencionado la autoridad del príncipe como título legítimo de traspaso de dominio. Así se concreta en el tema del dominio la prioridad de la república sobre el individuo, que con tanta insistencia afirma Vitoria. A la objeción de que el príncipe no es dueño de los bienes privados, y por tanto no puede disponer de ellos, se responde solemnemente que el hombre en cuanto a su persona y a sus bienes materiales (esto es, en todo excepto los bienes espirituales, como habíamos visto), es más de la república que de sí mismo. Y puesto que el príncipe recibe su potestad de la república...[147] Ya habíamos señalado una consecuencia lógica de esto: si un contrato es írrito en derecho civil, cualquiera que sea la voluntad de los contratantes, no transfiere dominio ni da derecho sobre la cosa en el foro de la conciencia.[148] Todo lo cual ha de

---

illas ei dare. Ratio est clara, quia, sicut superius diximus, non potest retineri pecunia aliena nisi vel voluntate domini, vel auctoritate legis. Cum ergo non retineatur voluntate domini repetentis, nec auctoritate legis, quia cum sit sui juris, lex praecipiet quod detur ei pecunia, quantumcumque velit eam [di]lapidare. Ergo qui habet illas, debet ei dare. Item, quia prohibeo illum jure suo, quia ille habet jus ludendi pecuniam illam et dandi scorto: ergo non licet retinere. Confirmatur, quia ego non sum tutor ejus, nec habeo curam illius. Unde licet velit ex re ad scortum, non possum vi illum retinere, licet eat ad perpetrandum peccatum mortale. Ergo non dando illi pecuniam facio illi injuriam.

His non obstantibus, illa quae dicit Hadrianus, et bene, non dubito quin aliquando ad aliquod tempus liceat differre et retinere. Si esset hic quidam juvenis insensatus ludens, qui perdit et omnia dilapidat, certe crederem quod qui haberet centum aureos suos, si ipse peteret et daret, male faceret. Unde licite potest retinere. Debet dissimulare differendo, quia utiliter geritur negotium suum (...) Sed ultimate non potest retinere si persistat in repetitione, quia tunc fieret ei injuria. Sed quadam simulatione differendo bene factum est." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 5, 6.

[147] "Contra, princeps non est dominus bonorum privatorum, scilicet mei et aliorum: ergo non potest dare rem meam alteri. Respondeo, —et est fundamentum notandum et quod oportet praemittere ad totam istam materiam— quod homo quantum ad personam, et per consequens quantum ad rem et bona sua, magis est reipublicae quam sui ipsius. Ex hoc sequitur quod quidquid homo potest disponere de rebus suis, potest respublica justa causa. Itaque ex justa causa potest disponere de bonis cujuslibet hominis particularis. Probatur, quia bona hujus magis sunt reipublicae quam sua: si ergo ipse potest de illis disponere ergo et respublica. Ex hoc sequitur responsio ad quaesitum et solutio ad argumentum supra positum. Responsio ergo est quod rex, qui habet auctoritatem a republica, potest ex justa causa rem alterius distribuere, id est potest transferre dominium ab uno in alium (...) Praeterea, princeps est electus a populo. Sed populus dat ei istam auctoritatem ut possit disponere de bonis civium. Ergo potest disponere de bonis civis particularis, sicut ipsamet respublica potest, quia princeps habet in se consensum populi datum ut possit disponere de rebus reipublicae. Est enim jam consensus prioris domini, et leges etiam pendent a consensu reipublicae, licet rex eas instituat. Unde quod fecerit rex secundum leges, tenet factum, etiam invito domino." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 33.

[148] "Ex hac determinatione sequitur corollarium: quod in omni contractu, quidquid sit de voluntate dominorum, si tamen talis contractus sit irritus ipso jure, nullum dominium transfertur, nec adquiritur jus in foro conscientiae. Patet, quia respublica potest disponere de rebus suis invitis dominis. Ergo si lex praecipit quod irritetur talis contractus, verus dominus rei non potest transferre jus in alium (...) Cum enim non tenet contractus jure, non tenet quia respublica prohibet, quorum consensu et ad cujus utilitatem sancitae sunt

entenderse, por supuesto, sujeto a las condiciones de justicia para la ley y la actuación ejecutiva del príncipe a la que nos referimos en el capítulo 2, puesto que "lex injusta non tenet".

Las condiciones generales para la validez civil de los contratos las resumían los juristas en dos: capacidad de los contratantes y cumplimiento de las solemnidades de ley.[149] A los juristas que sostenían la opinión de que faltando alguno de estos requisitos, principalmente el segundo, todavía el contrato vale en conciencia, Vitoria recomienda que se ocupen de lo suyo en vez de venir a determinar lo moralmente legítimo o no. Nuestro autor da el argumento de que si la ley quita civilmente un derecho que permanece en conciencia, se trata de una ley injusta, cuya aplicación además resulta peligrosa.[150] Exigir las formalidades de la ley completas para los contratos remarca la concepción de que el dominio privado no consiste en una relación persona-cosa, y por tanto las transacciones de dominio no son únicamente relaciones interpersonales, sino que el reconocimiento del dominio privado y de sus cambios de mano constituye un acontecimiento político, incluso en el fuero de la conciencia. Resulta necesario que sea así para proteger en universal a las personas de los peligros que se seguirían de una completa autonomía del juego de los intercambios, donde fácilmente los más avezados defraudarían a los otros.[151]

---

leges. De hoc non dubito, nec aliquis jurista potuit mihi unquam aliud persuadere." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 34.

[149] "Panormitanus (...) dicit ergo quod dupliciter potest esse irritus aliquis contractus. Uno modo, quando contrahens, id est faciens contractum non est sui juris nec est persona idonea et legitima ad contrahendum nec ad alienandum (...). Alio modo contractus est irritus quando deficit aliqua solemnitas statuta in jure." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 36.

[150] "Probatur, quia esset valde inutilis et periculosa irritatio in foro contentioso defectu solemnitatis, si non valeret in foro conscientiae (...) Praeterea, sequeretur quod tales leges, quae dant jus in foro contentioso, quod sunt iniquae. Patet, quia sunt contra jus naturale et divinum quod nunc est et quod nunc obligat. Quia iste contractus sine solemnitate factus tenet de jure naturali et divino, ipsi concedunt, et etiam fatentur quod leges positivae non possunt dissolvere jus naturale. Cum ergo illae leges dissolvant naturale jus, sequitur quod sunt iniquae [*sic*]." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 41.

[151] "Verum est quod intentio legis est obviare periculis, sed tamen absolute intendit obligare omnes (...) Ratio est quia lex non potest distinguere quando sit periculum vel quando non; ideo secundario tantummodo habet intentionem obviandi periculis. Et patet, nam licet provideatur omnibus periculis, nihilominus lex obligat." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 45.

Prescripción del dominio privado

El pequeño tratado *De dominio* que Vitoria antepone a la discusión sobre la restitución termina con algunas consideraciones sobre el *ius praescriptionis*, otra vía legítima para adquirir dominio sobre una cosa.[152] La idea vitoriana al respecto es sencilla: uno tiene derecho a retener el dominio de algo, tanto en conciencia como en el foro contencioso, sólo si se halla en posesión de la cosa de buena fe, esto es, creyéndola suya bajo un título probable. Y no tiene ese derecho si la posesión es de mala fe, cuando uno sabe que la cosa no es suya, o bien carece de título suficiente para pensarlo así.[153] Como puede notarse, aunque quepa establecerla ante un tribunal,[154] la buena o mala fe en la posesión de algo no es descrita como un acontecimiento sólo legal sino también moral. Y entonces la prescripción no resulta tanto un asunto de número de años en pacífica posesión de la cosa, como de honestidad para examinar los títulos propios y los ajenos respecto a aquello discutido.[155]

---

[152] "Sed quia alius titulus habendi rem aliquam est jus praescriptionis, id est quia alius titulus ad transferendum dominium est praescriptio, ideo quia sanctus Thomas de hoc non tractat, nos aliquid dicemus." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 46.

[153] Sobre si la prescripción permite retener la cosa con buena conciencia: "Pro quo est notandum quod duplex est praescriptio. Quaedam est praescriptio bonae fidei, id est quae bona fide fit, quae est cum probabili titulo. Alia est quae fit mala fide, quae est cum malo titulo, utputa vel quando quis scit rem quam habet non esse suam, vel non habet sufficientem titulum ad illud credendum. Sit ergo prima propositio: Ex praescriptione malae fidei nec in foro contentioso nec in foro conscientiae adquiritur jus, ita quod praescriptio cum mala fide nullum titulum dat (...) ex praescriptione bonae fidei datur jus in foro contentioso et in foro conscientiae." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 46-47.

[154] "Quando tamen in casibus particularibus sit mala fides vel bona, est dubium, et de hoc consulendi sunt juristae." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 1, 47.

[155] En el *Parecer sobre si los señores pueden vender o arrendar los oficios...*, pp. 207-208, acerca de la cuestión de si se ha de restituir, se dice: "Si lo que han llevado los señores por tales arrendamientos, teniendo creído que lo podrían llevar con buena conciencia, y habiéndoles dicho letrados y confesores que lo podrían llevar, si serán obligados a lo restituir, en cosa que se declare no poderse vender ni arrendar los tales oficios.

Respóndese que aunque la probable ignorancia pudiese excusar en algún tiempo a algún señor en la tal venta o arrendamiento, entonces el señor es obligado, no solamente a proveer que no se haga de ahí en adelante mas también lo es, so pena de pecado mortal, a restituir los precios que por esta razón ha llevado de los tales oficios. Y la razón de esto es, porque puesto que la ignorancia probable haya excusado la tal venta de culpa al tiempo que se hizo, no escusa de la restitución que es devida, quando se sabe de cierto que fué contra justicia; y ansí el precio que se percibió en detrimento de la república lo debe restituir a las personas de quien lo llevó o a sus sucesores; salvo si se entiende que la república fué lesa y perjudicada de tal oficial que tuvo arrendado el oficio, porque entonces la restitución se debe hacer a la república haciendo dello algunas cosas en provecho suyo, etc.

Y porque según derecho los frutos de cualquier renta pueden ser prescribidos por tres años (...) teniendo buena fe e ignorancia increíble [*sic* por invencible], no será obligado a restituir, sino los frutos de los tres años próximos, aún no pasados, los cuales se restituyan según lo que está dicho." La larga cita confirma cómo el abordaje del *ius praescripcionis* en Vitoria pone el derecho positivo en último término, sometido siempre a condiciones de conciencia como la buena fe y la ignorancia invencible. La misma condición se

La propiedad privada y la extrema necesidad

Antes de terminar el examen de la teoría sobre dominio, resulta de interés repasar la doctrina vitoriana sobre la extrema necesidad,[156] que establece una importante limitación al dominio privado sobre las cosas, relacionada con la conclusión tomasiana más general acerca de la conveniencia de la propiedad privada en cuanto a la gestión y disposición de los bienes, y la relatividad de esa propiedad en cuanto a su uso, conclusión que Vitoria acepta sin mayores comentarios.[157]

La situación de extrema necesidad es aquella en que se encuentra directa, probable y gravísimamente amenazada la vida de la persona.[158] Nos interesa aquí el caso de que esa amenaza provenga de la falta de recursos materiales. La doctrina tradicional, asumida

---

pone en el contexto de si la posesión de un príncipe sobre un territorio es de dudosa legitimidad, y si ello justifica la guerra:

"Haec probatur quia in dubiis melior est conditio possidentis. Ergo non licet expoliare possessorem illum pro re dubia. Item si res ageretur coram iudice legitimo, nunquam in re dubia spoliaret possessorem. (...) Item in rebus et causis privatorum nunquam in causa dubia licet spoliare possessorem [legitimum]. Ergo nec causis principum. (...) Tertia propositio: Quia dubitat de iure suo, etiam si pacifice possideat, tenetur examinare causam diligenter et pacifice audire rationes alterius partis, si forte possit certum scire vel pro se vel pro alio. Haec probatur quia alias non bona fide possideret qui dubitans negligeret scire veritatem. (...) Quarta propositio: Examinata causa, quantumdiu rationabiliter perseverat dubium, legitimus possessor non tenetur cedere possessioni sed potest licite retinere. Patet primo quia iudex non tenet spoliare. Ergo nec ipse tenetur cedere, nec in toto nec in parte." *DIB*, IV, 1, 8.

[156] Como notamos en el capítulo 2, la discusión sobre la extrema necesidad se desarrolla tanto en el comentario vitoriano sobre la justicia como en el comentario sobre la caridad. Constituye así el único puente explícito entre ambos textos, fuera de las afirmaciones acerca de la injusticia como pecado contra la caridad (cfr. nota 70).

[157] "Utrum liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere. Respondet sanctus Thomas quod sic. Est distinctio notanda. Circa res exteriores duo competunt homini. Primum est facultas procurandi et dispensandi res exteriores. Prima conclusio: Quantum ad hoc quod est procurare et dispensare res istas exteriores, licitum est quod homo propria possideat. Secundum quod competit homini est usus rerum. Secunda conclusio: Nullus est ita proprietarius rerum, quin aliquando teneatur dividere res suas, id est homo non debet habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili eas aliquis communicet in aliorum necessitates." *In 2a. 2ae.*, q. 66, a. 2, 1.

La distinción no significa un cambio del estatuto jurídico de la propiedad, por lo que no influye sobre las relaciones mercantiles, sino sólo sustenta la obligación moral de acudir en socorro del necesitado, correspondiente a la virtud de la caridad. Sin embargo, es claro que esa obligación supone un concepto de propiedad privada diferente al derecho irrestricto sobre los bienes que se poseen. La propiedad envuelve, desde su raíz misma, también deberes hacia los demás.

[158] "Sed quaero: quae vocatur extrema necessitas? An quando homo moritur? Respondeo quod non, sed quando est probabile periculum de vita, vel quod incidet in infirmitatem, est extrema necessitas. Non opus est exspectare a que boquee." *In 2a. 2ae.*, q. 32, a. 5, 17.

enteramente por Vitoria, establece que entonces la división de los bienes pierde su validez, y la persona en extrema necesidad recupera su dominio natural sobre las cosas que necesite para sobrevivir (junto con su familia, si es el caso).[159] La razón de este cambio del estatuto de la posesión ha de buscarse en el carácter de derecho de gentes que la propiedad privada posee, frente a la inclinación natural del hombre a conservarse en el ser, que funda un derecho natural. La prioridad del último sobre el primero no puede discutirse, por lo que una ley civil que otorgara carácter absoluto a la propiedad privada en cuanto a su uso, debería tenerse *ipso facto* por injusta.[160]

Entonces, siendo todo común para quien se encuentra en extrema necesidad, puede tomar lo ajeno para paliar su situación, y esto no constituye un robo ni engendra una obligación de justicia hacia quien pierde lo antes suyo.[161] De la misma manera, cabe lícitamente enajenar propiedades de otros a favor de terceros en extrema necesidad.[162] En consecuencia, la ley que pretenda castigar a la persona que hace esto, merece ser calificada de inicua por contradecir el derecho natural.[163] Dado que no se genera ninguna obligación

---

[159] "Aliud est de extrema necessitate, quia jam tunc omnia sunt communia, et illud jam est meum et non divitis. Dico etiam quod haec conclusio de extrema necessitate est large intelligenda. Non est favendum divitibus et male tractare pauperibus. Non tanta licentia est danda divitibus, ut scilicet exspectent extremam necessitatem, quando jam est extremus anhelitus vitae, cuando está boqueando; nec sic extrema necessitas est inteligenda, sed quando ille mediate vel immediate morietur. Sufficit enim videre egenum lecto jacentem vulneribus sauciatum, vel quando venit fames quam diu tolerat, taliter quod ad mortem properat nisi ei subveniatur. Tunc certe est extrema necessitas, et licet a divitibus furari si sine scandalo fieri potest. Sic est de homine qui habet filios et uxorem, tamen nec habet unde illis subveniat nec lectum in quo eos reficiat, et properant ad mortem ex mala tractatione tunc licet illi accipere a divite, secluso scandalo." *In 2a. 2ae.*, q. 66, a. 7, 2.

[160] "Quinto, quia de jure naturali omnia erant communia, ut arguit sanctus Thomas. Sed jus gentium non poterat derogare naturali, dato quod faciat aliquid quod non est de jure naturali. Imaginemur ergo quod nunc sumus ante divisiones rerum ita quod omnia sint communia; et fiat lex quod ista bona approprientur ita quod ista bona pertineant ad me et illa ad te, cum tali tamen conditione quod nullus teneatur alteri subvenire nisi habeat superfluum ad statum; ita quod licet ego postea indigeam extreme, tu tamen non tenearis dare mihi de necessariis ad statum. Tunc talis lex esset iniqua. Quis ferret illam legem? Si imperator faceret, esset iniqua. Sed jus gentium non habet majorem auctoritatem quam lex particularis. Ergo si lex illa regis esset iniqua: ergo etiam illa lex est iniqua." *In 2a. 2ae.*, q. 32, a. 5, 7.

[161] "Hoc patet, quia tempore necessitatis extremae omnia sunt communia, quia res qua potest sublevari necessitas extrema proximi, est sua: ergo non facio injuriam non reddendo creditori, immo facerem injuriam non dando egenti extreme, quia illi debetur." *In 2a. 2ae.*, q. 26, a. 7, 8.

[162] "Item, quia in tali casu, si non sequatur scandalum, ego licite possem, non dico quod teneor, sed quod licite possem ab eo et a quocumque avaro furari nummos ut subveniam extremae necessitati. Ergo possum retinere ad dandum egenti. Certe si civitas haec periret fame, et ego scirem quod est aliquis avarus habens multitudinem ducatorum, licite possem, si non sequatur scandalum, furari illos ut subveniam extremae necessitati." *In 2a. 2ae.*, q. 26, a. 8, 8.

[163] "Secunda conclusio [sancti Thomae]: In necessitate extrema quilibet potest capere alienam, quando aliter non potest habere. Patet, quia hoc est de jure naturali, nec homines per consensum suum potuerunt facere leges iniquas taliter quod ita esset facta divisio rerum, quod in extrema necessitate non liceret hominibus capere alienum, sed quod illi perirent." *In 2a. 2ae.*, q. 66, a. 7, 1.

de justicia, no es preciso devolver lo tomado, ni siquiera cuando la situación de la persona mejora y está en condiciones de hacerlo.[164]

En general, la doctrina más amplia acerca de las situaciones de necesidad, que abarca riesgos como el accidente, la condena judicial sin ser culpable, la enfermedad, la pobreza, la pérdida de la buena fama o de la situación social y otros semejantes, establece las siguientes obligaciones para quien puede subvenir a la necesidad: si la amenaza para el otro es extrema, ha de atendérsele con cualquier perjuicio mío excepto aquel que me colocaría a mi vez en situación de extrema necesidad;[165] si la amenaza es sólo grave, hay obligación de atender únicamente sin detrimento mío[166] (lo que, en el caso de los bienes materiales, significa que ha de darse lo superfluo, aquello más allá de lo preciso para vivir y conservar la posición social)[167]; en cualquier otro caso de menor peligro ajeno, puede libremente ayudarse o no al necesitado. La única limitación a esta libertad se encuentra en que tal ayuda ha de concretarse en algunas ocasiones: aquel que nunca encuentra oportuno ayudar a quien lo necesita, falta a la caridad. De esta manera plantea Vitoria una teoría acerca de la responsabilidad moral ante la necesidad ajena, que queda situada en el ámbito de la caridad aunque dé lugar a obligaciones estrictas.[168] Al situarla ahí la coloca fuera de la virtud de la justicia, y por tanto, esa responsabilidad moral no generará deber de restituir cuando se irrespete.[169]

---

[164] "Est dubium an ipse vel pauper, postquam venit ad pinguiorem fortunam, id est postquam dives factus est, teneatur restituere diviti quae accepit (...) Opinio communior est in contrarium, et ita videtur dicere hic sanctus Thomas, quia dicit quod omnia sunt communia in extrema necessitate. Si ergo sunt communia, habeo jus ad illa (...) quia res est illius qui est in extrema necessitate." *In 2a. 2ae.*, q. 66, a. 7, 3.

[165] "Tertia conclusio: In extrema necessitate eleemosyna est in praecepto. Omnis qui potest subvenire egenti extreme, tenetur dare, etiam de necessariis ad statum. Probatur, quia alias faceret contra caritatem si permitteret quod fame periret. Non enim stat cum caritate quod desinam aliquem mori fame." *In 2a. 2ae.*, q. 32, a. 5, 1.

[166] "De tertia conclusione, quod si ex negligentia vel timore omittit quis impedire detrahentem, peccat mortaliter, est notandum quod solum hoc est verum quando constat de gravissimo proximi detrimento, quia tunc propter necessitatem debet proximo subvenire; sicut si res et necessitas esset gravis, et possem tollere detractionem sine detrimento meo, debeo illam cohibere, et si omittam, cum sit gravis detractio, peccarem mortaliter, secus non." *In 2a. 2ae.*, q. 73, a. 4, 3.

[167] "Secunda propositio: de superfluis simpliciter, scilicet ad statum et vitam, tenetur homo facere eleemosynam in gravi necesitate etiam extra extremam necessitatem." *In 2a. 2ae.*, q. 32, a. 5, 3. La comprensión de "lo necesario para la posición y la vida" se entiende incluyendo las responsabilidades familiares, con sus necesidades futuras previsibles: "Sed differentia est inter laicum et clericum, quia clericus dicitur habere superfluum quia non habet filios nec filias; sed laicus quia habet tot reditus, non dicitur habere superfluum quia habet filias quas debet dotare." *In 2a. 2ae.*, q. 185, a. 7, 3.

[168] Estas obligaciones no sólo recaen sobre aquel que disponga de bienes de fortuna, sino en los mismos términos también sobre profesionales como los abogados y los médicos. Cfr. *In 2a. 2ae.*, q. 70, a. 1.

[169] "Ex praecepto namque caritatis tenemur diligere proximum sicut nos ipsos (...) Debita autem ex caritate non obligant ad restitutionem." *In 2a. 2ae.*, q. 70, a. 1, 4 y 7. Según señalamos en el capítulo 2 (nota 349),

Restitución

La teoría de Vitoria sobre el dominio tenía por fin, según citábamos al principio, establecer con claridad las bases para, sabiendo qué corresponde a cada cual, identificar cuándo se ha roto el equilibrio de lo justo y a quién se debe restituir qué cosa. La restitución resulta así un acto característico de la justicia conmutativa en el mercado (otro, podemos suponer, es respetar la equidad desde el contrato mismo, de manera que no haya ruptura de ningún equilibrio). El comentario a la q. 62, a. 2 ss. (*2a. 2ae.*) se ocupa principalmente de casos en que la restitución resulta problemática de establecer o de realizar.[170] Los menos están relacionados con la actividad mercantil, y de ellos nos ocuparemos con más detalle en los siguientes epígrafes. Por ahora bastará con reseñar unas ideas acerca de la ética de la restitución contenidas en el resto del comentario a la cuestión 62, que resultan de interés para nuestro tema. Para ello habremos de fijarnos primero en la obligación general de restituir, luego en qué debe restituirse, para seguir con los sujetos pasivo y activo, y terminar con algunas consideraciones sobre el tiempo en que ha de hacerse la restitución.

En primer lugar, siguiendo la doctrina católica tradicional, nuestro autor afirma la absoluta necesidad de la restitución para la salud moral de la persona;[171] de no hacerla, se comete nuevo pecado por reapropiación de la injusticia.[172] Debe notarse que, aunque el

---

con base en un texto en que explícitamente se pregunta por el deber de restitución en caso de no haber cumplido la obligación de socorrer a quien se encuentra en extrema necesidad, Vitoria no se define con claridad al respecto. El punto tiene su importancia teórica, porque en caso de afirmar la obligación de restitución, el deber de caridad se habría convertido enteramente en uno de justicia. El carácter radical de ese deber se manifiesta cuando Vitoria suscribe la posición de Cayetano que lo convierte en un derecho de quien sufre la extrema necesidad: "Illi qui sunt in extrema necessitate possunt licite capere a divitibus et eos interficere si nollent dare, quia habent jus ad illa in tali necessitate." *In 2a. 2ae.*, q. 118, a. 4, 3.

[170] Así, la restitución en el caso de mutilación de miembros, *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 2, 6-9; en caso de homicidio, *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 2, 10-14; en casos relacionados con el arrebatamiento injurioso de la buena fama, *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 2, 15-22; en caso de perjuicio inducido por un particular a otro en una distribución estatal de bienes, *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 2, 31; en caso de daño espiritual, *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 2, 32-38. Y sobre los derechos consuetudinarios comunales de caza, pesca y tala, *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 3, 8-13.

[171] "Utrum sit necessarium ad salutem quod fiat restitutio ejus quod ablatum est. Respondet sanctus Thomas per conclusionem affirmativam. Probatur, quia justitia non potest servari nisi restituatur ablatum; sed justitiam servare est de necessitate salutis." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 2, 1.

[172] "Nam illic non valet, illud vulgare dictum: Preso por mil, o preso por mil y quinientos. Respondeo ergo, ex sententia omnium doctorum, quod intelligitur quod restitutio ita est de necessitate salutis, quod est novum peccatum non restituere. Itaque peccat quis furando, et peccat alio peccato non restituendo, quia fit injuria utendo re aliena proximi." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 2, 5.

dominio privado sobre las cosas pertenezca al *ius gentium* en un sentido en que no puede asimilarse al *ius naturale*, la acción injusta contra la propiedad ajena (robo, usura, fraude) es tenida siempre por pecado grave contra la ley natural. Y esto no porque la propiedad sea sagrada (no lo es, como acabamos de ver), sino porque en el orden de las cosas tras la caída, el arrebatamiento por un particular de la propiedad del otro contra su voluntad constituye una injusticia. Ello es contra el reconocimiento mínimo debido al otro en la caridad, al tiempo que, de universalizarse, imposibilitaría la pervivencia de la sociedad humana en las condiciones reales tras el pecado original.[173]

El carácter absoluto de la obligación de restituir admite, sin embargo, un manejo prudencial. Por ejemplo, en el caso de que quien debe restituir vaya a sufrir por ello un daño económico desproporcionadamente superior a lo comprometido en el asunto, cabe valorar en qué medida será importante y urgente para la víctima recuperar sus bienes, y se podrá planear un esquema de restitución distribuido en el tiempo, de manera que aquél salve lo que de restituir al momento perdería.[174] No hay aquí una razón de justicia, que exigiría restablecer de inmediato el equilibrio perdido, sino de caridad hacia quien realizó la injusticia contra nosotros, razón que obliga a hacer el bien o evitar el mal a otros cuando sea posible sin daño nuestro. En el extremo, si quien debe restituir nunca puede hacerlo por completo sin ponerse en grave necesidad, no está obligado a la restitución sino en la medida que le permita escapar a ese daño.[175] Si lo comprometido es la fama, bien de un

---

[173] "Peccatum mortale dicitur ut est contra caritatem Dei vel contra caritatem proximi. Sed furtum est contra caritatem proximi; patet, quia per caritatem volumus ei bona; et tamen per furtum nocemus ei: ergo facimus contra caritatem proximi. Ergo furtum est peccatum mortale. Confirmatur et bene, quia non oportet solum unicum furtum considerare, quia si liceret hominibus furari, non posset esse societas humana. Saepe diximus quod in ferendis legibus non oportet videre quid contingat in casibus particularibus, sed oportet videre ad universalia (...) quia si liceret furari, periret societas et genus humanum, ideo non est habendus respectus ad particularia, sed ad universalia; et per consequens furari est peccatum mortale." *In 2a. 2ae.*, q. 66, a. 6, 1.

[174] "Et ratio est quia si quis deberet mihi viginti aureos, ex non potest illos mihi reddere sine magna jactura sua, nisi perdat statum suum, ego tamen non multum egeo, agerem contra caritatem si vexarem illum ut solveret cum non possit." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 2, 27. Sobre el punto, importante en una sociedad estamental como la castellana del s. XVI, vuelve con la misma doctrina en *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 5, 18: "Ad hoc dico, quod probabile est quod isti doctores dicunt, quod tenetur dare, etiam perdendo statum. Secundo dico, quod si potest fieri sine magno detrimento creditoris ditissimi, tunc licite potest differre solutionem, vel paulatim solvere. Potest in confessionibus differre, que poco a poco irá pagando, dummodo non sit fraus; quia si debitor potest solvere, tunc non potest differre. Tertio dico, quod probabile etiam mihi videtur quod si creditor non multum gravatur quia est nimis locuples, quod non tenetur debitor perdere statum, supposito quod iste juste habet illum statum; nec illum condemnarem si nollet solvere. Quia sumus christiani, debemus nos ex caritate favere. Et ita dicendum est a christianis caritatis regulam amplexis."

[175] "Secundo dico mitius, ut etiam multi doctores dicunt, quod si est probabile huic quod nunquam evadet istam gravem necessitatem in vita sua si reddat, ita quod si nunquam posset reddere sine jactura sua, et si alius sit dives et non patiatur similem necessitatem, non tenetur reddere. Tenetur tamen pati aliquam jacturam, etiam in statu suo et honore vel substantia. Probo, quia creditor patitur aliquam jacturam ex eo quia

orden superior a los materiales que se han de restituir, Vitoria sostiene contra Cayetano[176] que no se trata de órdenes inconmensurables,[177] sino que quien arriesgó su fama con el acto injusto bien puede perderla para restituir.[178] De nuevo, la afirmación tajante de las primeras proposiciones deja lugar a la necesidad de consejo cuando se entra en situaciones más detalladas.[179]

Sobre el objeto de la restitución, el maestro de Salamanca anota también que cuando no es posible hacerla en la misma especie de lo quitado, la satisfacción de la parte agraviada es una buena medida de que se cumplió el precepto.[180] En general, si los daños sufridos están monetarizados o son monetarizables sin dudas, la restitución que se debe es evidente, y no hay mucho lugar para el juicio prudencial, salvo por lo indicado en el párrafo anterior. Otro es el caso cuando las valoraciones o las formas de hacer la restitución no están claras. Entonces un mediador de buena fe puede con su criterio prudente señalar qué será lo razonable para restablecer el equilibrio y reconciliar a las partes entre sí.[181]

---

ego non reddo: ergo etiam ego debeo pati aliquam jacturam. Et sic esset illi consulendum quod reddat unam partem debiti." *In 2a. 2ae.*, q. 26, a. 13, 9.

[176] "Cajetanus ponit regulam: quod nullus tenetur ad restitutionem bonorum inferioris ordinis cum detrimento bonorum superioris ordinis. Temporalia bona sunt inferioris ordinis; sed honor, fama, vita sunt bona superioris ordinis." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 6, 9.

[177] "Secundo dico, quod licet fama sit pretiosior quam bona temporalia, non tamen semper fama est majus bonum quam quodcumque bonum temporale, nec quaelibet fama est tantum bonum quantum est aliud temporale." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 6, 14.

[178] "Sed contra hanc regulam arguitur. Volo probare quod teneatur restituere, non obstante infamia (...) Item, quia mirum esset quod cum detrimento bonorum meorum tenerer conservare famam alterius. Curam habeat ipse de suo bono nomine, et non se exponat periculo amittendi famam. Ipse est prodigus suae famae; ipse negligit suam famam. Quare ego amittam bona mea ut servem famam alterius?" *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 6, 9.

[179] "Et tandem dico quod in hoc negotio opus est viro sapienti et ejus consilio, cujus arbitrio et judicio standum est (...) Sed si poterit aliquando, remédielo; secus transeat. Et est notandum quod in his moralibus consultissimum est stare, ut dixi, arbitrio boni et docti viri, et non amplius curare nec scrupulum formare, si no pasar por ello. Non est alia regula generalis." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 6, 14.

[180] "Quia si quis debeat triticum, et velit satisfacere dando vinum, non satisfacit nisi alius acceptet et sit contentus, quia qui restituit, non debet restituere ad arbitrium suum, sed ad arbitrium laesi." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 2, 28.

[181] "Tamen si sit miles qui laesit et injuriavit hominem plebejum et rusticum, qui non vult remittere injuriam nisi miles humiliet se et petat veniam, non tenetur miles petere, quia rusticus non rationabiliter petit. Satis est quod restituat ad arbitrium boni viri." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 2, 28. "... oportet semper ultra procedere quousque satisfaciat et concilietur. Debet facere aliam recompensationem quam boni viri judicabunt, nisi irrationabiliter recuset reconciliationem. Et hoc semper debet intelligi ad arbitrium boni viri." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 2, 29.

Acerca de si bastará con restituir exactamente lo que se quitó, Vitoria sigue a Santo Tomás respecto a que tanto la desigualdad objetiva como la injuria habida, aun pudiéndose distinguir, quedan ambas satisfechas con la restitución, ya que en ella a la vez se rehace el equilibrio material y se reconoce el derecho del otro que antes se desconoció. Distinto es que, dependiendo del tipo de acto que dio origen a la desigualdad en cuestión, si hubo delito permanece la injuria hecha a la república, que requerirá su propia satisfacción.[182]

También resulta de interés la cuestión tomasiana acerca de si debe restituirse lo que (físicamente) no se ha quitado. Se trata aquí de la figura del *lucrum cessans* o *interesse*,[183] que consiste en lo que alguien deja de ganar por dar un determinado empleo a su capital, cuando había un cierto lucro posible en otro empleo del mismo capital, para el que se encontraba dispuesto. Sea el caso del mercader que presta a otro un dinero. Por razón de su oficio, el primero ganaría algo si el dinero prestado permaneciera en su dominio. Luego es justo que el segundo le devuelva no sólo el principal, sino también ese lucro cesante ya que aunque no lo haya tomado él, de cualquier forma por su causa lo ha padecido el otro, y quien es causa de un daño hecho a otro, le debe restitución.[184] Los casos de este tipo se discuten siempre desde la sospecha de usura, así que habremos de ocuparnos de ellos más adelante.

---

[182] "Tunc ad argumentum dico quod ille tenetur ad utriusque satisfactionem. Sed non ideo tenetur reddere plus quam accepit; quia licet sit duplex injuria in istis actionibus involuntariis, tamen utrique injuriae satisfit per hoc quod redditur simplum. Reparatur enim damnum pecuniae et etiam injuriae, quia propter hoc quod coactus a judice fur reddit mihi centum aureos, satisfacit damno, ut patet, et etiam injuriae, quia quodammodo honorat me reddendo quod abstulit, dummodo non sit aliqua magna injuria. Et cum hoc est verum quod dicit sanctus Thomas, quod scilicet manet alia injuria facta reipublicae, quia qui furatus est, abstulit securitatem reipublicae quam rex tenetur procurare, et ideo manet alia satisfactio reipublicae facienda." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 3, 2.

[183] "Quia quicumque facit injuriam, tenetur de toto damno et etiam de interesse, id est de lucro cessante; sicut si impediret mercatorem ne iret ad nundinas, non solum tenetur de damno, sed de lucro cessante quod bona sua diligentia lucraturus erat in nundinis." *In 2a. 2ae.*, q. 63, a. 2, 33. Marjorie Grice-Hutchinson, *El pensamiento económico en España*, p. 49, señala que para el tiempo de Raimundo de Peñafort (1180-1278) "el concepto romano de *interesse*, «aquel que se encuentra entre» la cantidad debida bajo un contrato y la realmente pagada, o los daños que surgen de la negligencia de una de las partes, proporcionó una solución ya elaborada al problema [de armonizar la permisividad del derecho romano con el rigor de la Iglesia respecto al préstamo con interés]." Como se ve entonces *interesse* no significa para Vitoria lo mismo que nuestro interés, que él reputaría usura en la mayor parte de los casos. Sobre esto volveremos en el epígrafe 4.6. Para ajustarnos a los significados comunes de las palabras hoy, en este trabajo llamaremos indistintamente interés o usura en un préstamo al cobro más allá del principal por razón del tiempo transcurrido. En las escasas ocasiones en que Vitoria utiliza la palabra *interesse*, lo haremos notar.

[184] "Est enim regula generalis, quod quicumque damnificat alium, teneatur illi ad restitutionem; sed iste damnificavit mercatorem: ergo tenetur illi ad restitutionem." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 4, 1.

Otra situación que el dominico burgalés discute es aquella en que no está bien definido quién ha de recibir la restitución,[185] a quien llamaremos aquí sujeto pasivo. Entre los diversos casos considerados, el de más interés para nosotros es aquel en que se señala a una comunidad como sujeto de derecho, que puede recibir restitución a través de su gobierno. La comunidad no es aquí sólo el agregado de los sujetos a los que se hizo injusticia, sino un ente con personalidad jurídica más allá de la vida de los directamente agraviados y sus herederos. El destino normal de un dinero devuelto a una comunidad será, según Vitoria, entregarlo a los pobres o su gasto para el bien común, por ejemplo en obras públicas.[186]

Lógicamente, cuando el daño ha sido realizado por varias personas. (sujetos activos), todas deben restitución proporcionalmente a su participación en el acto mismo o en los beneficios, si los hubo.[187] Deben considerarse entonces una serie de circunstancias relevantes para caracterizar la participación de cada uno, que puede haber sido necesaria para que la injusticia ocurriera o no; y también, haber sido material o solamente moral, moviendo a otro o no obstaculizándole cuando hubiera debido hacerse.

Sobre el primer punto la postura de Vitoria es rigurosa, siguiendo a Cayetano: quien participó en una injusticia, sea que igualmente se hubiera cometido sin su colaboración o no, está obligado a restitución. No es aceptable pues la excusa de que aun sin la participación de uno, el hecho igualmente se hubiera realizado. Como señalamos en

---

[185] Buena parte de la discusión vitoriana sobre el punto tiene por objeto limitar la legitimidad de las "bulas de composición", por las cuales la Sede Romana perdonaba deudas en las que no era evidente a quién se había de restituir, a cambio de recibir una parte de lo adeudado. Como uno de los manejos financiero-morales que necesitaban reforma en la Iglesia pretridentina, Vitoria ataca estas bulas con fuerza: "Septima propositio: Nihilominus fateor quod papa et rex possunt facere compositionem, tum propter securitatem conscientiarum, tum etiam propter utilitatem reipublicae (...) Et sic dico quod ex rationabili causa posset papa et rex remittere totum: ergo etiam partem. Sed eo modo quo fit, es la mayor burla del mundo." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 5, 12. En el párrafo omitido puede encontrarse la argumentación que conduce a este juicio.

[186] "Consequenter est etiam magnum dubium, quando creditor, id est dominus est ignotus in singulari, sed est notus in communi; sicut scio quod est aliquis istorum, sed nescio quis sit in particulari: est dubium cui est facienda restitutio (...) Respondeo primo, quod si restitutio exspectat ad multos, ut ad majorem partem populi vel ad totum populum, tunc quando non cognoscitur dominus in singulari, et dato quod ita est quod propter longinquitatem temporis non sint heredes nec domini, nihilominus tunc facienda est restitutio communitati, et ipsa communitas habet jus. Unde restitulio debet fieri ad arbitrium illorum qui fecerunt praedam, et exponere illam restitutionem gubernatori reipublicae, ut in aliquod publicum bonum consumatur (...) Et est optima restitutio, quod postquam subditi sunt pauperes, quod illis fiat restitutio (...) profecto bene satisfactum esset si aliquid facerent pro tota communitate, ut facere eis pontem vel facere eis aliquod bonum publicum." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 5, 13.

[187] "Respondet sanctus Thomas quod alii, quando unus totum restituit, non tenentur restituere vero domino, sed bene tenentur restituere lo que a cada uno cabe illi qui totum restituit vero domino (...) Sed tamen videtur esse dicendum quod ex aequitate quadam naturali tenetur iste relevare alium, ne tantum subeat onus, quia restitutio erat eis communis et obligatio." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 6, 23.

el capítulo anterior, estos condicionales hipotéticos no tienen valor excusatorio para Vitoria.[188] Resulta fácil comprender por qué. Lo involucrado aquí no es sólo el daño que recibe aquel a quien se debe restitución, daño que tal vez hubiera ocurrido igual sin la participación del sujeto en cuestión, sino justamente esa participación y la medida en que por ella se adquiere una responsabilidad moral al apropiarse del acto injusto. Así pues el campo de posibilidades del que se trata en esta discusión moral es el de la persona que toma parte en la injusticia, y no el de la víctima, que suponemos no fue afectada por esa participación de manera distinta a como lo hubiera sido sin ella.

Aunque los ejemplos primeros para ilustrar el punto versan sobre situaciones de robo y de quema de una casa entre varios cómplices, los corolarios que el maestro de Salamanca sigue son más significativos institucionalmente: los militares en una guerra injusta, los empleados de los usureros y los abogados litigantes en una causa injusta, puesto que cooperan en la realización de un daño injurioso, aun bajo las órdenes de otros, deben restitución. De los segundos nos ocuparemos más adelante.

Cuando la influencia es sólo moral,[189] sin participación material en el hecho, sólo se está obligado a restitución en caso de que esa influencia fuera la desencadenante del acto injusto. No se ofrecen mayores razones para esto que las autoridades de Santo Tomás, Silvestre, San Antonino, el Ostiense y Cayetano,[190] el primero de los cuales se cita en el

---

[188] "Dubium est an qui adjuvat ad aliquod damnum ut ad furtum vel ad aliud nocumentum, teneatur de toto damno (...) Respondeo, et est notanda distinctio, quia vel iste adjuvans fuit in causa quod alius faceret damnum et acciperet alienum, vel non. Si primum, ita quod sine illo non factum esset damnum, tunc sine dubio secundum omnes doctores tenetur in solidum, id est de toto damno (...) quia sic fui causa quod sine me non sequeretur damnum. Ergo. Vel adjuvans non fuit causa quod alius faceret damnum, ita quod licet ipse non adjuvaret istum, nihilominus iste faceret damnum. De hoc est tota quaestio (...) Dico primo, quod canonistae de hoc videntur sentire quod quando aliquis adjuvat alium qui sine illo faceret damnum, non tenetur restituere totum damnum (...) Oppositum tenet hic Cajetanus, quod ille qui sic adjuvat alium, quomodocumque adjuvet, tenetur in solidum ad restitutionem. Nec ego dubito de hoc. Ratio est quia adjuvans fuit causa damni quia cooperatus est ad illud: ergo tenetur ad restitutionem. Item, iste nocuit; patet, quia per hoc quod adjuvit alium aperiendo hostium, nocuit. —O, dices quod alius aperuisset. —Verum est, sed nihilominus et iste aperuit: ergo nocuit: ergo tenetur de damno (...) satis est quod dedit ei favorem, quia conditio de futuro, scilicet si fuisset, nihil facit, quia conditionalis in moralibus non excusat." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 7, 2.

[189] Mandato, consejo, consentimiento, halago, ayuda, participación, silencio, inhibición, encubrimiento, son los supuestos de intervención de una persona en un acto injusto en que el actor principal es otro, según Santo Tomás, *Summa Theologiae*, q. 62, a. 7, *corpus*, que a su vez los había tomado de San Alberto Magno, *In Sent.* 4 d. 15 a. 42. Los cuatro primeros supuestos corresponden a la influencia moral, aunque sobre el primero Vitoria no hace comentario, pues resulta evidente que obliga a restitución. El quinto y el sexto corresponden a la participación directa, de la que ya se ha tratado, y los tres últimos a la omisión, considerada más abajo.

[190] "An ergo qui sic praecipiunt, consulunt vel movent aliquem ad aliquod malum faciendum quod alias ipse erat facturus, teneantur in solidum ad restitutionem. Respondetur quod multi doctores dicunt quod sic. Sed sine scrupulo ego dico quod non; ita quod monens, consulens, praecipiens, approbans mala facta etc., si non

sentido de que el consejo o la aprobación no siempre es causa eficaz del acto. Sostener esta posición junto con la expresada en los párrafos anteriores exige que la restitución dependa de la participación efectiva en dicha causalidad eficaz, y no de la intención del sujeto, de tal manera que hay un aspecto subjetivo de la injusticia (la apropiación personal del acto injusto, que en cierta medida ocurre cuando se estimula a otro a realizarlo) y un aspecto objetivo centrado en el equilibrio que el acto injusto rompe. Sólo sobre este segundo aspecto versa la obligación de restituir, y aquí se encuentra la clave de la teoría de la restitución. Cabe, como habíamos señalado en el capítulo 2, hacer lo injusto de manera no injusta, y entonces se deberá restitución aunque no haya propiamente mal moral, así como cabe no romper el equilibrio objetivo aun con la intención de hacerlo, y entonces la persona comete pecado pero no debe restitución. Es la consecuencia lógica de que el medio de la justicia se determine *ex parte rei*.[191]

El problema de la omisión es el último de importancia que Vitoria toca al tratar de la participación de varias personas en la injusticia. ¿Debe restitución quien pudiendo evitar un acto injusto no lo hizo? De nuevo, la definición de justicia es la clave de resolución: puesto que la justicia incluye una razón de débito, sólo deberá restitución quien omite evitar la injusticia debiendo hacerlo por su posición institucional (el rey y los jueces, en los ejemplos que Vitoria toma de Santo Tomás). La razón es que ellos cobran precisamente para mantener la justicia y la seguridad en la república, lo que origina un deber suyo hacia

---

est causa sine qua non, id est quando alius faceret etsi ipse non praeciperet, nullo modo tenetur ad restitutionem. Ita tenet Silvester (...) et Antoninus, Ostiensis, Cajetanus et multi alii ita tenent. Secus est de adjutore qui cooperatur. Idem videtur dicere sanctus Thomas hic, quia dicit: «In aliis autem casibus enumeratis, non semper obligatur aliquis ad restitutionem. Non enim semper consilium vel adulatio vel aliquid hujusmodi est efficax causa rapinae. Unde tunc solum tenetur consiliator aut palpo, id est adulator, ad restitutionem, quando probabiliter aestimari potest quod ex hujusmodi causis fuerit injusta acceptio subsecuta»." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 7, 4.

[191] "Si quis exerceret mercaturam justam, licet cum hoc haberet intentionem fallendi, si alias contractus sit justus, intentio non obligat ipsum ad restitutionem (...) Confirmatur. Quia supra diximus quod hoc distabat inter justitiam et alias morales virtutes, quod justitiae medium se tenet ex parte rei, medium vero aliarum virtutum ex parte rationis. Nam intentio potest facere temperatum vel intemperatum; nam licet parce quis bibat, si intentione inebriandi se bibat, intemperantiam incurrit. Sed si quis emat cum intentione defraudandi, si non defraudavit, non tenetur ad restitutionem nec facit injustum." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 7, 7.

los ciudadanos.[192] Quienes no están en esa condición obran legítimamente protegiendo sus intereses aun si con ello permiten una injusticia.

El caso dudoso aquí es el de la persona privada que, pudiendo sin detrimento ni peligro de los propios intereses evitar la injusticia, no lo hace por desidia. Parece que ese debería restitución, puesto que subsiste un deber de caridad hacia la víctima, que enunciamos arriba como evitarle un mal si puede hacerse sin daño propio. El profesor de Salamanca mantiene aquí la posición de Santo Tomás —que ni aun ese debe restituir— a partir de una concepción limitada del deber, que obliga a restitución sólo "ratione rei acceptae, vel ratione injustae acceptionis". Quien permanece pasivo en el suceso ni toma lo que no es suyo ni es parte de la causa eficaz de la injusticia.[193] De nuevo, aquí ha sido desechada la consideración de en qué medida es condición necesaria para que el suceso ocurra, la acción que se estudia (omisión en este caso, aunque moralmente deba valorarse como una acción positiva, según se señaló en el capítulo 2).

Aunque no se deba restitución, en el caso anterior no hay duda de que se comete pecado, puesto que se incumple con un deber de caridad entre personas.[194] Sin embargo, lo que ha quedado claramente establecido por la discusión vitoriana es que ese incumplimiento no da lugar a una injusticia. Parece que ello obligaría a revisar la definición de justicia, articulada en torno a una relación *ad alterum* bajo razón de débito,

---

[192] "Unde praetores et illi qui stipendia recipiunt a republica ut servent ejus securitatem et faciant justitiam, si ex dolo vel ex malitia vel ex negligentia quantacumque, tenentur ad restitutionem si faciant injustitiam, et si non servent innocentes indemnes in republica." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 7, 8.

[193] "Sit prima propositio: Qui potest obstare furto et rapinae, sed cum aliquo detrimento suo et periculo, et non obstat, nec peccat, nec tenetur aliquid restituere (...) Patet, quia ego non teneor cum detrimento meo alteri subvenire ergo. Secunda propositio: Qui ex sola negligentia, non dolo nec malitia, non obstitit rapinae et furto cum possit, non tenetur ad restitutionem (...) Sed dubium est quando dolo et malitia non obstat, an iste teneatur ad restitutionem. Videtur quod sic ex principiis positis sancti Thomae, scilicet quod ille qui potest impedire et debet, si non impedit, tenetur ad restitutionem, quia talis peccat non impediendo, quod non potest negari: ergo si non impedit, videtur quod teneatur ad restitutionem. Item, quia ex consensu est causa sine qua non fieret furtum, ut dicit hic sanctus Thomas, scilicet quod qui est causa injustae acceptionis, obligatur ad restitutionem. Sed ex consensu illius subsequuta est illa rapina. Ergo tenetur ad restitutionem. Sed his non obstantibus, dico (...) et sit tertia propositio ex sententia omnium doctorum: quod si aliquis dolo vel malitia non impediat, cui non incumbit ex officio, quia de privatis hominibus loquimur, cum possit obstare et non obstet rapinae et injuriae, licet peccet mortaliter, non tenetur ad restitutionem (...) Quia non tenetur aliquis ad restitutionem nisi ratione rei acceptae, vel ratione injustae acceptionis (...) Quia non potest esse causa nisi quia vel cooperatus est, vel quia movit; sed nihil istorum fecit: ergo non tenetur ad restitutionem." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 7, 7.

[194] "Primo modo, concedo quod ex caritate tenetur obstare; nec de hoc dubito, licet aliqui dubitent. Est enim caritas ficta si possum subvenire proximo sine magno dispendio meo et non subvenio. Ex hoc tamen solum sequitur quod ille peccat mortaliter non obstando, et non quod teneatur ad restitutionem, quia haec obligatio ex caritate non obligat ad restitutionem. Sed secundo modo, scilicet ex justitia, dico quod non tenetur ad restitutionem, quia ex parte rei nullam facit injuriam." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 7, 8.

matizando el sentido en que ha de entenderse ese débito. Esto no lo llega a hacer Vitoria, dejando así una grieta importante en su teoría de la justicia.

La dificultad consiste en lo siguiente: la distinción entre el deber de caridad y el de justicia puede apoyarse únicamente en que el segundo supone la ruptura activa por una de las partes de un equilibrio preexistente mientras que el primero envuelve en sentido amplio un reconocimiento mínimo al otro. El deber de justicia estrictamente definido así puede entenderse entonces como una especificación del deber de caridad en sentido amplio, puesto que reconocer la necesidad de mantener el equilibrio dado en las relaciones constituye parte del reconocimiento mínimo debido al otro. Otra parte de ese reconocimiento se encuentra en ayudarle o evitarle un mal si es posible con costos desproporcionadamente bajos para nosotros, lo que llamaríamos deber de caridad en sentido estricto (dentro del cual podría comprenderse quizás la ayuda en caso de extrema necesidad, que establece automáticamente la desproporción del costo propio con lo que otro tiene en juego). El problema consiste en que, al no integrar todo ello dentro de una teoría ética general de la alteridad sino dejar cada deber bajo una virtud diferente, con dificultad se complementan en los campos de la vida humana que se declaran regidos por la justicia, como el mercado. Según notaremos en los siguientes epígrafes y en el capítulo 5, la vinculación entre uno y otro deber en el caso del mercado se realiza a través de la referencia común a la necesidad ajena, con la consecuencia de que el deber de caridad en sentido estricto queda puertas afuera de la relación mercantil, definiendo los límites de la legitimidad de entablarla pero sin mayor injerencia una vez que esa legitimidad ha sido establecida.

Analizada la cosa que debe restituirse, a quién y por quién, resta sólo atender al tiempo de la restitución, respecto al cual Vitoria es en principio riguroso: "Si hodie accepit, hodie tenetur reddere."[195] El presente de la obligación de restituir ha de entenderse "moralmente", esto es, cuando ocurra la primera oportunidad en buena fe.[196] No cabe fijar un tiempo durante el cual pueda retenerse la cosa, puesto que no habría razón para que

---

[195] *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 8, 1: "Si hoy lo tomó, hoy tiene que restituirlo."

[196] "Conclusio non est dubia; sed illam intelligite sane et moraliter. Non dico quod quis non possit poenitere dicendo: ego certe furatus sum decem aureos, sed doleo de hoc et cras dabo; quia jam ille est in gratia et sufficit hoc. Unde per statim restituere intelligo non mathematice, id est quod punctualiter in ipso tempore et instanti quo quis injuste accepit rem teneatur illam restituere, sed intelligo moraliter, scilicet quod quam primum occurrerit opportunitas, reddat, quia non conceditur ei licentia retinendi." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 8, 2.

fuera un periodo y no otro mayor,[197] ni cabe alargarse en la restitución bajo excusa de que el otro no necesitará la cosa de inmediato, porque no es su necesidad la que hace la injusticia, sino la privación ilegítima a que se le somete.[198] En consecuencia, cada vez que habiendo ocasión de restitución y conciencia del deber de efectuarla, no se hace, el sujeto se reapropia la injusticia inicial y agrava su pecado.[199] Lo mismo ocurre cuando se usa el objeto injustamente poseído.[200]

Establecida la primera regla tajante, caben sin embargo matices prácticos de resolución prudencial, cuando quien ha de restituir de inmediato sufrirá por ello daños mucho mayores que la cantidad restituida y que el daño que haría al otro difiriendo un tanto la restitución.[201] Tenemos entonces una causa justa para dilatar la restitución, porque

---

[197] "Item, quia si vos dicatis quod non tenetur statim, sed quod intra annum, tunc cum non sit magis ratio de uno tempore quam de alio, sequitur quod eadem ratione dicetur quod nullo tempore tenetur restituere, et sic quod non tenetur per totam vitam, supposito quod nullum detrimentum sequatur domino vero, etiamsi retineatur ablatum per centum annos, quod tamen est absurdum. Ergo non potest illud retinere nec etiam per unam horam, quia si sic, etiam posset per duas horas et per decem annos etc." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 8, 2.

[198] "Sed iste per detentionem non facit nocumentum vero domino, ut supponimus, ut in casu praedicto de divite qui nihil lucraturus est cum pecunia, sed haberet illam cum multis aliis nummis in marsupio: ergo videtur quod non peccet de novo retinendo illam (...) Item, probatur quod peccet de novo, id est gravius; quia nocumentum est gravius et major injuria: ergo peccatum est gravius. Antecedens patet, quia certissimum est quod majus nocumentum est quod infertur domino rei quod ille careat re sua per unum annum quam per unum mensem, licet illa res non sit necessaria ad usus ejus nec aliquid sit lucraturus cum illa, quia sufficit quod illa res est bonum ejus, et ideo privatur bono suo." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 8, 3-4.

[199] "An ergo istud novum peccatum sit continuum per tempus totum restitutionis, id est an semper peccet, scilicet quando comedit, dormit et orat etc., vel an qualibet hora sit novum et novum peccatum vel quolibet die. Respondeo primo, quod parum refert quantum ad conscientiam et confessionem quaestionem istam determinare (...) Sed tamen ut curiosae quaestioni satisfaciamus, dico quod non peccat continue, sed quod auget novum peccatum, ita quod fit gravius quando habet facultatem et opportunitatem restituendi; utputa habeo unde solvam, et recordor quod illud debeo, et obvio, et video illum cui debeo, et cum hoc non restituo: tunc augetur peccatum." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 8, 5. Este tipo de cuestiones, tan propias de la tardoescolástica, agradaban poco a Vitoria como se ve; no obstante, acostumbraba responderlas bajo protesta, sin duda en una concesión a las inquietudes intelectuales más peregrinas de las escuelas. Según indicamos en el capítulo 3, deslastrar a la teología moral de ellas es uno de los grandes méritos de su profesorado, algo necesario para la conexión de la discusión universitaria con la realidad social, característica de la Escuela de Salamanca.

[200] "Respondetur affirmative, scilicet quod ipse usus rei est novum peccatum. Est peccatum furari equum; est peccatum detinere equum; est peccatum equitare cum equo, etiamsi equo non inferatur damnum. Probatur conclusio. Quia utor re aliena invito domino, est enim contractatio rei alienae invito domino: ergo est peccatum." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 8, 6.

[201] "Dubium aliud est an possit quis habere justam causam differendi restitutionem, utputa si sequitur illi magnum dispendium et incommodum, scilicet quod perdet domum valentem mille aureos pro solvendis quingentis aureis (...) Aliqui dicunt quod non licet differre, sed quod tenetur restituere, etiamsi sine damno suo non possit, quia sibi imputetur damnum quod sibi infertur; postquam nocuit alteri, quod sibi etiam inferatur nocumentum. Sed certe hoc est nimis rigidum et irrationale quod cum tanto dispendio teneatur.

Ideo respondeo cum distinctione. Vel dominus cui facienda est restitutio ex dilatione mea incurrit novam jacturam et damnum, habet, v. g. necessitatem para pasar este año, et vendet quamdam domum; vel non patitur novam jacturam. Dico quod si non patitur novam jacturam, quod licite potest differre solutionem; non est dubium. Sed tota quaestio est quando dominus rei patitur novam jacturam, et debitor etiam patitur aliquam jacturam (...) Ad hoc dico duo. Primo, quod pensanda est jactura utriusque, scilicet domini rei et

no hacerlo así significaría quebrar el equilibrio entre las dos partes, ahora del lado contrario. Tal equilibrio es justamente lo que la teoría de la restitución persigue establecer.

La discusión vitoriana sobre la restitución acaba con un estudio sobre las condiciones de legitimidad moral del juego, tema sin duda importante en una ciudad universitaria, pero del que no nos ocuparemos aquí. Como se ha podido ver, a lo largo del comentario a la cuestión 62 una pregunta sucede a otra, tratando de cubrir todas las posibilidades relevantes de problemas en torno a la restitución y cuidando de evitar lo inverosímil. Ello muestra la importancia que nuestro autor concede a la obligación moral de restituir, sin la cual, efectivamente, no hay remisión del pecado de injusticia.

Habiendo recogido las teorías vitorianas sobre el dominio y la restitución, queda más claro el sentido en que Vitoria entendía la justicia conmutativa, virtud por excelencia del mercado. Debemos ahora estudiar las transacciones mercantiles en sí mismas.

---

debitoris. Si jactura et damnum sit aliquo modo aequale utrique, tunc debitor est cogendus a confessore quod solvat, quia melior est conditio innocentis, id est domini rei. Si tamen est multo major jactura debitoris quam creditoris, adhuc pensanda est. Si ego perdo ducentos aureos et dominus solum quinquaginta, tunc bene licet differre solutionem, sed tamen hac lege quod teneor ad interesse creditoris. Scio officium suum, et quod potest cum centum ducatis lucrari decem ducatos in quolibet anno: tunc si differo solutionem centum ducatorum per unum annum, praeter istos centum, teneor etiam dare illi decem ducatos." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 8, 8.

4.5. LAS RELACIONES COMERCIALES

El acercamiento escolástico tradicional a las relaciones en el mercado, del que el profesor de Salamanca participa, no persigue la descripción funcional de las operaciones mercantiles, como será típico en los economistas políticos ilustrados posteriores, cuya inquietud más importante era de qué manera puede aumentarse la riqueza nacional.[202] A partir del tiempo final de la vida de Vitoria y durante las décadas siguientes, se encuentra también en España una generación de economistas políticos con la misma intención, que, preocupados por la decadencia nacional que empieza a notarse hacia 1550, se preguntan cómo revertir la paradoja de que el país receptor de la enorme renta de los metales americanos se empobrezca a ojos vista. En sus memoriales describen una situación cada vez más angustiosa para los productores castellanos, y un Estado crecientemente endeudado para sus guerras europeas y mediterráneas. Su enfoque es macroeconómico, puesto que se preocupan del conjunto de la sociedad; su orientación principalmente mercantilista, puesto que el centro de su discurso versa sobre cómo retener en Castilla el oro y la plata de Ultramar, frenando la importación de manufacturas extranjeras para promocionar las propias.[203] El resultado de sus disquisiciones son recomendaciones de política económica al rey y a sus consejos.[204]

No por casualidad, la mayoría de estos autores son laicos que escriben desde afuera de las universidades. La tradición escolástica a la que Vitoria pertenece enfoca la cuestión económica desde una inquietud muy distinta, de carácter ético. No se trata aquí de cómo aumentar la riqueza de la nación, sino de cómo actuar en el mercado de manera justa. Por ello, la aproximación a los fenómenos económicos no se hace desde la consideración del conjunto social, sino de la relación particular, un enfoque "microeconómico", si fuéramos a

---

[202] El título de la obra clásica de Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of the Nations*, expresa el objetivo principal de los economistas políticos.

[203] Se trata de dos objetivos contradictorios según la teoría económica posterior, pues al retener los metales preciosos el nivel de precios sube y los productos nacionales pierden competitividad frente a los extranjeros. La contradicción fue advertida por algunos de los arbitristas del siglo XVII, pero en general las recomendaciones enunciadas por las Cortes y por la mayoría de los consejeros del rey (oficiales o "espontáneos") pretendían ambos a la vez, sin notar bien la contradicción.

[204] Recuentos de esta tradición, en sus obras y en sus ideas, pueden leerse en Colmeiro, *Biblioteca de economistas españoles de los siglos XVI, XVII y XVIII*, y en Ramola, "Economistas españoles de los siglos XVI y XVII".

aceptar el anacronismo.[205] No se pretende finalmente ofrecer recomendaciones de política económica sino identificar la conducta justa en un determinado caso, para orientar la conciencia de los agentes individuales.[206] Entonces, el estudio de las relaciones en el mercado rara vez será sólo descriptivo, puesto que posee siempre una intención valorativa.

Esta diferencia de enfoques ocasionó una incomunicación notable entre los escolásticos y los economistas políticos castellanos de la misma época. No se citan mutuamente y parecen no conocerse. En el caso de Vitoria, tal incomunicación resulta explicable, puesto que, según señalamos en el epígrafe 4.2., vivió en una época de bonanza económica en Castilla, en la que todavía no habían empezado a aparecer los memoriales sobre política económica, los primeros de los cuales son de mediados del siglo XVI. En todo caso, no hay duda de que a Vitoria no le interesó como objeto de estudio la situación de la economía castellana, como sí lo hicieron los problemas morales de los mercaderes.[207]

Legitimidad moral de la compraventa

La operación comercial por excelencia para Vitoria, siguiendo a Santo Tomás, es la compraventa (de bienes y servicios diríamos hoy).[208] A ella se dedica la cuestión 77 de la

---

[205] El anacronismo es inaceptable, puesto que la microeconomía moderna no tiene en absoluto objetivos de esclarecimiento ético de las situaciones, sino que deja afuera, o mejor, atrás de sus desarrollos las opciones éticas de la persona. Estas caen dentro de la ambigua categoría de "preferencias", por lo general consideradas datos invariables en el ámbito que se estudia y en el corto plazo (justamente un plazo en que el moralista escolástico pretende incidir). El análisis microeconómico transcurre entonces desde el supuesto de la existencia de un sistema social de preferencias, sea éste cual sea.

[206] Que los contratos mercantiles engendran obligaciones de conciencia más allá de lo prescrito por la ley civil es evidente para Vitoria: "... alii contractus civiles sunt contractus in foro conscientiae, ut emptio, donatio et alii similes contractus."

[207] Junto con la literatura universitaria al respecto, aparece otra más popular, dirigida a los mercaderes y escrita por tanto en lengua castellana, que pretende más divulgar las conclusiones que fundar científicamente los cuerpos de doctrina, aunque no carezca de opiniones propias y razonadas de cada autor. Marjorie Grice-Hutchinson señala los siguientes títulos: Cristóbal de Villalón, *Provechoso tratado de cambios y contrataciones de mercaderes y reprovación de usuras* (Valladolid, 1542); Luis de Alcalá, *Tratado de los préstamos que pasan entre mercaderes y tractantes* (Toledo, 1543); Luis Saravia de la Calle, *Instrucción de mercaderes muy provechosa* (Medina del Campo, 1544); Tomás de Mercado, *Tratos y contratos de mercaderes* (Salamanca, 1569). (*The School of Salamanca*, p. 4, nota 1).

[208] Respecto a ellos dice Vitoria: "... nihil est temporale, quod non videatur posse cadere licite sub pretio." *DS*, I, 3. Es evidente que el alcance de lo "temporal" aquí ha de entenderse de manera restringida (por oposición a los «bienes y servicios» espirituales, puesto que se trata de una discusión sobre la simonía). Sobre algunas cosas temporales, como la vida humana, no tiene el hombre dominio: "... est notandum quod differentia est inter alias res corporales et inter vitam hominis. Est enim homo ita verus dominus aliarum rerum ut possit pro suo arbitrio uti omnibus illis (...) Non est autem ita dominus aut corporis aut vitae propiae. Est enim solus Deus dominus vitae et mortis." *DH*, 23.

Otro tipo de bienes no pueden ser vendidos en el mercado, como las decisiones de los jueces, por el peligro que ello envuelve de corrupción de lo público: "Respondetur quod dupliciter possumus loqui de hoc. Uno

Secunda Secundae Pars de la *Summa Theologiae*, que nuestro autor comenta extensamente. La segunda conclusión del Aquinate ofrece las bases para la discusión:

> "Vendere rem carius quam justum est vel emere rem vilius quam justum est, injustum est et illicitum. Probatur. Quia emptio et venditio introducta est pro utilitate communi ementis et vendentis, dum scilicet unus indiget re alterius, et econtra. Ergo contractus debet institui

---

modo, stando solum in jure divino et naturali secludendo jus positivum. Et sic dico quod non licet judici aliquid recipere per modum muneris, id est aliquid quod sit alicujus momenti. Non loquor de salario, sed de munere, et loquor de judice inquantum judex est. Et probatur hoc, quia tale munus ex parte dantis non est gratuitum sed extortum. Probatur. Quia qui illud dat: vel dat ut habeat favorem a judice cui dat munus, non inquantum est amicus, sed inquantum est judex (...) Item, quia est valde periculosum quod judex accipiat munera." *In 2a. 2ae.*, q. 71, a. 4, 4.

En algunos lugares se menciona la posibilidad de comprar y vender trabajo (por ejemplo, *DS*, I, 5; *DS*, II, 19-20, *In 2a. 2ae.*, q. 100, a. 2), pero claramente las relaciones laborales no constituyen tema de la discusión vitoriana sobre la compraventa. Todos los ejemplos de esa discusión versan sobre objetos físicos o servicios personales.

Otras menciones de Vitoria al trabajo humano: (i) como fuente de valor económico: "Tertia [ratio]: quia quae gratis accepta sunt, sicut et alia, quae sola benignitate mortalibus sunt collata, debent gratis communicari, ut aqua, sol et alia quae sine operibus nostris constant." *DS*, I, 11. Como puede verse, en este pasaje no se relaciona la gratuidad de los bienes considerados con su abundancia sino con la no necesidad de trabajo para producirlos. La idea, sin embargo, no se explicita más en ningún otro desarrollo publicado. (ii) El trabajo (de los clérigos) origina una obligación hacia el trabajador cuando ya no puede seguir realizándolo: "Haec probatur, quia ei qui diu inservivit beneficio, honestum est ut pro praeterito ministerio, etiam in futurum consulatur et prospiciatur, et detur sustentatio, si postea non potest commode ministrare." *DS*, I, 49. (iii) Al desarrollar sus ideas sobre la restitución (*In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 2, 7-9), se trata *in extenso* de la indemnización debida a quien se hace un daño corporal que le retira del trabajo. (iv) Al considerar la posibilidad de que el señor restrinja el derecho de caza por el bien de los campesinos (para que cultiven la tierra, lo que les conviene más), Vitoria afirma la libertad de cada cual para dedicarse a la actividad económica de su preferencia: "Secundo dico, quod illud non est illis utile, postquam tollunt ab eis libertatem, quia libertas est magis utilis quam illud bonum privatum. Melius est agricolae habere libertatem venandi toto anno, licet nihil venetur, quam quod laboret y gane de comer. Unde postquam in hoc faciunt illis tam gravem injuriam, nullis certe argumentis nec excusatione se possunt domini defendere quin peccent mortaliter arcendo subditos a venatione." *In 2a. 2ae.*, q. 64, a. 1, 12. (v) En el caso de que el patrón no pague a su trabajador, éste puede tomar el salario debido y huir: "Unde sic servus qui non posset a domino exigere mercedem pro servitio, posset licite fugere et accipere aequivalens suo servitio." *In 2a. 2ae.*, q. 66, a. 5, 2.

Hay una sola excepción respecto a la compraventa de trabajo en la obra publicada de Vitoria, y es la referida al precio de los servicios de abogados y médicos, que son discernidos con los criterios propios de cualquier mercancía. Cfr. nota 245. No hay pues en nuestro autor una teoría especial sobre el trabajo como bien mercable. Ello puede explicarse tal vez porque la mayor parte del trabajo de la época se realiza dentro de estructuras socioeconómicas distintas a las del mercado: las corporaciones artesanales y de comerciantes en la ciudad, las relaciones señoriales en el campo. Al no haber un proletariado constituido (cfr. nota 17), la compraventa de trabajo libre constituye un fenómeno social de alcance muy limitado (por ejemplo, a los criados, y no siempre, puesto que en ese "sector" las relaciones personales, cuasifamiliares, son importantes, además de que la remuneración en metálico es secundaria frente a lo que se recibe en especie: alojamiento, comida, vestido).

Por lo que hace a la esclavitud, la había en Castilla para la época, pero el esclavo constituía más bien un artículo de lujo al servicio personal de nobles que un elemento productivo en el campo, la industria o los servicios mercadeables. En Sevilla, lejos del alcance de nuestro autor, se alquilaban regularmente esclavos para ciertos trabajos. No hay mención al trabajo esclavo en la obra publicada de Vitoria.

inter eos secundum aequalitatem rei, quia quod pro communi utilitate introductum est, non debet esse magis in gravamen unius quam alterius. Sed sic est quod quantitas rei quae in usu hominis venit, mensuratur secundum pretium datum, ad quod est inventum numisma. Ergo si pretium excedat quantitatem valoris rei, vel econtra res excedat pretium, sequitur quod tollitur aequalitas justitiae, et per consequens carius vendere aut vilius emere rem quam valeat, est secundum se injustum et illicitum."[209]

El pasaje anterior contiene algunas afirmaciones fundamentales sobre la naturaleza de la relación mercantil. Así, en su motivación se halla una indigencia, la necesidad de la colaboración del otro (una cosa suya) para obtener la cual uno está dispuesto a ofrecer la propia colaboración a cambio. Siendo la indigencia, entendida como antónimo no de la abundancia sino de la autosuficiencia, característica de la condición humana, cabe una relación a partir del encuentro de las indigencias de dos personas, que se ayudan mutuamente a remediar algunas necesidades. Puesto que se habla de la compraventa, queda sobreentendido que la ayuda prestada se encuentra condicionada por la que uno espera recibir, de manera que no se trata de un intercambio de dones. La relación tiene su razón de bien en el beneficio que ambas partes extraen de la transacción.

Libertad de comercio

La posibilidad de entablar relaciones así, de comunicación mutua de bienes que caen bajo dominio privado, constituye un derecho subjetivo que forma parte del *ius societatis et communicationis*. La libertad de comercio, que llamaríamos hoy, ha de entenderse entonces como concreción de la socialidad humana, basada en el reconocimiento del otro, implícito al menos en el hecho de un acercamiento pacífico que busca una concurrencia de voluntades en el contrato. En la relección *De Indis*, Vitoria considera ese derecho subjetivo como parte del *ius gentium*.

---

[209] *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 1: "Vender una cosa más cara de lo que es justo o comprarla más barata de lo justo, es injusto e ilícito. Se prueba. Porque la compra y la venta han sido introducidas para la utilidad común del comprador y el vendedor, puesto que uno necesita una cosa del otro, y viceversa. Por lo tanto el contrato debe instituirse entre ellos según la igualdad de la cosa, porque en lo que ha sido introducido para la utilidad común no debe haber mayor gravamen de uno que de otro. Pero es así que la cantidad de una cosa que viene en uso de un hombre, se mide según un precio dado, para lo cual se inventó la moneda. Luego si el precio excede la cantidad del valor de la cosa, o por el contrario, la cosa excede al precio, se sigue que se rompe la igualdad de la justicia; en consecuencia, vender más caro o comprar más barato de lo que vale, es en sí mismo injusto e ilícito." Se trata de una cita casi textual de *Summa Theologiae, 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, corpus.

La inserción del derecho a comerciar en el *ius gentium* es, sin embargo, distinta a la de la propiedad privada, que estudiamos en el epígrafe anterior.[210] En el caso del *ius societatis et communicationis* se trata del derecho de gentes más próximo al natural, según se indica explícitamente en *De Indis*.[211] No resulta difícil explicarse por qué. De un lado,

---

[210] Puede verse también la discusión sobre la relación entre *ius gentium* y *ius naturae* en el epígrafe 4.3.

[211] Gustavo Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo*, pp. 471-508, ha realizado un pertinente análisis de la personalidad intelectual de Vitoria tal como se trasluce en *De Indis*, *De Iure Belli* y la *carta al padre Arcos sobre negocios de Indias*. Encuentra en él un académico honesto de sincera inspiración cristiana al que el desconocimiento directo de la realidad indiana, las presiones sociales (del Emperador y de otros poderosos civiles y eclesiásticos) y el hecho consumado de la conquista, empujan a una posición ambigua en sus pronunciamientos, posición que tal vez no desearía, pero que un cierto concepto de la "prudencia" política le lleva a ocupar. Se trata de una visión opuesta a la de los comentaristas españoles recientes (Gustavo Gutiérrez es peruano). Puede compararse por ejemplo con los trabajos de Luciano Pereña, también elegantes y sobrios en sus apreciaciones, que tienen a su favor la comprensión de la propuesta vitoriana dentro de la Escuela de Salamanca y su significación ético-política; y en su contra la ausencia de un *pathos* motivado por el sufrimiento de los indios, donde se encuentra el aporte más importante del comentario de Gutiérrez sobre Vitoria.

Traemos aquí la mención de *En busca de los pobres...* porque Gutiérrez considera al primero de los títulos legítimos que Vitoria ofrece (*ius societatis et communicationis*) como la clave de la justificación vitoriana de la conquista, refiriendo varios de los demás a él. Esto llega a resultar algo forzado: el *ius societatis et communicationis* es leído por este comentarista principalmente como "libertad de comercio", cuando su contenido es bastante más amplio, según vimos en el capítulo 2. Inmediatamente lo asimila incluso a la correspondiente idea neoliberal a través de una cita realmente desgraciada de Teófilo Urdánoz (Gutiérrez, op. cit., p. 481, nota 26). La idea resultante es que Vitoria acepta la conquista "desde el punto de vista —que comienza a abrirse paso— del nuevo orden social y económico, propio de la modernidad. Se requería un marco jurídico acorde con el momento de expansión que viven los países europeos. Vitoria lo proporcionará." (Ibidem, p. 489). Bien que a su pesar, como el mismo Gustavo Gutiérrez observa de inmediato. "Su enfoque es el de Europa y el de la clase social que maduraba y comenzaba a tomar el poder económico en sus manos." (Ibidem, p. 502).

Lo que debemos notar aquí es la confusión que estas asociaciones de ideas conllevan. Una cosa es el desarrollo histórico del colonialismo de portugueses, ingleses y holandeses, basado en efecto sobre el comercio apoyado en la fuerza, y otra la situación a la que Vitoria se enfrentó. La conquista española no se pretendió comercial más que en primer momento, y ciertamente ya no lo era ni prentendía serlo para cuando el burgalés escribió; poseía entonces carácter territorial y explotador de los recursos naturales. Siempre fue "pobladora", a diferencia del sistema de factorías preferido por otras potencias (cfr. Demetrio Ramos, "El hecho de la conquista de América"). Los mercaderes españoles poco tuvieron que hacer en América durante el siglo XVI sino comerciando con los mismos españoles. De tal manera que si hubiera de asentarse la crítica al *ius societatis et communicationis* como justificador de opresiones en alguno de sus contenidos, sería en el derecho a explotar los bienes naturales comunes. En tanto en cuanto la conquista hubiera tenido carácter más comercial según Vitoria concibió los mercados, hubiera sido menos violenta sobre los indígenas. El alejamiento de la ética del mercado vitoriana respecto al mercantilismo imperialista es tan grande como el de su teoría política respecto al absolutismo, de manera que las figuras históricas en que la modernidad se desarrolló durante los siglos XVI al XVIII no pueden ser justificadas desde nuestro autor más que deformando radicalmente su pensamiento (de lo que, por cierto, una vez muerto nadie está libre). Valorar la idea vitoriana como intento teórico de justificación de una modernización comercial del Nuevo Mundo desde bases de desigualdad, probablemente sea situar a nuestro autor en una batalla que no dio, y que no adquirirá relevancia especial en América hasta el siglo XVIII.

La clave de la dificultad teórica que se puede plantear a la posición vitoriana está en la vigencia del *ius gentium* respecto a pueblos que se hallaban en un "tiempo histórico" tan distinto al de los españoles. El maestro de Salamanca, considerando al *ius gentium* como parte del *ius naturale* y por tanto como *ius rationale*, creyó haber resuelto el problema. Gustavo Gutiérrez prefiere dejar de lado la consideración a fondo del asunto (op. cit., p. 480), para concentrarse en la radical insuficiencia que la posición vitoriana

no puede considerarse directamente como derecho natural porque presupone la propiedad privada, que pertenece al *ius gentium* más positivo. Pero, por otra parte, la libertad de comercio tiende a superar, bien que sólo parcialmente, la exclusión del otro que la propiedad privada realiza, permitiendo el mutuo remedio de la indigencia. Esto constituye una realización de la inclinación natural del hombre a la vida en sociedad. Por eso Vitoria exige para la libertad de comercio respeto de los Estados[212] (siempre que no se sigan perjuicios al bien común por el que la potestad civil ha de velar).[213]

El precio justo

La segunda afirmación relevante del texto arriba citado versa sobre la igualdad entre los beneficios que cada parte obtiene. En primer lugar, obviamente fundándose en la igualdad natural entre las personas, se sostiene que ninguna de las dos partes debe dar más

---

mostró para dominar los hechos (paralela por cierto a la mostrada por la corona castellana, aun después de las Leyes Nuevas de Indias de 1542, que fueron boicoteadas por los encomenderos). Gutiérrez trata de buscar una explicación para ello en la figura de intelectual que Vitoria fue (representante de la "teología académica") como contrapuesta a la figura de Las Casas. Quienes han estudiado el desarrollo doctrinal de la Escuela, señalan la existencia de una "segunda generación" académica que confrontó las hipótesis de Vitoria con la realidad americana, a través de testimonios directos, historizando así la presión ética de la Escuela sobre la Corona (cfr. Luciano Pereña, "La Escuela de Salamanca y la duda indiana", pp. 310 ss.)

[212] "... etiam hoc videtur ius gentium, ut sine detrimento civium peregrini commercia exerceant. Item secundo, eodem modo probatur, cum hoc liceat iure divino. Ergo lex, quae hoc prohiberet sine causa non esset rationabilis." *De Indis*, I, 3, 2. El derecho divino aludido es el natural: "Item octavo: *Omnis animal diligit sibi simile* (Eccl. 13, 19). Ergo videtur quod amicitia ad omnes homines sit de iure naturali, et quod contra naturam est vitare consortium hominum innoxiorum." *De Indis*, I, 3, 1. Estos pasajes en que se habla de manera poco diferenciada de derecho natural y derecho de gentes, vienen precedidos por la siguiente definición, en que se muestra que Vitoria está aludiendo al aspecto natural del derecho de gentes, y no al convencional: "Probatur primo ex iure gentium, quod vel est ius naturale vel derivatur ex iure naturali (Inst., *De iure naturali et gentium*): «Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur ius gentium»." *De Indis*, I, 3, 1.

El comercio es situado así como un derecho subjetivo en un contexto en que se tratan derechos de comunicación entre los hombres, que no deben ser estorbados por los príncipes. El proceso político-económico de consolidación de los Estados nacionales estaba desarrollándose en sentido contrario: justamente en 1538, meses antes de que Vitoria pronunciara la relección citada, Francisco I, rey de Francia, prohibió la entrada en su país de las telas de Cataluña y Castilla, a petición de los Estados del Languedoc. Resulta curioso que Vitoria, quien sin duda habría de conocer una disposición de tanta trascendencia, ejemplifique en *De Indis* justamente con la situación inversa (¿tal vez por no hacer propaganda política directa, sin dejar por ello de hacer alguna?): "Clarum est autem quod, si hispani prohiberent gallos a commercio Hispaniarum, non propter bonum Hispaniae, sed ne galli accipiant aliquam utilitatem, lex esset iniqua et contra caritatem." *De Indis*, I, 3, 2.

[213] "Licet hispanis negotiari apud illos, sine patriae tamen damno, puta importantes illuc merces, quibus illi carent, et adducentes illinc vel aurum vel argentum vel alia quibus illi abundant. Nec principes eorum possunt impedire subditos suos ne exerceant commercia cum hispanis nec e contrario hispanis cum illis." *De Indis*, I, 3, 2.

de lo que recibe, esto es, soportar en la relación una carga mayor que el otro, porque entonces la relación iría en su perjuicio y ya no sería buena; se habría separado de su finalidad. Además, se afirma que es posible tasar el valor de lo que cada parte da y recibe por relación con un sistema de precios, de tal manera que puede hablarse de un precio justo, referencia de equidad para la transacción.[214] Donde el precio al que se vende o compra no se ajusta a esa referencia, ocurre una injusticia, con las características de mal moral (ilicitud) que hemos señalado arriba; esto conlleva la obligación de restituir para restablecer el equilibrio roto.

Así, aunque la indigencia de cada cual respecto a los objetos en intercambio, que está en la raíz de la compraventa, pueda entenderse *prima facie* como un fenómeno subjetivo[215] en el cual no cabe fácil comparación entre las personas,[216] la justicia de la operación se valora a partir de una igualdad normativa en lo intercambiado, que debe poderse establecer exteriormente a los sujetos de la relación. La mayor parte de la discusión vitoriana sobre las transacciones en el mercado pretende identificar el punto de esa igualdad normativa, el precio justo de la cosa.

Descartado que ésta sea una igualdad subjetiva, Vitoria niega también que se trate de una igualdad de los objetos. Un caballo o un siervo se venden por oro, sin que haya igualdad posible entre la perfección de las naturalezas de unos y del otro, como ya había notado San Agustín.[217] Se confirma ello observando que la moneda misma cambia de valor

---

[214] El empleo de la moneda como unidad de medida del precio no equivale exactamente a afirmar que la moneda constituya una unidad de medida del valor económico estable en el tiempo y en el espacio. Si bien para los escolásticos precio y valor se identifican cuando el precio es justo, conocían también la variabilidad del poder adquisitivo de la moneda. Un determinado precio expresado en moneda puede ser justo en un momento dado e injusto en otro, dependiendo, como veremos poco más adelante, del mecanismo de formación de ese precio.

En la tradición que viene de S. Agustín, el valor económico ha de relacionarse mejor con la indigencia común del bien (*De civitate Dei*, XI, 16). Esta opinión es reafirmada por S. Alberto Magno y Santo Tomás en los respectivos comentarios a la *Etica* de Aristóteles. El pasaje comentado del Estagirita señala que esa indigencia es lo que pretende medirse con la moneda: "La moneda ha venido a ser como una especie de sustituto de la necesidad en virtud de una convención" (*E.N.*, 1133 a28).

[215] Sobre la presunta subjetividad de las necesidades se hacen algunas distinciones importantes más abajo en este mismo epígrafe.

[216] Santo Tomás, *Summa Theologiae, 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 3 y ad 3, había señalado la diferencia entre la amistad por razón de utilidad, en que la igualdad se establece por referencia a la utilidad de cada una de las partes, y la compraventa, en que la igualdad debe ocurrir entre las cosas intercambiadas. Vitoria no comenta el punto.

[217] "... pretium rerum non attenditur ex natura rerum, id est secundum naturam ipsarum rerum, cum inter rem quae venditur et id quod datur pro re nulla sit proportio, sunt enim res diversae speciei; sed pretium rei attenditur ex communi hominum aestimatione vel condicto. V. g., venditur equus pro auro: ex natura rerum nulla esset aequalitas inter equum et aurum, quia equus est perfectior quam aurum quia differt specie ab auro.

según tiempos y lugares, lo que no debería ocurrir si ese valor dependiera de su naturaleza.[218]

El precio justo no ha de buscarse entonces ni en las necesidades satisfechas por el intercambio ni en la naturaleza de los objetos intercambiados, sino en la "común estimación de los hombres", una vaga expresión tomasiana que Vitoria precisa en detalle, continuando la discusión iniciada por Conrado de Summenhart.

Tres posibilidades caben en la compraventa respecto al precio justo: (i) Si el precio ha sido regulado por el Estado, ése es el precio justo[219] (sobreentendido, claro está, que la regulación constituya a su vez una ley justa, con las características que para ello señalamos en el capítulo 2); (ii) Si el número de compradores y vendedores es grande, como suele ocurrir con las mercancías más comunes, el precio justo es aquel al que usualmente se vende,[220] esto es, el precio de mercado, "a como vale en la plaza";[221] (iii) Si no hay

---

Et servus venditur auro, et est perfectior auro, nec aliquod aurum potest aequare ad perfectionem illius." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 2. Alude a San Agustín, *De civitate Dei*, XI, 16.

[218] "Item, quia variatur pecunia per tempora diversa et loca, quod tamen non esset si ex natura pecuniae esset pretium ipsius pecuniae, id est tantus valor." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 2. Fuera de algunas observaciones ocasionales de este tipo (en otro lugar, por ejemplo, se observa que el precio de los cambios varía con la largueza o estrecheza de numerario en cada plaza), no hay una teoría monetaria en Vitoria. En esto se diferencia de Santo Tomás, que desarrolló en diversos lugares los conceptos aristotélicos sobre la moneda. Una excelente exposición se encuentra en Van Roey, "La monnaie d'après Saint Thomas d'Aquin"; una recopilación de pasajes traducidos al castellano en Joaquín Llanos, *Textos económicos en Tomás de Aquino*.

[219] "Si pretium mercium sit lege statutum, ut est in populis libra carnis, quae valet quinque nummos, et sic sancitum, tunc est justum pretium nec ultra illud licet vendere; et si vendatur plus, est illicitum et peccatum, quia leges obligant in foro conscientiae; sicut etiam si esset lex quod vendatur frumentum pro quatuor argenteis, non liceret plus vendere." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 4.

[220] "Sed pro declaratione hujus et aliarum quae dicta sunt, est notandum quod res vendibiles sunt in duplici differentia. Quaedam sunt res vendibiles quae communiter venduntur et emuntur, id est de quibus sunt multi emptores et multi venditores. Hujusmodi sunt frumentum, vinum et panis et linteum etc. De istis sit prima conclusio: Cessante fraude et dolo, pretium justum hujus rei est illud quod pensatur et habetur ex communi aestimatione hominum, nec aliud considerandum est quam communis aestimatio. Frumentum v. g., communiter, et non ab uno solo sed a pluribus, venditur pro quatuor argenteis. Ad juste emendum vel vendendum illud, non oportet aliud considerare nisi pretium quo communiter venditur, et non expensas et labores etc." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 4.

[221] "Unde si nunc secundum communem aestimationem modium tritici valet quatuor argenteos, et aliquis emeret pro tribus argenteis, faceret injuriam vendenti, quia communis aestimatio ejus est quod valet quatuor argenteos. Et sic si ipse venditor carius venderet triticum habendo respectum ad expensas et labores, injuste venderet, quia solum oportet illud vendere secundum communem aestimationem in foro, a como vale en la plaza." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 2.

F. Gómez Camacho (*La teoría del precio justo*, p. 56) indica que no debe correrse a una identificación automática de este mecanismo de formación de precios con el mercado libre de los economistas posteriores, puesto que los diferencia la actitud que se supone a los actores económicos. Aquí no se trata de un mercado donde cada cual persigue sin más el mayor incremento posible de su beneficio, sino que se espera de cada

concurrencia suficiente de compradores y vendedores para que se forme una estimación común del precio de la cosa, éste debe determinarse a partir de consideraciones prudenciales sobre los costos de producción, el trabajo empleado, los riesgos corridos por el mercader y la escasez del producto en la ciudad.[222]

---

actor atención a la justicia de las transacciones en que participa, incluyendo la anteposición del bien común al propio cuando sea preciso. La forma de intervenir en el juego del regateo y de tomar decisiones en el mercado, por tanto, resulta sensiblemente distinta a la de un *homo œconomicus* clásico. La analítica de un mercado así no puede realizarse desde los presupuestos de la ciencia microeconómica que conocemos.

Por su parte, Demetrio Iparraguirre (*Francisco de Vitoria, una teoría social del valor*, pp. 15 ss.) ha observado que el orden de los mercados en que el egoísmo racional actúa libremente (sin más límite que negarse a la violencia y al fraude) no podría ser llamado "natural" por los escolásticos, sino a lo más sólo "espontáneo" (no creemos que esto último sea exactamente aplicable a Vitoria, quien, como hemos visto, afirma una inclinación natural a preferir el bien común al particular; pero aceptémoslo a fin de exponer el comentario de Iparraguirre). La convicción liberal de que en ese "orden espontáneo" coinciden el bien individual y el común (lo que permite llamarlo "orden natural", con una connotación normativa), no es compartida por los escolásticos, que desconfían de la espontaneidad humana, potencialmente desajustada por el pecado. Así, no hay esperanza de que los mercados "espontáneamente" realicen el verdadero "orden natural", que corresponde a la jerarquización antropológicamente correcta de los bienes. Los obstáculos, sin embargo, no poseen carácter necesario, sino que provienen del egoísmo y las pasiones de los hombres, por lo que admiten superación ética. Para que la realización de la naturaleza humana ocurra en los mercados se requiere entonces de un control sistemático (*constans et perpetua voluntas...*) de la vida económica por la conciencia moral.

[222] "Aliae sunt res vendibiles non sic communes, id est quae non inveniuntur apud multos venditores et emptores, sed apud paucos, v. g. si frumentum tempore famis esset apud unum vel paucos. De hujusmodi rebus sit secunda conclusio: Pretium justum rei non potest sumi ex communi aestimatione hominum, quia non sunt plures qui emant et vendant; nec licet habenti frumentum vendere illud pro libito suo; sed tunc in tali casu quando merces essent parcissimae, debent adduci illae rationabiles considerationes et conditiones quas ponit Conradus. Antequam sit pretium factum ex communi aestimatione hominum, oportet considerare illas conditiones, scilicet expensas, laborem, periculum et inopiam quae etiam auget pretium rei. Et quoad hoc, ipse qui habet merces, consideratis causis rationabilibus, merito potest apponere et augere pretium rei. Secus enim non licet ei pro libito suo illam vendere; sed oportet quod constituat pretium rei rationabile, habita consideratione laboris et expensarum etc." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 4.

Según M. Zalba ("El precio legal en los autores escolásticos") una tradición escolástica a la que en mayor o menor medida puede considerarse vinculados a la mayoría de los autores medievales, pensando sobre todo en los productos artesanales hacía consistir el precio justo en la suma de los costos pagados por concepto de materia prima y mano de obra, más el trabajo mismo del empresario, evaluado de manera de obtener un buen pasar según su estado social (principio de suficiencia). El capital fijo, poco significativo en la industria típica del medievo y a menudo aportado parcialmente por los trabajadores, no requería de una remuneración especial. En el caso de los productos agrícolas, habría lógicamente que añadir la renta de la tierra.

Tratándose de la empresa mercantil, a estos elementos debe sumarse el riesgo, con el que el capital se considera formalmente. En efecto, en el comercio el capital circulante cobra primera importancia, y si bien no puede pagarse su sola disponibilidad en el tiempo (lo que constituiría usura), sí puede remunerarse el hecho mismo de ser arriesgado, que da origen a la empresa. Ello concuerda bien con la legitimidad que nuestro autor reconoce a los contratos de seguro, que reseñaremos en el siguiente epígrafe.

Como puede notarse en la anterior cita vitoriana, el último factor en el establecimiento del precio justo —la escasez del bien, que permite encarecerlo— supone una suerte de "simulación mental" de un mercado de amplia concurrencia. Al mercader no le está permitido moralmente aprovechar su posición de monopolio para encarecer el precio, pero sí incluir una consideración racional acerca del precio que, en una situación de

En este último caso ninguna fuerza coactiva exterior opera sobre el mercader en posición de fuerza oligopólica o monopólica, de tal manera que la consideración moral resulta especialmente relevante. Vitoria afirma primero que no debe poner el precio "ad libito suo", sólo según su interés, aunque nadie se lo impida coactivamente; en segundo lugar, que la formación del precio ha de ser racional, con base en una serie de elementos exteriores al sujeto; finalmente, que la manera de asegurar esa racionalidad es la consulta a un hombre bueno y prudente.[223] El precio al cual se vende la cosa en esta situación resulta así significativo para la vida moral en mayor medida aún que en los otros dos casos.

Las tres formas anteriores de establecer el precio justo se encuentran para Vitoria estrictamente jerarquizadas. Si el Estado ha tasado la mercancía, no ha lugar a más consideraciones. Y si hay un mercado de amplia concurrencia donde ésta se comercia, no debe tenerse en cuenta el costo para el mercader.[224] En esto se separa nuestro autor de escritores anteriores, que pensaban que los diversos factores relacionados con el costo de la mercancía (el costo mismo, el trabajo, el riesgo) debían tomarse en cuenta siempre para el establecimiento del precio justo.[225] El maestro de Salamanca da preferencia al mecanismo

---

escasez no inducida por una voluntad individual, alcanzaría el bien que ofrece. Obviamente, ello sólo hasta el punto en que permanezca la escasez cuando hayan sido incorporadas sus disponibilidades de mercancía a la oferta.

[223] "Eodem modo ubi multi essent venditores et unus solus vel pauci emptores, tunc pretium rei non est sumendum ex communi aestimatione hominum, sed etiam oportet adducere in considerationem causas rationabiles ex quibus pretium rei habeatur. Non enim licet emptori multum viliter emere, licet sit copia mercium et venditorum, sed pretium statuendum est ad arbitrium boni viri." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 4.

[224] "... ubicumque aliqua res invenitur esse venalis ita quod illius inveniuntur multi emptores et venditores, non oportet habere respectum ad naturam rei nec ad pretium quo res fuit empta, id est quam care fuerit empta vel quibus laboribus et periculo. V. g., triticum venditur a Petro; ad emendum illud non oportet considerare expensas factas a Petro et labores, sed communem aestimationem, a cómo vale." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 2.

[225] Tal era la posición de Duns Escoto y los escotistas, que consideraban también factores relacionados con la necesidad y la escasez del bien. En general, el argumento en torno a la consideración del trabajo, los costos de producción y los riesgos, se relacionaba con la legitimidad de que el mercader obtenga una ganancia suficiente de su oficio como para sostener a su familia. Cuando Vitoria rechaza explícitamente esa consideración como necesaria, relegándola a la circunstancia particular de que ninguno de los otros dos mecanismos de formación del precio opere, está dejando *prima facie* expuesto al mercader a los resultados del mercado. Con ello rompe cualquier posible asimilación entre su oficio y el de los artesanos, regulado por ordenanzas y reglamentos gremiales, que moderaban la ganancia al tiempo que la aseguraban. Creemos que en ello se muestra una buena comprensión de la novedad económica contenida en la expansión de los mercados.

Respecto a la presencia de factores subjetivos (necesidad y escasez expresadas en el juego de la oferta y la demanda) y objetivos (trabajo, costos, riesgos) en la formación del precio justo según la tradición anterior, Gehrard Otte observa que Vitoria es el primero en distinguirlos tanto como para definir en qué caso deben aplicarse unos y otros. No resulta por tanto correcta la apreciación de Joseph Höffner: "Zum Preis- und

de mercado sobre esos factores, modificando así el significado original que la expresión "la común estimación de los hombres" había tenido en Santo Tomás.[226] Según la interpretación de Iparraguirre,[227] "la común estimación de los hombres" debe entenderse en el Aquinate por referencia a las necesidades del hombre prototípico, encarnación de la naturaleza humana abstracta, ajustadas por tanto al orden natural. Esta idea, de raíz estoica, es dejada de lado por el profesor de Salamanca, que piensa que "adonde hay muchos vendedores, parece que el precio se hace de suyo, y puede cada uno vender a como vale en la plaza".[228] El precio justo se forma entonces a través de un mecanismo intersubjetivo sin relación directa con la necesidad "natural" de la cosa.

Las posibilidades consideradas por Vitoria para la formación del precio justo tienen en común la referencia social, la primera a través del Estado, la segunda a través del mercado de amplia concurrencia y la tercera a través de las condiciones sociales que determinan costos, riesgos, etc., de tal manera que ha de llamarse justo al precio socialmente formado. No se trata pues de una teoría subjetiva del valor (dependiente sólo

---

Monopolproblem hat Vitoria nichts Neues beigetragen" (*Wirtschaftsethik und Monopole*, p. 102). Hasta entonces las consideraciones se habían limitado a enumerar todos los elementos que habían de tenerse en cuenta: "Conrad Summenhart hatte eine Liste von 16 solche Gründe zussamengestellt. Daß zwischen den marktbedingten und den kostenbedingten Faktoren ein Unterschied besteht, wurde der Scholastik vor Vitoria nicht bewußt. Man stelle die Faktoren aus beide Gruppen ohne System nebeneinander. Allenfalls maß man den kostenbedingten die größere Bedeutung zu. Mit Vitoria tritt ein entscheidender Wandel in der scholastischen Preislehre ein: Er hält, sofern für eine Ware ein Marktpreis besteht, diesen allein für ausschlaggebend." G. Otte, *Das Privatrecht bei Francisco de Vitoria*, p. 82. La afirmación de que en la Escolástica anterior predominan los factores objetivos es muy discutida aún hoy, y depende del peso que se otorgue a cada autor; la de que unos y otros factores se mezclaban fácilmente sin jerarquización es sin duda correcta.

[226] Cuál fue realmente la posición tomasiana acerca de la formación del precio justo no es claro ni siquiera para autores muy recientes, como los traductores de la última edición española de la *Summa Theologiae* (BAC, Madrid 1988: cfr. tomo III, p. 594, nota a). Se discute particularmente el carácter de la "indigencia" que ha de tomarse en cuenta para establecer el precio justo: si se trata de la necesidad circunstancial que cada persona, o de las necesidades comunes de los hombres fundadas en su naturaleza (cfr., por ejemplo, Santo Tomás de Aquino, *In X. libros Ethicorum ad Nichomachum*, lib. 5, lect. 9). Esta última posibilidad, la que más plausiblemente sostuvo Santo Tomás —seguiría entonces a San Alberto Magno, *In Ethic.* lib V, tr. 2, c. 10—, hace que la medida de la equidad de los intercambios, el precio justo, no sea producto de acuerdos intersubjetivos sino de rasgos objetivamente compartidos por todos los hombres. Sobre el tema, además de en Iparraguirre, *op. cit.*, puede leerse en M. Zalba, "El valor económico en los escolásticos".

[227] Demetrio Iparraguirre, *Francisco de Vitoria, una teoría social del valor*, p. 24. En las páginas anteriores puede encontrarse una sinopsis de la historia del problema que hemos señalado en la nota 226.

[228] Francisco de Vitoria, Carta al p. Arcos sobre la licitud del encarecimiento del trigo en tiempo de necesidad, p. 172.

de preferencias individuales) ni objetiva (centrada en la calidad de la cosa, el trabajo o los costos de producirla, etc.), sino de una teoría social.[229]

Esta expresión ha de entenderse bien. Demetrio Iparraguirre, que la formuló por primera vez,[230] le dio el sentido de que Vitoria propuso una moral para el caso de que la formación del precio afectara al bien común, lo que en general ocurre con los objetos necesarios "para la vida y usos humanos". La teoría sería entonces social por su propósito de proteger éticamente el bien económico de la sociedad.[231] Siendo cierto, como veremos de inmediato, que el profesor de Salamanca da importancia a la división entre bienes necesarios y superfluos, no creemos que la clave del carácter social de la teoría vitoriana se encuentre donde Iparraguirre la pone. Más bien ha de buscarse en que un precio para ser justo requiere de una referencia social en su formación. Dos argumentos pueden traerse en apoyo de esta lectura. El primero, que también el comprador ha de someterse al régimen social de fijación de precios en caso de monopsonio u oligopsonio,[232] aunque en estos casos no se ve cómo esté amenazado el bien social, característicamente en peligro cuando alguien tiene una posición de fuerza como vendedor en un mercado de bienes necesarios. La segunda prueba a favor de nuestra lectura se encuentra en la legitimidad de elevar el precio por razón de la necesidad común, mientras se niega esa legitimidad por razón de la necesidad particular del comprador. No habiendo aumentado los costos ni los riesgos

---

[229] Recuentos sobre las teorías medievales del valor pueden leerse en: Brants, *Esquisse des théories économiques...*; Iparraguirre, *Francisco de Vitoria, una teoría social del valor económico*; Grice-Hutchinson, *The School of Salamanca*; Zalba, "El valor económico en los escolásticos"; Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury*. Estos comentaristas no siempre concuerdan entre sí en sus interpretaciones de los medievales. Atienden por lo general a establecer quién fue el primero en introducir cada idea en la discusión, y a discriminar el peso relativo que poseen en cada autor los elementos de juicio relacionados con las necesidades y preferencias (factor subjetivo) y con el trabajo, los costos, riesgos, etc... (factor objetivo) a la hora de establecer el precio justo. En general, se acepta que hasta el siglo XIII se fueron proponiendo los diversos factores componentes del valor económico; sólo en el siglo XIV se encuentran teorías más orgánicas, como las de Juan Buridano y Enrique de Langenstein (nominalista, profesor en Viena, †1397). En el siglo XV San Antonino de Florencia recoge los elementos principales de la predicación de San Bernardino de Siena, y propone una teoría que equilibra los factores subjetivos y los objetivos del valor económico (aunque tomándolos juntos). Iparraguirre sostiene, en la obra que hemos citado, que sólo en estos últimos se encuentra una consideración realmente subjetiva acerca del valor, cuando se presenta la cualidad de afectar la voluntad individual (*complacibilitas*) como determinante del precio. Hasta entonces la necesidad era principalmente entendida como común a los hombres de una sociedad, aunque Enrique de Langenstein había hablado ya de una necesidad no natural (*cupiditas*) que podía ser cohibida por el príncipe a través de impuestos (no la consideró, por tanto, un ingrediente legítimo en la formación del precio).

[230] Demetrio Iparraguirre, Francisco de Vitoria, una teoría social del valor, pp. 65 ss.

[231] Nótese que con ello Vitoria quedaría situado a un paso de Adam Smith. Bastará demostrar analíticamente que el egoísmo racional operante en mercados libres produce el mayor bien económico posible para la sociedad, y tendremos justificada la propuesta liberal.

[232] Véase la cita de la nota 223.

involucrados en la venta, la consideración del bien común movería a dictaminar que cuando el objeto está siendo socialmente más requerido no debe aumentarse su precio. Pero Vitoria considera lo contrario, que justamente porque esa necesidad es un acontecimiento social, legitima la subida del precio como no lo hace la necesidad circunstancial de un solo individuo.[233]

Vitoria no se plantea bajo qué razón puede identificarse el precio justo (que, por definición de "lo justo", ha de expresar una equivalencia de lo intercambiado) con el precio que se forma socialmente a través de alguno de los mecanismos antedichos. Creemos, sin embargo, que esa identificación es justificable, aunque no resulte evidente.

En primer lugar, parece que una teoría del precio justo habría de atender con mucha prioridad a la medición de los valores económicos, buscando la igualdad entre lo dado y lo recibido en los contratos. Requerirá entonces de una definición de valor económico y de la identificación de una unidad de medida (inalterable) para esta magnitud, unidad con la cual pueda realizarse el balance en cada transacción para determinar su equidad. Esa unidad de valor no puede ser la moneda más que en operaciones en el mismo tiempo y ámbito económico,[234] puesto que, como se había observado ya de antiguo, la moneda misma vale diferente de unos tiempos y/o lugares a otros. Para poder juzgar sobre la equidad de las transacciones se necesitaría así una unidad de medida trasladable tanto en el tiempo como en el espacio. Pues bien, Vitoria ni elabora una teoría del valor con esos elementos ni parece echarla en falta,[235] y sin embargo discute problemas en torno al precio justo. Hay

---

[233] "Circa quartam conclusionem quam ponit sanctus Thomas in articulo, est notandum quod quando dicit in illa quod non licet alicui vendere rem carius propter necessitatem illius qui illam indiget, sicut si alius indigeat equo meo, non propterea debeo illi carius vendere equum, intelligit sanctus Thomas quod non licet carius vendere illam rem propter necessitatem privatam. Quia si esset necessitas communis et utilitas, sicut si milites quaerant equos, tunc bene liceret mihi carius vendere equum meum propter hanc necessitatem et utilitatem communem, quia necessitas communis auget pretium rei. Non tamen propter necessitatem et utilitatem privatam licet carius vendere rem, ut intelligit sanctus Thomas, quia necessitas unius hominis non auget pretium rei." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 13.

[234] Puesto que Vitoria sabía que la moneda cambia de valor con los tiempos y lugares, sólo con esa restricción puede entenderse la afirmación de la nota 209 en que se sostiene a la moneda como unidad de medida del valor en orden a establecer la igualdad requerida por la justicia.

[235] Lo único parecido a una teoría cardinal del valor que se encuentra en Vitoria se lee en sus afirmaciones acerca de la esterilidad del dinero, que fundamenta la condena de la usura. Se trata de un caso muy particular, porque concluye que la disponibilidad de dinero por un periodo de tiempo tiene valor económico nulo, y por tanto no debe ser pagada. Como resulta obvio, establecer (por un razonamiento cualitativo) que la medida de una magnitud es cero no requiere haber definido antes la unidad de medida, y por tanto la magnitud misma puede quedar en una relativa indefinición. Puesto que nuestro autor no aplica el mismo criterio de "fecundidad" a otros bienes en orden a determinar su valor económico, y de ahí su precio, la teoría general del valor queda sin elaborar. De la usura nos ocuparemos en el siguiente epígrafe.

buenas razones por las que puede hacerlo empleando una condición de formación del precio en vez de una medida de valor.

Vitoria piensa sin duda que bajo la condición social de formación del precio se evita la injusticia típica de las operaciones comerciales,[236] consistente en que alguien en posición monopólica u oligopólica de control de los mercados, dicte el precio y fuerce al otro (a través de su propia necesidad) a aceptar un trato desigual. Al no ejercer nadie esa acción en un mercado, los precios pueden suponerse equitativos.

No se trata de una suposición aventurada. Puesto que en la base del intercambio mercantil se encuentra una indigencia (comoquiera que ésta se haya formado, punto en que entraremos más adelante), si en el mercado no hay distorsionadores monopólicos u oligopólicos de los precios, los precios reflejan la relación entre las indigencias socialmente sentidas y la disponibilidad social de los bienes. Pero esa relación ("la común estimación de los hombres") puede tomarse por una expresión del valor económico real de las mercancías.

Por último, la propuesta de formación social del precio sugiere la reversibilidad de las transacciones, lo que constituye a su vez una garantía de su justicia. Si el comprador no desea por alguna razón la mercancía que adquirió, el sistema de precios socialmente formado le permite en principio recolocarla por tanto como pagó (supuesto el mismo ámbito y momento económico). Puede ocurrir, desde luego, que en la circunstancia concreta no encuentre comprador, pero ello no se debe a que le falte la posición de fuerza de que goza el monopolista u oligopolista. Si los precios son tasados por el Estado, como si resultan de un mercado de libre concurrencia, como si han sido establecidos prudencialmente a partir de los costos de producción y de otros factores relacionados, la vigencia de esos precios permanece fuera de control de una decisión particular. No ocurre lo mismo con el precio injusto; basta que aquel en ejercicio de un poder de mercado disminuya su margen de ganancia para que quienes adquirieron mercancías de él ya no puedan recolocarlas sin pérdida, *ceteris paribus*. La asimetría entre vendedor y comprador que es propia de toda operación comercial mediada por dinero, se relativiza así en el caso del precio justo, y se hace radical en el caso del precio injusto y de las estructuras de mercado que lo posibilitan.

---

[236] Otro género de injusticias (los fraudes) tiene que ver con la información sobre la mercancía misma. Nos ocupamos de ellas al final de este epígrafe.

En conclusión, tras estas consideraciones podemos afirmar que la identidad entre precio justo y precio socialmente formado en la teoría vitoriana, con no ser evidente, puede sostenerse. Y, por tanto, que mantener una teoría del precio justo en las operaciones comerciales no requiere necesariamente elaborar una teoría cardinal de la medida del valor.

Que la formación social del precio signifique algo distinto a lo que Iparraguirre entendió no implica que no tenga razón en dos puntos centrales de su argumentación: el papel principal que Vitoria concede al bien común como criterio de legitimidad moral de las operaciones mercantiles, y la importancia de la diferencia entre bienes necesarios y superfluos.[237] De lo primero nos ocuparemos más adelante; de lo segundo es oportuno tratar ahora.

Bienes necesarios y superfluos

En efecto, la obligatoriedad moral de establecer el precio a través de una referencia social cesa para los bienes superfluos, en los cuales el acuerdo libre entre el comprador y el vendedor es el único requisito de justicia. Dejando para un poco más adelante lo que signifique la libertad del contrato mercantil, hay que notar ahora que la distinción entre bienes necesarios y superfluos posee en Vitoria un carácter doble, que permite una lectura "natural" y otra "social". Por una parte puede entenderse lo necesario como aquello que genéricamente precisa un hombre para vivir, y entonces se alude a los suministros básicos: trigo, aceite, vino... Pero puesto que la persona necesita naturalmente vivir en sociedad, lo necesario puede extenderse a aquello preciso para mantenerse en el propio *status* dentro de una sociedad estamental. Lo superfluo, por su parte, se describe siempre por aquello relacionado con el ornato, el lujo y la curiosidad humanas, como las joyas, los caballos de paseo, las espadas para lucir o los servicios de un cómico.[238] En la feria de vanidades que constituía la sociedad urbana de la Castilla de entonces, la distinción entre lo necesario y lo superfluo fácilmente podía concretarse en ejemplos.

En términos generales, podría formularse la distinción vitoriana así: la necesidad de un bien no constituye un acontecimiento subjetivo sino principalmente social. Necesario es

---

[237] "Ad hoc respondetur quod res vendibiles sunt in duplici differentia. Quaedam sunt necessariae ad usus humanos, ut frumentum, oleum, vinum, panis etc (...) Aliae sunt res vendibiles quae non sic sunt necessariae nec conducunt ad necessitatem, sed vel ad ornatum vel curiositatem tantum illae proficiunt, ut accipiter, ensis, equus et alia." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 5.

[238] Cfr. las discusiones de *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 6.

lo preciso para la vida en sociedad, que incluye a su vez lo preciso para la vida física (según los usos y costumbres de cada lugar, diríamos nosotros hoy). Superfluo es aquello de lo que hay sólo un deseo privado, de cuyo cumplimiento puede prescindirse sin que la participación social ni la vida física se vean amenazadas. Puesto que Vitoria no teoriza sobre el punto, sino únicamente ejemplifica, no podemos ofrecer mucha seguridad en nuestra reconstrucción. Sin embargo, ésta tiene la ventaja de encajar bien con la teoría acerca de la extrema necesidad de que tratamos arriba,[239] a la vez que ofrece una explicación consistente de por qué los bienes superfluos, cuya "necesidad" es sólo subjetivamente sentida, no están sometidos a los requisitos de establecimiento social del precio que se imponen a los demás. La teoría del precio justo podría enunciarse entonces: en la medida en que la necesidad de un bien se forma socialmente, en esa misma medida su precio ha de formarse socialmente para ser justo.

La necesidad en sentido propio resulta entonces una suerte de coacción padecida por la voluntad de la persona, aunque sea desde las inclinaciones naturales a la conservación de la vida y a la integración social. Por ello la necesidad se encuentra entre los elementos que hacen en cierta manera involuntario el contrato, junto con el temor, el engaño, la violencia y la amenaza. Estas circunstancias dan una posición de fuerza a una de las partes sobre la otra, que debe ser moderada por la referencia (y eventualmente por la intervención) social para evitar que degenere en una transacción injusta.[240] Se mantiene entonces el principio de que a nadie se hace injusticia en una relación en la que participa

---

[239] Esta teoría en Vitoria distingue lo necesario para mantener la vida física, lo necesario para mantener la posición social y lo superfluo. Las cuestiones que se plantean en torno a la limosna, por ejemplo, son del tipo de si ha de darse lo necesario para la posición social a quien le falta lo necesario para la vida, o si ha de darse lo superfluo a quien ve su posición social en peligro. De lo que no hay duda es de la obligación de dar lo superfluo a quien tiene necesidad de lo preciso para vivir o para los mínimos de la participación social (como el vestido).

[240] Veamos el siguiente ejemplo: "Sequitur ex his quinta conclusio: Eadem ratione si quis in hac urbe velit vendere domum, et non est nisi unus in urbe qui possit emere illam, oporteret alia considerare ad juste emendum illam, nec illi solum liceret emere quanto vili pretio posset; sed ad justum pretium oportet considerare expensas, scilicet quantum stat et quantum valeat in civitate hujusmodi domus et alia hujusmodi, quia non est communis aliqua aestimatio adhuc de pretio illius domus. Si tamen sit unus venditor et sint multi emptores, et venditur domus valens octingentos aureos, et nullus dat nisi sexcentos aureos, dico quod illud est pretium justum rei et communis aestimatio, quia cum sit tantum unus venditor et multi emptores, plus est hoc in favorem domus quam econtra. Unde licet vili pretio vendatur, non tamen qui emit eam tenetur ad restitutionem, seclusa fraude et dolo." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 4. En el caso de que haya un solo comprador, éste no puede legítimamente apoyarse en la necesidad del vendedor. No ocurre así cuando concurren varios compradores a la puja. Independientemente de cuál sea la necesidad del vendedor, pueden intentar comprar lo más barato posible, porque la concurrencia juega a favor del vendedor y asegura la justicia de la transacción.

libremente, siempre que la voluntariedad sea total, esto es, exenta de toda mezcla de involuntario.[241]

En ese caso, típicamente el de los bienes superfluos, no ocurre injusticia aunque haya desigualdad en lo intercambiado, y nos encontramos cerca del concepto liberal de una justicia de la transacción mercantil que consiste únicamente en el cumplimiento sin fraude de los términos de un contrato entablado sin violencia, sean éstos cuales fueren.[242] Vitoria no llega a explicitar este concepto, distinto al de justicia conmutativa que habíamos expuesto arriba, aunque se infiere sin duda de su argumentación.[243]

Hay que afirmar, sin embargo, que la aparición de un segundo concepto de justicia en el mercado que se funda en el libre acuerdo de las partes no es contradictoria con el primer concepto tradicional, consistente en el equilibrio de lo intercambiado, ni supone una excepción al mismo. Por el contrario, se integran bien a partir de la teoría de la

---

[241] "Respondetur, et dico quod pro solutione hujus sunt tria principia consideranda. Primum, quod volenti non fit injuria quando secluditur fraus et dolus, maxime in rebus temporalibus. Itaque si res non necessariae ad usus humanos vendantur multo plus quam valeant, et emptor volens accipiat et libens, tunc non est ibi aliquid obnoxium restitutioni quia volenti non fit injuria. Secundum principium est, quod in commutationibus humanis, non sufficit ad justitiam commutativam quod utrinque sit voluntarium simpliciter, sed oportet quod non habeat aliquid admistum de involuntario (...) Unde si quis venderet domum vel timore verberum vel ignorantia vel violentia, contractus ille, licet sit utrinque voluntarius simpliciter, tamen non est justus quia habet admistum (*sic*) aliquid de involuntario. Tertium principium est: illud quod fit necessitate, licet sit voluntarium simpliciter, habet tamen admistum aliquid de involuntario. Itaque in hujusmodi commutationibus non sufficit quod sit simpliciter voluntarium, sed requiritur quod nulla sit necessitas nec violentia. Aliquis enim coactus necessitate potest simpliciter velle commutare rem aliquam, et tamen habet aliquid de violentia propter necessitatem. Unde si iste necessitate coactus venderet domum vili pretio, emptor non juste emeret." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 5.

[242] "Respondetur ad hoc concedendo quod recepit plus quam dedit ita quod dedit minus quam accepit. Sed nego quod ibi sit injustum et quod teneatur ad restitutionem, quia nulli fit injuria, cum volenti non fiat injuria. Alius enim dedit voluntarie et accepit iste a voluntario, et ibi nulla est fraus nec violentia nec ignorantia, etc (...) Jam dico quod hoc solum intelligitur, non de rebus necessariis ad usus humanos, sed de rebus pertinentibus ad curiositatem humanam et ornatum." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 7.

[243] Demetrio Iparraguirre (*Francisco de Vitoria, una teoría social del valor*, pp. 59 ss.) señala que la libertad total en la fijación del precio de bienes superfluos es original de Vitoria y no se encuentra en la escolástica anterior. Lo justifica a partir de la manera misma en que el dominico burgalés la introduce: "Hujus opinionis videtur esse Silvester, ne sim solus, in verbo Emptio, # 9 ubi absolute dicit quod hujusmodi res, seclusis tribus, scilicet dolo, ignorantia et necessitate et timore, qui includitur in necessitate, tantum, inquit, valet res quantum vendi potest." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 7. Yendo al texto correspondiente de la *Summa Silvestrina*, Iparraguirre encuentra que se refiere a todos los bienes, no sólo a los superfluos, y que el contexto de la discusión resulta estrictamente jurídico, de interpretación del *Digestum*, de manera que Silvestre Prierias no dice lo mismo que Vitoria (lo que éste tampoco parece ignorar por completo, a la vista de la manera dubitativa en que hace la referencia). Confirma la originalidad por el testimonio de Juan de Salas, jesuita cincuenta años posterior a Vitoria, gran conocedor de la escolástica contemporánea. Salas sostiene la opinión contraria al dominico burgalés. Cita los autores a favor y en contra, y señala que "se atribuye esta opinión a Vitoria". Puesto que los apuntes de las lecciones no fueron publicados hasta el siglo XX, parece claro que ya en Salamanca a finales del XVI se daba tal posición por original de Vitoria y no de Prierias. El mismo Salas cita al teólogo portugués Rebelo: "Oppositam sententiam communi, adversari et ante Victoriam fuisse inauditam". (Citas de Salas y Rebelo en Iparraguirre, pp. 63 y 64, respectivamente). La distinción fue seguida por los maestros de Salamanca posteriores a Vitoria, bien con la misma opinión o con la contraria.

voluntariedad del contrato: cuando éste es enteramente voluntario, con ello es justo;[244] cuando no es totalmente voluntario por alguna razón, ha de asegurarse el equilibrio del intercambio a través de la referencia social en la formación del precio.

Podría afirmarse a partir de ahí que ha ocurrido una inversión significativa, al dar entrada a la subjetividad de las partes en el concepto de justicia, dejando la referencia social para los casos en que no puede asegurarse una libertad completa de los contratantes. Si esto es así, desde el punto de vista teórico han cambiado las prioridades, y el recurso a la formación social del precio puede entenderse más bien como una excepción al derecho subjetivo a la libre contratación (que es parte de la libre disposición de aquellas cosas sobre las cuales tenemos dominio) cuando no se dan las condiciones para que la contratación sea en verdad libre.

Ahora bien, el caso teóricamente "excepcional" puede ser en las situaciones reales el común, si consideramos a la necesidad como causa de involuntariedad. Entonces resultará lógico que el estudio del moralista se concentre en él, y la teoría del precio justo resultante sea social en el sentido antedicho. Y esto ocurre no de manera contingente, como si la necesidad tuviera carácter accidental en la vida humana, sino de manera antropológicamente necesaria, dado que la conservación de la vida y la socialidad constituyen inclinaciones naturales del hombre. Puesto que ambas inclinaciones generan indigencia de ciertos bienes, hay ámbitos de las relaciones mercantiles, los más importantes en realidad, donde las transacciones nunca podrán ser consideradas justas desde el solo acuerdo de las partes contratantes.[245] Lo más cercano que se encuentra en

---

[244] Tanto de parte del comprador como del vendedor, que no teniendo posición de fuerza ninguno sobre el otro, están en situaciones simétricas en el intercambio: "Si emptor seclusa fraude et violentia et necessitate etc., emeret talem rem multum viliter, sicut si emeret domum valentem mille aureos pro quingentis, nemo condemnaret emptorem ad restitutionem, licet emit domum citra justum pretium. Ergo etiam nec venditor est damnandus propterea quod vendat rem quantum vendi potest, etiamsi multo plus justo pretio illam vendat." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 6.

[245] Veamos, como ejemplo, la discusión sobre lo que es lícito cobrar a un abogado o a un médico, que venden servicios necesarios para la integración social y la vida, respectivamente: "Utrum advocato liceat pro suo patrocinio accipere pecuniam. Prima conclusio: Advocatus potest licite vendere patrocinium suum juste. Probatur, quia non tenetur gratis patrocinari nisi in necessitate pauperum. Secunda conclusio: Si tamen exigat immoderate, non licet exigere et tenetur restituere. Eadem ratio est de medico (...) Sed de secunda dubitatur an omnino liceat semper exigere quod paciscitur cum clientulo ipse advocatus. Videtur quod non, quia dicit sanctus Thomas quod si advocatus exigat aliquid per improbationem, peccat; et tamen in causis magnis semper advocati exigunt per improbationem quantum possunt (...) Respondetur absolute quod, sive ante causam, sive post causam, non licet petere nisi justum salarium considerata qualitate personae et causa ex consuetudine; et si plus exigat, peccat mortaliter et tenetur ad restitutionem (...) Respondetur quod in duplici differentia sunt res quae vendi possunt. Quaedam sunt necessaria ad administrationem rerum et vitae, et pro illis non potest exigere nisi tantum quantum valent. —O contra, quia volenti non fit injuria. —Dico quod verum est, sed ibi non est simpliciter voluntarium, quia fit violentia, sed est involuntarium in necessitate; ut

Vitoria a aceptar ese acuerdo como criterio de justicia para los bienes necesarios, es la situación en que hay concurrencia suficiente de compradores y vendedores como para que se forme un precio de mercado fuera del control de ningún agente individual. Entonces es lícito vender y comprar a cuanto se pueda, fiando la justicia sólo al consentimiento de la contraparte, "quia tunc pretium rei omnes sciunt et non dabunt ultra pretium justum."[246] Pero para ello ha sido necesario imponer una condición (social) de estructura de los mercados.[247]

Una interpretación moral de las transacciones mercantiles en que el punto de partida sea la libertad de las partes contratantes (fundada por tanto en el dominio privado) a la que se van añadiendo grados de necesidad (involuntariedad), no corresponde bien, sin embargo, a la estructura del pensamiento de nuestro autor. Como señalamos al principio de este epígrafe,[248] en la finalidad del acercamiento comercial se encuentra el remedio de una indigencia que, conforme su objeto se aleja de lo necesario "para la vida y usos humanos",

---

si petat vinum sitiens in via et alius non vult dare nisi pro viginti aureis, et non valet nisi decem, tunc peccat mortaliter et tenetur ad restitutionem, quia licet sit aliquid voluntarium, non tamen simpliciter. Aliae autem sunt res quae non exspectant ad necessitatem vitae. Habeo lyram quae non valet nisi decem argenteos, et nolo dare nisi pro viginti. Si alius dat, transeat; ita de lapide valente decem quem non vult dare nisi pro viginti: si alius det, transeat, quia est voluntarium. Quando ergo advocatus exigit plus justo, peccat mortaliter, sicut peccaret qui vinum aut panem venderet multo plus justo illi qui patitur necessitatem. Sed dubitatur quomodo debeat aestimari justum salarium. An pro labore solum. Respondetur quod non, sed debet pensari labor et persona advocati et qualitas causae, pensata etiam consuetudine rationabili et qualitate personae litigantis. Nam si defendat patronus causam magnam magnatis, plus potest exigere quam si defendat causam alterius infimae conditionis. Eodem modo est dicendum de medico, quod bene licet illis [pro] procuratione recipere stipendium, sed tamen magis vel minus secundum qualilatem personarum et infirmitatum." *In 2a. 2ae.*, q. 71, a. 4, 1-3.

[246] *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 5: "... porque entonces todos saben el precio de la cosa, y no darán más allá del precio justo."

[247] Lógicamente, esta condición no garantiza por sí sola que nadie irá a la ruina; sólo que eso no le ocurrirá por una decisión individual de otro. El mal tino en los negocios puede conducir a tener que vender barato lo que se compró caro, sin que se violen los requisitos de la justicia, puesto que el precio justo formado por concurrencia es variable: "Quando sunt multi emptores, et aliquis ratione necessitatis vendit merces, potest fieri pretium ex communi aestimatione. Saepe contingit quod aliquis, coactus necessitate, sumit merces a mercatore solvendas in futuro. Fíale cien varas de terciopelo. Postea iste vult illum pannum syricum vendere. Et si esset solum unus mercator qui emet illum ab illo, non ei liceret emere quanto vili pretio potuisset, quia alius est in necessitate et daret vili pretio. Sed quia sunt multi emptores, licite possunt quanto vili pretio poterunt emere illum ab eo, quia utrumque est pretium justum, scilicet sic emere et vendere. Unde si ille habet pannum syricum valentem quingentos aureos quem vult vendere, et sunt mercatores multi, sed inter illos non inveniet pro illo panno syrico nisi tercentos aureos, dico quod illud est justum pretium. Et hoc secluso dolo, quia modus vendendi rem, ut diximus in lectione praecedenti, multum facit ad augendum vel minuendum pretium rei." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 4.

[248] Cfr. nota 209, junto con la cita latina y el comentario en el texto principal.

acepta grados crecientes de libertad. Se trata del enfoque inverso al anterior. Desde la finalidad misma del mercado, la indigencia se integra formalmente en la operación comercial; no puede considerarse un accidente suyo.

Así pues, no sólo cabe decir que "estadísticamente" las operaciones mercantiles sobre bienes necesarios para la conservación de la vida o para la participación social, son más importantes que aquellas sobre bienes superfluos. Y que en ello subyace una razón antropológica, pues todos padecen esas mismas indigencias, mientras que no todos sostienen las mismas preferencias respecto a lo superfluo, ni pueden permitirse intentar satisfacerlas hasta que las primeras estén cubiertas.

Hay que añadir a todo esto, a partir de la concepción de la transacción comercial como un encuentro de indigencias, una prioridad formal entre las operaciones mercantiles cuando se trata de conocerlas bajo un solo principio para establecer criterios de justicia. Entonces las operaciones sobre bienes necesarios "para la vida y usos humanos" poseen prioridad formal sobre aquellas otras en que se transan bienes superfluos. Por tanto, la intelección de las relaciones mercantiles ha de intentarse a partir de las primeras y no de las segundas, derivando éstas (bienes superfluos) de aquéllas (bienes necesarios) por la adición de circunstancias de libertad, y no al revés por la adición de circunstancias de necesidad.[249]

El bien de la república

La justicia de los precios asegurada por su formación social, da ocasión para discutir el papel que atribuye Vitoria al bien de la república en los intercambios mercantiles. De acuerdo a la teoría política de raíz tomasiana que expusimos en el capítulo 2, es claro que el bien común ha de tener prioridad sobre las transacciones privadas, de manera que el derecho subjetivo de contratar libremente se suspende tan pronto como

---

[249] Hay una razón importante para afirmar que debe preferirse una lectura de Vitoria a partir de las necesidades, en vez de a partir de la libertad de contratación: toda la tradición anterior lo hace invariablemente así, como puede leerse en los lugares mencionados en la nota 229. Si Vitoria hubiera optado por separarse radicalmente de esta tradición, cambiando por entero el punto de vista, hubiera necesitado algo más que sólo la indicación que presentamos en la nota 243. Más sensato resulta leer a Vitoria a partir del pensamiento de las escuelas, que hacerlo a partir de los liberales (perspectiva desde la que enfoca su interpretación Alejandro Chafuén, en *Economía y ética*).

Obviamente, dentro del pensamiento escolástico resulta inaceptable la reducción de todas las formas de indigencia a "preferencias", y su trato indiscriminado a partir de una concepción de la transacción mercantil como encuentro de libertades. En ese caso, el único indicador de la libertad del "encuentro" viene constituido por el consentimiento sin coacción externa, omitiendo precisamente a la necesidad como fuente de involuntariedad, contra lo afirmado de manera explícita por Vitoria.

amenace a la sociedad. La apreciación del maestro de Salamanca, sin embargo, es que el comercio resulta en general bueno para la república *ex parte finis*, puesto que ninguna ciudad puede autoabastecerse por entero; entonces los mercaderes ayudan a remediar la escasez.

A este propósito, un giro significativo se aprecia en el comentario a la q. 77, a. 4 (*2a. 2ae.*) respecto al texto de Santo Tomás, que versa sobre la licitud moral de vender algo más caro de lo que se compró (del oficio de mercader, en realidad). Mientras el Aquinate, siguiendo a Aristóteles, había concentrado su discusión en el fin que el negociante persigue, distinguiendo los fines honestos del lucro deseado por sí mismo, Vitoria examina diversas prácticas de vender más caro de lo que se compró sólo bajo la perspectiva del bien o mal que se sigue para la república. En todos los casos, la justicia de la transacción interpersonal se supone asegurada en cada momento dentro de la latitud del precio justo. Ello supuesto, ¿cómo se valora, por ejemplo, que alguien compre en gran cantidad para vender luego más caro? Depende del efecto que intencionalmente se produzca. Si se trata de elevar los precios corrientes gracias al acaparamiento, el mercader hace un daño al cuerpo al que pertenece, y muchos padecen daño para su lucro. La injusticia es entonces patente, y como amenaza el bien público, requiere una intervención legal.[250] Pero también puede ocurrir que el mercader esté supliendo con su capacidad de almacenamiento las insuficiencias de los agricultores (y de la ciudad), de forma que con su poder financiero facilite el abastecimiento y produzca un gran bien a la república.[251] Una

---

[250] "Dubitatur quarto, an isto modo liceat emere in magna quantitate ad vendendum carius, vel an sit peccatum; an liceat emere multum triticum ut carius vendam in mense madii vel ut carius vendam cras, porque siempre ganaré en cada hanega un cuartillo de hoy a mañana. Ad hoc distinguendum est. Dupliciter hoc potest contingere. Uno modo, intendendo quod ex tali negotiatione fiant res cariores in republica; et tales gravissime peccant et tenentur satisfacere reipublicae. Primo, hoc est de jure naturali, quia cum sint partes reipublicae et deberent potius juvare rempublicam quam ita graviter vexare et illi injuriam facere, hinc sequitur quod contra jus divinum et naturale faciunt. Et hoc non solum jure divino et naturali est prohibitum, sed etiam multis legibus prohibetur (...) Et tales profecto deberent puniri et cogi ad distrahendum triticum aequo et commodo pretio, et ad sic vendendum illud. Possunt enim hoc juste facere praetores omnino. Ergo et mortaliter peccant et a satisfactione non excusantur. Sed quia aliqui oppositum dicunt, ideo arguitur contra hoc. Quia si isti peccarent, maxime quia nocent reipublicae. Sed hoc non; patet, quia isti sunt partes reipublicae, et lucrum illorum manet in republica, sicut incommodum et nocumentum aliquorum manet in illa. Respondetur quod, licet isti sint partes reipublicae et lucrum eorum maneat in republica, tamen hoc non excusat illos: tum quia injustum est in republica quod multi patiantur jacturam propter lucrum unius. Si enim esset propter lucrum et utilitatem multorum, ut medietas reipublicae, bene esset, sed tamen lucrum istorum non manet in republica ut communiter dividatur, sed solum manet apud ipsos. Tum etiam quia non est bonum reipublicae quod omnia bona veniant ad manus paucorum avarorum. Tum etiam quia injustum est quod cum nocumento tantorum sit lucrum paucorum." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 4, 7-8.

[251] "Alio modo hujusmodi negotiationes possunt fieri, non solum sine jactura reipublicae, sed cum magna utilitate reipublicae. Bonum enim est reipublicae quod sint horrea multa plena tritici. Etiam, quia agricolae non possunt totum frumentum conservare, sed necessitate compulsi debent distrahere, et ideo bonum est

ganancia por unidad moderada, que no suponga un incremento significativo de los precios, queda perfectamente justificada porque si no la hubiera, no sería servido el bien común.

Bajo este mismo esquema de razonamiento se examinan otras prácticas, como la de los "regatones", pequeños o medianos intermediarios que compraban directamente a los agricultores y pastores para revender en la ciudad.[252] Si facilitan el abastecimiento, su actividad es encomiable y su lucro justificado;[253] si establecen una intermediación obligatoria para lucrarse produciendo un alza de precios (por ejemplo, comprando en los caminos la producción que los agricultores traían a la ciudad), cometen una injusticia que debe ser reprimida vigorosamente por el Estado.[254]

Así pues, no sólo la utilidad común de los contratantes sino también la de la ciudad justifica moralmente a la actividad mercantil y al lucro que en ella se obtiene. ¿Cuándo

---

quod sint qui emant et servent. Et ideo hujusmodi negotiatores non sunt damnandi nisi ex hoc accresceret nocumentum reipublicae, id est nisi ex officio illorum redderetur annona carior." *In 2a. 2ae.*, q. 74, a. 4, 8.

[252] De ellos dicen C. Espejo y J. Paz, *Las antiguas ferias...*, p. 205: "Los regatones (...) concurrían á las ferias de Medina en número mayor que cualesquiera otros agentes de cambio; hacían á las veces oficio de corredores, solían prestar á logro, se entendían con cambios, mercaderes y asentistas; acaparadores en grande y pequeña escala, queridos y odiados á la vez, necesarios y rechazados, su intervención en los precios de los artículos, singularmente en las subsistencias, pesaba tanto, que, no obstante leyes, pragmáticas, cédulas y autos, podían poner en conflicto verdadero a la población aun con el régimen de tasas."

[253] "Sed circa istum articulum particulariter dubitatur destos recatones qui, nulla mutatione facta in re nec in loco nec in tempore, vendunt carius quam emunt: an nulla tali mutatione facta, liceat carius vendere rem quam illam emere, vel an peccent. Respondetur primo de illis qui a foris asportant merces propter mutationem loci. De istis mercatoribus dico, quod licet eis carius vendere rem quia ibi est facta mutatio loci; non enim emptio et venditio fit in eodem loco. Item, quia hoc est necessarium ad bonum et ad provisionem reipublicae. Alias enim si carius non liceret eis vendere, tunc non posset respublica sustentari, quia nulla est civitas habens omnia quae sunt necessaria ad usus humanos. Unde si asportantes merces aliquid non lucrarentur, nullus asportaret. Secundo dico de non mutatione loci, sicut de illis qui emunt et vendunt eodem loco, quod quando non est mutatio loci, sed est aliqua alia mutatio, scilicet vel temporis, quae mutatio est sufficiens ad augendum pretium rei; vel est mutatio rei, que lo compro en mosto y véndolo en vino hecho; vel est mutatio in modo vendendi, que compro por junto y vendo por menudo, tunc licet eis carius vendere et lucrari sine fraude et dolo. Hoc dicit Silvester verbo Emptio, #10, quia modus et forma vendendi potest augere vel minuere pretium rei, sicut emere in magna quantitate et postea vendere azumbre [a] azumbre. Item, quia alias respublica non posset commode sustentari, quia illi qui portarent merces, nollent exspectare ad vendendum minutim, por menudo." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 4, 3.

[254] "Tertio dico, quod ubi hujusmodi mercatores, scilicet los recatones exeant ad vias ut merces emant prius quam accedant ad urbem, ut sic postea ipsi carius vendant, gravissime peccant. Perniciosissimi quidem sunt reipublicae, quia qui portant merces, si accederent ad civitatem cum illis, viliori pretio emerent illas populares ab illis quam de los recatones. Cum ergo noceant pluribus de republica, gravissime peccant praeveniendo merces in viis ut cives non emant illas a portantibus, sed ab ipsis. Unde tales rescindendi essent a republica et arcendi ab hujusmodi negotiis. Item, quia ita prohibitum est lege, licet non servetur in hac civitate. Premática hay, que a cinco leguas de la ciudad nadie pueda comprar para traerlo a vender a la ciudad, so pena que le golpearán las espaldas. Certe in aliis civitatibus el que dentro de las cinco leguas ita faceret, flagellaretur. Hic autem non servatur, et nescio quam ob rem. Quidquid sit, illi peccant quia faciunt injuriam civibus." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 4, 3.

ocurre lo contrario? De manera típica, cuando el precio de algún artículo necesario no se forma socialmente sino que puede establecerlo el vendedor o el comprador a su arbitrio gracias a una posición monopólica u oligopólica. Las prácticas que conducen a destruir un mecanismo de formación social del precio como la concurrencia en el mercado, serán consideradas por Vitoria moralmente malas.[255] Es el caso del acuerdo entre vendedores para eliminar la competencia y mantener el precio a un cierto nivel,[256] o el de quien acapara toda la mercancía disponible comprándola a un precio más alto del corriente, para luego venderla todavía más cara gracias a la escasez generada por su acaparamiento,[257] e incluso algo parecido a lo que hoy llamaríamos *dumping*, consistente en vender más barato del precio corriente con la intención de dañar a los competidores (y obtener un beneficio posterior).[258]

Otra situación distinta es la de encarecimiento del producto como resultado de una escasez que influye en las expectativas de los vendedores, dentro de un mercado con real concurrencia. En su *carta al p. Arcos sobre la licitud del encarecimiento del trigo en tiempos de necesidad*, Vitoria muestra una excelente comprensión del funcionamiento del

---

[255] Sigue en esto una tradición antimonopólica unánime en los escolásticos. Cfr. M. Zalba, "El precio legal en los autores escolásticos", pp. 145 ss.

[256] "Sexta conclusio circa dolos et fraudes est, quod si sit dolus et fraus in statuendo pretium rei, non est justum. Et hic dolus et fraus potest fieri per monipodium ex parte emptoris vel ex parte venditoris. Tunc enim tenetur ad restitutionem vel emens vel vendens qui utitur tali dolo; sicut si v. g. emptores vel venditores convenirent inter se, sicut si dicerent habentes frumentum: nullus nostrum det frumentum nisi pro tanto; vel si emptores inter se convenirent dicentes: nullus nostrum emat rem nisi pro tanto. Hoc non licet facere quia est fraus, et qui faceret teneretur ad restitutionem." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 4. Estos acuerdos de *cartel* operaban de manera estable en muchos lugares durante los años de prosperidad de 1520 a 1540, entre ellos Amberes, el centro comercial del norte de Europa con el que Burgos estaba tan relacionado. La lucha política contra ellos fracasó sistemáticamente, por razón de su gran poder sobre el gobierno local, y por la amenaza de trasladar el negocio a otra parte. Cfr. De Roover, "Monopoly Theory...", pp. 287-288.

[257] "Eodem modo inter fraudes computatur si quis emeret omnes merces; sicut frumentum valet quatuor argenteos, et dat pro illo a cuatro reales y medio porque se lo den todo: est fraus nec postea licet illud carius vendere (...) Octava conclusio: Non licet, ut dixi, congeriem mercium facere ut inde fiat ditior quando ex illo eveniret detrimentum reipublicae, ut solet fieri ab istis, que no ha llegado el trigo a la plaza, cuando lo tienen alimpiado. Nihil enim faciunt quam quaerere quo pretio venditur triticum. Dicunt: tribus argenteis cum dimidio. —Adducite mihi, et ego comparabo quatuor argenteis. —Et sic expoliant mercatum a necessario et perdunt alios emptores." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 4.

[258] "Dubitatur sexto, an econtrario liceat alicui vendere rem vel triticum vilius quam communiter valet ut non augeatur pretium tritici, id est illa intentione ne alii carius vendant. Valet v. g., modius tritici quatuor argenteis, et aliquis qui habet multum triticum, dice que vale caro, y mandalo pregonar a tres y medio ea intentione ut vilius reddatur, porque se baje. Ego scio quod erat quidam qui sic emebat multum triticum, et postea vilius quam communiter valebat, vendebat illud con intención que se bajase. An hoc liceat. Videtur quod non, quia nocet aliis qui venderent ut communiter valebat. Respondetur quod si faciat bona fide, id est intentione bona proficiendi reipublicae et propter bonum communem multorum, non solum non peccat, sed [est] magna caritas et opus maxime meritorium. —Contra, quia nocet istis. —Dico quod pluribus aliis prodest. Secundo dico, quod si mala intentione faceret et animo nocendi aliis erga quos est male affectus, porque pierdan estos que lo han de vender, jam male faceret et peccaret." *In 2a. 2ae.*, q. 77. a. 4, 10.

mercado como mecanismo propiamente social cuando no hay monopolio: puesto que los precios van al alza, quién sea el primero en elevar el suyo resulta algo accidental. Si el comerciante guardara su mercancía en vez de venderla, no detendría con ello la subida del precio, sino que tal vez la agudizaría, así que el alza no depende de él. Actuar de acuerdo a las expectativas razonables debe ser tenido entonces por legítimo, puesto que con ello el mercader se ajusta a un precio socialmente formado, incluso si esa actuación consiste en esperar un precio todavía más alto (supuesto que no es capaz de inducirlo).[259]

La legitimación desde el punto de vista de la justicia no modifica el hecho de que estas prácticas de especulación "pasiva", e incluso la intención que las anima, resultan indudablemente peligrosas de pecado contra la caridad (recuérdese que se trata del trigo, respecto al cual la necesidad fácilmente se acercaba al extremo de amenazar la vida).[260] Por eso el moralista o el confesor deberán aconsejar al mercader que no suba el precio cuanto pueda; pero si ya lo ha hecho, no deben condenarle a restitución.[261]

El riesgo de que ocurran prácticas contra la justicia en el mercado abre la posibilidad de que el Estado intervenga fijando los precios de algunos artículos, para proteger el bien de los compradores que, cuando se trata del pan, el vino o la carne, centrales en la dieta castellana de entonces, coincide con el bien de la república.[262]

---

[259] "Pero como suele pasar comúnmente en tales tiempos, que se va encaresciendo el trigo poco a poco, que cada semana se sube un real, y v.g. en el mercado pasado valió a xv, en este mercado, sin otro fraude ni dolo, yo que tengo trigo pienso que valdrá a xvi, y que en adelante se encarescerá más, pido por mi trigo a xvi: no sabría por dónde condenar a éste, porque es verisimile que, aunque él no vendiese, los otros lo venderían a xvi, y así ya es precio común; como no condenaríamos al que tiene trigo y no lo quiere vender cuando vale a xv reales, porque piensa que ha de llegar a xviii. Y ser uno el primero que lo encaresce, es cosa accidental, porque no es él la causa del encarescimiento, que aunque guardara su trigo en su casa, no dejara de encarescerse, immo por ventura valiera más caro faltando lo suyo. Y ex natura rei es necesario que sea ansí, que yéndose apocando el trigo y los vendedores, y cresciendo las necesidades, ha de crescer el precio. Si estoviese el trigo en manos de uno o de dos solamente, entonces creo yo que no podrían estos venderlo [a] cuanto pudiesen (...) Pero a donde hay muchos vendedores, paresce que el precio se hace de suyo, y pueden cada uno vender a como vale en la plaza." *Carta al p. Arcos sobre la licitud del encarecimiento...*, p. 172.

[260] "Y en verdad que tengo por una gran señal de reprobación, que en un año donde mueren nuestros prójimos y hermanos de hambre, tenga uno intento de hacerse rico." *Carta al p. Arcos sobre la licitud del encarecimiento...*, p. 171.

[261] "V. p. vee que es materia moral y que no se puede deslindar más exactamente. Ante factum, admonendi sunt divites que no encarescan el trigo, y se contenten con moderada ganancia, y no hagan cuanto mal pueden a los pobres. Post factum, si no hobo fraude o dolo, sino que ello se iba cresciendo, non videtur mihi condemnandus porque accidentalemente fue el primero que lo encaresció. Y dejo aparte la obligación que tienen los ricos ad subveniendum pauperibus in necessitate, que es un grande artículo, sino hablamos solum intra terminos emptionis et venditionis." *Carta al p. Arcos sobre la licitud del encarecimiento...*, p. 172.

[262] "Pero cuanto al punto, si peca mortalmente el que de nuevo encarezca el pan, en verdad que el que notablemente lo encaresciere, yo no sabría cómo lo excusar. Como si hasta aquí valiese el trigo a xv reales, y éste lo pusiese a xviii o xx; porque está notorio que hace gran daño a toda la comunidad, y agravio e injuria en no se contentar con lo que todos se han contentado y ahora se contentarían, si no fuese por él. No sé como

Barrientos observa que el profesor de Salamanca sólo considera esa fijación de precios para bienes muy necesarios.[263] Vitoria no es un estatalista en materia de precios, que desee un riguroso control legal, por ejemplo para asegurar que todas las transacciones ocurrirán al precio justo.[264] En general, la compraventa a precio distinto al justo es pecado y obliga a restitución, pero no motiva la intervención estatal. Se trata de un mal ético con perjuicio material para la parte que ha recibido menos de lo justo, y con el daño moral correspondiente para quien hizo lo injusto a sabiendas. Sólo en el caso de que el perjuicio posea un alcance colectivo de importancia será precisa la intervención del príncipe. Si se pretendiera regular todos los precios, el resultado sería una ley intolerablemente pesada para la sociedad.[265]

Puede argüirse que al considerar la tasa estatal como un precio justo, el catedrático de Salamanca está aceptando un distorsionador de los precios más coactivo aún que los monopolios. La objeción es razonable, y sólo puede responderse desde la teoría vitoriana del Estado.[266] El control de un precio responde a la prudencia política que busca el bien

---

se salve en éste el mandamiento de charitate proximi, y también que pretium justum, como dice Santo Tomás, non est nisi duplex: aut positum lege aut consuetudine, y en este caso va fuera lo uno y lo otro. Y aún en este caso yo no lo excusaría de restitución, tampoco de pecado." *Carta al p. Arcos sobre la licitud del encarecimiento del trigo en tiempo de necesidad*, pp. 171-172. Es importante notar aquí la cláusula sobre el precio comúnmente aceptado por los vendedores antes de la acción del especulador, porque supone una condición importante —que Vitoria no desarrolla— para el establecimiento de un precio tasado por el Estado: que no esté por debajo de los costos de producción, incluido el *lucrum cessans* (costo de oportunidad diríamos hoy). De otra manera, lo que ocurre es desabastecimiento, que redunda pronto en perjuicio de la ciudad a la que se pretendía servir, contradiciendo la racionalidad teleológica que debe guiar la intervención estatal. El precio regulado puede emplearse para detener a los especuladores, pero no para mantener los precios por debajo de los costos.

[263] José Barrientos, Un siglo de moral económica en Salamanca, p. 46.

[264] Sobre la historia del establecimiento de un precio legal, y su teorización escolástica, puede verse Marcelino Zalba, "El precio legal en los autores escolásticos".

[265] "Alia est quaestio quam movet sanctus Thomas in primo argumento, de vendente vel emente citra vel ultra justum pretium. Respondet quod lex humana non prohibet omnia delicta et mala nec punit, quia cum homines sint valde infirmi, si sic faceret, jam leges essent intolerabiles. Unde si leges humanae non puniunt aliqua mala, non ex hoc dicendum est quod concedunt illa mala, sed bene quod illa permittunt. Lex autem divina omnia mala prohibet nec aliquod permittit. Et ideo licet lex humana non prohibeat omnia mala, sed permittat aliqua, nihilominus tamen qui fecerit aliquod malum et damnum, tenetur secundum legem divinam ad restitutionem." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 8.

[266] Sorprendentemente, Iparraguirre no consigue encajar en su interpretación el dato acerca del establecimiento de un precio legal: "En el caso de Vitoria, prefiero admitir que en presencia del precio legal, el Maestro de Salamanca esquiva el problema [del valor económico], y se contenta con una afirmación de tipo práctico, sin detenerse en considerar los fundamentos técnicos". Los fundamentos téoricos (no "técnicos" en el sentido de la ciencia económica posterior, que son los que Iparraguirre busca) se encuentran

común. Constituye una respuesta institucional a la estimación común del bien en cuestión, cuando tal estimación no logra realizarse en el precio a causa de las distorsiones privadas de los mercados.[267] Se trata sin duda de una medida subsidiaria de los otros mecanismos de formación del precio, que tiende en principio a lo mismo que ellos.[268]

Ha quedado hasta aquí expuesto el núcleo de la doctrina vitoriana sobre las relaciones comerciales. Dos aspectos más deben ser considerados en detalle: las

---

en la teoría vitoriana del Estado, que expusimos en el capítulo 2. Como Iparraguirre no atiende a esa teoría y se concentra sólo en la lectura de los comentarios a las qq. 77 y 78, no puede encontrarlos.

[267] Según Marcelino Zalba, "El precio legal en los autores escolásticos", pp. 214-217, los nominalistas de París en los siglos XIV y XV (Langenstein, Buridano, Gerson) fueron los más firmes defensores del establecimiento de precios legales entre los escolásticos, llegando incluso a proponer el control de todos los precios. Ni en Santo Tomás, que apenas trata el punto, ni en San Bernardino de Siena o San Antonino de Florencia (siglo XV) se encuentran posiciones cercanas a esa. La idea de un control universal de precios vuelve a ser sugerida por Soto como un *desideratum* inalcanzable; no así por nuestro autor, que le dedica poca atención al precio legal (sabido es que la influencia de los nominalistas sobre Soto fue mucho mayor que sobre Vitoria). La línea continúa con Molina, partidario de controlar el mayor número de precios posible. La posición de Vitoria era más bien la contraria: controlar el mínimo estrictamente necesario.

En todo caso, los nominales no piensan en un precio arbitrariamente establecido por el legislador, sino en una declaración de la autoridad acerca de cuál sea el precio racional, considerados los diversos factores reconocidos como influyentes en el mismo: trabajos, costos, peligros, escasez, etc. Según se notará, la diferencia entre el precio tasado o legal y aquel otro que debe determinar racionalmente el mismo mercader (según Vitoria) consiste sólo en quién sea el sujeto de la fijación del precio. Los criterios de razonabilidad permanecen idénticos en ambos casos. Cuando el bien resulta de muy primera necesidad, no puede confiarse en la voluntad del mercader (en posición de fuerza) para atenerse a la razón, por lo que ésta debe ser realizada a través de una decisión estatal.

[268] En realidad, las intervenciones del Estado en los precios no responden únicamente a las deficiencias de la formación espontánea de éstos, por razón de las estructuras de mercado. A menudo hay otro interés legítimo desde el punto de vista del bien común. Se trata de que los mercados no reconocen indigencias sino demandas, esto es, la indigencia del bien (por la razón que sea que se sienta) acompañada de poder de compra. Cuando grupos sociales numerosos carecen de poder de compra suficiente respecto a bienes necesarios "para la vida y usos humanos", el Estado puede intentar ponerlos a su alcance controlando los precios. De esta manera se hacen presentes en el mercado personas que en otro caso quedarían excluidas. Desde la teoría de la "común estimación de los hombres", el aumento de la demanda conduce legítimamente a la elevación del precio, si la oferta no crece en proporción, puesto que hay más personas solicitando el bien dentro del mercado y por tanto su "estimación" ha aumentado. ¿Cómo puede entonces justificarse que el Estado se empeñe en el control?

Vitoria no considera el tema explícitamente. Sin embargo, se encontraba entre los motivos de las peticiones de una tasa para los cereales que las Cortes castellanas elevaban insistentemente al rey, y tal vez se halle también en el trasfondo de la discusión de nuestro autor. La respuesta es fácil una vez situadas adecuadamente las transacciones mercantiles en el contexto de la teoría vitoriana del dominio. La propiedad privada, institución fundamental para el desarrollo de los mercados, queda relativizada *ipso facto* frente a la extrema necesidad, de manera que cuando los elementos fundamentales de la alimentación, por ejemplo, quedan fuera del poder de compra de los más pobres, el mecanismo del mercado puede ser legítimamente intervenido por el Estado. Este ejecuta entonces a través de los precios controlados una redistribución parcial de la propiedad, razonable puesto que el dominio privado se pierde ante el prójimo en extrema necesidad. Otro asunto es que esa intervención habrá de ser muy moderada, si se pretende que los vendedores se mantengan en el mercado por su propia conveniencia.

variaciones posibles en el precio justo, y las condiciones distintas al precio para la justicia de la transacción.

El precio justo como intervalo

Respecto a lo primero, Vitoria sigue a Santo Tomás[269] en considerar que el precio justo no consiste tanto en un punto, fijado de alguna de las tres maneras arriba señaladas, como en un intervalo en torno a ese punto, de forma que por diversas circunstancias resulta legítimo vender más caro o comprar más barato, pero siempre dentro de unos márgenes. Consistente con el carácter moral de la discusión, nuestro autor no pretende fijar matemáticamente la amplitud de ese intervalo. Se limita a glosar lo que el Aquinate había comentado a propósito del derecho civil, que establecía en un 50% del precio justo la desviación máxima a partir de la cual la ley obliga a devolución.

Vitoria acepta ese valor de referencia sin considerarlo una constante de ley natural: sencillamente constituye una referencia legal que concreta la flexibilidad en torno al precio justo.[270] Sólo por su carácter de ley que protege la justicia de las transacciones, la regla del 50% adquiere obligatoriedad moral. Los argumentos en contra giran, de nuevo, en torno a que la libertad de los contratantes garantiza la justicia de la transacción. Podría entonces la diferencia entre el precio contratado y el precio justo más o menos el 50% de éste, considerarse como una donación que una de las partes hace a la otra.[271] Sin embargo, tratándose como se trata en toda la discusión, de bienes necesarios para la vida y usos humanos, de no haber una voluntad explícita de donación,[272] el precio que excede el intervalo es sospechoso de encubrir una involuntariedad y con ella una injusticia. Vitoria otorga así significado ético, y no sólo legal, a ese intervalo y propone la obligación de

---

[269] *Summa Theologiae*, q. 77, a. 1, ad 1.

[270] Concretar magnitudes de este tipo corresponde a la ley civil, puesto que la ley natural no puede establecer un valor mejor que otro: ¿por qué no 40% ó 60%, en vez de 50%?

[271] "[Gerson] dicit quod non est clarum an teneatur ad restitutionem. Ratio ejus est quia in omni emptione et venditione, ubi non intervenit fraus nec dolus, videtur quod interveniat donatio mutua inter emptores et venditores; que si vale más, que os hago donación dello. Et sic videtur dicere Scotus in 4, d. 15 quod in hujusmodi venditionibus ubi non intervenit fraus et dolus, videtur esse inter illos libera donatio, nec quis tenetur ad restitutionem." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 9.

[272] "Sed dominus Conradus, tractatu 3, q. 58 dicit quod hoc fundamentum est falsum, scilicet quod ibi fiat libera donatio. Patet, quia qui emit rem, juste putat emere et non facere donationem et gratiam. Item, quia non intendit. Item, quia intendit dare minus quam potest. Ergo non est ibi donatio." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 9.

restituir aunque un juez no la dictamine o lo haga en contra[273] e incluso en los casos que el derecho romano no consideraba a este respecto (por ejemplo, los relacionados con honorarios profesionales y salarios).[274] La argumentación se cierra afirmando que una ley que autorizara a cobrar cualquier precio sería inicua y peligrosa por facilitar el engaño,[275] aunque el príncipe pueda atenuar su aplicación respecto a las transacciones pasadas, para seguridad de las conciencias.[276] Como puede verse en este desarrollo, nuestro autor ha encontrado en el derecho humano positivo una norma que en su opinión conjuga especialmente bien la flexibilidad con la determinación en el precio justo, y no duda en darle significación moral más allá de su vigencia civil, aunque sin considerarla por ello parte del derecho natural.

La importancia de considerar el precio justo flexible a la vez que determinado era grande para la práctica mercantil porque permitía justificar las diferencias entre los precios de venta al mayor y en pequeñas cantidades,[277] entre la venta al contado y al fiado, y, por

---

[273] Sobre el dictamen del juez no se encuentra más que la objeción de Conrado: "Item, quia sententia judicis tenet in foro conscientiae; et tamen absolvit judex illum qui sic emit vel vendit res: ergo non tenetur ad restitutionem." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 9. No hay respuesta en el texto a ello, sino que se sigue discutiendo si la obligación de restituir permanece aunque no haya ley que la prescriba o aunque la ley permita explícitamente transacciones a cualquier precio (lo que, desde el punto de vista de la legitimidad moral es un argumento en contra más fuerte que el pronunciamiento de un juez). La conclusión a la que llega Vitoria contra todas las objeciones, sin duda englobando también este caso, es tajante: "Tenendum est ergo pro certo quod qui rem necessariam usibus humanis citra vel ultra dimidium justi pretii emerit vel venderit, tenetur ad restitutionem." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 10.

[274] "Sed contra hoc arguitur sic: In aliis contractibus licet alicui exigere ultra dimidium justi pretii; et non tenetur ad restitutionem: ergo nec in emptione et venditione. Consequentia clara est, quia oportet dare rationem de uno sicut de alio. Antecedens patet, quia ubi non esset necessitas extrema vel gravis, licet medico exigere mercedem et salarium majus ultra dimidium justi pretii propter curationem, ut in quartana: non tibi curabo nisi mihi dederis tantum. Licet peccaret petendo ultra justum salarium, non tamen tenetur ad restitutionem (...) Respondetur ad hoc quod medicus exigens ultra justum salarium, tenetur ad restitutionem; et ita de advocato dicendum est." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 11. Los ejemplos usados aquí son tres, que no reproducimos por razones de extensión: los honorarios de un médico, los de un abogado y el salario de un sirviente.

[275] "Secundo dico quod si esset aliqua lex quae daret jus in foro conscientiae in hujusmodi emptionibus, illa esset iniqua et periculosa quia seminaret dolos et circumventiones quibus passim homines deciperentur. Daret enim occasionem hominibus circumveniendi se ultra vel citra dimidium justi pretii, quia licet in hoc peccarent, nihilominus circumvenirent se si viderent quod non tenerentur ad restitutionem." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 10.

[276] "In margine: Non tamen dubito quin sit auctoritas in rege ad condendum talem legem, praesertim de venditionibus et emptionibus transactis jam; et hoc propter securitatem conscientiarum." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 10.

[277] "Ex hoc sequitur corollarium contra aliquos summistas et contra ignaros confessores et leves praedicatores, quod potest aliquis in eodem loco, nulla facta varietate et mutatione in re, ut si emit vinum purum quod non misceat illum aqua, et nulla facta varietate temporis et loci, potest carius vendere quam emit; sicut v. g. aliquis compra por grueso y por junto en gran cantidad, propter quod emit vilius, et vendit postea carius; aquí lo compra y aquí lo vende, nec est mutata species rei. Dico quod quamvis propter hoc quod emit in magna quantitate vilius emat merces, nihilominus tamen postea licet ei por menudo carius

último, entre el *vender rogando* (bajo presión de la oferta) y el *vender rogado* (bajo presión de la demanda).[278] Además, facilita la conceptuación de las situaciones de mercado reales, en que los agentes no poseen información completa acerca de todos los precios y disponibilidades. En tales situaciones, obviamente, no puede esperarse que todas las transacciones simultáneas de la misma mercancía ocurran rigurosamente al mismo precio.

Problemas de verdad en la compraventa

Debemos atender ahora a una última condición que Vitoria, siguiendo a Santo Tomás, establece para la justicia de una operación mercantil: que no haya fraude ni engaño en lo que se vende.

En primera aproximación los problemas éticos en torno a la verdad en los mercados pueden dividirse en tres tipos, según "verdad" se entienda por relación: (i) al cumplimiento del contrato; (ii) a la descripción de la mercancía; o (iii) a la información sobre precios futuros. El primer tópico debió de parecer evidente a Vitoria: el incumplimiento sin causa razonable de lo prometido constituye injusticia manifiesta hacia la contraparte, y amenaza la fe entre los hombres que realiza la socialidad y sirve de soporte a la vida política.[279]

---

merces illas vendere. —O contra, quia communis aestimatio pretii non sic est. —Dico quod licet varietur pretium rei, non est inconveniens quando quis emit in magna quantitate, quia modus vendendi rem auget vel minuit pretium rei. Potest enim quis vendere quinquaginta tres mensuras, pro singulis accipiendo tres argenteos cum dimidio, et unam tantum non vendere nisi pro quatuor argenteis, quia est ita commune pretium propter modum vendendi simul vel divisim." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 3.

[278] "Secundo est notandum, et valde, quod modus vendendi res multum facit ad augendum vel diminuendum pretium rei, id est multum facit quod ego vendam domum et dicam: quis vult emere domum meam? vel quod alius dicat: vis vendere mihi domum tuam. Quia si venditor roget cum mercibus, non tantum vendet eas sicut si rogetur et nollet vendere, ut patet in publicis auctionibus, en las almonedas, ubi res venditur minus quam valet et emitur, et hoc licitum est. Licet enim tunc vilius emere res propter modum vendendi, quia sic est communis aestimatio hominum." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 3. Aquí debe entenderse la "común estimación de los hombres" no como una opinión general de que esto sea lícito, sino por relación a una configuración de las fuerzas de oferta y demanda en la formación del precio.

[279] "... quando sic fit conventio inter homines, de jure naturali obligat. Etiam conditio posita in contractibus, si illa non ponatur, manet dominium perditum ab illo qui non servat conditionem. Unde si alter manet dominus, potest licite possidere, quia alius ita se obligavit, et facit injuriam alteri si non adimpleat promissum: ergo. Sic etiam de pacto facto inter duos quorum unus mutuat centum aureos alteri ut reddat intra mensem, alias quod mulctetur poena decem aureorum. Tunc videtur omnino quod in foro conscientiae incurratur illa poena non servata conditione; ergo. Respondetur ab Hadriano, quod adhuc illa limitatio non tenet, quia est contra jus naturale quod quis puniat seipsum. Sed ego dico quod utrumque potest teneri. Dico primo, quod potest dici quod tenetur in foro conscientiae, quia ego possum mihi imponere poenam ad libitum et obligare me in foro conscientiae antequam condemner, et alius non posset me sic obligare. Secundo dico, quod ille in cujus favorem est posita conditio, se habet loco judicis; et ideo si ille non exigat poenam, ego non tenebor reddere, quia fecit me judicem et videtur ille esse contentus cum principali. De fideicommissis

Nuestro autor no trata el tema en especial para los contratos mercantiles, seguramente por considerarlo innecesario. Salvando las diferencias por el poner a Dios por testigo, puede considerarse al respecto lo que reseñamos sobre el juramento promisorio en el epígrafe 2.2.3. Seguiremos entonces con las otras dos "cuestiones de verdad" que se originan en la actividad mercantil.

Tratando de la información sobre la mercancía, a nuestro autor le parece evidente la conclusión tomasiana de que allá donde se ha cobrado a precio de mercancía íntegra una cosa venal con defectos ya en la especie (vino mezclado con agua por vino), en la cantidad (media cántara de vino por una) o en la calidad (un caballo enfermo a precio de uno sano), si se hizo a sabiendas se comete pecado de injusticia y se debe restitución. Y aun si el mismo vendedor desconocía el defecto de su mercancía, deberá de cualquier forma resarcir el daño hecho al comprador, pues la obligación de restituir depende sólo del desequilibrio *ex parte rei* acontecido, según habíamos señalado. Lo mismo puede decirse del comprador que adquiere algo a precio de peor especie, menor cantidad o calidad de la que realmente posee la cosa.[280] Todos estos juicios pueden fácilmente sostenerse a partir de la equidad en la transacción que la realización de la justicia conmutativa exige.

El verdadero problema se plantea para nuestro autor cuando el precio de la compraventa es justo; se trata entonces de un problema puramente de información: ¿debe el vendedor manifestar siempre la exacta calidad de lo que vende, incluso cuando considera en el precio que pide los defectos que la cosa pueda tener? La respuesta que

---

non condemnarer si non redderem antequam exigeretur, quia durum esset. Alias omnino teneretur, quia alias, si illa conditio non teneret, sequeretur damnum in republica, non servaretur fides inter homines nec possent amicabiliter inter se convenire." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 3, 5.

[280] "Utrum venditio reddatur injusta et illicita propter defectum rei venditae. Respondet sanctus Thomas quod circa rem quae venditur triplex defectus considerari potest. Quidam defectus est secundum speciem rei, sicut si vendatur aurichalcum pro auro, vel vinum mistum aqua pro vino puro. Prima conclusio: Si venditor talem defectum cognoscat in re quam vendit, talis venditio est illicita et fraudem committit in venditione. Patet, quia licet talis res, ut v. g. vinum mistum aqua maneat in specie, tamen quoad substantiam patitur defectum et quantum ad speciem. Alius defectus est secundum quantitatem quae per mensuram cognoscitur, sicut si daretur quaedam metreta vini, scilicet media cántara por una cántara. Secunda conclusio: Si aliquis scienter utatur deficienti mensura in vendendo, fraudem committit in venditione, et talis venditio est illicita. Tertius defectus est ex parte qualitatis, sicut si quis vendat aliquod animal infirmum quasi sanum. Tertia: Si quis scienter vendat rem cum hujusmodi defectu quasi non defectuosam, fraudem committit in venditione et illicita est venditio. Quarta conclusio: In omnibus talibus venditor, non solum peccat injustam venditionem faciendo, sed tenetur ad restitutionem. Quinta conclusio: Si vero venditore ignorante aliquis horum defectuum fuerint in re vendita, non peccat venditor; tenetur tamen cum ad ejus notitiam pervenerit damnum recompensare emptori. Nota quod hoc quod dicitur de venditore etiam est intelligendum de emptore." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 2, único.

había dado Santo Tomás distinguía entre el vicio oculto (por ejemplo, que un caballo sea malo de herrar) y el vicio manifiesto (que el animal sea tuerto) y apoyaba la necesidad de manifestar el defecto oculto en el peligro que puede seguirse para el comprador, porque "dare alicui occasionem periculi vel damni semper est illicitum"[281], mientras que el defecto manifiesto podía callarse en resguardo del propio interés.

Lo primero notado por Vitoria es que Santo Tomás en la *Summa* pasó por alto el caso de que el defecto oculto no sea peligroso para el comprador, supuesta siempre la justicia del precio. ¿Es legítimo vender algo de lo que si el comprador supiera el defecto, ya no lo compraría? Como puede verse, se discute aquí si un contrato de compraventa ha de ser enteramente voluntario para ser válido desde el punto de vista moral, puesto que la ignorancia lo hace involuntario en cierta medida. El maestro de Salamanca sostiene la validez del contrato en estas condiciones, siguiendo a Cayetano y al mismo Santo Tomás en las *Quaestiones quodlibetales*.[282] Los argumentos que se dan para ello son primero analógicos: (i) otros contratos, como el matrimonio, valen en esas condiciones;[283] (ii) si el defecto no estuviera oculto sino fuera manifiesto y el comprador no lo notara, la compraventa sería válida. Pero no hay menos involuntariedad en este caso que en el considerado;[284] (iii) si el comprador atribuyera a lo que adquiere ciertas virtudes especiales que no posee (por ejemplo, que podrá a su vez venderlo más caro), la operación sigue siendo válida pese a la ignorancia que en ella hay.[285] Finalmente, se ofrece un argumento pragmático: si hubiera que declarar írritas las compraventas en que ocurre esta circunstancia, pocas de ellas podrían tenerse por válidas, porque muy a menudo los compradores se engañan sobre las propiedades de lo que compran.[286]

---

[281] *Summa Theologiae, 2a. 2ae.*, q. 77, a. 3, corpus: "Siempre es ilícito poner a alguien en ocasión de peligro o de daño."

[282] *Quodl. 2*, q. 5, a. 2, corpus.

[283] "Si ergo non obstante ignorantia vitii, tenet matrimonium et non potest dirimi: ergo non obstante ignorantia vitii, quare non tenebit venditio et alios contractus?" *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 3, 6.

[284] "Si vitium sit manifestum, ut dicit sanctus Thomas, dato quod emptor non adverteret ad illud vitium, et dato quod emeret, alias non empturus si sciret illud vitium, tunc sanctus Thomas dicit quod venditio tenet et est firmissima. Sed illa venditio est tam involuntaria sicut si vitium esset occultum. Ergo si tenet venditio quando vitium est manifestum: ergo etiam quando est occultum." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 3, 6.

[285] "Si ego vendo aliquam [rem] sine defectu aliquo, de qua putat emptor quod habet aliquam magnam virtutem quam revera non habet, et ego ita scio, nihilominus tenet venditio: ergo etiamsi vitium sit occultum tenet venditio. Antecedens patet (...) Confirmatur. Si quis emeret gemmam a me putans lucrum facturus in illa gemma, et scio que no hallará más de lo que a mi me da por ella, supposito quod juste vendo, tenet venditio: ergo etiam quando ignoratur vitium videtur quod teneat venditio." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 3, 6.

[286] "Si defectus esset causa quod non teneret venditio, sequeretur quod rarissime tenerent emptiones et venditiones, in rebus maxime quae sunt alicujus pretii. Patet, quia nulla est res quae non habeat aliquod

La argumentación concluye en un principio general de interés para nosotros: no es por razón de la involuntariedad sino de la injusticia por la que una compraventa puede considerarse inválida moralmente.[287] Ello puede extenderse a otras causas de involuntariedad, como el miedo, la coacción o la necesidad en que se halle el comprador.[288] Respecto a ésta última en particular, no hace la operación inválida más que en el caso de que haya sido inducida injuriosamente por la contraparte. Si no hay injusticia en el precio ni peligro de daño para el comprador, "venditor ... non tenetur procurare bonum emptoris, sed utitur jure suo vendendo rem quantum potest".[289] Un derecho en este contexto de carácter subjetivo, derivado del dominio sobre sí de la persona, que legitima moralmente una característica de las relaciones mercantiles: en ellas el vendedor no es (no tiene por qué ser) procurador de los intereses del comprador. Cada uno ha de cuidar entonces de sus propios intereses, siendo cauto acerca de lo que compra,[290] para asegurar el cumplimiento de sus expectativas. Otro asunto es la equidad objetiva de la transacción, a la que deben atender ambas partes.

Como una consecuencia lógica de haber afirmado la validez del contrato en estas condiciones, se sigue que en él no se comete pecado, independientemente de lo que ocurra con la satisfacción subjetiva de la contraparte.[291] El daño al que debe atenderse en una

---

vitium et defectum; vulgo enim dicitur que no nace mula sin tacha. Sed hoc non obstante tenet venditio, et venditor non tenetur rescindere venditionem. Alias enim rarissimae essent venditiones quae non rescinderentur. Sicut si aliquis venderet domum quae est frigida, et qui illam emit quaerebat domum esse calidam, quam postea invenit frigidam, jam illa venditio esset nulla et posset emptor conari quod rescindatur venditio, quod tamen nullus diceret, supposito quod justo pretio vendita fuit." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 3, 6.

[287] "Secundo possumus dicere ad argumentum, concedendo quod est involuntaria et habens admistum (*sic*) de involuntario. Sed dico quod ignorantia vel metus vel coactio, id est violentia, non irritant, id est annullant contractum propterea quia faciunt contractum involuntarium, sed ex eo quia faciunt contractum injuriosum." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 3, 7.

[288] "Sic etiam dicimus in venditione, quod quando quis vendit rem ex necessitate minus, venditio non tenet, non propter involuntarium, sed propter injuriam illatam propter necessitatem quae imputatur emptori qui illum induxit in talem necessitatem (...) Unde si ego cogerem aliquem ut emat rem, non teneret venditio quia induxi illum per injuriam in illa necessitate in qua est." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 3, 7.

[289] *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 3, 7: "El vendedor no tiene que procurar el bien del comprador, sino que usa su derecho vendiendo la cosa en cuanto puede."

[290] "Ergo venditio valida est, quia ignorantia illa, licet faciat involuntarium, non tamen cum injuria, quia imputari debet negligentiae emptoris qui non est cautus." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 3, 7.

[291] "Respondetur. Primo, non peccat, saltem mortaliter. Probatur, quia non nocet, ut suppono, quia tantum dat sicut recipit, vel saltem non nocet notabiliter: ergo non peccat mortaliter etsi faciat rem ingratam emptori, propterea quia no huelga de tener aquel caballo, quia cum peccata proximi sint pensanda ex nocumento, et

discusión sobre justicia conmutativa resulta ser así el perjuicio objetivamente mensurable según el sistema social de precios.

Otra es la situación, obviamente, si en vez de callar el vicio oculto, el vendedor lo niega o afirma lo contrario. Entonces hay injusticia, el contrato es moralmente írrito y debe deshacerse.[292] Sin embargo, inmediatamente después de haber sostenido lo anterior, Vitoria indica que también puede decirse lo contrario, esto es, que no hay injusticia en la mentira del vendedor y, por tanto, que su conducta no anula la transacción ni le obliga a restituir. La redacción sugiere que se están teniendo en cuenta aquí contextos comerciales en que nadie se engaña respecto a las palabras de un mercader dispuesto a exagerar para colocar su mercancía.[293]

Ello se confirma cuando, al considerar otras posiciones posibles frente al mismo problema —en concreto una más rigurosa y segura, que exigiría manifestar siempre toda la información que se tenga sobre la mercancía, y otra intermedia, que permite que el vendedor actúe según su interés callando pero no mintiendo—, nuestro autor acaba por inclinarse por ésta última, que sólo difiere de la expuesta en el párrafo anterior en no tener explícitamente por injusticia la mentira del vendedor, y en consecuencia no concluir que hace írrita la transacción, aunque suponga un daño de mala fe a la contraparte, que debe ser

---

nullum tale sit, sequitur quod non peccat. Secundo, potest dici quod nec peccat venialiter, quia venditor non dicendo vitium, nec peccat mortaliter nec venialiter quia non tenetur dicere." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 3, 8.

[292] "Secundo, possumus dicere quod multum refert tacere vitium, vel dicere contrarium, quia si illud taceat, satis est quod non decipit emptorem. Et sic dico quod si taceat vitium et non dicat, non peccat quia non tenetur ad hoc. Exquirere namque vitium rei venalis exspectat ad emptorem. Sed si emptor interroget vitium rei, an scilicet equus sit effrenis, videtur quod si venditor respondeat contrarium vel si decipiat, quod facit illi injuriam, et sic peccat mortaliter et tenetur ad restitutionem." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 3, 9.

[293] "Tertio, potest dici quod etiam negare vitium, non est peccatum mortale nec tenetur ad restitutionem, quia suas agit partes, modo non decipiat nec excedat justum pretium. Et sic licet neget vitium, non tenetur rescindere contractum quande juste vendit. —Contra, quia vos facitis mihi injuriam non dicendo vitium rei quam mihi venditis. —Nego illud, quia vos non credatis mihi quamvis dicam quod non habet vitium, quia ego debeo procurare vendere rem meam, dummodo juste illam vendam, et licet pecco mentiendo, nen tamen est illicita venditio nec rescindenda. Item, aliquis v. g. vendens equum valentem viginti aureos, jurat quod alius dabat ei viginti aureos pro illo, et revera non dabat nisi quindecim. Nihilominus emptor illo juramento ducitur ad dandum illi viginti aureos pro equo. Tunc licet venditor peccat jurando falsum, nihilominus venditio tenet. Ergo eodem modo licet venditor neget vitium rei quam juste vendit, non tamen tenetur rescindere venditionem." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 3, 9.

compensado.[294] Con proponer finalmente esta solución, de cualquier forma Vitoria considera que las tres posiciones mencionadas pueden sostenerse.[295]

Entrando en el tercero de los tópicos sobre la "verdad" en los mercados, encontramos un problema de información que se resuelve de manera análoga al anterior: el de los precios futuros.[296] Había sido planteado por Santo Tomás así: un mercader llega a puerto con su nave de trigo, que puede vender a un precio determinado, y sólo él sabe que detrás vienen otros barcos cuyas cargas harán bajar el precio a la mitad. ¿Está obligado a compartir la información que posee con sus compradores, lo que alterará en desfavor suyo las expectativas de éstos, y con ellas el precio? Santo Tomás responde que en justicia, no, y Vitoria sigue esta posición contra quienes pensaban que al callar ocasiona un perjuicio de mala fe a los compradores. El precio justo del momento, al que el comerciante va a vender, no se ve afectado por su ciencia o su ignorancia de los precios futuros.[297] Este saber más que los demás es justamente el arte del mercader,[298] legítimo mientras no sea él mismo quien con maniobras haga subir o bajar el precio a su favor, convirtiéndolo así en injusto. Y, como señalamos arriba, mientras no engañe positivamente a los compradores.[299]

---

[294] "Dum ergo venditor non excedat limites justi pretii, non tenetur detegere vitium occultum rei quando non est interrogatus. Si tamen interrogatur de vitio et illud negat positive, tenetur de toto damno, quia qui mala fide induceret aliquem ad emendum triticum, teneretur de damno. Credo v. g., quod in mense madii vilius erit triticum quam nunc. Nunc v. g., valet modius tritici quatuor argenteos. Si inducerem aliquem mala fide ut nunc emat triticum, tenerer de toto damno." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 3, 13.

[295] "Certe haec opinio et aliae duae praecedentes sunt probabiles, nec condemnarem illum qui sequeretur quamlibet illarum praecedentium. Sed ego potius sequerer istam." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 3, 14.

[296] "In argumento quarto articuli tertii movet sanctus Thomas dubium de pretio futuro, quando videt aliquis quod in futurum erit res abundantior et vilioris pretii, et ipse scit hoc, et cum hoc vendit ut communiter valet res: an teneatur dicere emptoribus illud quod futurum est." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 3, 16.

[297] "Si aliquis venditor ignoret alias naves esse superventuras, et ideo bona fide vendit triticum suum pretio justo secundum communem aestimationem, talis non tenetur ad restitutionem. Ergo alius qui scit illas esse venturas, si taceat, non tenetur ad restitutionem quando bona fide vendit justo pretio, quia tantum valebat frumentum istius sicut alterius, quia scientia istius, navium venturarum, non faciebat frumentum suum vilius, nec ignorantia emptorum navium venturarum facit illud esse vilius." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 3, 16.

[298] "Sed posset dubitari circa hoc, an sciens futuram magnam inopiam frumenti, liceret illi emere totum triticum quinque argenteis, sicut emit Thales philosophus totum oleum, et postea valet decem argenteis. An liceret mihi in hoc mense februarii para el agosto, que a de valer a diez reales, emere nunc triticum quinque argenteis. Respondetur quod sic. —Contra, quia decipis agricolas. —Ego nego quia non teneor monere eos quod debet in augusto valere decem argenteis, quia haec est ars mea, quod scio esse sic futurum, quia pro diversis temporibus pretium justum rei variatur. Unde quando positive non decipit, juste emit nec tenetur ad restitutionem. Confirmatur. Quia qui ne sciunt illam futuram inopiam, si emerent nunc triticum justo pretio, bene facerent, nec postea tenentur ad restitutionem: ergo nec iste, quia scientia istius non facit quod postea teneatur ad restitutionem." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 3, 17.

[299] "Respondetur quod si positive deciperet illos mala fide, tunc concedo quod peccat, et tenetur ad restitutionem quia formaliter decipit eos. Sed nego consequentiam, scilicet, ergo etiamsi taceat, quia venditor ille non tenetur agere rem suam et illum docere." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 3, 16.

Hemos repasado ya unas páginas más arriba la opinión de nuestro autor acerca de la licitud de aprovechar el encarecimiento de los precios incluso en tiempos de necesidad, salvando siempre las condiciones sociales de formación de éstos. Si tales condiciones están dadas, actuar buscando el lucro de acuerdo a las expectativas razonables sobre precios futuros no puede ser condenado por injusto.[300]

Así pues, las condiciones de información que Vitoria impone para la justicia de las transacciones son restringidas: sólo hay obligación de manifestar los vicios ocultos que puedan causar daño al comprador, y debe evitarse mentir acerca de las cualidades de la mercancía. El resto de la carga de obtener información acerca de lo que va a adquirir, recae sobre el comprador, y el vendedor ejerce su derecho al no informarle sobre otros defectos, manifiestos u ocultos, o sobre la evolución futura de los precios. La condición de justicia rigurosamente indiscutida se refiere sólo al precio de la transacción y a la evitación del fraude. Por lo demás, el comerciante tiene en buena medida las manos libres para perseguir su interés.

[300] Cfr. nota 259.

4.6. LAS TRANSACCIONES FINANCIERAS Y LA USURA

Emplearemos aquí la expresión "transacciones financieras" para significar aquellas en que el objeto de la compraventa no es una cosa física ni trabajo humano, sino dinero o moneda. La diferencia entre dinero y moneda ha de dejarse bien entendida desde el principio porque, como veremos, son sólo las transacciones de dinero las que realmente preocupan a nuestro autor y a la tradición de la que forma parte.[301]

Así, llamaremos dinero genéricamente al poder de compra en los mercados y moneda al signo físico del dinero.[302] La moneda, como cualquier otro símbolo, sólo es significativa dentro del ámbito de un sistema, en este caso un sistema monetario en que se reconoce poder de compra a su poseedor.[303] Puesto que en la época de Vitoria, en mayor medida incluso que ahora, las diversas áreas geográficas poseían sistemas monetarios distintos, y los diversos usos del dinero aun dentro de un mismo sistema exigían monedas distintas (de vellón, de plata o de oro según el caso), una transacción habitual era el cambio de una moneda a otra, cobrando por ello un precio contenido en los diferenciales de la tasa de cambio.

De distinta naturaleza son los préstamos a interés, operaciones en que lo vendido no es, como en los cambios, la disponibilidad de moneda adecuada para lo que uno se propone hacer, y el comprador no es alguien que ya posee el dinero, si bien en una moneda inadecuada, sino que se vende el dinero mismo a quien lo requiere en este momento, con

---

[301] La historia detallada de los argumentos cristianos contra la usura puede leerse en Juan T. Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury*, y en Marjorie Grice-Hutchinson, *El pensamiento económico en España*. El primero ofrece una visión cronológica extensa y detallada de la ética económica escolástica, centrada en la usura pero que considera muchas otras relaciones económicas. De particular interés resulta su exposición de cómo se elaboró en el ámbito escolástico "a natural-law case against usury", y cómo se desmontó a partir del siglo XVII. El segundo de los libros mencionados es un texto de discurrir más rápido, que presta especial atención a España y, con ello, recoge también las discusiones medievales judías y musulmanas, ausentes de la obra de Noonan.

[302] Estas definiciones no se encuentran en Vitoria, que carece de una teoría explícita sobre dinero y moneda. Las introducimos nosotros para plantear la cuestión central del pensamiento de nuestro autor sobre la usura.

[303] Las funciones tradicionalmente asignadas al dinero desde Aristóteles son las de medida de valor, medio de pago para los intercambios y la liberación de deudas, y depósito de riqueza. *Pol.*, I, 9; *E.N.* V, 5. Vittorio Mathieu (*Filosofía del dinero*, caps. 3-4) ha mostrado cómo todas esas funciones pueden entenderse por relación a la capacidad del dinero para suscitar en otros trabajo a favor nuestro según la conveniencia de ellos (por tanto, voluntariamente). A esta capacidad o crédito frente a los demás (sin determinar precisamente respecto a quién en concreto) que el dinero otorga a su poseedor, la hemos llamado aquí "poder de compra". Lo que puede comprarse con dinero es entonces trabajo actual (como el de la mano de obra), trabajo actualizado en un objeto, o trabajo potencial, consistente en otras formas de dinero (cambio de una moneda o de algo fácilmente monetarizable por otra moneda u otro valor también fácilmente monetarizable). (Mathieu, Ibidem, pp. 171-172).

tal de que se avenga a garantizar su repago en el futuro. El precio en esta segunda figura mercantil es el interés que se cobra por el uso del dinero durante un cierto tiempo. Característicamente se trata de un beneficio no sometido a riesgo empresarial, esto es, un beneficio que una vez pactado el préstamo no depende de cambios en otros precios ni en las circunstancias, sino que al vencimiento del crédito puede ser exigido por el prestamista, y ejecutado si llega el caso, independientemente del éxito o fracaso de lo que el prestatario emprendiera con el préstamo (si es que va a emprender algo y no se trata sencillamente de un préstamo para consumo). No hay pues asociación ninguna en el riesgo entre prestamista y prestatario. Este interés fue llamado "usura" en la tradición escolástica desde los mismos principios de ésta, de tal manera que "usura" no es un interés desmedido sino cualquier interés percibido por un préstamo.[304] También desde el principio de la Escolástica, la usura fue unánimente condenada.[305]

Otra forma de transacción financiera son los contratos de sociedad, en que alguien aporta una cantidad para operar como capital, diríamos hoy, en una empresa en la que el trabajo y/o la gestión los pondrán otros socios. Vitoria considera también los censos, contratos en los que, bajo diversas modalidades, se recibe una renta a cambio de un pago inicial. Se pregunta dentro de la misma línea por la legitimidad moral de contratos en que se venden mercancías a precios futuros, o en el futuro a precios actuales. Y, finalmente, se ocupa asimismo de los seguros, en que el comprador adquiere la garantía de que le será resarcida una pérdida que está en riesgo de sufrir.

La aparente multiplicidad de las figuras financieras que Vitoria estudia desde el punto de vista moral, se ve muy reducida en su valor teórico cuando se nota que la preocupación central del autor consiste principalmente en detectar bajo cuáles de esas figuras se encubre un cobro de interés.[306] No en vano todas ellas son discutidas en el

---

[304] "... secundum se est illicitum pro usu pecuniae mutuatae accipere pretium, quod dicitur usura." *Summa Theologiae, 2a. 2ae.*, q. 78, a. 1, corpus.

[305] Resulta interesante un pasaje que nos recuerda Deckers de las *Siete Partidas*, elaboración jurídica del siglo XIII que acabó con la permisividad legal respecto a la usura en Castilla: "Todo home que fuese acusado de heregia, et aquel contra quien moviesen pleito por razón de usuras, o de simonía, o de perjurio, o de adulterio, así como acusando la muger al marido o él a ella para partirse uno de otro que no morasen en uno...: todos estos pleitos sobredichos que nacen destos pecados que los hombres facen, se deben juzgar et librar por juicio de santa eglesia." *Partidas*, ley 1, tít. 6, part. I, 58. Como puede verse, el mismo derecho civil castellano hacía competentes a los eclesiásticos para el juicio sobre usuras, lo que habría de llevar consigo una especial atención al tema en las facultades de teología.

[306] Esto no significa que la discusión sobre la usura deba minusvalorarse, ni histórica ni filosóficamente. J. T. Noonan habla de "the intrinsic interest of this intellectual enterprise of the scholastics, the only detailed and

comentario a la cuestión 78 de la *Secunda Secundae*, "De peccato usurae", que el maestro de Salamanca extiende mucho más allá de lo que había hecho Santo Tomás. Debemos pues comenzar considerando por qué razones se tiene por moralmente ilícito cobrar interés por un préstamo, para continuar con el estudio bajo ese prisma de cada una de las transacciones mencionadas. Así lo hace el mismo Vitoria.

Condena moral de la usura

Siguiendo a Santo Tomás, nuestro autor se pregunta primero si es pecado recibir interés por el dinero dado en préstamo. Además de referencias de autoridad, ofrece tres conjuntos de argumentos para demostrar no sólo que sí lo es, sino que además se trata de una violación de la ley natural, en vez del derecho divino positivo.

La primera razón es tomada del Aquinate: al cobrar usura se vende lo que no existe, algo manifiestamente injusto. Para mostrarlo es preciso distinguir los bienes mercables en aquellos que se consumen con su uso y los que no lo hacen. Los últimos, como una casa por ejemplo, admiten que se transfiera por una parte su dominio y por otra su uso: pueden entonces seguir bajo el dominio (en sentido de propiedad) de su dueño y ser usados por otros a cambio de un pago, como ocurre en los contratos de alquiler. Los bienes fungibles, sin embargo, al desaparecer con su uso, no permiten más transferencia que la del dominio: no puede venderse por una parte la propiedad del vino y por otra el derecho a beberlo. Hacerlo así sería vender dos veces la misma cosa.[307]

---

comprehensive effort in history to explore the requirements of justice in the credit operations central to commercial life." *The Scholastic Analysis of Usury*, p. 7.

[307] "Sine dubio accipere usuram pro pecunia mutuata est secundum se injustum. Probat, quia in tali negotiatione venditur aliquid quod non est: ergo est injusta negotiatio. Probatur antecedens posita distinctione quadam, scilicet quod res sunt in duplici differentia. Quaedam sunt res in quibus usus ipsarum rerum est consumptio illarum, ita quod non distinguitur dominium ab usu illarum. Itaque usus pecuniarum est consumptio ipsarum, es gastarlos, ut patet in rebus quae exspectant ad vescendum, ut usus vini est consumptio ipsius vini, es beberlo. Et de istis, si quis ex una parte vellet accipere pecuniam pro usu vini, et etiam ex alia parte vellet accipere pecuniam pro ipso vino, jam acciperet aliquid pro illo quod non est, scilicet pro usu vini, quod est illicitum quia usus ille vini est ipsummet vinum (...) Aliae res sunt quarum usus non est consumptio illarum, sed quae manent integrae; sicut usus domus non est dissipatio illius, sed est inhabitatio, et usus equi est iter agere cum equo, et non est dissipatio illius quia manet integer. De istis rebus bene potest seorsum utrumque concedi, scilicet quod dominium distinguitur ab usu rei et econtra, quia potest aliquis tradere alicui dominium domus, et reservare sibi usum illius per aliquod tempus; vel econtra potest concedere alicui usum domus, reservato sibi ejus dominio; et ideo licite potest accipere pecuniam pro usu domus." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 1, 1.

Pues bien, en el análisis tomasiano del dinero, éste pertenece al último tipo de bienes, que no permanecen íntegros sino que se consumen con su uso.[308] En el caso del dinero, su consumirse consiste en cambiar de manos; así pues quien lo presta a otro no puede traspasar el uso quedando él con la propiedad, sino que traspasa derecho de uso y propiedad a la vez. No puede cobrar entonces algo por la propiedad (la recuperación del principal) y algo por el uso (el interés).[309]

Vitoria pasa rápidamente por encima de una objeción propuesta por Duns Escoto, fundada en que los franciscanos poseían el uso de las cosas (*usus facti*) pero no su dominio (*usus juris*), según las reglas de la Orden canónicamente aprobadas (e interpretadas por la bula *Exiit, qui seminat* de Nicolás III, donde el Papa indicaba que la unión constante de posesión y propiedad es sólo una determinación de la ley civil, incluso para los bienes fungibles). Parece entonces que en todas las cosas puede distinguirse uso de dominio: "Contra, Fratres minores habent usum rerum; et tamen non habent dominium: ergo dominium rei distinguitur ab usu ipsius rei. Respondetur quod quidquid sit, sive distinguatur usus a dominio, sive non, hic tamen usus capitur a sancto Thoma pro aestimatione rei et valore ipsius, et isto modo non distinguitur usus a dominio. Itaque vult dicere sanctus Thomas quod usus equi per se potest aestimari, licet non detis equum, sed usus vini non potest aestimari sine vino. Et sic quando dicit quod non debet seorsum computari usus rei ab ipsa re, id est quod usus rei non distinguitur a dominio ipsius, intelligit quod non distinguitur quantum ad aestimationem." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 1, 9.

Sobre la historia de esta objeción de Escoto a la tesis tomasiana, puede leerse Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury*, pp. 60-61 (donde debe corregirse "[Scotus' argument was ignored] until Soto and Lessius considered it in the sixteenth century", añadiendo a Vitoria antes en la lista, según vemos).

[308] Ello es lo que permite clasificar al préstamo de dinero como *mutuum* dentro de la tipificación romana contenida en el *Corpus Iuris Civilis*. El *mutuum* era el préstamo gratuito de un bien que se consume en su utilización y puede ser pesado, contado o medido (bien fungible). Cuando se cobra por el *mutuum*, éste se convierte en *foenus*, autorizado por el derecho romano, aunque con restricciones en cuanto a la tasa que puede pedirse. Caben también en el derecho romano otras dos figuras de préstamo: el *commodatum* y la *locatio* o alquiler, que tienen lugar sobre bienes no fungibles, de maneras gratuita y onerosa, respectivamente. La diferencia entre las características de los bienes comprometidos, hace que mientras en el *commodatum* sólo se traspasa el uso de la cosa, no su propiedad, en el *mutuum* se traspasa también al prestatario el dominio sobre la cosa y, con él, el riesgo de pérdida o daños. En el caso del *commodatum* ese riesgo permanece en el prestamista.

Sobre tales conceptos jurídicos está pensada la posición de Santo Tomás contra la usura. Los préstamos de dinero, según esta tipificación, sólo pueden ser *mutuum* o *foenus*. El concepto de *locatio* no es pensable para el dinero, por razón de su carácter fungible. Debe notarse entonces que cuando empleemos la palabra 'préstamo' donde Vitoria usa 'mutuum', estamos eliminando un rasgo conceptual importante del discurso de nuestro autor, una distinción que excluye de entrada la posibilidad del alquiler. Quien cobra por el *mutuum* es un *foenatarius*, mala palabra equivalente a usurero. Hecha esta aclaración, hemos preferido seguir hablando de 'préstamo', en beneficio de la inteligibilidad de nuestro comentario, aunque 'mutuo' sea una palabra castellana reconocida de larga tradición jurídica (Gómez Camacho la prefiere en su traducción de la obra de Molina, pero la mayoría de los autores utilizan 'préstamo' o sus equivalentes en otros idiomas).

[309] "Sed quia pecunia est de primo genere, scilicet de rebus quarum usus est consumptio illarum, et quia pecuniae consumptio, quae est usus, est dare illam alteri, et hoc non potest esse nisi dando ei dominium illius, haciendole señor della, ideo pro usu accipere pretium est illicitum et peccatum." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a.1, 1. De esta manera, Santo Tomás había invertido un argumento anterior contra la usura, que la hacía ilegítima afirmando que, a diferencia de una casa, el dinero no se deteriora con el paso del tiempo o el cambio de manos.

A este argumento añade Vitoria algunos de los de Conrado de Summenhart, que había examinado la condena de la usura a partir de la ley natural, señalando entre otras razones que nuestro autor no menciona, que: (i) en ella alguien recibe un lucro por algo que no es suyo, ya que al prestar el dinero se transfiere el dominio con el préstamo; (ii) cobrar intereses es percibir un fruto de algo (el dinero) que no fructifica; (iii) resulta injusto cobrar por el uso de una cosa fungible si ya se ha cobrado por su dominio; (iv) la justicia conmutativa exige que en ningún contrato alguien reciba más de lo que da, pero esto es lo que sucede cuando se recibe más de lo que se entregó en préstamo; (v) los filósofos antiguos, que no conocían la ley de Dios, ya condenaban el préstamo a interés; (vi) la usura es condenada por el Antiguo Testamento, y los únicos preceptos del Antiguo Testamento que permanecen vigentes tras la venida de Cristo son los morales que pertenecían a la ley natural.[310]

Otras dos razones que se oían en París suma Vitoria: en primer lugar, si alguien es robado por otro sin recibir más perjuicio de él, puede exigirle lícitamente sólo la restitución de lo que se le quitó;[311] finalmente, así como la mentira y la fornicación son

---

[310] "Conradus facit ad hoc 25 rationes. Dicam ego aliquas illarum. Prima, quia contra legem naturalem est quod aliquis accipiat lucrum de re non sua; sed postquam mutuat pecuniam, jam illa non est sua sed accipientis, quia in mutuo trasfertur dominium alteri: ergo si vult pro illa aliquid accipere, facit injuriam accipienti. Secunda: contra jus naturale est accipere fructum de re quae non fructificat; sed pecunia non fructificat: ergo cum ille vult habere fructum de pecunia, sequitur quod facit contra jus naturale: ergo dare ad usuram est contra jus naturale. Tertia: do tibi mutuum centum florenos. Si nullus esset usus florenorum, injuriam facerem tibi si peterem aliud praeter florenos; sed usus illorum non distinguitur a dominio: ergo exigere pro usu aliquid ultra dominium est injustum: ergo contra jus naturale. Quarta, quia in nullo contractu debet quis petere plus quam dat; sed iste non dat nisi centum florenos: ergo nec recipiens debet dare nisi centum: ergo plus accipere et exigere est injustum et illicitum. Quinta, quia philosophi, qui vivebant in lege naturae et non cognoscebant aliam legem divinam, condemnaverunt hanc negotiationem (...) Sexta: prohibita est usura legi veteri: ergo est de jure naturali." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 1, 5.

Sorprendentemente, Vitoria utiliza aquí a Conrado como una suerte de enciclopedia de argumentos anteriores sobre la usura, de donde toma los que le parecen de interés, sin considerar la discusión del mismo Conrado. De él dice Noonan: "He offers twenty-three natural-law reasons in favor of the usury prohibition, criticizes, modifies, and rejects most of these reasons, and ends with two tenous formal arguments against usury left standing. At the same time, he puts forward strongs objections against the prohibition, which he leaves unanswered, and if these objections are taken as they stand, without interpretation, they seem to prove that usury itself is licit." *The Scholastic Analysis of Usury*, p. 340. Los argumentos que Summenhart acepta finalmente por entero son los dos últimos repetidos por Vitoria en la cita que encabeza esta nota. Noonan señala que las refutaciones de Conrado a los principales argumentos anteriores no encontraron eco en los cien años siguientes.

[311] "Praeter istas rationes, sunt aliae duae vel tres quae aliquando Parisius fiebant. Probatur ergo quod non liceat aliquid exigere. Si aliquis indigens pecunia, furto acciperet a divite centum aureos contra voluntatem ejus, dives non potest licite exigere a fure nisi centum aureos quos furatus est, quando non passus est jacturam nec damnum per hoc quod latro habuit illos, quia dives solum debebat illos habere in theca. Alias enim si plus exigeret quam latro esset furatus, peccaret. Ergo eodem modo et a simili quando qui mutuat pecuniam non incurrit aliquod damnum, non licet ei aliquid pro mutuo exigere et accipere, quia qui accepit pecuniam mutuatam, non plus tenetur dare quam latro." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 1, 6.

contra el derecho natural *ex parte finis*, por las consecuencias que se seguirían para la sociedad humana de autorizarlas, de la misma forma si la usura fuera tenida por legítima ocurrirían grandes males a la república, puesto que los ricos exprimirían a los pobres y todos los bienes vendrían a manos de unos pocos, como se ha visto en algunas regiones en las que actuaron usureros.[312]

Con esta amplia colección de argumentos queda clara la posición vitoriana contra la legitimidad moral del cobro de intereses. Nuestro autor se muestra insistente en sostener que tal ilegitimidad deriva no sólo de la ley divina positiva sino también de la ley natural, y que por tanto puede ser probada racionalmente.[313] La idea contraria le parece muy peligrosa y sospechosa de herejía,[314] pese a que sobre la prohibición divina contenida en la Biblia se construyó inicialmente la posición de la Iglesia contra la usura.[315]

En efecto, el maestro de Salamanca alega algunos lugares tradicionalmente usados del Antiguo Testamento en los que se condena el cobro de intereses,[316] y un único pasaje del Nuevo Testamento en el mismo sentido.[317] Pero los considera una prueba débil: los del Antiguo Testamento porque tratándose de un precepto moral sólo permanecerá en vigencia

---

[312] "Item arguitur ex parte finis, et valde apparenter. Quia, sicut dicimus et probamus de mendacio esse prohibitum jure naturali ex parte finis, scilicet quia sequerentur magna mala et damna in republica si permitteretur, omnes enim fallerent se etc., et sicut de fornicatione probamus esse contra jus naturale, id est esse prohibitam jure naturali ex parte finis, scilicet propter incommoda quae in republica sequerentur ex ea si esset permissa, quia perderetur respublica, cum non posset stare sine matrimonio; ita ergo de usura dicimus esse prohibitam jure naturali ex parte finis, scilicet propter tot incommoda et angustias quae ex illa in republica pullularent et sequerentur. Quia si usura esset permissa, esset perdere pauperes; quia divites, si illis liceret dare ad usuram, exhaurirent omnem substantiam pauperum, et sic bona redigerentur ad manus paucorum, et civitates venirent in magnas jacturas, ut experimento visum est in aliquibus regionibus in quibus erant usurarii. Usura ergo prohibita est jure naturali." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 1, 6. La importancia que concede a este argumento se nota cuando más adelante señala: "solum propter hoc prohibetur usura" (cfr. nota 440). Esto último no debe tomarse literalmente sino sólo como un énfasis, puesto que incluso cuando la usura es buena *prima facie* para la república debe ser condenada moralmente (cfr. nota 331).

[313] "Sanctus Thomas aperte dicit quod dare ad usuram est contra jus naturale, quia dicit quod secundum se est injustum et illicitum; et hoc vocamus esse contra jus naturale: ergo sentit quod dare ad usuram est malum de jure naturali. Item, quia ratio Doctoris procedit ex natura rei, scilicet quod usus pecuniae non distinguitur ab ipsa pecunia, quia dare dominium pecuniae est dare usus illius: ergo dare ad usuram est malum de jure naturali." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 1, 3.

[314] "Et certe oppositum tenere, scilicet quod usura est solum de jure divino positivo prohibita, videtur esse periculosum et suspectum de haeresi, nec ego permitterem si possem quod aliquis attentet illud sustentare." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 1, 4.

[315] Cfr. Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury*, pp. 11 ss. Allí se sostiene que en el origen y mantenimiento de la condena de la usura está la convicción del magisterio de la Iglesia, que desde la Alta Edad Media percibió al préstamo a interés como una acción contra la caridad cristiana. El desarrollo posterior de los argumentos llevó a identificarlo también como un pecado de injusticia, condenable desde la ley natural.

[316] Los pasajes citados en *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 1, 2, son: Ez 18, 5-17, Sal 14, 1-5 y Neh 5, 6-11.

[317] Lc 6, 35: "Verum tamen diligite inimicos vestros; benefacite, et mutuum date, nihil inde sperantes."

si es de ley natural;[318] el del Evangelio porque puede contestarse que se trata de un consejo y no de un precepto, ya que Jesús no expresa ninguna conminación al respecto, lo que hace que pueda entenderse sólo como algo recomendado.[319]

Así pues, apoyar la prohibición de la usura solamente en la Biblia es dejar el camino abierto para abolirla como precepto obligatorio bajo pecado mortal, algo a lo que nuestro autor de ninguna manera está dispuesto.[320] La usura queda caracterizada entonces como un pecado contra la justicia que exige el derecho natural; obliga por tanto a restituir lo percibido como interés por un préstamo.[321] Consecuente con su posición acerca del dominio divino sobre lo creado, que hemos expuesto en capítulos anteriores, Vitoria considera que Dios puede conceder a alguien que reciba más de lo que prestó, como también puede conceder todos los bienes del mundo a una sola persona, pero ello no ha de entenderse como una dispensa gracias a la cual se convierte en lícito lo que era ilícito por ley natural. De la misma manera que el Creador no puede dar licencia a alguien para robar por razón de robo, tampoco puede autorizarle para que cobre intereses por razón de un préstamo.[322]

---

[318] "Si ergo dare ad usuram non est prohibitum jure naturali, sed solum jure divino positivo veteris legis, et praecepta veteris legis jam cessaverunt praeter illa quae exspectabant ad jus naturale, sequitur quod nunc non est usura prohibita jure positivo divino veteris testamenti, et per consequens allegare nunc testimonia ex veteri lege, non est argumentum ad probandum aliquid." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 1, 4.

[319] "Si tamen dicas secundum, scilicet quod usura est mala quia prohibita solum in novo testamento, certe pauca testimonia inveniemus ad damnandum usuram, quia non habetur alius locus nisi ille Lucae 6 v. 35 (...). Sed ad istum possemus dicere quod est consilium et non praeceptum, quia ponitur inter consilia (...). Item, quia ibi non ponitur comminatio aliqua: ergo non est praeceptum." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 1, 4. En efecto, el contexto en que se encuentra Lc 6, 35, inmediatamente después de las Bienaventuranzas y rodeado de consejos evangélicos, favorece la interpretación de que no se trata de una prescripción universal de cumplimiento obligatorio sino de una recomendación para una vida más perfecta.

[320] "...qui diceret quod usura non est prohibita jure naturali, sed divino positivo veteris legis, non posset convincere quod sit mortale peccatum, quia nullum praeceptum veteris legis obligat nunc nisi illud quod est de jure naturali. Item, generale est hoc, quod in novo testamento nullum est praeceptum negativum, exceptis praeceptis de fide et sacramentis, quod non sit de jure naturali, quia omnia talia sunt de jure naturali; sed prohibitio usurarum est praeceptum negativum: ergo est de jure naturali. Ideo dico quod pro certo tenendum est dare ad usuram esse prohibitum jure naturali, et non solum de jure divino positivo." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 1, 4.

[321] "Secunda conclusio: Homo tenetur restituere pecuniam quam accepit per usuram." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 1, 1.

[322] "Sed ex hoc dubitatur, an Deus possit dispensare in hoc, sicut dicimus quod dispensat in juramento et in furto et mendacio, adulterio et aliis. Respondetur quod forsan quaestio est de nomine. Concedimus enim quod Deus, cum sit dominus omnium creaturarum, potest dare licentiam mihi ut capiam bona alterius et omnia bona mundi (...) Sed hoc non est dispensatio proprie, quia proprie dispensatio est quando illud quod erat illicitum per praeceptum, fit licitum, ut quod furtum et juramentum falsum reddatur licitum. Et isto modo Deus non potest dispensare in juramento et furto etc. Sic etiam potest concedi et dari licentia a Deo quod detis mutuo et exigatis pro centum aureis aliquid plus, sed non ratione mutui quia hoc esset illicitum, sicut nec potest dare licentiam alicui quod furetur ratione furti. Et sic data licentia a Deo, illud quod reciperetur non potest dici usura." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 1, 8.

El argumento más importante que se considera contra la posición vitoriana se apoya en que es legítimo exigir algo a cambio de un beneficio temporal que se hace a otro. Siendo prestar dinero a quien lo necesita un gran beneficio temporal, será correcto moralmente pedir un interés por ello. Nuestro autor acepta las premisas pero no la conclusión: basta la devolución del principal para que el prestamista reciba su recompensa, de la misma manera que por el beneficio que se hace ofreciendo un día de trabajo se recibe el salario de un día.[323] Y a quien arguye que el beneficio que se hace consiste en ceder el uso del dinero, la respuesta es que también se recibe de vuelta la posibilidad de usarlo, con lo que se realiza la justicia.[324]

Todo el desarrollo anterior puede comprenderse mejor si suponemos que la transacción usuraria típica en la que Vitoria está pensando es un préstamo para consumo relacionado con las necesidades primarias del prestatario.[325] Este tipo de contrato resulta frecuente incluso hoy entre los grupos sociales pobres de muchos países. En la medida en que se cobran tasas de interés elevadas y el principal se destina efectivamente al consumo de subsistencia, pueden irse acumulando intereses sobre intereses en una deuda que deja al prestatario en manos del prestamista, lo que nuestro autor gráficamente exponía con la segunda de las razones que recogió en París.[326] Que ésta es la situación que principalmente preocupa a nuestro autor puede confirmarse cuando discute si la restitución en caso de usura ha de hacerse al prestatario o a los pobres. En favor de la segunda posibilidad se argumentaba por analogía con otras ganancias injustas, como lo recibido en tratos

---

[323] "Arguebamus sic: Pro quocumque alio beneficio licet exigere recompensationem; non enim datur genus beneficii temporalis pro quo non liceat exigere recompensationem. Sed mutuare pecuniam est magnum beneficium temporale. Ergo quae ratio est quod non liceat pro eo aliquid exigere, cum inter beneficia temporalia putent homines hoc esse majus? Ad hoc respondetur concedendo totum, scilicet quod pro quocumque beneficio temporali licet aliquid recipere et exigere. Sed mutuare pecuniam est magnum beneficium, concedo. Ergo licet pro eo exigere et accipere recompensationem, concedo, sed dico quod exigere hoc est exigere illud solum quod mutuavit (...) Sicut in aliis beneficiis petitur aequalis recompensatio, tantum do quantum accipio, ut pro labore unius diei licet exigere argenteum, ita pro mutuo centum aureorum licet exigere alios centum aureos. Recompensatio namque est quod si das mihi centum, quod dem tibi centum." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 1, 7.

[324] "Replicant tamen usurarii: contra, quia dicunt quod non accipiunt lucrum pro pecunia quam dant mutuo, sed pro usu. Respondetur quod hoc facile solvitur. Dico quod sicut ego do mutuo centum aureos et etiam usum illorum, ita ille qui recepit quando illos reddit mihi dat usum et centum aureos: ergo nec pro usu licet recipere lucrum." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 1, 7.

[325] Señala M. Zalba, "El precio legal en los autores escolásticos", p. 214, que la estabilidad de precios durante la Edad Media y los moderados márgenes de ganancia de las actividades agrícolas y artesanales, vigiladas por los gobiernos locales y los gremios, dejaban poco margen a la especulación y al enriquecimiento por vía productiva. Los usureros amenazaban entonces el precario equilibrio económico de la gente común, obteniendo ganancias que se interpretaban como explotación de los pobres.

[326] Cfr. nota 312.

simoníacos o lo obtenido en el juego, de las cuales algunos autores sostenían que debía restituirse dedicándolas a usos píos tales como distribuirlas entre los pobres, por razón de que la parte perjudicada también había actuado de manera ilegítima. Vitoria defiende que la restitución en caso de usura ha de hacerse a quien pagó los intereses, porque se presume que tomó un préstamo usurario movido por la necesidad.[327] La defensa de los pobres, o mejor dicho contra la depauperización, es así, a nuestro parecer, un motivo principal de la postura vitoriana.

El manifiesto interés del profesor de Salamanca por condenar toda clase de préstamo a interés puede entenderse a partir de esta preocupación. La falta de conceptos con los que distinguir préstamos para el consumo y para la inversión, le hizo imposible comprender que hay otra "lógica" por la que se pide dinero prestado sin necesidad de él para sobrevivir o mantener el estado social, la que deriva de la comparación costo-beneficio marginales en una empresa mercantil.[328] En esta segunda "lógica" ya no puede sostenerse que el dinero no fructifica, sino al contrario, se pide prestado porque se espera de su uso un fruto mayor que el costo de los intereses.[329] Tal vez de la observación de la

---

[327] "In usura tamen hoc est specialiter verum, licet non in aliis turpibus lucris, quod restitutio est facienda illi qui accepit ad usuram ut dicit sanctus Thomas, quia praesumitur quod propter necessitatem accepit ad usuram." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 1, 10.

Si no se entiende el pasaje por referencia a las necesidades de los pobres (a lo que da pie el lugar de la *Summa Theologiae* aludido, *2a. 2ae.*, q. 78, a. 1, ad 7), se convierte en una petición de principio: es preciso presumir que se tomó el préstamo por necesidad, dado que la usura es injusta y nadie se hace injusticia a sabiendas.

[328] No es exacto que esa conceptualización no existiera, pero se hallaba aún *in nuce* y Vitoria no acertó a desarrollarla. En efecto, San Antonino en la parte 3, tít. 8 de su *Summa* legitima una ganancia mayor en la venta a crédito de paños por razón de que el artesano se ve privado del dinero producto de la venta (*carentia pecuniae*), que necesita para reinvertirlo (*reinvestire*) y fabricar más paños (cfr. Sierra Bravo, *El pensamiento social y económico...*, t. 1, p. 171). Se trata de un caso industrial de *lucrum cessans*, en que la disponibilidad del dinero para la inversión vale dinero. A pesar de que Vitoria participó en la edición parisina de 1521 de la *Summa* de San Antonino, no hay señal de que comprendiera este hecho económico.

Debe notarse de cualquier forma que aun si lo hubiera comprendido, tenía todavía disponible un argumento de San Alberto Magno: quien toma dinero a crédito para emprender un negocio, obtiene lucro de su trabajo e industria; el usurero que le financia lo obtiene del mismo lugar, esto es, de explotar el trabajo del otro. (J.T. Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury*, p. 46).

[329] Como señalamos en la nota 328 dentro de la tradición escolástica podría responderse a este análisis que el fruto obtenido de negociar un capital depende del arte y trabajo del negociante, puesto que el dinero por sí mismo nada produce (Brants, *Esquisse des théories economiques...*, p. 136). No obstante, la consideración de los contratos de sociedad en que Vitoria, y otros antes que él, aprobaban como legítimo el beneficio del socio capitalista, impide dar por buena esta respuesta. La diferencia entre uno y otro caso, como veremos más adelante, estriba en que el capitalista de una sociedad arriesga su dinero. El riesgo desde antiguo se venía poniendo como una de las causas legítimas de remuneración del dinero, aunque no sea fácil ver cómo contribuye a la generación de valor de una manera distinta a la disponibilidad misma de dinero para la empresa, con riesgo o sin él. Al arriesgar su dinero el capitalista brinda al otro socio los medios de hacer fructificar su trabajo y arte, de una manera semejante a como lo hace el prestamista, salvo por el asociarse con él en la misma suerte, lo que no parece marcar mayor diferencia en cuanto a la generación de valor.

actividad mercantil de la época hubiera podido extraerse la conceptualización precisa para entender por qué un número creciente de personas pedían préstamos a interés, bajo las figuras contractuales más variadas, sin necesidad de ellos. Pero pesaban demasiado el derecho canónico fundado en la Escritura, la tradición aristotélico-tomista y las prohibiciones del derecho civil castellano (desde las *Partidas* de Alfonso X y el *Ordenamiento de Alcalá* de Alfonso XI; no así en el *Fuero Juzgo* anterior). Seguramente estos cuerpos doctrinales vigentes en el momento impidieron que un autor como Vitoria, por lo demás bien dispuesto hacia la actividad mercantil según veremos en el próximo epígrafe, reconociera una razón de justicia en la libertad con que se tomaban los préstamos a interés entre mercaderes. Por otra parte, dado que la mayoría de la población se dedicaba en la época a actividades agrícolas de subsistencia, los préstamos para consumo habían de ser proporcionalmente más importantes para la vida económica que en nuestros días. Y en ellos la necesidad introduce una involuntariedad que permitía explicar por qué alguien participa de manera *simpliciter* voluntaria en un trato injusto contra él.[330]

No es que Vitoria desconozca por completo el papel del dinero como capital para la producción. Al preguntarse si el Papa puede dispensar al usurero, le parece evidente que siendo la usura un pecado contra el derecho natural, no tiene autoridad el Pontífice para librar al usurero de la deuda con su conciencia y de la obligación moral de restituir. Pero puesto que hay también una pena canónica y civil contra los usureros (la segunda históricamente derivada de la primera), éstas sí pueden ser levantadas por el Papa en particular para algunos usureros por razón de la utilidad de la república.[331] Cuando nuestro autor describe en qué consiste esa utilidad, plantea dos análisis costo-beneficio: el de quien

---

[330] "In argumento septimo arguit: ille qui accipit pecuniam ab usurario, voluntarie dat aliquid ipsi usurario: ergo usurarius non tenetur restituere. Respondet quod habet aliquid de involuntario. Item, quia est contractus injustus de se; quia iste plus dat usurario quam ab eo accepit." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 1, 18.

[331] "... an papa possit dispensare cum usurario. Respondetur quod non, quia usura est prohibita de jure naturali; et licet esset prohibita de jure divino, non posset dispensare in illo: ergo multo minus in jure naturali (...) Sed ego non movi dubium propter hoc, sed dubium est quia punitio qua punitur usurarius est de jure positivo, nam lege humana statuta est poena usurariis, ut excommunicatio et infamia etc. De hoc est dubium quod ego moveo, an scilicet papa possit in hac dispensare sic quod usurarius dimittatur impunitus (...) Respondetur quod, licet papa posset hoc permittere particulariter cum aliquibus propter bonum et utilitatem communitatis, non tamen posset universaliter hoc omnibus permittere. Et si particulariter cum aliquo permitteret, non intelligatis quod deobligat illum ad restitutionem, quia si haberet conscientiam, teneretur restituere, quidquid permittat papa ex rationabili causa ad impediendum majus malum et propter bonum communitatis, et hoc limitando illi quantum possit exigere. In Germania sunt tales usurarii, in qualibet civitate unus, qui possit exigere usuras moderatas, por tres ducados que le den cada semana cinco maravedís. Ita mihi dictum fuit. Sed haec permissio papae solum est absolutio a poena juris, scilicet quod ille non sit excommunicatus nec infamis nec possint ab eo repeti usurae; sed non deobligat illum a restitutione, quia ad illam tenetur, et est semper in peccato mortali." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 1, 16.

no teniendo dinero va a perder más comprando al fiado que pidiendo un préstamo a interés, y el del campesino pobre que necesita un buey para arar y unos ducados para comprarlo.[332] El segundo caso es sin duda uno de capital para la producción, pero planteado de manera que se trata de producir para la supervivencia, mientras que el primero señala una situación típica en la operación de los mercaderes. Aun así, Vitoria niega que el Papa pueda legitimar moralmente la apropiación de usuras, por más que la condena moral pudiera conducir a que, sabiéndose obligado a restituir los intereses, nadie quiera prestar.[333] La razón es que si el Pontífice autorizara la usura, induciría al pecado mortal, puesto que no está en su mano modificar el derecho natural y divino.[334]

La posición vitoriana se muestra así muy rígida. Y al mismo tiempo débil, en cuanto necesita que el pago de la usura sea siempre involuntario de alguna manera, para que resulte injusto. En las ocasiones en que la participación del prestatario no parece involuntaria, nuestro autor responde que si éste pudiera no pagar los intereses, no los pagaría, de manera que su pago no constituye un acto completamente libre.[335] Cuando el argumento se extiende a los casos de mercaderes que utilizan dinero prestado para negociar, donde ya no cabe hablar de necesidades primarias, aparece clara su debilidad: igual es posible decir que cualquiera dejaría de pagar un precio por cualquier bien, si pudiera hacerlo. Pero ello no es señal de injusticia ni de involuntariedad en otras transacciones, como la compraventa, así que no se ve por qué haya de serlo en el préstamo a interés.[336]

---

[332] Proveer fondos para inversiones de este tipo (y también para otras de más alcance) constituía la función característica de los censos agrícolas, que mencionamos en el epígrafe 4.2, *supra*.

[333] "Sed dubitatur circa hoc. Supponamus quod usurarius sit necessarius in republica ad subveniendum pauperibus. Et sit casus quod licite permittitur ad evitandum majora mala quae pauperes patiuntur, quia per hoc quod quis indiget arare, ad hoc indiget bove, et ad emendum illum, indiget octo aureis; et tamen si saca paño o trigo fiado, perderá mucho más que si toma ocho ducados a usura de un usurero. Et cum nullus vult exercere usuram, tum quia cogitur omnia restituere, tum etiam quia peccat mortaliter an ergo tunc in tali casu papa possit dispensare cum illo ut licite retineret usuras." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 1, 17.

[334] "Respondetur quod papa non potest dispensare cum usurario quoad hoc quod non peccet mortaliter, quia usurarius facit contra jus naturale et divinum, et esset dispensare in jure naturali et divino, quod non est dicendum. Et ideo ille non potest excusari a peccato mortali. Secundo dico, quod etiam non potest dispensare cum eo quoad hoc quod non teneatur ad restitutionem, tum quia restitutio cogitur fieri propter odium usurarum, tum etiam quia si papa hoc faceret, induceret ad mortale; nam inducendo ad usuram inducit ad mortale." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 1, 17.

[335] "Ad argumentum primum dico quod ille patitur injuriam, quia ibi est aliquid de involuntario, ut patet, eum si posset non dare usuras, non daret. Sed est involuntarium secundum quid, et hoc sufficit ut dicatur injuria. Nam si omnino esset voluntarium, non esset peccatum in usura." *In 2a. 2ae.*, q. 59, a. 3, 2.

[336] Esta objeción podría responderse desde la concepción del agente económico como alguien comprometido con la justicia en las transacciones en que participa, y no sólo con su interés pecuniario. Para alguien así resultará evidente que debe pagarse por un bien o un servicio que se recibe, pero no por la disposición de un

Usura mental

Por la extensión con que nuestro autor lo trata, mencionaremos aquí sucintamente el problema de la llamada "usura mental". La frase evangélica que respaldaba la prohibición del cobro de intereses reza: "Mutuum date, nihil inde sperantes".[337] Como puede verse, en ella no se habla de no recibir nada a cambio, sino de no esperarlo. Cabe moralmente recibir una recompensa por el beneficio que se hace al prestatario, siempre que esa recompensa se origine en la libre gratitud de éste y no en una exigencia al momento de hacer el contrato. La usura mental consiste entonces en prestar esperando recibir más que el principal, pero sin pacto ni contrato explícito, sino sólo haciéndolo entender o esperándolo interiormente, de forma que sin esa expectativa no se concedería el préstamo.[338] La relevancia social de esta figura ética puede imaginarse en un contexto de fuerte censura social hacia los usureros. No sería raro que éstos evitaran pedir directamente intereses, quedando sin embargo sobreentendido que los esperaban.[339] Algo semejante ocurre entre nosotros con muchas operaciones de corrupción administrativa.

La cuestión de si entonces se está obligado a restitución fue ampliamente discutida en el debate escolástico sobre la usura. De una parte, parece que el prestamista recibe lo que excede del principal bajo un título injusto derivado de su actitud hacia la operación; por otra parte, puesto que el prestatario lo da libremente, no se le hace injusticia y no tiene sentido que se le deba restitución. Vitoria se pronuncia por esta segunda postura,[340] de la

---

dinero que no fructifica por el solo paso del tiempo. Con ello la idea vitoriana pierde la ingenuidad con que aparece en primera lectura. Lógicamente, lo que debe discutirse entonces es la "evidencia" del análisis del dinero como estéril.

[337] Lc 6, 35: "Presten sin esperar nada a cambio".

[338] "Sit ita v. g., quod aliquis mutuat alicui indigenti centum aureos, ita quod qui petit ab illo centum aureos mutuo, bona fide petit, id est non sub usuris, sed intendit petere ab illo tamquam ab amico. Tamen qui mutuo dat illos centum aureos, non illos dat bona fide, sed intendit illos ei mutuo dare sub ratione usurae, intendendo obligare istum quod det ei aliquid ultra sortem. Hoc tamen non intelligit qui accipit illos, sed putat quod alius gratis et bona fide dat. Ista est mentalis usura, quia non fit pactum exterius nec contractus, sed interius ex altera parte, scilicet ex parte mutuantis." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 1, 11.

[339] "Itaque papa ibi vocat usurarium mentalem, quando ex animo utriusque tam dantis quam accipientis fuit intentio dare ad usuram, et etiam accipere ad usuram, licet non faciant exterius contractum aliquibus verbis." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 1, 13.

[340] "Et ad illud Almain quando dicit quod tenetur dare pauperibus, dico quod est intolerabile. Quia vel usurarius mentalis accipiendo illud fecit injuriam alteri qui illud sibi dedit; et si sic, tenetur illi restituere illud et non dare illud pauperibus; vel non fecit injuriam illi, et sic non tenetur ad restitutionem. Non ergo est

que se sigue que no es la actitud del prestamista sino la situación real en la que se ve el prestatario la que hace correcta o incorrecta a la transacción desde el punto de vista de la justicia conmutativa. Se da por descontado que el usurero mental se apropia moralmente de la injusticia, y por ello comete un mal ético, pero la restitución no se debe por la intención sino por la injusticia si ésta realmente ocurre. La clave para determinar en qué casos se debe restitución y en cuáles no, hay que buscarla entonces en la completa libertad del prestatario. Si éste actuó sintiéndose coaccionado a pagar intereses, aunque no mediara ningún pacto verbal, el prestamista debe restituir. En otro caso, no está obligado a hacerlo aunque esperara una recompensa en el momento de prestar.[341]

Títulos legítimos de cobro más allá del principal

Aclarado así el sentido de la prohibición de recibir intereses por lo que se dio en préstamo, debemos ahora matizar su alcance siguiendo al mismo Vitoria, que reconoce algunas razones por las que es legítimo cobrar más de lo que se prestó. Una síntesis puede encontrarse dentro de la discusión para mostrar que la condena de la usura pertenece al derecho natural:

> "Arguitur ergo sic: Nulla ratio est apud quemcumque ethnicum quod a me petas aliquid pro beneficio mihi collato pro quo nihil perdis, nullam jacturam pateris, nullum periculum nec labores incurris, immo irrationabile reputatur aliquid ultra accipere. Sed sic supponimus esse in mutuo, quia si aliquid perderet qui mutuaret pecuniam, bene de illo cadit compensatio ut dicemus."[342]

---

dubium nisi quod usurarius mentalis non tenetur ad restitutionem. Sed hoc intelligatis nisi mutet conscientiam, scilicet quod alius gratis dedit." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 1, 13.

[341] "Verum est quod circa hoc quod dictum est, oportet notare quod hoc est intelligendum quando alius gratis aliquid dat ipsi usurario mentali, ut bene notat Silvester. Quia si coactus daret, licet non ex pacto daret, sed quia putat quod intentio alterius est quod si non daret ei aliquid, se quejara del, tunc iste accipiens tenetur ad restitutionem; secus autem non, si alius gratis dederit." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 1, 13.

[342] *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 1, 5: "Se argumenta por tanto así: Ninguna razón hay entre los paganos para que me pidas algo por un beneficio que me has hecho, en el que nada has perdido, no has sufrido ningún perjuicio, ni has incurrido en peligros o trabajos; entonces se tiene por irracional pedir algo más. Pero así suponemos que ocurre en el préstamo, porque si perdiese algo quien presta dinero, bien cabe compensación por ello, como decimos." El argumento concluye con que si así es entre los paganos, cuánto más ha de serlo entre los cristianos, a los que está prescrito amar a su prójimo.

A Vitoria le parece indiscutible la aprobación de Santo Tomás acerca de la legitimidad de cobrar más de lo que se prestó, estipulándolo así en el contrato, si por razón del préstamo uno sufre un perjuicio. La razón es que quien hace un beneficio a otro está en derecho de permanecer indemne.[343] Pero si no ha sido establecido en el contrato, el prestatario no se encuentra obligado en justicia a resarcir ese daño, aunque sea bueno que lo haga por honestidad y gratitud.[344] Con ello queda establecido un límite a la implicación mutua de las partes en el contrato según la justicia conmutativa: que los términos sean equitativos en el momento de su acuerdo, independientemente de los cambios que ocurran después a las partes. También en este sentido las transacciones mercantiles resultan ser abstractas.

El profesor de Salamanca se separa de Santo Tomás en un punto de importancia. El Aquinate había exceptuado explícitamente el *lucrum cessans*, lo que el prestamista deja de ganar al no disponer del dinero prestado, de los daños que dan lugar a pedir más de lo que se entregó en préstamo. La razón es que no se debe vender aquello que no se tiene y que podría uno ser impedido de tener por muchas causas.[345] Vitoria sostiene que la equidad natural requiere reponer a quien iba a realizar un negocio con su dinero, los beneficios que de ese negocio obtendría si no hiciera el préstamo.[346] Con ello se podría haber abierto el

---

[343] "In solutione ad primum [sanctus Thomas] dicit quod ratione damni licet accipere aliquid pro pecunia, quia quisquam tenetur servare se indemnem, et hoc licet deducere in pactum. De hoc non est dubium. Itaque si ille qui mutuum dat incurrat detrimentum, potest exigere aliquid, scilicet tantum quantum perdit pro illo beneficio quod alteri facit per mutuum. Si sic velis, dabo tibi pecuniam; secus autem non." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 2.

[344] "... an ratione damni liceat alicui exigere pecuniam. Respondet sanctus Thomas quod sic. Non est dubium nisi quod licet ab isto exigere in contractu quod servet me indemnem. Sed dubium est si illud non fuit deductum in pactum. V. g., aliquis mutuat alteri centum aureos sine tali conditione et pacto quod servet illum indemnem; postea vero qui illos mutuavit venit in quamdam necessitatem propter quam vendidit domum valentem centum aureos pro quinquaginta. An iste licite possit postea exigere illud damnum ab illo cui mutuavit centum aureos. Respondetur quod non, quia gratis illos dedit alteri: ergo alius non tenetur reddere recompensationem nec damnum illud, nec iste licite potest exigere. Verum est quod alius ex quadam honestate et gratitudine deberet facere recompensationem; sed si non vult, non tenetur." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 2.

[345] "Recompensationem vero damni quod consideratur in hoc quod de pecunia non lucratur, non potest in pactum deducere: quia non debet vendere id quod nondum habet et potest impediri multipliciter ad habendo." *Summa Theologiae, 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, ad 1.

[346] "Circa secundam partem solutionis est dubium, an ratione lucri cessantis vel ratione interesse liceat aliquid pro pecunia exigere. Debeo v. g., cum pecunia emere nunc frumentum ad lucrandum aliquid. Si do alicui illam pecuniam, an liceat pro illa exigere illud quod lucraturus eram. Debeo v. g., cum centum aureis lucrari singulis annis octo aureos. Si vis quod dem tibi istos centum aureos, debes mihi pro illis dare singulis annis octo aureos. An liceat hoc in pactum deducere. Videtur quod sic, quia videtur aequitas naturalis quod ille qui nihil habet quo vivat nisi cum negotio suae pecuniae, quod si hoc impediatur, quod compensetur ei (...) Et ista est tenenda; et sic nos tenemus absque scrupulo quod licet aliquid exigere et deducere in pactum ratione lucri cessantis." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 3.

campo a la consideración de los costos de oportunidad y de una tasa promedio de interés, coincidente con el rendimiento promedio del dinero en actividades comerciales o productivas, que pudiera tomarse como un precio justo para los préstamos.[347]

Pero este paso no está dispuesto a darlo nuestro autor, porque supondría legitimar el cobro regular de intereses por la disposición del dinero. Para mantener el juicio en los términos en que lo había planteado, le es preciso salvar en cierta medida la proposición de Santo Tomás, y atender a la mayor o menor certeza del lucro que se esperaba y a la disposición del prestamista para emprender un negocio con el dinero que luego prestó. Sólo en el caso de que se trate de un lucro probable por un negocio que, de no hacer el préstamo, se iba a realizar sin duda, puede pactarse un pago más allá del principal por razón del *lucrum cessans*. Pero si el prestamista planeaba conservar sus dineros en el arca, no tiene derecho a cobrar nada más allá del principal.[348]

La cuestión del *lucrum cessans* había sido muy debatida a lo largo de los siglos XIV y XV. Dice al respecto V. Brants: "Peu à peu, ce ne fut que plus tard que la théorie se précisa en détail et se développa. Le caractère éventuel du titre cependant demeure très contesté. On ne peut prendre comme indemnité que le lucre normal approximatif, non un lucre extraordinaire et considérable. C'est le principe que pose en cette matière le cardinal Cajetan qui est encore très prudent dans les applications." (*Esquisse des théories économiques...*, p. 152). El mismo autor hace notar (Ibidem, p. 153) la diferencia entre el *lucrum cessans* generado *ex post facto* de ciertas circunstancias, especialmente un retraso en la devolución del préstamo, de aquel otro que se estipula en el momento mismo de prestar (*in pactum deducere*). El primero fue legitimado muy antes que el segundo. Como vimos en la cita anterior de Vitoria, incluso éste segundo es aceptado por nuestro autor.

En consecuencia, no es correcta la apreciación de Louis Vereecke que, refiriéndose a Maior, señala: "Remarquable largueur de vues si l'on songe que Vitoria, vingt ans plus tard, n'admettra encore qu'un titre de compensation, le *damnum emergens*". ("La licéité du *cambium bursae* chez Jean Mair", p. 316). Una idea semejante sostienen Chafuén (*Economía y ética*, pp. 153 ss.) y J. A. Widow ("The economic teachings...", p. 18). Los pasajes vitorianos restrictivos respecto al *lucrum cessans* pretenden únicamente asegurarse de que éste ocurre en realidad, es decir, que de no prestar, el dinero no permanecerá inactivo en el cofre del prestamista. Porque si fuera así, entonces el lucro cesante no constituiría más que una ficción para encubrir usuras.

[347] En el pasaje de la nota 346 se ejemplifica con una tasa de interés del 8%, valor que se repite poco más adelante en otro ejemplo: "Hoc modo multi negotiantur mercatores. Dant regi centum millia aureorum et dicunt ei: ganaremos diez ducados con ciento; da tu nobis octo aureos pro centum." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 5.

[348] "Sed pro majori [declaratione] notate cum Cajetano quod tale lucrum provenire posse ex pecunia, potest dupliciter considerari. Uno modo, in potentia. Sed non est lucrum in via nec in spe, id est non erat quis paratus ad lucrandum, etiamsi posset; ut aliquis habet pecuniam qua, si negotiaret, multum lucraretur, tamen revera non lucrum in spe, quia non erat paratus iste ad negotiandum. Talis, si mutuet pecuniam, non licet ei pro illa aliquid exigere. Patet, quia restituendo illi pecuniam quam dedit, reducitur ad aequalitatem justitiae, quia si ille non dedisset pecuniam mutuo, non esset futurus ditior. Esset tamen si aliquid alius daret; et sic non esset aequalitas justitiae. Alio modo potest lucrum considerari ut est in spe futurum, sicut aliquis est negotiator, et talis ad sustentationem suae familiae cum mille aureis lucrabatur singulis annis centum aureos. Tunc ex praeteritis est verisimilis conjectura quod eadem spes erit in hoc anno. Tunc licet lucrum illud exigere pro illa pecunia si illam mutuet, dummodo propter mutuum cesset lucrum." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 4.

Además, convendrá siempre que ese pago pactado sea algo menor que el beneficio esperado en caso de negociar con el dinero, porque la devolución del préstamo es siempre más segura que el lucro en los negocios.[349] La posición vitoriana ha de acabar de nuevo en la intención del prestamista: si éste preferiría hacer el negocio que tenía previsto y sólo presta por benevolencia, le es lícito cobrar por el *lucrum cessans* para permanecer indemne, pero si prefiere prestar antes que negociar (y desde el momento en que ello ocurra) se trata ya de una transacción usuraria, moralmente ilícita y que obliga a restituir lo que se recibiera más allá del principal.[350]

La dificultad para establecer el medio objetivo de la justicia cuando éste depende de un acontecimiento interior como lo que el prestamista preferiría hacer con su dinero, constituye una aporía necesaria de la posición de nuestro autor. La única atenuante posible planteado el problema en estos términos, consiste en notar que se trata de un discurso ético y no jurídico, dirigido por tanto no a la justiciabilidad de la transacción en el foro contencioso sino a la conciencia de quien presta dinero. El deberá examinar su propia intención y determinar el equilibrio de la justicia a partir de ella. Pero no se trata de una solución concluyente porque, según hemos visto tanto en la teoría de la restitución como en su aplicación a algunos casos concretos, la obligación de restituir no depende nunca de la intencionalidad del sujeto, como aquí. Notamos entonces que la teoría de la usura no parece encajar bien con la más general de la justicia. Sobre ello habremos de volver más adelante.

---

[349] "Ultimo dico circa hoc, et est notandum, quod est differentia inter certum et periculosum. Unde dico quod, quamvis liceat exigere aliquid ratione lucri cessantis, non tamen licet exigere tantum quantum verisimile est quod lucraturus fuisset, sed aliquid minus, quia lucrum cessans est incertum; et ideo pro eo non licet tantum recipere, sed minus, quia majus lucrum est lucrum certum etsi parvum quam lucrum incertum etsi magnum. Vulgo enim dicitur: plus valet hoc tribuo, quam tribuenda duo; más vale un toma, que dos te daré." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 5.

[350] "Tertio sequitur, quod non sufficit ad aliquid exigendum quod a principio quando aliquis dedit mutuum impediatur a lucro, sed oportet quod semper impediatur a lucro quandiu recipit. Itaque si negotiator mallet negotiare et mallet lucrum suae negotiationis, tamen alius precibus extorquet mutuo ab eo pecunias, tunc dico quod licitum est ei exigere illud lucrum quod cessat. Si tamen postea gaudeat pecuniam suam remanere apud alium ut singulis annis det illud lucrum, et mavult illud lucrum quam negotiare, tunc non licet illud lucrum exigere. Ego v. g., eram negotiaturus hoc anno et paratus ad negotiandum, et alius valde indigens precibus petit a me mutuo pecuniam cum qua eram negotiaturus dicens quod dabit mihi tantum quantum ego essem lucraturus; et ex benevolentia do illi pecuniam illam illo modo. Hoc licitum est. Sed postea malo quod sit apud illum illa pecunia quam det, quia mallem illud lucrum quod mihi dat quam negotiare. Hoc non licet quia jam non est causa impediens me a negotiatione, postquam dico quod non negotiarem si illam mihi daret, ut suppono. Item quia alias omnes usurarii excusarentur hactenus, quia illi aliquam negotiationem fecissent qua lucrati essent aliquid." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 5.

Para confirmar la licitud del cobro por el *lucrum cessans*, considera Vitoria la situación de que se retrase la devolución del préstamo,[351] algo que debía de ser corriente en un ambiente social en que la nobleza requería del dinero de los mercaderes para mantener su estatuto social, tan ligado a signos exteriores y apariencias. La dificultad para cobrar al aristócrata moroso tendría que ser grande en un tiempo en que la nobleza se encontraba en mucho mayor control del poder político y era mucho más respetada socialmente que la burguesía comercial.[352]

En el contexto de una discusión sobre los retrasos en el pago de la dote en un matrimonio, Vitoria afirma la razonabilidad de una ley que fije intereses de mora, como la que dice haber conocido en Flandes. Explícitamente señala que la razón para pagar más en virtud del tiempo transcurrido es ahí puramente de ley civil que castiga la negligencia del deudor; no se apoya por tanto en el *lucrum cessans* ni en la percepción de intereses por un préstamo. Pero le parece una ley justa y beneficiosa para apresurar el pago de las deudas.[353]

---

[351] "Et quod hoc sit verum, quod aliquid liceat exigere ratione lucri cessantis, probatur. Quia si aliquis accepisset a me gratis pecuniam mutuatam per unum annum, et ille detineret illam per duos vel tres annos, et ego perderem aliquid per detentionem illius pecuniae, certe ex justitia ille teneretur illud damnum mihi restituere. Ergo si ad hoc tenetur, quare non licebit hoc ipsum in pactum deduceret. Item, quia justitia est quando ad aequalitatem aliqui perveniunt. Sed iste mutuans pecuniam propter mutuum habet minus quam debet habere et habuisset si non mutuasset, et hoc est injustum quia non est justitia quod ratione mutui perdat aliquid; dummodo bona fide mutuet, scilicet quod mallet retinere pecuniam quam dare, licitum est dare. Ergo alius tenetur facere recompensationem." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 5.

[352] Felipe Ruiz Martín, *Pequeño capitalismo, gran capitalismo*, p. 76, dice a este propósito: "Los modestos, fueran artesanos, fueran ganaderos, fueran labradores no solían defraudar, sin duda porque se miraba mucho a quien se daba; al contrario, llegada la feria convenida como término, de Medina del Campo, de Rioseco o de Villalón, puntualmente cumplían (...) Los grandes, por el contrario, creaban intrincados problemas, en particular los que ocupaban altos y representativos cargos diplomáticos, o eran ministros o generales, en las provincias italianas o de los Países Bajos." (El texto se refiere a los negocios de Simón Ruiz en la plaza de Florencia). Parte de la dificultad se hallaba, como el mismo autor señala, en que se prestaba al aristócrata para ir obteniendo acceso a su clase social, lo que otorgaba al prestatario cierto poder sobre el prestamista: "Como todos los comerciantes, Baltasar Suárez [corresponsal de Simón Ruiz] está deslumbrado ante el rango, ante los títulos, ante la nobleza. Y socorrer a los egregios en sus necesidades crematísticas es una compensación para su desazón, para su complejo." Ibid. p. 80. Otra parte de la dificultad hay que buscarla en los privilegios de la nobleza. Según J.C. Salyer, "La política económica...", p. 320: "Los hidalgos no podían ser alojados en cárcel común, colocados en el potro, ni podían ser encarcelados por deuda. Sus propiedades, casas, caballos y mulas estaban inmunes de captura por deuda".

[353] "Si esset statutum praecipiens quod quicumque retineret pecuniam alienam et non redderet tempore praefixo, quod postea pro quocumque anno det tantum pro illa, certe tale statutum de hujusmodi debitis retentis esset justum et licitum, tum ut debitores solvant prius et citius, tum etiam in ratione poenae, in poenam negligentiae debitoris. Immo in Flandria est tale statutum et rationabile. Et hoc licet in poenam negligentiae debitorum ut solvant. Etiam licet in favorem creditorum; etiam ad tollendum tergiversationes debitorum. Nec illud esset usura, quia creditor non recipit illud ratione mutui nec ratione lucri cessantis, sed quia lex ita praecipit." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 24.

Al igual que quien se retrasa en un préstamo, quien toma mercancías al fiado y no las paga a tiempo debe cubrir el *lucrum cessans* en que hace incurrir al vendedor, siempre, claro está, que la transacción se pactara al precio justo para las operaciones al fiado; pues no faltaban tampoco los mercaderes que se prevenían contra los retrasos en el pago elevando el precio de la compraventa por encima de lo justo.[354]

Una dificultad de importancia que nuestro autor parece no advertir se plantea en la discusión de Santo Tomás acerca de si es legítimo exigir a quien recibe un préstamo que, una vez pagado el principal, se obligue a prestar a su vez a quien le prestó antes. El Aquinate había afirmado en la solución al artículo 2 de la cuestión 78 (*2a. 2ae.*) que se considera dinero todo lo que puede ser estimado a precio de dinero, de manera tal que no es lícito moralmente recibir más allá del principal algo cuyo valor pueda estimarse en dinero, porque constituiría usura. Y poco después sostiene que la obligación de represtar puede valorarse en dinero,[355] con lo que resulta ilegítimo exigirla al prestatario.

Vitoria comenta el punto interpretando la posición tomasiana de manera algo atenuada, en el sentido de que no es correcto dejar al prestatario obligado a futuro, pero sí exigirle un représtamo inmediato, supuesto que no pierda nada con ello. El représtamo para ser realizado a muy corto plazo no constituye, bajo esa condición, un gravamen por cuya liberación gustosamente se pagaría dinero sino una correspondencia equitativa por el bien que se recibió, y por ello puede ser exigido en justicia.[356] El représtamo que ha de hacerse

---

[354] "Ex hoc sequitur quod isti equites et nobiles viri retinentes pecuniam a mercatoribus ultra tempus eis praefixum, tenentur de lucro cessante. Itaque equites qui magnas merces accipiunt a mercatoribus al fiado, et promittunt solvere intra annum, et retinent per tres vel quatuor annos, propter quod damnum incurrit mercator, non est dubium nisi quod nobilis tenetur de toto damno, et per consequens de lucro cessante. Nisi esset factum pretium tale, quod licet retineant pecuniam ultra prefixum tempus, non teneantur aliquid aliud dare, sicut quando fallunt illos vendendo illis merces multo carius quam oporteat. Sicut si tantum vendat merces dando tempus unius anni quantum sufficeret vendere dando tempus duorum annorum, tunc licet nobilis non solvat pecuniam in anno praefixo, sed in secundo, non tenetur ad restituendum aliquid. Sed si mercator justo pretio vendat, non excusabitur nobilis sed tenetur compensare damnum." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 5.

[355] "Repugnat autem ei obligatio ad mutuum in posterum faciendum: quia etiam talis obligatio pecunia aestimari posset." *Summa Theologiae, 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, ad 4.

[356] "Et ad sanctum Thomam dico quod ita ait, scilicet quod licet in praesenti recipere, sed non exigere, ut sit omnimoda gratitudo et voluntas. Secundo aliter potest dici, scilicet quod licet exigere in praesenti remutuationem, sed non in futurum obligare alium, quia illa obligatio in futurum est redimibilis et aestimabilis pecunia, ut dictum est. Sed mutuare et obligatio in praesenti non est alicujus pretii, supponendo quod nihil perdit qui remutuat, quia certe qui statim remutuat nihil perdit, et ideo ibi nihil est aestimabile pecunia. Sed non valet si arguas: licet mihi exigere remutuationem in praesenti et in diem crastinum: ergo etiam in futurum. Ad hoc negatur consequentia, quia moraliter loquendo hodie et cras totum reputatur pro praesenti. Sed in futurum esset si hinc ad unum annum alius obligaretur ad dandum aliquid, quia hoc esset gravamen. Unde quia totum reputatur pro praesenti, bene illud licet. Sed tamen quod in posterum maneat iste obligatus ad remutuationem et ad servandum frumentum pro facienda mutuatione alteri, non licet, quia haec

a un plazo largo o indeterminado, cuando el prestamista original lo desee, significa, sin embargo, una servidumbre cuya descarga puede estimarse en dinero,[357] y cae entonces bajo la argumentación de Santo Tomás. Con todo, Vitoria no se muestra muy seguro de la exigibilidad del représtamo ni siquiera a corto plazo.[358]

Tal vez como ninguna otra en el comentario vitoriano, esta discusión se acerca a reconocer el valor pecuniario de la disponibilidad de dinero. Sin embargo, ni el Aquinate ni nuestro autor llegan nunca a invertir el argumento: si la disponibilidad de dinero puede estimarse en dinero, entonces es justo pagar esa cantidad estimada por el dinero ajeno del que se dispone, esto es, por un préstamo. Si alguien está dispuesto a pagar por no poner su dinero a disposición sino poder contar con él libremente, y esto se ve normal, también debería serlo que esté dispuesto al pago por disponer del dinero de otro. La barrera que separa a la línea argumentativa vitoriana del reconocimiento de la legitimidad del cobro de intereses está cerca de traspasarse, como vemos. Quizás por la intuición de la precariedad de su posición, amenazada tanto por su desarrollo interno como por prácticas comerciales cada vez más generalizadas, Vitoria no ahorró energías ni argumentos para afianzar la condena de la usura, de la que estaba hondamente convencido.

Los demás motivos que legitiman el cobro más allá del principal del préstamo (*damnum emergens*, peligros y trabajos en que incurre en prestamista) no son desarrollados explícitamente, aunque obviamente resulta preciso que se valoren de manera proporcionada y no se encubra bajo ellos la percepción de un interés.[359]

Gómez Camacho ha señalado acertadamente que la doctrina de la Escuela de Salamanca en torno a la usura puede entenderse a partir de la concepción del tiempo como

---

obligatio est aestimabilis pecunia, quia est gravamen quod ille esset obligatus ad dandum in futurum." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 11.

[357] "Et quia illa obligatio remutuandi in posterum est aliquid aestimabile pecunia, porque más querría el que toma prestado dar algún dinero mas que no quedar obligado y subjecto a tornar a prestar al otro cuando se lo pidiere, ideo non licet sic mutuare ut speretur remutuatio ex obligatione et pacto. Bene tamen licet sperare remutuationem gratis ex benevolentia et ex amicitia, non tamen quod obliget alium ad remutuum, quia jam non esset ex benevolentia." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 10.

[358] "Sic bene potest dici subtiliter, nescio tamen an vere." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 10.

[359] "Pero yo no tengo dubda que cuantos contratan con el Rey desta manera son logreros y han de restituir, porgue es cierto que catorce por ciento no se llevan todos ni la mayor parte por la aventura ni por el trabajo, sino por adelantar el dinero. Allá se avengan, que otros mejores que ellos se van al infierno. No es mucho que se vayan ellos." *DC*, p. 516.

un factor económicamente acausal.[360] Puesto que por sí mismo no añade valor, no puede legítimamente ser vendido. La disposición del dinero en el tiempo solamente debe pagarse en el caso de que en la transacción intervenga otro factor relevante desde el punto de vista del valor, sea el riesgo empresarial, un daño emergente (*damnum emergens*), el trabajo, un proyecto de lucro alternativo (*lucrum cessans*), un cambio de lugar... Así se entiende bien por qué la posición vitoriana contra la usura se apoya entre otras consideraciones en la esterilidad económica esencial del dinero, y por qué su interés en identificar cuándo se encuentra realmente presente algún otro factor justificativo de un cobro más allá del principal.

Estos temas vuelven a aparecer al tratar de algunas figuras mercantiles que son examinadas desde el punto de vista del peligro de usura en ellas. Deberemos recorrerlas ahora para comprender el alcance de la identificación de la usura como herramienta analítica para la valoración moral de las realidades económicas en Vitoria.[361]

---

[360] Francisco Gómez Camacho, "Introducción" a Luis de Molina, *Tratado sobre los cambios*.

Debe notarse que esta concepción dista de ser irracional en sí misma, aunque pueda ser criticada. Lord Keynes, por ejemplo, la considera un intento en la dirección correcta de disminuir al máximo la tasa de interés para aumentar el aliciente de la inversión en una época en que la derivación del dinero hacia los préstamos amenazaba seriamente la creación de riqueza, al desestimular las inversiones activas (*Teoría general...*, pp. 310-311).

Valoraciones como la siguiente de Raymond de Roover no ayudan a comprender esa racionalidad: "Canon law, dating as it does back to the early Middle Ages when most loans were made for comsumption purposes, defined usury as any increment demanded beyond the principal of a loan. Since this definition was a part of Catholic dogma, the Schoolmen were unable to change it." ("Scholastic Economics...", p. 318). La idea de que la definición de una figura mercantil forme parte del dogma católico, y junto con ella la idea de que el Derecho Canónico constituya un lugar de definición dogmática, sólo pueden proponerse desde la ignorancia teológica, comprensible tal vez en un historiador de la economía que incursiona en terreno ajeno.

[361] Recapitulando, podemos decir que las figuras a través de las cuales fluía el crédito entre particulares en la Castilla septentrional eran principalmente tres: (i) Los préstamos directos "amistosos", a menudo sobre una prenda o garantía, que realizaban los cambistas de moneda "por menudo", normalmente a partir de los fondos que habían recibido en depósito. Se trataba de créditos a plazo de meses, tanto para consumo como para negocios. En ellos había siempre un interés entendido, y más elevado que el corriente para censos y cambios, pero no solía estipularse en el contrato por razón de la prohibición de la usura (de ahí el nombre de "amistosos"); aun así, se cobraba efectivamente. (ii) Los censos, créditos a largo plazo normalmente sobre propiedades productivas, que constituyeron cada vez más a lo largo del siglo XVI la forma preferida para colocar sus ahorros por parte de la burguesía, de algunas instituciones (monasterios, cofradías, hospitales) y de los eclesiásticos. Conocieron una expansión notable entre 1520 y 1540. En esta época los prestatarios eran, aparte la nobleza, mayoritariamente campesinos propietarios y arrendatarios de tierras que deseaban expandir su producción. (iii) Los cambios por letras, préstamos a plazo de pocos meses por cantidades significativas, que constituían la figura preferida de mercaderes y financistas de alcance internacional. Cfr. Bartolomé Benassar, *Valladolid en el Siglo de Oro*, pp. 240 ss. De todas estas figuras, y de algunas otras con relevancia financiera, se ocupa nuestro autor.

Mohatra

El primero de estos contratos es el que se conocía de antiguo con el nombre hebreo de *mohatra* o *barata*.[362] Consistía en que alguien, necesitando dinero, compra al fiado a un mercader una cantidad grande de mercancía a precio de minorista, y luego vuelve a vendérsela al mismo comerciante o a un agente suyo a precio de mayor y al contado. La diferencia entre uno y otro precio es la ganancia que obtiene el mercader por haber facilitado el dinero durante el tiempo que transcurre desde la segunda venta hasta la resolución de la primera.

Vitoria discute este tipo de contrato en el comentario a la cuestión 77 (*2a. 2ae.*), tras haber afirmado la justicia de cobrar precios distintos por la compraventa al mayor y al menor. Sorprendentemente, concluye sin dificultad que el contrato es legítimo si los comerciantes con que se realizan las dos operaciones son distintos, puesto que cada una de ellas es un contrato a precio justo; y, por composición, también resultarán justos si el comerciante es el mismo.[363] Lo más llamativo es que esta conclusión se alcance habiendo dejado bien claro al principio que la situación es aquella en que alguien necesita dinero y no encuentra otra manera de obtenerlo. Esto es, no queda lugar a engaño acerca de que se trata de un préstamo a interés encubierto.

Aparte la situación del caso en el contexto de una discusión sobre el precio justo, no resulta fácil explicar esta contradicción con lo que unas clases más tarde sostendrá el mismo autor sobre la usura, como no sea notando que así se establece una prioridad analítica de la teoría del precio justo sobre la de la usura cuando ambas puedan emplearse

---

[362] Puede verse la evolución histórica del juicio sobre la *mohatra* desde el Talmud, en Marjorie Grice-Hutchinson, *El pensamiento económico en España*, pp. 18 ss.

[363] "Sequitur secundum corollarium: quod illud quod communiter contingit in nundinis vel extra, non est condemnandum. Aliquis v. g., indiget pecunia, et cum non habeat ubi inveniat, petit ad mercatorem, cui dicit que le venda mil ducados de paño, y dáselo y conforme al común y justo precio que vale la vara de aquel paño. Postea tamen ille qui emit pannum, como está claro que no lo lleva para se vestir, petit ad alium mercatorem, y véndeselo por menos de lo que le costó. Dico quod justum precium est, quia sic est communis aestimatio quod ille comprándolo por menudo, vara por vara, lo compre caro, y vendiéndolo por junto, lo venda barato. Utrumque est licitum pretium, scilicet quod iste carius emat a primo mercatore et vilius vendat huic, et quod iste sic emat ab illo, dummodo cesset fraus et dolus. Sic enim fit licite secundum aestimationem hominum, quia ille nobilis qui eget illa summa pecuniarum, et emit pannum pro mille aureis, non inveniet v. g. plus quam novecentos (sic) aureos, quia simul vendit pannum et non divisim. Sequitur tertio: quod cessante fraude et dolo, non solum potest hoc fieri juste apud diversos mercatores, sed etiam apud eumdem mercatorem a quo emit rem; lo que compre a como vale conmúnmente por mil ducados, véndelo a otro por novecientos. Licitum est etiam vendere illam rem eidem mercatori a quo illam emi et etiam emere. De se licitum est ex utraque parte, dummodo cesset fraus et dolus. Quia si antequam iste emeret merces a mercatore, esset pactum quod postquam emerit eas, vendat illas eidem mercatori, jam esset illicitum." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 3.

para valorar en sentidos distintos una misma conducta. Además de que puede discutirse la justicia de vender al mayor a precio de minorista,[364] ello supondría a su vez que ambas teorías se relacionan de manera diversa con la teoría más general sobre la justicia conmutativa, lo que no parece correcto si la clave de la teoría de la usura se encuentra en que el tiempo no añade valor económico, mientras que el precio justo consiste conceptualmente en la equivalencia de valores de lo intercambiado.

La distinción, sin embargo, puede sostenerse,[365] y aquí lo haremos hipotéticamente en espera de resolver la cuestión en el próximo capítulo. Si leemos la conclusión de la teoría del precio justo según hicimos en el epígrafe anterior, como una condición social de formación del precio, su conexión con una teoría cardinal del valor no es inmediata, de acuerdo a lo que señalamos allí. Cabe entonces que una transacción pueda valorarse de una manera según los modos y precios corrientes de negocio (lo que Vitoria hace respecto a la *mohatra*), y de otra manera si se atiende al valor económico a partir de un cierto concepto del dinero (como corresponde a la teoría de la usura). En todo caso, será necesario comprobar si tal prioridad se mantiene en otros casos, pues la *mohatra* no es considerada en el comentario a la cuestión *De usura*.[366]

Venta a crédito

Una segunda figura comercial a que debe atenderse es la venta al fiado. Santo Tomás había negado la licitud moral de cobrar más del precio justo por una dilación del

---

[364] Si esto se acepta justificándolo por la concepción del precio justo como un intervalo, se ha quitado relevancia a la distinción entre los modos de comprar y vender a la hora de establecer el precio, que el mismo Vitoria sostiene. Cfr. nota 370.

[365] Así lo hace Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury*, cap. IV, señalando que cuando por precio justo se entiende el precio tasado legalmente, las dos teorías tienden a juzgar de la misma manera los contratos, pero no es así cuando por precio justo se entiende el de mercado. No puede haber un precio justo de mercado para los préstamos. Por lo general, los autores medievales se atienen a la prohibición de usura cuando el mismo contrato puede ser juzgado con resultados diferentes desde las dos teorías, pero lo hacen intuitivamente, sin resolver la contradicción teórica. Sólo en tres casos, dice Noonan, tiene prioridad la teoría del precio justo sobre la de la usura: (i) en la *venditio sub dubio* (venta a crédito con duda real, no ficticia, acerca de que el bien puede valer más en el momento estipulado para el pago); (ii) ventas a crédito realizadas al mayor precio dentro de la latitud del precio justo; (iii) ventas a crédito en que la intención del vendedor es injusta pero no usurera. Esto abarca buena parte de las situaciones relacionadas con la compraventa de bienes, que resulta entonces excluida de la teoría de la usura y juzgada por la del precio justo, salvo cuando se intuye que detrás de la empresa comercial actúa encubierto un prestamista.

[366] La única vez que se menciona la *mohatra* en la obra editada de Vitoria ocurre en los *Dictamina de cambiis*, y no favorablemente: "Digo que por ser mercader no deja de tener licencia para cambiar sus dineros en cambio real y justo para fuera del reino. Y [para] todo cambio real es justo precio el que corre sin mohatras ni embustes." *DC*, p. 517. Pero no hay manera de saber si se estaba refiriendo a la misma figura mercantil, o más genéricamente a cualquier encubrimiento de usuras.

pago en un contrato de compraventa, puesto que en ello había usura encubierta.[367] Al comentar el punto, Vitoria comienza dando enérgicamente la razón al Aquinate, para luego reinterpretarlo siguiendo a Cayetano y a Silvestre de manera que la condena tomasiana queda muy diluida. Veamos los argumentos.

Además de citar un par de lugares del derecho canónico donde figura esa condena, nuestro autor comienza señalando que para cobrar más cara la cosa al fiado que al contado, no hay otra razón que la dilación en el tiempo, en la que consiste precisamente el préstamo por el que no es lícito exigir interés.[368] Las dos objeciones más importantes que Vitoria encuentra a esta posición son: (i) el uso generalizado de cobrar más caro lo vendido al fiado, y (ii) la posibilidad abierta en la teoría del precio justo de modificar el precio según el modo de vender, que podría ser aplicada aquí. Puesto que ha asimilado el cobro de que se trata a la usura, ha de rechazar enérgicamente ambas objeciones: la primera porque la costumbre no hace bueno el pecado,[369] y la segunda afirmando que no todo modo de vender permite alterar el precio; de la misma manera que vender de noche o de día no autoriza a cobrar más caro, tampoco lo hace que el pago se verifique en el futuro o en el presente.[370] Este contrato, por cuanto interviene un préstamo, se diferencia esencialmente de otros en que ello no ocurre. Tenemos así que entonces a la teoría de la usura se le da prioridad analítica sobre la del precio, justamente al contrario de lo que habíamos identificado en la discusión acerca de la *mohatra*.

La perplejidad que produce semejante contradicción en lugares cercanos del mismo comentario, se resuelve si seguimos leyendo. Vitoria cambia de inmediato el tono de su

---

[367] Summa Theologiae, 2a. 2ae., q. 78, a. 2, ad 7.

[368] "Item, probatur ratione quod non liceat. Quia nulla alia differentia est in hoc quod est carius vendere rem ad tempus pecunia credita vel pecunia numerata, nisi exspectatio temporis et dilatio. Sed ratione dilationis temporis non licet plus recipere, quia dilatio temporis nihil aliud est quam mutuum. Do tibi pecuniam vel triticum, et exspecto quod des intra annum, certe est mutuum. Sed ratione mutui non licet plus recipere. Ergo non licet carius vendere rem pecunia credita quam pecunia numerata." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 29.

[369] "Nec in hoc est ulla ratio dubitandi nisi quia communiter sunt in contrarium hujusmodi contractus. De hac ergo conclusione non est dubium. Nec est argumentum in contrarium, nec sunt opiniones, nisi quia plures faciunt contrarium ex consuetudine. Sed ad hoc argumentum, quod scilicet consuetudo sit in contrarium, dicimus quod non valet, quia etiam plures fornicantur et peccant, et tamen haec consuetudo non facit quod revocemus in dubium quod fornicari sit illicitum. Etiam consuetudo pejerandi est, et tamen non ideo variatur praeceptum Domini." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 29. El precepto divino del que se habla aquí es la prohibición de la usura por el derecho natural.

[370] "Item, probatur ratione quod non liceat. Quia nulla alia differentia est in hoc quod est carius vendere rem ad tempus pecunia credita vel pecunia numerata, nisi exspectatio temporis et dilatio. Sed ratione dilationis temporis non licet plus recipere, quia dilatio temporis nihil aliud est quam mutuum. Do tibi pecuniam vel triticum, et exspecto quod des intra annum, certe est mutuum. Sed ratione mutui non licet plus recipere. Ergo non licet carius vendere rem pecunia credita quam numerata." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 29.

aproximación al problema, al considerar que el precio justo consiste en un intervalo,[371] que ha de tener una extensión moderada.[372] Resulta aceptable vender al fiado cobrando el precio más alto del intervalo lo que se vendería usualmente al contado por una cantidad menor.[373] Esta aceptación se razona así: la usura es pecado sólo en cuanto injusticia, pero no sería injusto vender al contado dentro de los márgenes del precio justo; así pues, tampoco lo será hacerlo al fiado.[374] El argumento contrario de ilicitud del recargo por razón del tiempo ha perdido toda su fuerza, que derivaba de la injusticia de ese cobro. Aparece de esta manera nuevamente la prioridad de la teoría del precio sobre la de la usura en la resolución final del problema.

El contrato es sospechoso de usura en la intención del vendedor, se presta a especulaciones, y resultaría abiertamente injusto si se empleara para hacerse con el control

---

[371] "Sed dato quod ita sit, dubitatur saltem, supposito principio isto, scilicet quod pretium rerum non consistit in indivisibili, sed quod sunt v. g. tria pretia, scilicet supremum, medium et infimum; valet v. g. modius tritici a tres reales y tres cuartillos, y a cuatro reales y medio, y a cinco reales. Hoc supposito, dubitatur an liceat vendere frumentum ad supremum et rigidum pretium, ut aliqui dicunt, propter dilationem temporis, scilicet quinque argenteis, quod tamen non posset vendere nisi infimo pretio, scilicet tribus argenteis et tribus quartis. Hac via possunt exusari isti qui sic vendunt triticum, si aliqua via est. Cum ergo pretium non consistat in indivisibili, et communiter quodcumque illorum trium pretiorum reputetur justum pretium, dubium est an liceat alicui carius vendere rem, scilicet supremo illo pretio, scilicet quinque argenteis propter dilationem temporis, quando non posset illam vendere nisi infimo pretio." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 30.

[372] Apoyándose en el derecho positivo, nuestro autor considera aceptable una diferencia hacia arriba del precio justo medio de máximo 1/6 de éste: "Circa illud quod supra diximus, scilicet quod potest aliquis ea ratione qua vendit in futurum al fiado exigere totum illud pretium et tantum quantum interest inter primum et ultimum pretium, entre barato y caro, est notandum quod ista latitudo que hay entre barato y caro non potest esse magna. Si quis v. g, pecunia credita, al fiado, vende la hanega del trigo a ciento y cincuenta maravedis, y al contado a ciento y cuarenta y cinco maravedis, ista latitudo bona est. Pero si al contado lo vende a ciento y cincuenta, y al fiado a ducientos, non potest esse tanta latitudo inter rigidum, id est supremum pretium et infimum (...) ut patet ex cap. In civitate, ubi damnantur qui piper valens quinque libras vendunt pro sex libris. Librae sunt genus monetae, et vendere piper valens quinque libras pro sex libris, es vender lo que vale quince ducados por dieciocho ducados. Non ergo potest esse tanta latitudo inter pretium infimum et supremum, entre barato y caro. Unde dicit quod licet accipere sextam partem ultra justum pretium. Ex quo habetur quod omnes qui plus quam sextam partem lucrantur ultra justum pretium, peccant et tenentur ad restitutionem." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 39.

[373] Un contrato usual en mercancías que solían venderse a plazo era el que contemplaba descuentos en el precio por adelantar el pago, sin que el comprador estuviera obligado a hacer ese adelanto. F. Ruiz Martín, *Pequeño capitalismo, gran capitalismo*, p. 144.

[374] "Sed nihilominus Cajetanus et Silvester verbo Usura, 2, #1 concedunt quod carius potest quis vendere rem in futuro pecunia credita quam in praesenti pecunia numerata, quia alias esset damnare omnes mercatores; et non solum mercatores, sed etiam omnes alios quotquot sic vendunt merces. Et probatur apparenter quod liceat sic vendere. Quia si quis venderet nunc triticum quinque argenteis pecunia numerata, diceretur quod licite facit quia illud est justum pretium, licet rigurosum et supremum. Si ergo iste non condemnaretur: ergo minus condemnabitur qui in futurum vendit pecunia solvenda illo eodem pretio, et per consequens licitum est sic vendere." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 30.

de toda la mercancía disponible para elevar luego el precio, pero en sí mismo debe tenerse por lícito y justo.[375]

A la discusión sobre la licitud de la venta al fiado sigue una sobre el precio justo que debe emplearse: cuando la entrega de la mercancía se hace ahora pero su pago se ha pautado para un momento posterior, ¿a qué precio debe realizarse, al actual o al que rija entonces?[376] Para entender la discusión, ha de tenerse en cuenta que Vitoria está hablando de los artículos más necesarios para la vida, que en la época eran productos agrícolas como el trigo y el vino, por sus ciclos de producción sometidos a variaciones estacionales del precio.[377]

Del debate anterior nuestro autor recoge dos posiciones. La primera, de la mayoría de los teólogos y canonistas, que distinguían según la intención del vendedor: si éste se había propuesto vender su mercancía en el futuro o si pretendía venderla de inmediato. En el segundo caso no puede cobrar más ahora que en el futuro; en el primero, sí puede hacerlo, porque le es lícito conservarse indemne al acceder al deseo del demandante.[378] La segunda posición en disputa es la de Cayetano, quien negaba la relevancia de esta distinción, sosteniendo que la compraventa no está terminada hasta que las dos partes han

---

[375] "Sed loquendo ad rigorem, dico quod licet illud; et hoc rescindendo primum contractum factum pro praesenti et faciendo de novo contractum pro futuro, dummodo intendat modo licito facere contractum. —Contra, si hoc esset verum, sequeretur quod nulla mutatione facta temporis nec loci, liceret emere pecunia numerata, scilicet quatuor argenteis, et vendere in futurum eodem loco et foro quatuor argenteis cum dimidio; sed hoc omnes vituperarent et existimarent lucrum turpissimum: ergo illud non licet. —Respondeo quod si nulla sit facta mutatio nec temporis nec loci nec rei, talis contractus est valde suspectus de usura, quia male sonat omnibus. Secundo dico, quod est valde periculosus et in perniciem reipublicae et damnum, quia homo perniciosus posset sic emere totum frumentum et postea carius vendere ad tempus, si hoc liceret, et sic redderet res cariores. Ultimo dico, quod talis contractus de se loquendo et absolute non est illicitus et usurarius sed licitus, quia non ibi videtur quod fiat aliqua injuria alicui, quia etiam ille qui statim emit ad tempus, poterat emere illo pretio ab alio vel etiam pecunia numerata pro praesenti." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 31.

[376] "Sed majus dubium est quando venditur aliqua res ad tempus, quo pacto debeat attendi pretium justum illius rei. An debet esse pretium rei pro tempore quo venditur, vel quando solvitur. V. g., una amphora vini valet nunc unum argenteum, et in augusto, ut est verisimile, valebit real y medio. Tu emis nunc centum amphoras vini a real, et vis quod solutio sit ut valebit in mense augusti. An liceret vendere vinum al precio que valdrá en agosto." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 32.

[377] El trigo alcanzaba su precio máximo entre mayo y agosto; el vino era más caro en agosto, justo antes de la vendimia. La variación estacional del precio del trigo entre máximo y mínimo llegaba a ser del orden del 60%; el vino llegaba regularmente a duplicar su precio. Lógicamente, las expectativas sobre la cosecha o la vendimia próxima modificaban la amplitud de estas oscilaciones. Cfr. Bartolomé Benassar, *Valladolid en el Siglo de Oro*, pp. 258-259.

[378] "Ad hoc omnes doctores distinguunt. Vel iste qui vendit erat servaturus frumentum in tempus futurum, vel non. Si sic, tunc licet exigere et vendere illud frumentum ad pretium quo valebit in futuro tempore, scilicet mense madii, quia debet se servare indemnem. Si non est servaturus illud in tempus futurum, sed statim est illud venditurus, tunc omnes dicunt quod non licet plus illud vendere quam valeat pro tempore quo vendit." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 32.

cumplido su compromiso. Puede entonces el vendedor pedir en el contrato el precio que correrá al momento del pago, sin importar cuál fuera su intención antes de que se le acercara el demandante.[379] Santo Tomás nada había dicho sobre el tema.

La posición de Vitoria se presenta en cuatro proposiciones: (i) si la mercancía no puede conservarse en su integridad hasta el momento del pago, como un vino que se agria, no puede exigirse el precio que entonces valdrá si se hubiera conservado, porque el precio al tiempo de pagar la cosa real de que se dispone será menor; (ii) si, por el contrario, la mercancía se puede conservar sin problemas, entonces vale la solución de Cayetano, y puede venderse a como valdrá en el futuro, o a cualquier otro precio que se pacte ahora en ese rango razonable que considere los gastos y riesgos junto con la opinión de un hombre prudente; (iii) por tanto, si alguien se preparaba para vender en cierto momento de precio alto, puede vender ahora a aquel precio; (iv) pero si no pensaba hacerlo así, deberá a vender al precio actual.[380] Obviamente, si pretende cobrar más por una operación que de

---

[379] "Sed Cajetanus hic facit subtilem disputationem contra communem opinionem aliorum theologorum et canonistarum, et tollit eorum distinctionem, scilicet vel erat servaturus frumentum in futurum, vel non. Et dicit quod sive sim servaturus triticum ad mensem augusti, sive non, nihilominus tamen si quis a me emat illud triticum pro mense augusti, licet mihi vendere illud, non [solum] pretio currente quando vendo, sed etiam pretio currente pro tempore solutionis scilicet augusti, licet non esset servaturus usque ad mensem augusti. Et hoc probat, quia contractus et venditio constat, non solum ex obligatione, sed ex traditione rei, nec consummatur emptio donec unus det rem et alius pecuniam. Unde quamvis iste statim erat venditurus, quia tamen non tradit pro statim, ideo non consummatur tunc venditio, sed postea quando datur pecunia. Et quia licet exigere pretium pro tempore quo celebratur contractus, ideo licet accipere majus pretium rei quando res futurae essent cariores; et sic licet exigere valorem rei pro tempore solutionis." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 33.

[380] "Sed ad hoc respondeo per propositiones. Prima propositio: Si aliquis non potest servare merces in sua integritate, id est in suo valore usque ad tempus futurum solutionis, non licite potest exigere pro illis pretium nec vendere in futurum pro pretio quod valebunt tempore solutionis, sed pro pretio quod valent tempore quo illas vendit. V. g., habeo vinum quod in praesenti possum vendere a real la cántara, et si illud servarem pro augusto, valdrá entonces a real y medio. Pero no es vino que se guarda porque es delgado, y hacerseia vinagre si para entonces se guardase. Tunc non licet exigere nunc et vendere amphoram vini pro argenteo cum dimidio mense augusti, sed solum licet exigere pretium quod nunc valet. Probatur. Quia iste non licite potest recipere pretium nisi ut currit nunc vel ut currit pro tempore solutionis; sed pro tempore solutionis non valebit argenteum cum dimidio, immo nec tantum sicut nunc valet, quia non potest servari incorruptum usque ad tempus augusti in suo valore in quo nunc est: ergo. Ita debet limitari dictum Cajetani (...) Secunda propositio: Si merces possunt servari in sua integritate, id est valore et incorruptione, sive esset illas servaturus sive non, id est sive cogitet vendere sive non, potest licite exigere pretium ut valebunt tempore solutionis. Et hoc sive relinquendo pretium ut valebunt merces in mense augusti, sive fiat nunc; potest enim pretium statui in presenti ad arbitrium bonorum virorum. Si nunc valet amphora vini argenteum, potest nunc in praesenti fieri pretium a real y medio, ora valga más, ora menos ad arbitrium boni viri. Et hoc debet intelligi habendo respectum ad expensas et labores (...) Tertia propositio: Si aliquis servaturus sit merces in certum tempus, et ante hujusmodi tempus vendat illas alicui, licite potest merces hujusmodi vendere illi pro illo pretio quo poterant vendi in illo tempore futuro. Si aliquis v. g., erat venditurus frumentum tempore madii, et illud pro tunc erat servaturus, potest nunc licite vendere illud illo pretio quo valebit tempore madii. Hoc expresse in cap. Naviganti determinatur. Et probatur, quia quilibet potest seipsum servare indemnem in contractu (...) Quarta propositio: Si aliquis non erat servaturus merces pro aliquo certo tempore, non potest illas vendere ut sunt valeturae in illo tempore, sed pro pretio quod valent in praesenti. Ita determinatur in cap. Naviganti." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 34. La decretal *Naviganti vel eunti ad nundinas*, a la que alude Vitoria,

cualquier forma estaba dispuesto a realizar en el presente, no puede señalarse otra razón del beneficio adicional sino el paso del tiempo.

Las dos primeras proposiciones no presentan dificultad: el tiempo, según señalamos, resulta acausal respecto al dinero; si también lo es respecto a la mercancía, ésta puede trasladarse físicamente al futuro, y por tanto también puede hacerlo económicamente, llevando el pago a precio futuro a una operación que se realiza en el presente, o viceversa, en cualquier combinación (incluso cobrar hoy un precio que valdrá en el futuro). La acausalidad económica del tiempo hace al dinero trasladable de un momento a otro (no otra cosa significa la prohibición de cobrar intereses), lo que puede realizarse tanto en un sentido del devenir como en el otro.[381]

Las dos últimas proposiciones [(iii) y (iv)] corresponden a la posición compartida por la mayoría de los pensadores, a excepción de Cayetano. Para concordarlas con la segunda, que no atendía a la intención del mercader, es preciso que (iii) y (iv) se refieran a la compra a un precio futuro pero pagado actualmente, mientras que (ii) corresponda al caso de pago en el futuro.[382] Así lo considera Vitoria respecto a la cuarta proposición: entonces efectivamente es ilegítimo cobrar ahora un precio más alto por aquello que de

---

fue promulgada por el papa Gregorio IX en 1237, y extendía a los préstamos marítimos (a menudo combinados con seguros) las sanciones contra la usura.

[381] Esto ha sido expuesto con gran claridad por Francisco Gómez Camacho en su "Introducción" a Luis de Molina, *La teoría del precio justo*.

[382] Los casos considerados por Vitoria podrían resumirse, para su mejor intelección, en el siguiente cuadro:

Mercancía	Mercader	Pago	Precio Justo	Proposición Aplicable
no conservable en el tiempo	en todos los casos	en todos los casos	actual	(i)
conservable en el tiempo	preparado para conservarla	ahora	futuro o actual, a conveniencia	(iii)
		a término	futuro o actual, a conveniencia	(ii)
	no preparado para conservarla	ahora	actual	(iv)
		a término	futuro o actual, a conveniencia	(ii)

cualquier forma se hubiera vendido hoy al precio corriente.[383] E igualmente respecto a la tercera, a propósito de la cual discute largamente el caso de estar todo el trigo de una ciudad en manos de unos pocos mercaderes que se disponen a guardarlo para su venta en el momento de precio más alto. Si alguien les solicita una gran cantidad para aprovisionar un ejército, ¿pueden venderlo a un precio mayor al corriente ahora?[384] Puesto que se trata de concurrencia restringida de la oferta, hay que considerar los costos de producción y demás al fijar el precio,[385] y adicionalmente ha de tenerse en cuenta que si todos vendieran en mayo, según pensaban, el precio no sería tan alto como en un mercado fluido en que sólo algunos esperan el momento de mejor realización de la mercancía.[386] A partir de estos parámetros, prudentemente se puede decidir el precio justo al que se venderá.

Hemos resumido el análisis de este caso porque al final Vitoria regresa a consideraciones éticas relacionadas con la actitud del mercader. Más allá de lo que pueda defenderse como justo en cada situación concreta, resulta decisiva desde el punto de vista moral la voluntad del vendedor de conservar la equidad natural.[387] Por esa razón, todos estos enrevesados casos deben ser tenidos por excepciones que ocurren puntualmente en la actividad de un mercader cuyo negocio normal es vender cada cosa en el momento a lo que vale. Si el comerciante regularmente se dedica a entablar contratos rebuscados a futuro en

---

[383] "Et tamen non licet illud sic vendere per quartam propositionem et cap. Naviganti, quia illud non erat servaturus pro mense madii: respondeo quod illud cap. Naviganti intelligitur si solutio est fienda pro illo tempore, quia tunc si non erat servaturus et solutio fiat statim, non licet. Tamen si solutio non debeat statim fieri nisi pro alio tempore, tunc licet non sit servaturus merces, potest licite exigere pretium quod valebit alio tempore futuro pro quo fienda est solutio. Sed si statim sit facienda solutio, non licet si non erat servaturus, bene tamen si erat servaturus. Et sic secunda et quarta propositio concordant." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 35. Vitoria había introducido la cuarta proposición sólo porque explícitamente se encontraba en la decretal *Naviganti*.

[384] "Consequenter dubitatur circa tertiam propositionem, quomodo intelligatur. Sunt v. g., decem cives in hac urbe qui soli habent totum triticum, et omnes volunt illud servare pro mense madii, quia putant carius illud vendere; et aliquis petit ab eis quinque millia modiorum frumenti pro provisione alicujus exercitus. Isti dicunt se statuisse servare frumentum pro mense madii, et alii accipiunt frumentum illa lege, scilicet ut valebit in mense madii. Succedit tamen quod tempore madii valet modius frumenti aureum, et ita illi vendiderunt a ducado. Quaestio est an sit licitus talis contractus et illi possint mense madii exigere pro quo libet modio unum aureum." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 36.

[385] "Sed hic notandum est illud quod notat Cajetanus, Silvester et alii, quod debet considerari periculum, expensae et labores ut statuatur pretium rei, et hoc considerando possunt statim statuere pretium pro tempore futuro et facere contractum." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 37.

[386] "Sequitur tamen quod quando plures sunt qui anticipant mensem madii, non possunt exigere quantum valebit in mense madii, quia si omnes servassent triticum pro mense madii, vilius valeret frumentum in mense madii." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 36.

[387] "Unde solum conceditur illis quod servent se indemnes non faciendo jacturam, sed non sic deviando ab aequitate naturali sicut deviant quando [propter] illam anticipationem frumentum reddetur carius." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 36.

mercados secundarios o terciarios, se coloca en verdadero peligro moral y demuestra que al fin puede estar interesándole más encubrir usuras bajo complejidades técnicas que negociar honestamente.[388]

Al concentrar sus ejemplos en el trigo y el vino, nuestro autor ha considerado mercancías que comúnmente se vendían al contado, en las que el precio justo ha de ser precisamente el precio de contado. En ellas cabe cargar además un poco el precio por razón del *lucrum cessans* en que incurre el vendedor al no disponer de su dinero para otros negocios.[389]

Distinto es el caso de las mercancías que por lo regular se despachaban a crédito, como las telas o las especias, a causa de la dificultad de encontrar numerario suficiente para pagarlas al contado cuando se transaban al mayor.[390] El precio justo entonces es el precio al fiado, puesto que así se hacen comúnmente tales transacciones; no hay en ello problema ético. Además, vender al fiado resulta en esas mercancías necesario para asegurar el suministro de la república. Pretender que hay que tomar como referencia el precio menor que tienen cuando se venden al contado conduciría a la ruina de los comerciantes y al desabastecimiento de la ciudad.[391]

---

[388] "Quarto est notandum ex Cajetano quod omnes istae permissiones quibus contractus redduntur de se liciti, ut videlicet quod possit vendere prout valebit in tempore quo est servaturus etc., sunt exceptiones a regulis generalibus et ab aequitate naturali, quae regulae sunt quod vendat rem ut valet pecunia numerata etc. Et ideo hujusmodi calumniae et permissiones sunt periculosae et ferme usurariae. Et propterea qui optat habere tutam et quietam conscientiam, debet cessare ab hujusmodi technis et contractibus, scilicet vendere ut valebit tali mense in secundo vel tertio mercato; sunt periculosi contractus, quia intendere vendere in futurum aut non, certe est palliare usuras." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 37.

[389] "Prima [propositio]: Si ita est quod quia vendit mercator pecunia credita per annum perdit decem aureos, sine scrupulo licite potest exigere illos decem aureos et quidquid cessat lucri, et superaddere pretio mercium, cargárselos en el precio. Et hoc debet fieri seclusa fraude et ignorantia emptoris, qui oportet quod intelligat quod mercator potest se servare indemnem. Etiam quia si hoc non ei liceret, ipse pateretur magnam jacturam. Secunda propositio: Communiter ita est quod mercatores qui vendunt pecunia credita, nihil possunt exigere ratione lucri cessantis. Ratio est quia nullum tale lucrum cessat nec aliquam jacturam faciunt, porque non son tan necios que no lo salpimentan muy bien. Venden lo que vale mil, por mil y ducientos." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 39.

[390] Se trata del problema de la escasez en las ferias de moneda de oro, con la que se hacían los grandes pagos. Esta escasez obligaba a pagar con letras, que luego eran compensadas entre sí en las siguientes ferias o en reuniones al efecto, como las llamadas "ferias de Besançon", de tal manera que el volumen de las transacciones multiplicaba por mucho el del numerario que realmente cambiaba de manos.

[391] "Respondetur, et est notandum, quod merces sunt in duplici differentia. Quaedam sunt quae communiter venduntur pecunia numerata, al contado, et raro pecunia credita, ut frumentum et vinum. Frumentum venditur al contado quatuor argenteis, y al fiado a cuatro y medio. Aliae sunt merces quae communiter venduntur pecunia credita, ut merces quae venduntur in magna quantitate in nundinis, como son lienzos y especies y otras semejantes mercadorías. Quaeritur ergo quod sit justum pretium rei. Respondeo quod si merces sint primi generis, pretium justum est quo venduntur pecunia numerata. Si tamen loquamur de mercibus secundi generis, illud est pretium justum rei quo communiter venduntur in futurum pecunia credita. Et hoc est notandum. Et ratio est quia quod istae magnae merces vendantur pecunia credita, non est propter

Por otra parte, no cabe considerar siquiera un recargo por *lucrum cessans*, puesto que el modo normal de venderse tales mercancías es al fiado, y quien las tiene ha de venderlas así o guardarlas, lo que no le produciría lucro ninguno que pudiera cesar.[392] Y, por supuesto, la licencia para cobrar más por la venta al fiado se limita estrictamente a las mercancías que así se despachan comúnmente, o a situaciones, como las ferias, en que suelen hacerse las transacciones de esta manera. No puede pues extenderse a otros casos sin perjuicio contra los pobres, que son quienes se ven forzados por la necesidad a comprar fiado.[393] Reaparece así uno de los argumentos principales de nuestro autor contra la usura.

En las ventas al fiado se daban dos razones más para recargar el precio, que Vitoria considera inválidas. La primera, el peligro de que el comprador huya con la mercancía y no pague. Puesto que los temores del vendedor no son culpa del comprador, no hay razón para pactar un precio más alto;[394] de esta manera desecha Vitoria el *periculum sortis* como título legítimo de remuneración en los préstamos, siguiendo en ello una tradición anterior unánime.[395]

---

lucrum, sed propter necessitatem reipublicae, quia non potest inveniri tanta summa pecuniae, quia in nundinis venduntur de mercibus plus quam quinquaginta millia ducatorum, et tamen non possunt inveniri in nundinis illi aurei al contado. Item, quia si venderent pecunia numerata, non solum non lucrarentur, sed etiam perderent se et non possent providere rempublicam; et tamen necessarium est quod sint merces allatae ad rempublicam: ergo." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 40.

[392] "Dico quod omnino non licet exigere aliquid, et falsum est quod cesset lucrum; immo non tantum lucrarentur si non venderent merces pecunia credita, quia cum emptores non possent solvere merces statim pecunia numerata, retinerent illas in suis domibus a comerse de polilla. Si essent alii quibus venderent illas, bene esset, sed nullus est; quia si dux v. g., Albanus non illas emeret para sus fiestas, nullus emeret. Cum ergo nullum cessat lucrum, sequitur quod qui sic vendunt pecunia credita et exigunt aliquid, peccant et sunt usurarii, quod ipsi optime sciunt." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 42.

[393] "Cuanto a lo de vender al fiado, primum es burla decir que todas las gentes huelgan de comprar al fiado más que al contado, que sólo compran al fiado los hombres necesitados y alcanzados, que [a] mi fe, los ricos no compran el trigo ni el paño al fiado, que no son tan necios de comprar por cinco lo que pueden haber por cuatro (...) Si algunas mercaderías hay que comúnmente se venden al fiado, aquel es su justo precio, aunque al contado se vendiesen por menos, como son las mercaderías que se venden por grueso en las ferias, que cuasi todas se venden al fiado, ni se podrían vender al contado, que no hay tanto dinero en la feria. Pero lo que por acá se vende al menudo, es burla decir que el precio común es al fiado, que en fin por mucho que se venda al fiado, todos cuantos quisieren comprar al contado, lo hallarán por menos precio que al fiado. Y este es el justo precio (...) que muchos compran al fiado por necesidad." *Carta al p. Arcos sobre el testamento del conde de Ureña...*, pp. 170-171.

[394] "Consequenter dubitatur an ratione periculi liceat mercatori plus exigere vendendo pecunia credita. Periculum est, quia debitor fuget aut male solvet (...) Respondetur quod ratione hujusmodi periculi nihil licet exigere. Probatur. Quia illi agricolae non plus valent illae merces quam alteri; et si venditor timeat periculum, id est quod emptor non solvet, non tamen est ex culpa ipsius emptoris nec propterea debet solvere plus." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 43.

[395] Cfr. Noonan, The Scholastic Analysis of Usury, pp. 128 ss.

La segunda razón la constituyen los costos de la transacción misma. Nuestro autor considera que los gastos necesarios para que la compraventa ocurra pueden recargarse en el precio, pero aquellos otros contingentes, que pueden o no requerirse, no deben ser cargados de antemano.[396] En ambos casos, claramente se está tratando de un caso de fijación del precio justo a partir de los costos de producción, riesgos, etc.,[397] más habitual en el comercio al mayor, donde el número de proveedores con capacidad financiera para actuar como mayoristas puede ser tan reducido que no haya la concurrencia amplia requerida para que el precio justo sea el de mercado. Si hubiera esta concurrencia real, ya Vitoria había señalado que los costos de un mercader particular no influyen en el precio al que ha de venderse (y no sólo por razones económicas derivadas de la misma competencia sino también éticas, al tratarse de un precio no socialmente formado).[398]

Compraventa con pago adelantado

Tras la venta al fiado, nuestro autor considera las operaciones con pago adelantado al precio corriente de una mercancía que se ha de entregar en un futuro en que valdrá más (por razones estacionales). El interés de esta figura comercial estriba en que constituye una

---

[396] "Dubitatur consequenter, an ratione expensarum liceat plus aliquid exigere. La hanega del trigo me ha de costar a cobrar medio real: an liceat illud exigere (...) Respondeo quod duplices sunt expensae. Quaedam sunt expensae necessariae faciendae; sicut si venderem aliquibus frumentum quod habeo cincuenta leguas de aquí, et illi non debent illud portare, sed ego debeo mittere famulos ad portandum, tales expensae sunt necessariae. Unde si modius tritici valet hic nunc quinque argenteos, possem licite addere expensas necessario faciendas, lo que se ha de gastar. Aliae sunt expensae non necessariae, sed contingentes, sicut quando emptor debet mittere pecuniam venditori et non mittit, et venditor facit expensas mittendo famulum vel movendo litem ad recuperandum pecuniam. Tales expensae non sunt ducendae in pactum nec in pretio imponendae, tum quia sunt contingentes, tum etiam quia si debitor pecuniae non solvat illam tempore praefixo, et mercator faciat expensas et illas petat a debitore coram judice, judex non compellet illum ad hoc quod illas solvat ipsi mercatori. Ergo non licet illas deducere in pactum." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 44.

[397] A Vitoria se le escapa aquí la posibilidad de que el mercader valore estadísticamente tanto los riesgos de no cobrar como los gastos contingentes asociados al cobro, en el conjunto de sus operaciones. Sólo considera la posibilidad de que en una de esas operaciones vayan a cargarse en el precio unos costos de los que no hay seguridad de que ocurrirán. Esto le parece injusto.

[398] "Sequitur secundo, quod illi qui aequales merces, ut mercatores, inaequalibus et variis pretiis emerunt, non possunt illas vendere inaequalibus et variis pretiis. Sit ita quod aliquis emit ulnam panni de Segovia pro ducato, et alius emit ulnam ejusdem panni pro duodecim argenteis vel pro quatuordecim. Si postea vendatur, non potest unus eorum carius vendere quam alius ex eo quia carius emit quam alius qui minus emit, sed idem debet esse pretium illius panni, scilicet secundum communem aestimationem. Unde si panni ulna non valeat nisi duodecim argenteos secundum communem hominum aestimationem, tunc ille qui emit pro quatuordecim argenteis non plus potest vendere nisi pro duodecim argenteis. Alias enim excedit justum pretium et per consequens peccat. Non ergo licet carius vendere quia carius emit. Sic econtra, aliquis emit rem vili pretio, scilicet uno argenteo; postea crescit pretium illius rei plus quam duplo: licet illam vendere pro illo pretio. Unde si quis emit ulnam panni vel alias merces pro quatuor argenteis, sine scrupulo potest vendere pro uno ducato, si sic sit communis aestimatio; et si emerem rem pro uno aureo, non liceret mihi vendere illam pro

forma, todavía hoy muy usada, de financiamiento de actividades productivas: el comprador se garantiza una cierta cantidad de mercancía a un determinado precio, adelantando el dinero que hará falta para producirla. Esto puede considerarse un préstamo en el que el interés viene constituido por la diferencia entre el precio pagado en temporada baja y el que puede obtenerse en temporada alta por la mercancía que entonces se recibe.

El análisis de Vitoria discurre por cauces parecidos al anterior, por lo que no entraremos en detalles. En principio la operación constituye usura, pero si la diferencia de precios permanece dentro de la latitud del precio justo, resulta lícita.[399] Debe también distinguirse desde el punto de vista moral entre quien realiza este tipo de transacciones ocasionalmente y quien funda en ellas su negocio de manera regular.[400] Y, de la misma manera que con la venta al fiado, si hay alguna mercancía que comúnmente se vende por anticipado, como ocurría con la lana entre ganaderos y regatones, ése es su precio justo.[401]

---

duobus si nunc valet quatuor argenteos, quia solum est attendendum ad communem aestimationem hominum." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 1, 2.

[399] "Vel si aliquis emeret pretio justo, licet vilius emeret propter praeventionem pecuniae, tamen intra justum pretium, non manifeste excedens aequitatem, talis non esset damnandus qui aliquando bona fide faceret." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 46.

Un caso de préstamo para la producción que se resuelve de manera análoga es el siguiente: "Sic etiam potest dici de agricolis et colonibus, de los renteros de las heredades de los señores. Agricola non vult dare domino pro agro suo nisi viginti modios tritici. Sed dicit domino agri, da mihi quinquaginta aureos creditos per duos annos ad emendum boves et colendum agros, et dabo tibi pro agro tuo triginta modios tritici singulis annis. Iste contractus esset illicitus et usurarius, et ideo non liceret domino sic locare agrum suum. Sed bene licet locare agrum pro pretio quod est inter terminum et latitudinem infimi et supremi pretii, entre barato y caro. Et tunc si dominus agri mutuaret agricolae pecuniam ut agricola daret ei pretium supremum agri, la renta suprema, contractus esset licitus et tolerabilis, maxime si ita esset consuetum et non appareret quod propter mutuationem pecuniae est majus pretium agri nec excederet latitudinem justi pretii." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 46.

[400] "Sed absolute qui habet pro officio emere triticum dandum tempore augusti et solvit pecunia anticipata, et propter hoc emit vilius, est usurarius. Ita est intelligendum in aliis contractibus supradictis, qui venditurus erat ad tempus triticum, tamen habet pro officio exercere usuras et vivere de lucro." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 46.

Señala Bartolomé Benassar, *Valladolid en el Siglo de Oro*, p. 301: "El estudio de documentos notariales nos descubre el sencillo mecanismo de la especulación. En primavera cuando se trata de cereales, o en primavera o verano cuando se trata de vino, un capitalista adelanta cierta suma, de 10 a 25 ducados generalmente, a un labrador o a un viticultor en apuros. Este adelanto se acompaña de un contrato por el cual el campesino se compromete a entregar a su proveedor de fondos una parte o la totalidad de su cosecha. Cuando se ha fijado de antemano el precio de compra del grano o del vino, lo que no siempre ocurre, es evidente que esta venta anticipada de la cosecha se acompaña de una operación usuraria. Además el acaparamiento de una parte importante de la cosecha permite a los capitalistas más emprendedores manipular los precios."

[401] "Justum pretium rei quo venditur res est illud quo communiter venditur vel ad statim vel ad tempus, id est sive numerata sive credita pecunia (...) Et consequenter ad hoc dicimus quod si est aliquod genus mercis quod solet vendi pecunia anticipata, justum pretium est quo communiter res sic venditur. Sicut solent facere

Hay una sola diferencia relevante entre esta figura y la de la venta al fiado. El profesor de Salamanca había afirmado que si uno estaba dispuesto y le era físicamente posible conservar su mercancía hasta el momento de precio más alto, podía venderla ya a ese precio en caso de serle solicitada. Respecto a la compra anticipada, sostiene algo análogo: si al comprador le es posible adquirir ahora la mercancía a precio bajo y conservarla hasta el momento de precio mayor, puede contratarla también a futuro al precio actual. La razón vuelve a ser la licitud de permanecer indemne.[402] Pero si ello no fuera posible, por ejemplo si no se encuentra hoy tanta mercancía disponible como él desearía comprar a bajo precio, no le es lícito moralmente adquirirla por adelantado al precio presente.[403] La razón es que se haría más rico sólo por razón del tiempo, lo que es señal clara de usura.[404] De esta manera Vitoria alude a un antiguo argumento contra la usura —la prohibición de vender el tiempo, que pertenece sólo a Dios— no en respaldo de su posición teórica para condenar el préstamo a interés, sino constituyéndolo en indicador de cuándo ocurre éste.

---

mercatores aliqui qui emunt lanas et anticipant solutionem saltem tertiae partis. Isti non sunt damnandi, quia illud est justum pretium quo illa res sic communiter venditur." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 46.

[402] "Primo, non est dubium nisi quod si talis esset casus quod frumentum nunc valet quatuor argenteos et in augusto valebit sex, et ego possem nunc emere et servare triticum integrum pro augusto, certe liceret mihi emere illud pro augusto dando pecuniam ut nunc valet, quia possum me servare indemnem." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 47.

[403] "Sed dico secundo, quod si non possem statim emere tantam copiam tritici, vellem v. g. decem millia modiorum tritici pro augusto, et non inveniam, sed bene inveniam quinque millia modiorum tritici, tunc esset dubium an liceret sic emere. Difficilis est talis casus, quod nunc valeat quatuor argenteos et quod in augusto valebit sex argenteos; quia si sic esset, certe qui nunc haberent triticum non venderent illud, quia licet indigerent vendere, nihilominus non in tanta copia ut postea venderent carius. Sed dico quod si talis casus contingat, non liceret emere illud quatuor argenteis, sed sex, quia non licet vilius emere propter anticipationem pecuniae." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 47.

[404] "Et ad argumentum, quia si ego venderem triticum, licite possem illud vendere ut valebit in mense augusti: ergo quare non licet sic emere etc.: respondetur quod differentia est, quia in illo casu de venditione non fio ditior quando possum servare triticum integrum pro illo tempore, et non lucror aliquid per hoc quod vendo illud pecunia credita, quia possem illud servare pro illo tempore augusti. Sed in hoc casu aliud est, quia iste non posset lucrari pecuniam illam nisi praeveniendo pecuniam suam, quia licet pecuniam suam servaret pro mense augusti, non tamen tantum frumentum emeret sicut nunc emit; quia si nunc emit centum modios tritici a cuatro reales, in mense augusti non tot eadem pecunia emeret quia valebit sex argenteos, et sic non tantum lucraretur. Unde considerandum semper est an propter hujusmodi contractus fiat alius ditior, quia tunc est usura." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 47.

Asociación comercial

El contrato de sociedad es también susceptible de estudiarse bajo consideraciones de usura, lo que Vitoria hace *in extenso*. La operación consiste en que alguien aporta dinero para que otro realice con él un negocio del que repartirán las ganancias, en las modalidades más diversas de participación de cada cual en el aporte de fondos, de trabajo y en la capacidad de decisión.[405]

El contrato resulta en principio lícito, con la condición de que el riesgo sea compartido. Si no fuera así —lo que en la tradición se llamaba el "rebaño de hierro", aludiendo a sociedades para comprar ganado en que las pérdidas por accidentes ocurridos al rebaño las asumía sólo el pastor—[406], nos encontramos ante una situación en que el traspaso del riesgo indica total traspaso del dominio sobre el capital. Entonces la compañía formada es ficticia y encubre un préstamo usurario.[407] La particularidad de la situación consiste en que, sin duda, no se trata de un préstamo para consumo, sino de la procura de capital para negociar.

En el caso de riesgo compartido no hay mayor dificultad para la justicia del negocio que la exigencia de un reparto proporcionado de las ganancias, o de las pérdidas si las hubiere. Para ese reparto, siguiendo a Cayetano, nuestro autor propone que se valore en dinero el trabajo que aporta el socio ejecutivo, y a partir de ahí se calculen las proporciones.[408] De esta manera quiere impedir que demasiado fácilmente se adopte una

---

[405] Una descripción de estas modalidades, de la legislación castellana y doctrinas correspondientes, realizada enteramente desde el punto de vista jurídico, puede encontrarse en José Martínez Gijón, *La compañía mercantil en Castilla*... No entraremos aquí en más detalles de los que Vitoria considera precisos para la valoración ética de la sociedad mercantil, dado que indudablemente sobre este punto nuestro autor no está interesado en profundizar en cada tipo de contrato jurídicamente reconocido.

[406] De los contratos de sociedad sobre ganado se ocupa explícitamente Vitoria, aunque no entraremos aquí en las formas concretas que considera, puesto que se resuelven de la misma manera que otras sociedades. No usa la expresión "rebaño de hierro", pero define así la misma realidad: "Dubitatur de aliis contractibus societatis qui fiunt in pecoribus, in quibus aliquis emit oves et committit illas agricolae qui nullas habet ut servet illas incolumes et nutriat, et postea dividunt el esquilmo. V. g., yo compro cien ovejas, y doylas a un pastor que no tiene ovejas, con condicion que las críe y guarde a su peligro, y no al mío, y que el esquilmo sea común a entrambos, ora lana, ora quesos, ora corderos." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 26.

[407] "Dupliciter potest contingere quod aliquis deponat pecuniam apud mercatorem. Uno modo potest contingere quod periculum pecuniae sit commune et etiam lucrum sit commune utrique, scilicet et danti pecuniam et mercatori eam recipienti. Hoc modo est conclusio communis: quod licet dare mercatori pecuniam cum periculo et lucro, ita quod ex genere suo contractus est licitus. Alio modo potest contingere et fieri iste contractus, quod lucrum sit commune et non periculum, sicut si esset contractus quod in lucro essent aequales et in periculo inaequales. Et isto modo contractus est injustus ex parte illius qui accipit pecuniam, cui fit injuria." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 13.

[408] "Cajetanus hic ponit tres conditiones ad hoc quod contractus societatis sit licitus. Prima, quod sors, id est capitale ita substet periculo sicut et lucro; secunda conditio est, quod sit ita proportionatum lucrum et

distribución del beneficio a partes iguales, lo que era y ha sido común por mucho tiempo en negocios agrícolas (las así llamadas "medianías"). La opinión de un hombre bueno y prudente servirá para dirimir las diferencias y asegurar la equidad del reparto.[409]

La argumentación sobre el segundo caso, riesgo del capital no compartido, resulta de interés. A favor de la licitud de este tipo de contratos se ofrecían principalmente dos razones: (i) si es injusto, lo será por el daño que sufre el mercader que toma el dinero en sociedad, pero puesto que tantos lo toman de manera libre, se alegran de ello e incluso ruegan que se les deje dinero para operar en esas condiciones, será porque no hay tal daño;[410] (ii) el contrato puede entenderse como una composición de otros tres, cada uno de ellos lícito por sí.[411] Veamos cómo: Pedro realiza con Juan un contrato de sociedad con riesgo compartido, luego se asegura con Martín contra la posible pérdida del capital, y finalmente le vende el beneficio esperado a Pablo, con un descuento por razón de la incertidumbre del lucro. Como resultado de los tres contratos (sociedad, seguro y

---

periculum capitale quod in nullo fraudetur socius; tertia conditio est, quod considerentur singulae portiones sociorum, et fiat de illis quasi una summa, ut videatur quomodo debeat fieri divisio lucri vel damni. V. g., sunt tres socii, quorum unus ponit pro sua portione mille aureos; et secundus ponit quingentos aureos et operas aestimabiles quingentis aureis; et tertius ponit operam valentem quingentos aureos. Tunc ad dividendum lucrum seu damnum proportio servanda est. V. g., cum hac summa pecuniae et cum hac industria lucrati sunt isti duo mille et quingentos aureos. Non debet singulo dari aequalis aureorum summa, sed plus debet dari illi qui plus posuit, et minus illi qui minus posuit (...) Alias posset esse inaequalitas ex parte alicujus illorum." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 13.

[409] "Et hoc dictum est quantum ad contractum societatis, circa quem oportet duo servare. Primum est, quod ille qui ponit pecuniam subeat etiam periculum; alias enim si in mutuo pecunia illius non opponatur periculo, nihil lucri potest accipere. Secundum est, quod lucrum ad quod habet respectus sit justum ad arbitrium boni viri, ita quod recipiat vel medietatem lucri vel tres partes, sicut visum fuerit arbitrio boni viri." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 25.

[410] "An iste contractus sit licitus. Videtur quod sic. Primo, quia si esset illicitus, maxime esset quia est in nocumentum illius mercatoris recipientis pecuniam, qui substat toti periculo; sed hoc non: ergo. Antecedens pro majori patet, quia ista non sunt peccata nisi quia nocent proximo; gravitas enim illorum pensanda est, ut supra dictum est, ex nocumento proximi. Minor tamen probatur, quia illi nullum nocumentum ex hoc sequitur. Probatur: quia multi mercatores qui egregie esercent negotiationem illam, libentissime recipiunt pecuniam cum illa lege et conditione, y lo han a gran dicha y no lo tienen por agravio, immo rogant viros nobiles quod dent illis pecuniam sub illa lege, quod certe non facerent si esset in nocumentum eorum." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 14.

[411] El franciscano Angelo de Clavasio, †1495, en su *Summa angelica de casibus conscientiae* fue el primero en vincular los contratos de seguro y sociedad en una misma operación. Conrado de Summenhart desarrolló plenamente la vinculación, legitimándola aun si los contratos ocurren entre las mismas dos personas. Juan Eck, discípulo de Summenhart, introdujo el tercer contrato en la asociación, y también acuñó el término técnico de *contractus trinus*, hacia 1515. Cuando Vitoria aborda el asunto se trata pues de una novedad revisionista de la teoría sobre la usura. Puede verse a propósito de este contrato, J. T. Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury*, cap. X.

compraventa), Pedro tiene tanto el capital como el lucro seguros. El argumento de composición reza que si ello puede hacerse con tres personas distintas de manera moralmente lícita, también podrá hacerse con una sola, que desempeñe los papeles de Juan, Martín y Pablo.[412]

Cayetano había respondido a este último argumento que en la sociedad sin riesgo compartido no hay en realidad tres contratos ni formal ni virtualmente, porque nada se paga al mercader que toma el dinero por el aseguramiento del capital (contrato de seguro) ni por el del beneficio (contrato de compraventa).[413] Vitoria encuentra además que se trata de un verdadero préstamo, porque "ego facio ex meo tuum cum obligatione reddendi: ergo ibi est mutuum",[414] supuesto que quien recibe el dinero puede dedicarlo a la actividad de su preferencia.[415] Pero si esto no es lícito con alguien que empleará el dinero en consumo, tampoco es lícito hacerlo con un mercader, que disponiendo de él puede invertirlo pero

---

[412] La cita donde se explican los tres contratos resulta demasiado larga para transcribirla aquí. Termina: "Tunc arguitur sic: Si licet alicui mercatori cum tribus diversis mercatoribus facere et componere hujusmodi contractus: ergo etiam licet cum uno solo mercatore. V. g. Petrus composuit socialiter cum Joanne ut lucrum et damnum esset commune, et quod ipse Joannes negotiaret cum illis mille aureis ipsius Petri. Postea Petrus dicit ipsi Joanni: ego non sum securus de meis mille aureis; si tu vis mihi illos assecurare, dabo tibi viginti aureos singulis annis. Et Joannes acceptat. Tandem iterum Petrus dicit ipsi Joanni: quamvis sit meum capitale salvum, id est quamvis habeo securos meos mille aureos, tamen non sum securus de lucro; timeo quod decipias me et lucreris multum et quod tu reddas mihi parum, et ideo malo pacisci tecum de lucro. Quantum ergo dabis mihi pro lucro horum mille aureorum? Tunc Joannes convenit cum Petro de lucro et dat ei pro lucro sexaginta aureos. Videtur quod hoc sit licitum. Patet, quia cum tribus distinctis licet facere talem contractum ut capitale et lucrum sit securum: ergo etiam cum uno solo licebit sic contractare. Ex hoc sic arguitur: Iste contractus est ille de quo arguimus: ergo licet sic facere contractum societatis ut subeat alter socius totum periculum." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 14.

[413] "Ad hoc dubium respondet Cajetanus ponendo conclusionem: quod ille contractus est illicitus et usurarius, scilicet dare alicui socialiter mille aureos et quod illemet assecuret illos et etiam lucrum, quia negat quod ille contractus contineat contractum assecurationis aut venditionis. Cum ergo ille contractus nec sit contractus assecurationis nec venditionis, et non potest alia via esse licitus, sequitur quod est omnino illicitus. Antecedens patet, quia ille contractus non habet ex natura sua quod sit assecurationis nec venditionis. Patet, quia ex hoc quod dicis, subeas totum periculum, non est contractus assecurationis, quia debet esse talis: tu subibis periculum, et dabo tibi decem; nec est venditio lucri, quia in contractu venditionis unus dat et alius recipit; sed in illo contractu nihil datur mercatori: ergo non est ibi assecuratio nec venditio." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 15.

[414] *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 18: "Hago de lo mío tuyo con obligación de devolver, por lo tanto hay préstamo." Como se notará, en el original latino se trata de una definición etimológica.

[415] "Quarto dico, quod judicio meo ille contractus est illicitus et usurarius. Probatur. Primo, quia ille contractus est contractus mutui, et ille recipit aliquid ultra sortem, ergo est usurarius. Consequentia bona est; et antecedens probatur, de quo est quaestio an ille contractus sit mutuum, quia Majoris et alii dicunt quod non est ibi mutuum. Sed ego probo quod sit contractus mutuum. Ego facio ex meo tuum cum obligatione reddendi: ergo ibi est mutuum. Ego non intelligo quid aliud sit mutuum. Probo antecedens, quia si ego dedissem Joanni mille aureos hac lege ut reddat illos salvos, tunc ille poterit dare illos cui voluerit et quomodo voluerit; potest enim ludere illos et non negotiare cum illis et dare filiae suae pro dote. Poterit ergo ad libitum uti et abuti illis sine eo quod faciat mihi aliquam injuriam. Ergo ibi transfertur dominium et per consequens sunt Joannis." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 18.

también consumirlo, jugárselo...[416] Nuestro autor niega incluso que haya una especificidad de los préstamos para inversión, y sostiene que sólo debe atenderse, como en otros contratos, a si se recibe un interés por el capital.[417]

Respecto al argumento de composición, el dominico burgalés piensa que efectivamente los tres contratos son lícitos realizados con diferentes personas, y acepta la razón de Cayetano sobre su ilicitud con la misma contraparte. Pero puesto que a favor de la justificación por el argumento de composición se había manifestado Juan Maior, a quien Vitoria considera "vir bonus et doctus", quien realizara de buena fe el contrato aconsejado por él o por uno de sus seguidores, queda moralmente excusado y no está obligado a restituir.[418]

La posibilidad de entablar los tres contratos sucesivamente con la misma persona, que Cayetano había aprobado, la rechaza el profesor de Salamanca.[419] Considera que el contrato de seguro disuelve la sociedad, puesto que hace recaer todo el riesgo sobre uno solo, de manera que el resultado final es el mismo de un préstamo usurario.[420] De esta manera el análisis se hace atendiendo a la realidad de la relación más que a sutiles

---

[416] "Item ad idem, non liceret mihi inire hujusmodi contractum cum milite vel quocumque alio qui non esset mercator de se loquendo, secluso semper damno; non mihi liceret dare ei illos ratione lucri, nec aliquis hoc concedit. Si v. g., aliquis nobilis sic peteret mille aureos pro societate ad ludendum, et obligaretur salvo capitali ad dandum ratione lucri aliquid, certum est quod illud non liceret, sed esset usurarius ille contractus. Si ergo cum alio non mercatore non licet facere istum contractum: ergo nec cum mercatore. Probatur, quia impertinens est ad contractum quod sit mercator nec ne; mercator enim non tenetur negotiare, et potest ludere et (di)lapidare eos. Si ergo non tenetur negotiare cum illis, sit ita quod non negotietur." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 18.

[417] "Tertio dico, quod si ille est licitus, non est quia contineat virtualiter illos tres contractus, scilicet societatis, assecurationis et venditionis, quia mercatores de illis non loquuntur; sed solum erit licitus ut est contractus societatis, quia intentio mea non est mutuandi, sed quia tu es mercator, moraliter loquendo est verisimile quod cum mille aureis lucraberis singulis annis centum aureos, et ideo volo quod des mihi triginta aureos. Non ergo de illis loquuntur mercatores nec est respiciendum ad illud ad videndum si contractus sit usurarius, sed omnino est aspiciendum illud in aliis contractibus ad videndum si sunt usurarii. Solum attenditur an ultra sortem aliquid lucri recipiatur, quod fit in aliis contractibus ad videndum si sunt liciti." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 18.

[418] "Dico ultimo et consequenter, quod postquam sunt opiniones de isto contractu, si quis bona fide fecisset hunc contractum consulendo prius viros bonos et doctos, qualis v. g. erat Majoris, tunc licet fecisset hunc contractum, dico quod non teneretur ad restitutionem. Excusabitur ergo, non propter contractum securitatis quia illud nihil facit, sed quia bona fide facit, quia qui bona fide operatur, ut supra diximus, non tenetur ad restitutionem. Et hoc intelligitur quando iste contractus fit cum uno tantum. Quia si fiant hujusmodi contractus cum tribus, tales contractus sunt liciti." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 18.

[419] En 1586, por la bula expresivamente titulada *Detestabilis avaritia*, la Iglesia condenó finalmente el *trinus contractus*.

[420] "Unde non valet illa consequentia: possum illos tres contractus facere cum tribus: ergo etiam cum uno tantum. Et ratio est quia in primo contractu est vera societas et non transfertur dominium, cum etiam accipiat partem damni; sed in secundo contractu dirimitur illa societas, quia manet capitale salvum, et sic est contractus mutui illicitus, quia idem effectus sequitur per istos tres contractus, sicut per usurarium; et ideo in uno non se compatiuntur hujusmodi contractus." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 19.

artificios, una actitud intelectual característica de Vitoria, justamente la que le hizo maestro de la Escuela de Salamanca y le ganó entre sus seguidores el título de "otro Sócrates".[421]

El primer argumento en contra de su posición, basado en la libertad con que se forman sociedades de riesgo no compartido, no lo responde Vitoria, al menos en los apuntes del bachiller Trigo. Antes bien, en dos lugares distintos de la misma discusión afirma abiertamente las dos premisas: que la usura se condena por el daño,[422] y que son muchos los que libremente aceptan el peligro que este contrato supone con tal de poder negociar.[423] Pero no sigue más adelante, como podría haberlo hecho, discurriendo que o bien éstos se engañan, lo que parece poco probable tratándose de mercaderes profesionales, o bien el argumento en contra es bueno y concluye que en los contratos estudiados no hay injusticia.

De haber continuado por esta línea, el maestro de Salamanca tal vez hubiera encontrado una dificultad radical en su teoría: si ha de condenarse la usura *ex parte finis* como injusticia por el daño contra el otro,[424] ningún contrato enteramente libre puede ser condenado como usurario, pase lo que pase en él con la fructificación del dinero en el tiempo o con la relación dominio-uso del capital; en otro caso, si se va a descalificar moralmente la usura con base en la violación de la esencia del dinero, entonces no es tratada fundamentalmente como cuestión de justicia, por más que el dinero constituya una

---

[421] La expresión es de Domingo Báñez (†1604), notable teólogo de la Escuela de Salamanca, discípulo de los discípulos de Vitoria y catedrático como él de *Prima* de Teología: "Novimus etiam, ex narratione patrum, in schola Salmantina immo in tota Hispania, ab hinc annos sexaginta minus peritos fuisse scholasticos theologos, donec gloriosae memoriae frater Franciscus de Victoria, qui fuit nostri ordinis insignis magister, scholasticam doctrinam viva voca, velut alter Socrates, suis lectionibus in cathedra sacrae theologiae hujus Salmanticensis Academiae primaria in methodum perspicuam et eruditione plenam ad intelligentiam divi Thomae reduxit atque illustravit." *De fide, spe et caritate*, q. 1, a. 7, dub. 2, citado por Beltrán de Heredia, "Orientación humanística...", p. 26.

[422] "Item, usura, ut diximus, ex fine est illicita, scilicet propter damnum, quia usurarii exhaurirent facultates hominum, et redderent illos pauperes et bona reipublicae redderentur ad paucos. Tunc arguitur sic: Propter damna illata aliis prohibetur usura; sed eadem damna sequuntur ex isto contractu: ergo ille est illicitus et usurarius." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 18.

[423] "Arguit [Cajetanus] sic: quia ille contractus videtur iniquus ex eo quod incertum lucrum pro certo lucro accipitur, et pro incerto lucro incurritur damnum magnum vel ponitur tali periculo. Hoc inquam non valet, quia multi sunt qui libenter accipiunt hoc munus et gaudent substare tali periculo ut possint negotiare cum pecuniis." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 19.

[424] Debe descartarse que la razón fundamental para la condena de la usura consista *ex parte finis* en el daño a la ciudad independientemente de que haya o no daño a la contraparte. En primer lugar, porque el daño a la república que preocupa a Vitoria es la concentración del dinero en pocas manos y la depauperización de las mayorías (cfr. nota 312), lo que no puede hacerse con préstamos más que a través de injusticias interindividuales. Pero además, porque Vitoria condena moralmente la usura aun en el caso de que sea tolerada por el bien de la república (cfr. nota 331).

realidad relacional (*volenti non fit injuria*). Lo que ocurre en este segundo caso es una reificación del dinero al que se atribuyen rasgos esenciales —como no fructificar en el tiempo o no ser distinguibles su uso de su posesión— a partir de los cuales se juzga la justicia de cualquier relación financiera, dándoles prioridad sobre lo acontecido en las relaciones mismas. En la raíz se encuentra la consideración aristotélica de la compraventa al contado como el uso primordial del dinero, en que se pone de manifiesto su esencia como unidad de medida.[425] Al considerar los rasgos esenciales del dinero a partir de sólo uno de sus usos, se corre el peligro de resultar en aporías como la planteada por la objeción que Vitoria no responde.[426]

En el conjunto de su discusión, ¿qué línea argumentativa prefiere nuestro autor, la que condena el préstamo a interés como injusto (por involuntario), o la que lo hace por contrario a la naturaleza del dinero? Como vimos arriba, al justificar teóricamente la prohibición de usura emplea argumentos de los dos tipos, entrelazados por la consideración de que el uso *contra natura* del dinero conlleva siempre una inequidad objetiva. Cuando discute figuras mercantiles concretas, notamos que le basta con que puedan aducirse razones en una de las dos líneas, aunque siguiendo a Santo Tomás no falta nunca la segunda, que predomina sobre la primera donde pueda haber contradicción. Esa segunda ha de considerarse así la decisiva en la argumentación vitoriana. Un buen ejemplo lo constituye justamente esta discusión sobre el contrato de sociedad.

Censos

Una figura financiera que el Aquinate no había mencionado en la *Summa Theologiae* pero que según hemos visto resultaba de gran importancia en tiempo de Vitoria como modo de financiamiento de inversiones agrarias, era el censo. Tal contrato consiste en cambiar un pago o una propiedad entregada ahora por un censo o renta distribuida en el

---

[425] *E.N.* 1133 a20; *Pol*., 1257 a35. Citados por Santo Tomás en *Summa Theologiae, 2a. 2ae.*, q. 78, a. 1, corpus.

[426] La aporía respecto al concepto del dinero en que la legitimación de los contratos de sociedad introduce a la Escolástica ha sido analizada así por Noonan: "In fact, the early scholastics were working with two differents theories on money, risk, and ownership, one of which they applied to loans, the other to partnerships. According with one theory, money was sterile, risk was no title to profit, ownership was the same as use in consumptible goods. In the other theory, money produced a surplus value, risk became the grounds for a reward, and ownership was determined not by the identity of use and ownership, but by the assumption of risk. Probably the greatest single difference in the two theories was in the treatment accorded to money, and this difference arose from money in loans being considered formally as a measure, while in partnerships money was tacitly identified with the goods it buys and not considered in its formal character at all." *The Scholastic Analysis of Usury*, p. 152.

tiempo, característicamente anual. Quien vende el censo ofrece a la contraparte que cada año le pagará una cierta cantidad de dinero (o de productos valorables en dinero), a cambio del precio que pide. Típicamente vendían censos los dueños de propiedades agrícolas, que comprometían así las rentas futuras de sus fundos para recibir un dinero en presente. Se decía entonces que el censo estaba constituido sobre tal o cual propiedad, fructificable o no, con la que además se garantizaba el derecho del comprador. Lo que diferencia unos censos de otros es principalmente la duración del compromiso. En los censos perpetuos, obligaciones y derechos pasaban a los herederos del vendedor y el comprador; en los vitalicios se extinguían al morir éste último; y en los redimibles o "al quitar" el vendedor podía deshacer la operación en cualquier momento,[427] devolviendo el precio del censo y quedando en poder del comprador los pagos anuales que recibió entretanto.[428] La posibilidad de que el comprador del censo recibiera por razón del tiempo más de lo que daba, ocurriendo ello con seguridad y sin riesgo,[429] hacía a estas transacciones sospechosas de usura.

Los censos perpetuos son aceptados por Vitoria de manera irrestricta, fructifique o no la propiedad sobre la que se constituyen, o aunque no haya ninguna propiedad en respaldo sino sólo la palabra del mercader que los vende.[430] No hay en el comentario, sin embargo, ninguna razón para sostener esta postura frente a quienes pensaban que eran

---

[427] Según Bartolomé Benassar, "De nuevo sobre censos...", p. 85: "Al principio [el censo] no era redimible e incluso encontramos en ciertos contratos claúsulas que excluyen terminantemente la redención —por ejemplo tal contrato de 1511 (...)— En esta época la renta está [*sic*] frecuentemente pagable en cereales (cantidad fija). Después del primer tercio del siglo [XVI] triunfa la facultad de redención: el censo perpetuo se hace *al quitar* y la renta está [*sic*] pagable en dinero al 7,14% de interés en casi todos los casos." El mismo autor, Ibid., p. 89, señala que el censo fue esencial en Castilla La Vieja, y que sus primeros resultados en la capitalización de explotaciones agrarias en una época de expansión demográfica fueron positivos.

[428] "[Conradus] dicit quod hujusmodi redditus sunt in triplici differentia: quidam sunt redditus perpetui et irredimibiles; et alii redimibiles, que los pueden quitar; alii vero sunt redditus ad vitam, sicut si emerem a rege cien mil maravedis de renta por mi vida." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 48.

[429] Carmelo Viñas y Mey, *El problema de la tierra...*, p. 51, cita el siguiente pasaje de Diego Pizarro, un tratadista del siglo XVII, en que se compara el censo agrario con la renta de la tierra: "Haber renta más cierta que el censo no sé quién lo podrá decir, pues cualquier que emplee o tiene empleado su dinero en renta de bienes raíces, es cierto que ahora sea en casas, o hierbas [pastos], o en campo terreno, o en viñas, o en olivares, o en molinos, que está sujeto a casos fortuitos, y que algunos años pueden dejar de rentar. Y aun es cierto que en algunos años no rentan, y aunque se hacen costas en repararse, sólo la renta en censos corre siempre y no para ni puede parar, y es sin costa, ni hay en ella que reparar (...) Sin oír a nadie: sólo el mirar con el trabajo que viven los que tienen sus haciendas en bienes raíces y pagan censos, y cuán cómodos viven los que tienen su renta en censos..."

[430] "Sed hoc non obstante, dico sine scrupulo ex sententia omnium, quod licet emere, non solum redditus mobiles, sed etiam immobiles. Itaque licite possum emere hujusmodi redditus, sive in pecunia, sive in oleo, sive super personam, sive super mobilia vel immobilia; et possum emere super mercatorem non habentem immobilia nec mobilia istos redditus perpetuos, scilicet quod ille et ejus successores teneantur mihi dare singulis annis mille dipondia. Talis contractus esset licitus." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 48.

siempre usurarios,[431] o que sólo resultaban lícitos en el caso de que estuvieran constituidos sobre una propiedad productiva.[432] Nuestro autor sólo se apoya en la que considera opinión común.[433]

Los censos vitalicios no presentaban el problema de que el comprador reciba más de lo que entregó, puesto que también puede recibir menos si muere pronto. Vitoria los aprueba sin discutirlos más.[434]

El grueso de la discusión versa sobre los censos al quitar. Si el vendedor decide redimirlos en un momento dado, parece que la situación es la misma que si hubiera tomado un préstamo a interés, puesto que recibió dinero por un tiempo, pagó durante ese periodo a quien le proporcionó el dinero y luego le devolvió el principal. Vitoria identifica una diferencia esencial que le permite declararlos lícitos: a diferencia de un préstamo, el vendedor no tiene obligación sino posibilidad de devolver el capital.[435] De constituir usura, lo serían a favor del comprador; pero sólo se diferencian de los censos perpetuos,

---

[431] "Certe videtur esse color usurae in hujusmodi emptionibus. Quia qui emit redditus perpetuos, dat v. g. triginta millia dipondiorum pro mille dipondiis, da por mil treinta mil, videtur quod sit usura, quia iste recipit plus quam dedit; et non ratione lucri cessantis nec interesse nec fructus, quia pecunia non fructificat: ergo est contractus usurarius." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 48.

[432] Los que así pensaban utilizaban frente a los anteriores un argumento de composición en el censo de dos contratos, uno de venta de la propiedad por parte del vendedor del censo y otro de arriendo de la misma propiedad por parte del comprador del censo al vendedor: "Et aliqui theologi, concedentes istos esse justos contractus, dicunt quod non possunt esse nisi super res immobiles fructificantes, ut agrum. Itaque dicunt quod venditio haec, si fundetur super hujusmodi rebus fructificantibus vel immobilibus, est licita, sic quod fiant duos contractus: primus est qui continet venditionem rei; secundus est qui continet locationem agri, que despues le arrienda aquella heredad por tantas hanegas de trigo cada año, quia quodammodo emo agrum illum et alius locat illum a me; et sic unus est contractus venditionis, et alius est contractus locationis. Et isto modo dicunt quod est licitus contractus ille emendi redditus." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 48.

[433] Opinión común que en Castilla cambió sin duda en el siglo XVII, cuando de manera casi unánime los tratadistas que se ocupan de la postración de la agricultura señalan a los censos como una de sus causas principales. Los intereses creados de una burguesía aristocratizada que se concebía a sí misma ya como rentista, hicieron vanos los esfuerzos de estos autores en favor de una resolución del problema.

[434] "De redditibus ad vitam dico quod licitum est illos emere. Unde iste contractus, scilicet ego do mercatori mille aureos hac lege, quod dum vixero det mihi singulis annis centum aureos, est licitus contractus quia capitale, id est illi mille aurei semper manent apud mercatorem, etsi ego non vivam nisi per annum; et etiam me mortuo." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 54.

Los censos vitalicios constituyen un ejemplo de asociación entre negocios y juego (juego un poco macabro, bien es cierto). La tasa de interés solía ser más alta que para los censos perpetuos, y además se incrementaba con la edad del comprador.

[435] "Et quod non sit mutuum patet, quia non manet capitale salvum, quia mutuum est facere de meo tuum cum obligatione reddendi quantum a me accepisti; sed in talibus contractibus non est talis obligatio, quia qui accipit pecuniam habet solum facultatem reddendi pecuniam, sed si non vult, non tenetur illam reddere, immo aliquando nunca quitan estos censos: ergo ibi non est mutuum: ergo nec usura." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 49.

declarados antes moralmente legítimos, en que el comprador otorga una potestad al vendedor que obra en favor de éste.[436]

La dificultad surge cuando el comprador descuenta parte de su pago por otorgar tal ventaja al vendedor. A juzgar por la exposición vitoriana, no debía de ser raro que esta figura se usara para explotar a los agricultores en dificultades económicas obligándolos a comprometer las rentas de la tierra a cambio de cantidades pequeñas con las que salir de un apuro. Para ello se descontaba la mitad o un tercio de lo que solía pagarse por un censo perpetuo, justificando el descuento por la redimibilidad.

Una transacción bajo tales condiciones puede ser puesta en duda desde el punto de vista de la justicia.[437] Más aún cuando el censo se realiza de manera involuntaria bajo presión de necesidad,[438] o cuando se nota que la relación tiende regularmente a ser inestable, esto es, que el vendedor del censo lo redime en cuanto puede, señal clara de que lo pagado por él es más de lo que vale.[439] Estas razones, y el hecho de que con los descuentos con que se practica tiene los mismos efectos de concentración de la riqueza en pocas manos que la usura, hacen aconsejar a Vitoria que se eviten estos contratos en la medida de lo posible, sugiriendo incluso que se prohiban legalmente.[440]

---

[436] "Item, emere perpetuos redditus est licitum: ergo etiam emere redditus redimibiles. Patet, quia si iste contractus esset illicitus, maxime esset ex parte ementis. Sed hoc non; patet, quia illa conditio scilicet dare facultatem rescindendi contractum, que lo pueda quitar cada y cuando que vuelva los dineros, est in favorem vendentis et non ementis. Ergo." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 49.

[437] Vitoria utiliza dentro de esta discusión en algún momento de manera impropia "usura" por "injusticia" cuando se refiere a precios demasiado bajos en virtud de la redimibilidad del censo. Como él mismo señala sobre este contrato, que el precio sea menor o mayor no constituye a la relación en usuraria, puesto que se ha mostrado que no es un préstamo a interés: "Patet, quia minus vel magis dare non facit contractum usurarium: ergo talis contractus est licitus sicut primus, quia si vendatur vili pretio, erit injustitia et non usura." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 49. La razón de este uso impropio, que viene acompañado por expresiones como "sospechoso de usura", debe buscarse en que el contrato se empleaba contra los pequeños agricultores con parecidos efectos a los de la usura, como el mismo autor dirá poco más adelante.

[438] "Item, quia agricolae qui sic vendunt res suas, nunquam illas vendunt nisi quando constituti sunt in necessitate ex qua coguntur ad vendendum sic res suas. Et ideo est suspicio quod involuntarie illas vendunt et quia fit eis injuria." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 50.

[439] "Praeterea, probatur quod sit injustitia subtrahere medietatem vel tertiam partem pretii. Quia omnes qui habent facultatem redimendi, redimunt statim et quam primum possunt, no para más el dinero en su casa: ergo signum est quod est injustum pretium, quia si pretium esset justum et aequale, non adeo conarentur homines illos redimere. Si tanto valiesen cinco mil maravedís como una carga de trigo, certe homines nunquam redimerent census, sed potius vellent habere quinque millia dipondiorum et dare triticum. Postquam ergo quam primum possunt illos redimunt, signum est quod tale pretium est vile nimis. Unde suspecti videntur omnino hujusmodi contractus et usurarii." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 50.

[440] "Ultimo dico quod licet tales contractus sint liciti, tamen non sunt utiles in republica, sed valde nocivi. Et ideo si commode posset fieri, deberent tolli, quia idem effectus sequitur ex talibus contractibus sicut ex usuris. Patet, quia idem damnum et forte majus sequitur ex illis in republica sicut ex usuris, quia isto modo agricolae veniunt propter illos in necessitatem, et ad manus paucorum deveniunt redditus, et sic videtur quod

De cualquier forma, puesto que el contrato es legal y en su esencia también lícito éticamente, nuestro autor recomienda al comprador que no pague menos de lo que en equidad se deba, bien por la estimación común si el censo es tan frecuentemente realizado que puede hablarse de un precio de mercado, bien por la opinión prudencial de un "diligente padre de familia". Por otra parte, en el caso de que no haya concurrencia suficiente en el mercado de tales censos como para hablar de una estimación común, Vitoria no se atreve a condenar ni por usurero ni por injusto a quien dé lo mínimo que pueda por el censo, y en consecuencia, tampoco a obligarle a restitución.[441] Ello aunque este tal se coloca en una posición moralmente peligrosa.[442]

Otra es la situación con los censos bajo condición de reventa, en que el poder de deshacer la transacción en un momento pactado en contrato queda en manos del comprador. El dominico burgalés niega que haya analogía con los censos redimibles —se arguía: si es lícito que el vendedor tenga poder para cancelar el censo, ¿por qué no ha de

---

idem effectus sequatur ex illis sicut ex usura; et tamen solum propter hoc prohibetur usura: non ergo esset male factum si tollerentur hujusmodi contractus si commode fieri posset." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 50.

Cuando el campesino no redimía los censos en los años de buena realización de su cosecha, corría riesgo de quedar posteriormente en manos del comprador del censo. Con facilidad en los años malos acumulaba anualidades pendientes, para pagar las cuales había de contratar préstamos, vender nuevos censos o incluso tierras, hasta que al fin la parcela sobre la que estaba constituido el censo pasaba a manos del acreedor. Se concentraba así la propiedad y disminuía normalmente la productividad de la tierra. La cuestión de los males para la república derivados de esta figura financiera no aparecerá en los textos de los arbitristas y otros comentadores de la decadencia castellana hasta finales del siglo XVI y comienzos del XVII. El más significativo es el de Martín González de Cellorigo, *Memorial de la política necesaria y útil restauración de España*, Valladolid, 1600. Sorprende por tanto la perspicacia de Vitoria, que incluso en tiempos de expansión agrícola y profusa contratación de censos, nota ya las consecuencias que acabarán teniendo, posiblemente por haberlas visto en pequeña escala en torno suyo.

[441] "Secundo dico, quod hujusmodi emptores quomodocumque emant redditus redimibiles, quantocumque minimo pretio, non sunt condemnandi de usura nec de injusto pretio, nec tenentur ad restitutionem, quia cum haec non sint communiter vendibilia, et cum sint pauci emptores, pretium justum non potest haberi ex communi aestimatione, sed illud est justum pretium quod solet communiter aestimari. Communiter tamen omnes existimant quod minori pretio debent redditus redimibiles vendi quam perpetui. Si tamen sint alia communiter vendibilia, ut census domorum, et sint multi emptores, tunc pretium justum est quo communiter hujusmodi res solent vendi. Videtur ergo quod pretium justum illarum sit ut communiter venduntur, por una carga de trigo perpetua doce o catorce mil maravedis, y al quitar seis o siete mil maravedis. Item, quia diligentes patresfamilias non plus existimant. Ergo illud est justum pretium. Sed revera melius fieret si augeretur pretium in his, postquam habent pecuniam in tuto; et certe ego consulerem emptoribus que den a ocho mil maravedis por la carga del trigo, pues que es al quitar. Sed si nollent, non condemnarem illos de usura nec ad restitutionem." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 50.

[442] "Respondetur ad hoc et dico: primo, quod esset consulendum istis ementibus hujusmodi redditus et census quod propter illam conditionem, scilicet que lo pueda el otro quitar cuando quisiere, non dent minus de pretio quam possunt dare, nec tollant medietatem vel tantum quantum possunt, quia hoc est intolerabile et certe magna suspicio de usura." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 50.

serlo que lo tenga el comprador?—, e identifica correctamente que se está encubriendo un préstamo a interés bajo esta figura.[443] La condena y la obligación de restituir son establecidas de inmediato sin mayor discusión,[444] junto con algunos ejemplos que muestran la frecuencia de este tipo de contratos en la región de Salamanca.[445]

Contratos de seguro

Se ocupa también Vitoria de los seguros, que tenían especial relevancia para el comercio marítimo, en una época de inseguridad por lo precario de las naves y los peligros de la piratería. Como se ha señalado, la ciudad natal de nuestro autor era justamente Burgos, en la época un importante centro comercial de acopio y exportación de lana merina hacia Flandes a través del puerto de Bilbao.[446] Tal vez por el conocimiento directo del asunto, nuestro autor analiza el contrato con una mirada especialmente perspicaz.

Comienza el análisis por una dura crítica a Cayetano, que según Vitoria había manifestado no entender cómo podía haber alguien tan necio para asumir todo el peligro de la navegación a cambio de una prima menor (10% es la tasa con que el profesor de Salamanca ejemplifica). Le parece a nuestro autor que Cayetano y los que con él se asombran de que un contrato así ocurra, no lo entienden, y ya se nota en su asombro que

---

[443] "[Conradus] dicit oppositum, scilicet quod sunt illiciti ex parte emptoris et usurarii tales contractus, et ego ita credo. Probatur. Quia in illo contractu est verum mutuum et recipitur aliquid ultra sortem: ergo est contractus usurarius. Consequentia bona est. Et antecedens probatur, scilicet quod sit mutuum: quia ego qui sum emptor facio ex meo tuum cum obligatione reddendi salvo capite, id est pecunia mea: ergo est mutuum. Cum ergo recipio aliquid ultra sortem, id est pecuniam meam, et non sit alia ratio quare illud recipio nisi quia do illam pecuniam, sequitur quod est contractus usurarius." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 51.

[444] "Secundo arguitur, quia idem est effectus istius contractus et usurae, quia qui dat ad usuram dat pecuniam ut alius det aliquid salva pecunia sua. Sed idem fit in hoc contractu; patet, quia qui facit hujusmodi contractus, recipit certum quid pro quolibet anno retentionis pecuniae quam alteri dat. Unde si unus agricola vadat ad usurarium, alius vero ad illum qui facit hujusmodi contractus, ex aequo se habebunt, quia tantumdem reddit unius ultra sortem ex mutuo sicut alius. Ergo talis contractus est usurarius, nec auderem absolvere illum qui tales contractus faceret si non restitueret." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 51.

[445] "In margine: Iste casus contingit in censu quem accepit noster archipresbyter a licentiato Tamariz..." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 51. "Ex quo sequitur quod quidam contractus qui fiunt in hac regione Salmanticensi de pecoribus, sunt usurarii." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 52.

[446] Así comienza Vitoria la discusión sobre los seguros: "Sed de contractu assecurationis qui fit inter mercatores Burgenses et Genovenses qui mittunt suas merces per mare, est dubium (...) Habeo mille aureos mercium in navi, et volo mittere illas in Flandriam; venio ad alios mercatores et dico illis: ecce ego volo mittere merces in Flandria, a Flandes, quantum vultis pro assecuratione mercium? Facta conventione inter illos, do v.g. illis centum aureos, tali conditione quod si periclitetur navis, teneantur dare mihi salvos illos mille aureos mercium." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 54. Dice Louis Vereecke: "Enfin, au XVIe siècle, l'assurance italienne décline et c'est l'Espagne qui, dans son commerce avec les Flandres et les Indes Occidentales, devient le principal marché d'assurance." ("L'assurance maritime...", p. 393).

no han sido mercaderes.[447] Otros rechazaban el seguro bajo los siguientes argumentos: si la nave llega salva a puerto, el asegurador nada paga y nada puso para el éxito de la empresa, mientras que recibió la prima. De esta manera se ha roto la equidad de parte del asegurador.[448] O bien, si el barco naufraga, el asegurador ha de pagar mucho más de la prima que cobró, y con ello el asegurado le hace injusticia.[449]

Vitoria sostiene la licitud moral del contrato para ambas partes, pase lo que pase con la nave, apoyado en varias razones principales: (i) El compromiso asumido fue voluntario por ambas partes en el momento de entablarlo, y por tanto su cumplimiento en cualquier contingencia también lo es;[450] (ii) Asumir el peligro es valorable en un precio, y este precio no pueden establecerlo más que los mercaderes. Puesto que comúnmente se tasa en un 10% del valor de lo asegurado, éste es el precio justo que respeta la equidad;[451]

---

[447] "Cajetanus et alii summistae mirantur de hoc quomodo possit esse. Dicunt enim quod nullus erit adeo stultus quod velit subire illud periculum et obligare se ad illud pro qualicumque pretio. Sed revera si Cajetanus esset mercator, non sic miraretur, quia multi sunt cupidi mercatores qui non solum gaudent accipere sic pecuniam, sed sollicitant alios ut dent illis hoc modo merces, et obligant se ad periculum. Unde isti qui mirantur de hoc, non intelligunt istam negotiationem." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 54.

Tal vez la expresión de Cayetano puede entenderse como un artificio retórico, destinado a resaltar que si no hubiera un préstamo a interés encubierto en el seguro, éste no se realizaría. En la usanza italiana, el mismo provisor de fondos para armar la nave solía exigir como condición para prestar a la empresa que el seguro se hiciera con él. En la tasa de seguro iban incluidos los intereses del préstamo y la prima del seguro mismo. Esto es lo que critica Cayetano, junto con otros desde la decretal *Naviganti* (cfr. L. Vereecke, "L'assurance maritime...", p. 397). De cualquier forma, Vereecke ha buscado el texto de Cayetano que Vitoria cita sin referencia (y después de él, también Soto y Cano), y no lo ha podido encontrar (Ibidem, p. 407, nota 59).

Por otra parte, *Naviganti* plantea un serio problema que Vitoria no aborda, al condenar la usura naviera incluso en el caso de que la condición para el pago del interés fuera que la nave llegara a buen puerto. En ese caso, parece que el prestamista no es tal, puesto que comparte el riesgo del armador. Puede leerse al respecto Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury*, pp. 137 ss.

[448] "Aliqui non damnant illum; aliqui vero ex parte suscipientis in se totum periculum, dicunt quod est illicitus contractus, non tamen ex parte alterius. Et probant supposito quod navis venit salva in portum. Arguitur sic: quia tunc male habet et recipit illos centum aureos pro assecuratione navis, quia nullum beneficium contulit alteri, quia nihil facit et nihil adjuvat. Ad minus est turpis contractus. Ergo videtur illicitum recipere illos centum aureos pro assecuratione navis. Simile est sicut de illo qui assecurat lusorem. Praeterea, videtur quod teneatur ad restitutionem, quia quo jure recipit illam pecuniam? Non tangit navem vento; nec est nauta qui sciat illam incolumem ducere: ergo." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 54.

[449] "Alii dicunt quod ex parte dantis illam pecuniam pro assecuratione suarum mercium est illicitus contractus, et sic quod male facit, quia posito quod fuit naufragium, quare petis ab alio mille aureos, quia nimis gravas alium obligando illum ad subeundum tale periculum." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 54.

[450] "Sed hoc non obstante, dicendum est quod ex utraque parte ille contractus est licitus, et nullus illorum tenetur ad restitutionem, quidquid contingat. Probatur, quia ille fuit voluntarius; et a principio fuit licitus: ergo et postea." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 54.

[451] "Item, quia suscipere periculum est dignum pretio, et pretium non potest aestimari nisi ab illis mercatoribus; et tamen illic communiter sic taxant et existimant pretium illud: ergo contractus ille est licitus quia ex nulla parte fit injuria. Si enim bene compensetur, ex utraque parte est aequalitas." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 54. En realidad, el precio de los seguros era variable dependiendo de entre qué puertos tuviera lugar la travesía, y bajo qué condiciones esperadas de navegación y protección militar. Se hallaba, no obstante, en el entorno del 10%.

(iii) El seguro resulta necesario para el comercio, porque si los mercaderes no pudieran compartir el riesgo sobre sus embarques, no los harían. Pero este comercio a larga distancia es a su vez necesario para la república.[452]

Claro está que en el seguro cabe también el fraude por ambas partes. Por ejemplo, si alguien va a asegurar una nave que se ha perdido o que se ha de perder con seguridad.[453] O si el mercader que fleta el barco declara un valor mayor que el real de su mercancía (tal vez ésta ni siquiera existe). Según Vitoria en caso de naufragio, ese mercader no podrá lícitamente reclamar el pago por la cantidad asegurada, aunque hubiera desembolsado la prima completa, puesto que el seguro recaía sobre mercancía por un valor determinado, y resultó no haber tal.[454] Si éste es el caso, el asegurador no sólo no está obligado a pagar, sino tampoco a devolver la prima, puesto que el asegurado realizó el contrato de manera voluntaria y sin ignorancia.[455]

Y viceversa, también puede ocurrir que el asegurador no posea la capacidad financiera necesaria para cumplir su compromiso en caso de siniestro. Entonces aunque la nave llegue a salvo a puerto debe restituir la prima que cobró, ya que no habiendo provisto aseguración ninguna no tiene derecho a cobrar por ella.[456] La buena comprensión de este

---

[452] "Secundo dico, quod iste contractus assecurationis non debet reputari inter contractus turpes, nec illud lucrum est turpe sicut lucrum ludi, sed est honestum. Patet, quia ille contractus est necessarius in republica, et etiam inter illos mercatores, quibus credendum est in hoc. Et certe illi dicunt quod non possent vivere sine tali contractu, quia alias non auderet mercator committere merces suas periculo maris, quia mercator qui non habet nisi mille aureos quibus vivat, non auderet ponere illos casibus, fortunis et periculis nisi alius assecuraret illos, et ipse daret illi certam summam pecuniae." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 54. Nótese la afirmación, dejada caer de pasada, de que en materia de lo necesario para el comercio es preciso creer a los mercaderes.

[453] "Haec intelligenda sunt seclusa fraude et dolo. Nam qui sciret navim suam periclitari vel periclitasse, si veniret ad alium ut assecuraret, non esset bene factum, quia est ibi fraus et dolus." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 60.

[454] "Si Petrus mercator fingat se habere navim in mari in qua dicit se habere merces mille ducatorum, quas revera non habet, et dat alteri quinquaginta aureos pro assecuratione illius navis, si navis pereat, dubitatur an Petrus licite possit recipere mille aureos ab illo qui illos assecuravit (...) Respondetur quod Petrus non potest illos recipere, quia alius mercator non assecuravit navim, sed merces; et tamen merces non periclitatae sunt, quia Petrus nullas illic habebat: ergo non licite potest aliquid petere ab illo qui se obligavit." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 57. Vitoria no lo señala, pero es evidente que la situación en que alguien asegura una mercancía que no tiene, se presta con facilidad para que el mismo asegurado induzca el percance que sufrirá su "mercancía".

[455] "Sed dubitatur an alius mercator licite posset retinere illos quinquaginta aureos. Ad hoc videtur dicendum quod sic, quia ille contractus solum videtur esse injustus es parte dantis, scilicet Petri et fingentis se habere illos mille aureos in navi, et non es parte alterius mercatoris, quia Petrus voluntarie fecit contractum et sine ignorantia. Etiam, quia ille mercator posset lucrari illos quinquaginta aureos assecurando aliam navim: ergo." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 57.

[456] "Dubitatur consequenter. Sit casus quod Petrus habet in mari mille aureos, et venit ad Joannem et dicit ei: Suscipe periculum navis, et dabo tibi centum aureos. Iste est contractus licitus, ut diximus. Sed pono quod Joannes suscipiens periculum, non habet unde solvat illos mille aureos Petro mercatori si navis periclitetur. Dubitatur: si navis venit salva, an Joannes licite possit recipere illos centum aureos et illos retinere (...) Respondetur quod ille contractus est illicitus nec licet accipere illam pecuniam, et si accipiat, tenetur ad

negocio que Vitoria posee se nota cuando a continuación plantea la duda de si deberá restituir las primas el asegurador que con un respaldo financiero de cinco mil ducados sostiene seguros sobre veinte naves por un valor total de veinte mil ducados. En principio parece que si los asegurados sufren un percance, perderán tres cuartos de su dinero habiendo pagado por tenerlo todo asegurado y que, por tanto, se les hace fraude.[457] Pero el maestro de Salamanca sostiene la licitud del contrato y la legitimidad moral de conservar las primas, fundado en consideraciones estadísticas sobre la distribución del riesgo: "moralmente hablando" (esto es, hablando de lo que realmente acontece y no sólo de lo posible) no puede ocurrir que se pierdan todas las naves a la vez, sino que a lo más se perderán dos o tres, por las que sí puede responder. Cubre entonces el riesgo real de todos, y de todos recibe lícitamente las primas.[458]

Por último, sobre los mismos principios Vitoria acepta la licitud de los seguros no navieros sobre mercancías,[459] los de vida[460] y de los cobros por fianzas a favor de otros (en

---

restituendum illam. Probatur, quia illa pecunia datur Joanni ut reddat Petrum securum; sed nullam assecurationem facit; patet, quia si navis pereat, perit etiam bonum Petri mercatoris qui tradidit ei navim: ergo intolerabile damnum ei praestatur, et per consequens Joannes fraudat illum: ergo talis contractus est illicitus." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 55.

Aunque Vitoria no lo menciona respecto al seguro (como sí lo hace respecto a la sociedad y al *trinus contractus*), debemos recordar que compartir el riesgo marca la diferencia entre la usura y la participación legítima del capital en una empresa. En el primer caso se traspasa el dominio del dinero, y con él el riesgo; en el segundo dominio y riesgo permanecen en manos del capitalista. Análogamente, los seguros resultan moralmente legítimos en la medida en que haya un riesgo realmente compartido.

[457] "Sed ex hoc oritur aliud dubium. Volo quod Joannes non sit ita omnino pauper, sed quod habeat quinque mille ducatos, et assecuravit viginti mille ducatos in viginti navibus. An licite retineat mille ducatos propterea quia subiit periculum viginti millia ducatorum. Videtur quod non, quia non habet ipse nisi quinque mille aureos, et si naves periclitarentur, mercator perderet tres partes suae pecuniae." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 56.

[458] "Sed dico quod licite potest retinere illos mille aureos. —Contra, quia si periissent naves, non posset solvere nisi quinque mille aureos. —Dico quod verum est; sed moraliter loquendo non potest contingere quod periissent viginti naves, quia raro aut nunquam contingit tale naufragium quod pereant omnes naves. Satis esset si periissent duo vel tres naves. Et ideo cum illud periculum posset solvere, sequitur quod licite potest recipere illos mille aureos." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 56. Esta consideración estadística del riesgo es justamente la que echábamos en falta en las ventas al fiado. Cfr. nota 397.

[459] "Sed solent etiam fieri alii contractus de assecurandis mercibus et licite pro beneficio assecurationis potest aliquid recipere." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 61.

[460] "Solent etiam fieri alii contractus de assecuratione hominum. Sunt enim multi qui accipiunt libenter hanc curam assecurandi. Si ergo fiat sic contractus, quod mercatori assecuranti vitam alicujus pro decem annis, dentur quinquaginta aurei singulis annis, quod si alius pereat, iste mercator qui assecuravit tenetur reddere quinque millia aureos. Isti contractus sunt in usu apud mercatores; etiam Vallisoleti solent fieri (...) Ad hoc dicendum est quod illi contractus sunt liciti, quia ille qui subiit periculum, potest pro periculo aliquid recipere, et hoc cessante fraude et dolo." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 61.

las que igualmente se asume un riesgo).[461] En ningún caso encuentra señales de usura en los contratos de aseguramiento, y en todos procura comprender la relación real subyacente al contrato, más que entenderlo sólo a partir de los compromisos adquiridos por las partes, como sería propio de un legista.

Operaciones de cambio

El comentario a la q. 78, a. 2 (*2a. 2ae.*) termina con un amplio excurso titulado *Materia utilis de cambiis* en que se estudian los problemas en torno a los cambios de moneda, que Santo Tomás no había tratado en la *Summa Theologiae*.[462] En principio los cambios constituían una operación financiera necesaria dentro del sistema monetario vigente, bimetálico de oro y plata.[463] Además se usaban figuras financieras relacionadas con los cambios para mover el dinero de un lugar a otro en el contexto comercial de la Europa de entonces, muy activo en transacciones internacionales pero con grandes dificultades para el traslado de numerario, tanto por razón del peso físico del metal como de la inseguridad de los caminos y de las prohibiciones mercantilistas de los Estados.[464] Se llamaba pues "cambio" tanto al cambiar dinero de un metal a otro (*cambium minutum*) como al moverlo de plaza sin trasladar moneda (*cambium per litteras*).[465] Puede suponerse

---

[461] "Sed consequenter dubitatur an sit licitum accipere aliquod pretium por fiar a otro. Respondetur quod sic; tamen non est in usu andar desta manera a fiar a otros, et melius ideo fit quia est opus benevolentiae el fiar a otro. Unde si esset in usu, licitum esset quia est beneficium fiar a otro: ergo pro illo meretur aliquid." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 61.

[462] Hasta el siglo XIV la atención de los escolásticos se centró en la naturaleza y funciones de la moneda. Los principales escritores a este respecto fueron Santo Tomás, y los ockhamistas Juan Buridano y Nicolás de Oresme (†1384), el primer autor de un tratado específico sobre la moneda. A partir del siglo XV, el interés de los estudiosos derivó hacia los cambios. No es raro pues que, en continuidad con el interés de las escuelas en su tiempo, en el maestro de Salamanca no haya una teoría monetaria pero sí una larga discusión *de cambiis*. A partir de Azpilcueta (discípulo de Vitoria) vuelve a desarrollarse el tema monetario en la Escolástica (cfr. nota 472).

[463] O trimetálico, según la importancia que se conceda a la moneda de vellón, una aleación baja de plata y cobre que se usaba en las compras menudas para el consumo cotidiano. La discusión vitoriana, enfocada a los negocios de mercaderes, toma en cuenta solamente las monedas de oro (cuya unidad era el ducado) y de plata (unidad el real). Las primeras se usaban para los grandes pagos derivados por lo general de compras al mayor o de bienes de cierta envergadura, como un barco, una casa o un campo, mientras que en monedas de plata solía contarse el valor de una carga de trigo, una pieza de tela o una cabeza de ganado.

[464] La moneda acuñada, además, no era abundante. Según Pierre Vilar, *Oro y moneda en la historia*, p. 24, "un bloque [cúbico] hecho con todo el oro disponible en Europa en 1500 (...) sólo hubiese medido 2 m de lado (8 m^3)".

[465] "Sed circa istam materiam de cambiis est notandum quod, sicut diximus, cambium proprie est commutatio unius pecuniae pro alia pecunia. Sed est notandum quod in isto cambio per litteras non est necessarium nec saepe invenitur talis commutatio unius pecuniae pro alia, sed satis est quod sit diversa ratio locorum ad hoc

que el grueso del problema consistía para Vitoria en si se emplean los cambios también para "cambiar" de manos la disponibilidad del dinero en el tiempo cobrando por ello, esto es, para encubrir usuras.[466]

Atendiendo a los cambios de un metal a otro, la primera dificultad acerca del llevar algo por el cambio surgía del hecho de estar tasada la moneda por el cuño legal, de forma que el precio de cada moneda en las demás podía considerarse estatalmente fijado y, por tanto, ése era el precio justo. El cambista pedía más por la moneda que vendía, así que parecía cometer injusticia.[467] Según la misma teoría vitoriana del precio que estudiamos en el epígrafe anterior, la necesidad particular del cliente tampoco autorizaba a cobrar por encima de lo justo.[468] Vitoria toma la respuesta a esta objeción de Cayetano, que había considerado los cambios necesarios y útiles para la república, y de ahí adecuado que se

---

quod sit verum cambium. Sufficit quod sit commutatio monetae ab uno loco in alium locum, sicut datur pecunia in uno loco et recipitur in alio loco; sive sit eadem pecunia sive alia, sufficit ad rationem cambii, licet improprie dicatur cambium." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 68.

Sobre la existencia y justificación moral de bolsas de cambio, verdaderos mercados regulares de dinero, puede leerse Louis Vereecke, "La licéité du *cambium bursae* chez Jean Mair".

[466] "In hac materia de usura solet etiam disputari haec materia de cambiis, quia sub nomine cambii sunt multae usurae." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 61. Lo que, como ha señalado repetidamente Raymond de Roover y nosotros hemos reseñado en el epígrafe 4.2, era función principalísima de los cambios en la época. De Roover considera, a partir de los libros de mercaderes y las letras que ha examinado, que el peso de las operaciones relacionadas con el pago de mercancías en el conjunto del cambio por letras era menor ya en la Baja Edad Media: "On a affirmé qu'au moyen âge, la lettre de change était avant tout un instrument de paiement qui demeurait presque toujours lié à une opération commerciale. C'est, tout simplement, de la haute fantaisie". *L'Evolution de la Lettre de Change*, p. 62. En el siglo XVI la letra de cambio perdió aún más el carácter comercial de medio de pago, para hacerse un instrumento financiero usado para préstamos, para operaciones especulativas y también para mover de plaza los haberes monetarios, función esta última que Vitoria considera la propia del cambio por letras, y bajo cuya legitimidad se encubrían las otras dos. El éxito de ese encubrimiento fue tal que, curiosamente, mientras la condena social contra la usura recaía con todo su peso sobre los pequeños prestamistas sobre prendas, los grandes banqueros de cambio conseguían a menudo la aceptación de sus prácticas usurarias. Los doctores se esforzaban por descubrir la usura dondequiera que estuviese, pero esto era más fácil en los préstamos abiertos que en los cambios por letras.

[467] "Circa hoc primo dubitatur, an pro commutatione unius pecuniae pro altera liceat aliquid recipere; an liceat quod faciunt isti campsores, los cambiadores, que dan once reales por un ducado, y ganan en trocalle un maravedí, y a las veces más. Videtur quod non liceat hoc, quia tollitur aliquid de justo pretio, nam pretium justum auri jam est taxatum. Si ergo minus det campsor, sequitur quod peccabit. Et praeterea, quia campsor non reddit justum pretium et aequale, quia reddit minus justo pretio, et hoc est inaequalitas." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 61. Un maravedí por ducado constituía una tasa aproximada del 2,7‰.

[468] "Et si arguas: quia qui habet monetam auream, eget moneta argentea: ergo licet campsori aliquid plus recipere pro illa indigentia: hoc nihil valet quia indigentia ex parte emptoris non minuit pretium; unde non potest campsor vendere illam indigentiam." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 61.

cobrara una tasa moderada por el trabajo y el servicio del cambista.[469] La cuestión del precio fijo puede resolverse a partir de la distinción tomasiana, que nuestro autor cita, entre valor de uso y valor de cambio de la moneda.[470] En su uso primario como medio de pago para la compraventa de otras cosas, la moneda está tasada por el Estado. Pero cuando se utiliza en los cambios de la misma moneda, su precio ya no está tasado, y puede considerarse justo el precio formado por la concurrencia del mercado,[471] como siempre si ésta es real,[472] con lo que produce un precio moderado y no deja a algunos en posición de extorsionar a los demás.[473]

---

[469] "Ad hoc est sententia omnium summistarum, et praecipue Cajetani in opusculo quod de hoc fecit (De cambiis), quod licita est ista negotiatio et commutatio unius pecuniae pro alia lucrando quod justum est, ut communiter fit, scilicet en un ducado un maravedí, quia hoc est necessarium et utile reipublicae. Licet ergo campsori pro labore, pro industria, pro officio recipere aliquid por el cambiar." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 61.

[470] Esta distinción no es otra cosa que la aplicación a la moneda de la consideración aristotélica: "Todo objeto que se posee puede utilizarse como tal de dos maneras, pero no en el mismo sentido; una utilización es adecuada al objeto, y la otra no, por ejemplo, la utilización de una sandalia como calzado y como objeto de cambio". *Pol.* 1257 a5. Al aplicar la diferencia entre valor de uso y de cambio a la moneda, se acepta la posibilidad de constituirla en mercancía. Sorprendentemente, la tasa estatal (que tiene fuerza moralmente obligatoria para los cambios respecto a los demás bienes mercables) es aplicada por Vitoria a la moneda sólo en cuanto a su valor de uso. Ello supone una asimetría radical entre la moneda y las demás mercancías, comprensible puesto que el acto en que se usa la moneda es aquel en que la otra mercancía se cambia. A ese acto se refiere la tasa.

[471] "Et ad argumentum primum sancti Thomae De regimine principum (lib. 2), cap. 14, ubi dicit quod duplex est usus pecuniae: alius primarius qui est in emptionibus et venditionibus, et sic taxatum est pretium monetae per legem probatam, quia si esset inopia auri et copia argenti, aurum potest valere plus et augere pretium, ita quod si dantur nunc undecim argentei pro auro, possunt dari duodecim argentei secundum aestimationem communem. Alius est usus secundarius qui est in permutationibus; et in his non est pretium taxatum lege, nam aureus valet undecim argenteos et dipondium. Sed hoc est in venditionibus, non autem in permutationibus quia in permutationibus non valet nisi undecim argenteos vel minus." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 62. El capítulo citado de *De Regimine Principum* muy probablemente no fue escrito por Santo Tomás, pero esto no lo sabía Vitoria.

[472] Según Marjorie Grice-Hutchinson, *The School of Salamanca*, p. 29: "For the sake of convenience we may classify medieval theories into three main groups, holding respectively that money derives its value (a) from the proper fulfilment of its functions, (b) from the tale set upon it by the prince, and (c) from the market-value of its metal content." Respecto a la primera teoría, la menos clara en la formulación de Grice-Hutchinson, podemos traer un texto de Buridano: "Opportet quod valor pecuniae indigentia humana mensuretur; quum igitur valor pecuniae mensuratus fuerit secundum proportionem ad humanam indigentiam, omnia commutabilia poterunt appreciari secundum proportionem ad pecuniam, qualem enim proportionem habebunt ad humanam indigentiam, talem habebunt ad pecuniam; humanae indigentiae proportionatam." (Citado por V. Brants, *Esquisse des théories économiques...*, p. 180, nota 3).

El siglo XVI conoció nuevos desarrollos en este campo. Martín Azpilcueta, *Doctor Navarrus*, formuló por primera vez en 1556 la teoría cuantitativa, luego propuesta en Francia e Inglaterra por Jean Bodin (1568) y Juan Hales (1581), respectivamente. Por la misma época aparece la teoría de la paridad del poder de compra (dos cantidades de moneda valen lo mismo si compran lo mismo en sus respectivos ámbitos de circulación), para justificar la legitimidad de los cambios. Se trata de una evolución (debida también a Azpilcueta) de la idea del valor derivado de la "estimación" en que se tiene a la moneda. La propia Grice-Hutchinson encuentra un asomo de esto en el siguiente pasaje vitoriano: "Aliquando tamen ille qui dat perdit, ut solebat fieri quando imperator erat in Germania, ubi erat magna inopia pecuniae. Tunc si dux Albanus dabat Metinae mille aureos, non tantum recipiebat in Germania; et hoc licitum erat." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 71. Se trata de la circunstancia en que el Emperador había provocado escasez de moneda en Alemania con sus empréstitos

En cuanto a los cambios que se hacían "por letras" y cuyo objeto era mover dinero,[474] como quien entregaba mil ducados en Medina para recibir en Roma el equivalente según el "curso de los cambios", la misma objeción podía presentarse desde el punto de vista de la inequidad de la transacción.[475] Y de la misma manera la responde Vitoria considerándolos lícitos por la utilidad de la república, [476] por el trabajo y oficio que en ellos se pone y por los riesgos asumidos.[477] Una razón adicional ofrece nuestro autor: en ellos el cliente recibe un beneficio por el que es justo que el cambista cobre, aunque no hubiera comprometidos ni trabajo, ni riesgos ni capacidad profesional de quien cambia.[478]

---

militares. Puesto que la moneda allá compraba más que en Medina, al cambiar sobre plazas alemanas se recibía menos oro del que se entregaba. Aunque tal lectura resulta del todo correcta, el interés del maestro de Salamanca con este ejemplo era mostrar cómo los cambios se puede también perder, hallándose ahí una diferencia con los préstamos a interés, que legitima el cobro de una prima.

Vitoria no desarrolla explícitamente una teoría monetaria de la paridad del poder de compra, ni ninguna otra. Las cuestiones relativas a los cambios en nuestro autor pueden agruparse en: (i) Si se está cobrando por el tiempo en ellos, lo que los haría moralmente ilegítimos por usura; (ii) si se puede identificar una razón distinta al tiempo que permita sancionar como legítima la percepción de más de lo que se dio en cambio; (iii) en este último caso, cómo se determina esa prima. Respecto a la última cuestión, el desarrollo es por completo paralelo al de otras mercancías y, de manera análoga a lo que señalamos allí, no requiere de una teoría del valor de la moneda para llegar a conclusiones sobre cuándo hay equivalencia de los valores y, por tanto, justicia en la transacción.

[473] "Intellige dummodo non fiant extorsiones graves et violentae." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 61.

[474] En la letra de cambio intervenían cuatro firmas: el *tomador* o *librador* recibía en la plaza "A" una cantidad del *donante*, y le entregaba una letra a cambio, pagadera en la plaza "B". La letra llegaba a manos del *beneficiario*, corresponsal del donante en "B", que en el momento estipulado la hacía valer ante el *librado*, corresponsal del librador.

Si toda la intención del donante consistía en realizar un préstamo a interés o una operación especulativa, debía de hacer volver el dinero a la plaza "A" con una operación de recambio, esto es, una nueva operación de cambio, a veces incluso con los mismos actores, donde la plaza "B" es ahora el origen y "A" el destino. Lo que se ganaba entre cambio y recambio dependía de las cotizaciones de una moneda en otra entre "A" y "B", variables en el tiempo y no fáciles de prever en el momento de comenzar la primera operación desde "A"; aunque si la cotización se conservaba, cambio y recambio arrojaban siempre un beneficio: el interés del préstamo.

[475] "Dubitatur an cambia quae fiunt inter mercatores, ut commutationes quae fiunt ab uno loco in alium, an ista cambia sint licita. Videtur quod non, quia campsores plus recipiunt quam dant: ergo est inaequalitas, quia v. g. hic recipit aliquis mil ducados, y da en Roma novecientos y cincuenta." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 64.

[476] "In contrarium est quia ista ars campsoria est necessaria et utilis reipublicae. Patet, quia negotiatio mercatorum, est necessaria reipublicae; et tamen non potest esse sine cambiis: ergo ista cambia sunt licita." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 64.

[477] "Sed quaeritur qua ratione licet campsori plus aliquid recipere. Ad hoc dicunt aliqui summistae quod ratione laboris, et industriae, et periculi et ratione impensarum, quia est labor et periculum mittere Romam pecuniam, et ratione industriae, quia vos nesciretis mittere; et ille mittit sua industria: ergo." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 66.

[478] "Sed contra stat quod nec sit industria illius, nec labor, nec periculum nec impensae: ergo male dicunt quod ratione illorum licet campsori illud recipere. Antecedens probatur. Quia si esset aliquis mercator habens

En los *Dictamina de cambiis*, esta razón es propuesta como la única realmente válida para sustentar la aprobación moral del beneficio del cambista.[479] Con ello tales operaciones quedan legitimadas también entre mercaderes que no las tienen por oficio, lo que era uso corriente en la época, según hemos señalado en el epígrafe 4.2. El precio justo de la transacción ha de valorarse entonces por lo que se acostumbra cuando son frecuentes (lo que ocurría entre todas las plazas comerciales de alguna importancia), o al arbitrio de un hombre bueno en otro caso.[480]

Debe notarse que si se ha reconocido la licitud del lucro por estos cambios independientemente del trabajo, oficio y riesgos que supongan, no puede usarse entonces ninguna magnitud relacionada con el costo de producción para evaluar el precio justo en

---

redditus et pecuniam Romae quam mallet habere in Hispania, et reciperet hic pecuniam quam daret Romae, talis mercator nullam industriam ponit; nec est labor nec periculum. An ergo liceat sibi plus aliquid recipere. Respondetur quod sic. Sed qua ratione? Dico quod ratione beneficii, quia praestat illi hoc beneficium, quod ipse habeat pecuniam Romae. Et generaliter pro quocumque beneficio quod non tenetur alteri praestare, potest exigere aliquid ultra sortem, sive hoc beneficium constet labore et impensis, sive non, dummodo sit justum illud quod exigit." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 66.

[479] "La justicia y licencia de los cambios no se funda en la ventura de las ditas, ni en el trabajo de cobrallo, ni en la aventura de ganancia o pérdida, ni en las costas, ni en privarse de su dinero por más o por menos tiempo, ni en las otras imaginaciones de los cambiadores o de sus confesores, sino fúndase en un principio universal y muy cierto, y es que yo no soy obligado a hacer ningún beneficio ni placer a mi primo [*sic* por prójimo], de balde y sin primo [*sic* por premio], aunque a mí no me cuesta nada ni me sea trabajo. Que si me ruega que baile, digo que no quiero, si no me dais un ducado; y lo mesmo puedo decir de cualquiera otra cosa que me pida. Este principio tiene solas dos exenciones. La una de los beneficios espirituales, que se han de dar sin precio ni premio; y la otra es de prestar." *DC*, p. 514. Al comentar el hecho de que para la época los cambios corrían contra las plazas españolas (por razón de que la moneda era allí más abundante que en el exterior) Grice-Hutchinson (*The School of Salamanca*, p. 54) señala: "the same amount of labour and risk were involved in sending money from Spain to places abroad as in the other direction. Monetary theorists were called upon to explain this apparent anomaly. And here their subjective theory of value, already applied in the case of goods, came to their rescue." Aunque referido a autores posteriores, este juicio encaja bien con la cita del dominico burgalés, con la salvedad de que llamaríamos mejor "social" que "subjetiva" a una teoría del valor en que las circunstancias o preferencias individuales no alteran el precio justo.

Lo forzado de la posición vitoriana respecto al préstamo a interés vuelve a notarse en la última frase de esa cita, donde lo sitúa junto a la simonía como excepción a un principio fundado en el dominio sobre las cosas (una comparación proveniente de San Antonino). La excepción es fácil de sostener respecto a las gracias espirituales, porque nadie sino Dios posee dominio sobre ellas. Lo mismo se había argüido en la Edad Media respecto al tiempo, pero Vitoria no sostuvo ya la teoría de que la usura consiste en un intento de vender el tiempo. Al asimilarla a la simonía, está únicamente proponiendo que los préstamos deben hacerse en el mismo espíritu de gratuidad que los servicios espirituales, y en uno distinto al de lucro, legítimo en todos los demás negocios.

[480] "Sed dubitatur quantum licet recipere, id est quantum pretium est justum quod lucretur. Respondetur, et est notandum, quod aut cambia sunt communia et in consuetudine, aut non. Si cambia sunt communia et consueta et pretium commune usitatum et consuetum, tunc dico quod pretium justum est ut est consuetudo, nec licet plus recipere quam consuetum sit (...) Si tamen hujusmodi cambia non sunt communia et sic statuta

situación distinta a la de mercado de amplia concurrencia. Aun así, Vitoria insiste en socializar la estimación de ese precio por la única vía que le resta: la del arbitrio de una figura moralmente respetable.[481] Tenemos entonces una cuarta fuente, de significación estrictamente moral y ya no económica como las otras tres, para el establecimiento del precio justo.

Los cambios por letras tenían su finalidad original, como hemos señalado, en salvar las dificultades tanto políticas como físicas para el traslado de dinero. Pero se empleaban también como una manera de realizar préstamos a interés, aprovechando el desfase entre el momento de entregar el dinero en una plaza y el momento de recibirlo en otra.[482] En los casos extremos, para este encubrimiento se fingían cambios a corta distancia cobrando como si la distancia fuera larga o las diferencias del valor de la moneda resultaran significativas entre un lugar y otro. Por eso Vitoria en general condena los cambios por letras dentro del mismo reino (donde no pueden suponerse restricciones para la movilización de moneda)[483] o, en todo caso, a cortas distancias incluso con cambio de reino (como entre Castilla y Valencia), siempre que se lleve por ellos más que una cantidad moderada.[484] Lógicamente, el encubrimiento de préstamos a interés bajo los cambios por

---

in justo et consueto pretio, sicut ubi non est consuetudo et fit talis contractus, tunc dico quod licet pretium pensare et taxare, id est pretium est taxandum ad arbitrium boni viri." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 65.

[481] Vitoria no habla de una tasa estatal para los cambios, a pesar de que "determinóse en las Cortes de Madrid de 1534, bajo ciertas penas, que de lo que se cambiase para estos Reinos no pudiese llevarse más del 10 p. % por todo el año". C. Espejo y J. Paz, *Las antiguas ferias...*, p. 89. Creemos que esto resulta expresivo del papel restringido que nuestro autor atribuía a la intervención estatal en los precios.

[482] "Respondetur quod quando loca sunt adeo propinqua quod non est difficultas in afferendo pecunias, non est licitum cambium, quia cambium per litteras solum inventum est ad solvendam difficultate in viae, id est, inventum est ad illum locum ubi non possent mitti pecuniae sine periculo magno. Item, quia est prohibitum transferre pecuniam extra regnum, id est quia ab uno regno in alium non potest pecunia asportari, ideo inventum est cambium. Unde infertur quod cambia quae fiunt a Salmantica in Metinam et a Metina in Burgos, sunt verissima usura, et omnes isti campsores sunt usurarii, quamvis ipsi ratione cambii excusentur." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 69.

[483] "An ergo liceat dare lucrum propter cambia quae fiunt a Metina in Hispalim vel in regnum Granatae. Respondetur quod non, sed absolute omnia cambia quae fiunt intra regnum, sunt usuraria. Et ratio est quia non datur lucrum propter illa translatione pecuniae, sed propter mutuum, quia datur sibi pecunia propterea quia retinet alius illos aureos per duos vel tres menses." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 70.

[484] "Sed an liceat facere cambia para Valencia; tomo mil ducados en Medina para volvellos en Valencia? Respondetur quod etiam ista cambia para Valencia sunt mihi suspecta, quia licet non sit in regno, sed extra regnum, tamen non est magna distantia a Valentia in Castellam, et ideo sunt suspecta. Sed quia non commode potest transferri pecunia a Castella in Valentiam, et quia est prohibita translatio pecuniae ab hoc loco ad illum, ideo si fiant moderata et sine fraude, licita sunt." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 70.

letras exigía que quien primero entrega el dinero reciba más transcurrido un tiempo (pasando el dinero por otra plaza, para guardar las apariencias, aunque luego lo haga volver con una operación de recambio). El maestro de Salamanca reconoce que eso puede ocurrir lícitamente por el diferente valor que la moneda de uno u otro metal tiene en cada lugar según su abundancia o escasez.[485] Todo el asunto estará en si la ganancia obtenida por quien entregó su dinero puede razonablemente achacarse a las causas lícitas antedichas, o si se está recibiendo un recargo por la disponibilidad del dinero en el tiempo. Entonces habrá usura.[486]

Tal era el caso de los cambios llamados "de atrancar ferias". Consistían éstos en que al acabar las transacciones en una feria los mercaderes entregaban su capital al cambista para trasladarlo a otra plaza donde lo necesitaría para negociar en la siguiente feria. El dinero podía pagarse "a letra vista", cuando el mercader o su agente presentaba en la plaza de destino la letra de cambio extendida en la de origen.[487] O bien podía retrasarse el pago sin hacerlo efectivo hasta la primera feria que ocurriera, hasta la segunda o sucesivas ("atrancando", es decir, inmovilizando el dinero de una feria a otra), para dejarlo

---

[485] "Do tibi Metinae mille aureos, et da mihi Romae mille et viginti aureos. An ergo qui dat primo pecuniam, licite possit lucrari. Respondetur quod sic. Omnes approbant ista duo cambia, dummodo sine fraude et dolo fiant, scilicet quod lucrari potest qui primo dat pecuniam, et etiam qui mittit et dat pecuniam alibi. Ista duo cambia sunt licita secundum omnes. Aliquando tamen ille qui dat perdit, ut solebat fieri quando imperator erat in Germania, ubi erat magna inopia pecuniae." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 71.

[486] La tensión entre la condena de la usura y el funcionamiento del mercado del crédito a través de los cambios, nos la narran C. Espejo y J. Paz, *Las antiguas ferias...*, pp. 90-91: "En 6 de Octubre de 1552 fué publicada pragmática en Madrid, prohibiendo dar cambio por intereses de un lugar a otro y de una á otra feria, so pena de perder lo que se diese y ser tratados los contraventores como negociantes de logro. Para evitar usuras y fraudes, habíase dispuesto que no hubiese cambio con interés de feria á feria, y, sin embargo, se suspendió con posterioridad la pragmática, previo parecer de teólogos, como vemos por el informe que suscribieron Melchor Cano y Fr. Mantius [del Corpus Christi], en vista de la necesidad de numerario, de haberse retirado de la contratación de dinero, de la contracción en el mercado y de la escasez de las disponibilidades que llevaban los recambios á cantidades crecidas." La consecuencia de la prohibición fue entonces la escasez de crédito y el alza del tipo de interés, justamente lo que se quería combatir. Con todo, al leer las descripciones de C. Espejo y J. Paz en la obra citada, ha de tenerse en cuenta que escriben en 1904 y desde una perspectiva liberal, como se deja ver en muchos pasajes, entre ellos éste: "Es un principio de observación en materias económicas que cuanto más ligada se halla una institución al Estado, más cercana tiene aparejada su ruina. Los organismos oficiales lo agostan todo con sus fórmulas incomprensibles y sus encauzamientos irracionales. Vida exhuberante tuvieron las ferias de Medina ligadas con los hombres de negocios por ser intereses comunes los intereses de los comerciantes y banqueros; la relación, cada día más apretada, de éstos con la hacienda española, había de constituir el camino directo para su decadencia fatal y necesaria." Ibid., p. 162.

[487] "... cambium a letra vista, ut ipsi vocant, se dice cuando luego en llegando las letras se dan los dineros." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 72.

en depósito en casa del cambista, que ejercía así como banquero. Por ese depósito, obviamente, se recibía una prima.[488]

Para Vitoria resulta claro que tales cambios constituían una forma de encubrir el préstamo a interés.[489] La aproximación al problema es la ya conocida, sin mayores novedades. En primer lugar se afirma que no es lícito cobrar más por atrancar ferias que a letra vista.[490] De inmediato se consideran la variación del precio de los cambios dentro de un intervalo en torno al precio justo, que permite jugar entre el precio más alto y el más bajo;[491] y la posibilidad de percibir algo por el *lucrum cessans* si éste realmente ocurre por haber inmovilizado el dinero.[492] Se concluye condenando por usureros a los que bajo estas justificaciones ponen en realidad su negocio en el préstamo a interés.

La importancia de este tipo de operaciones en la época no debe minusvalorarse, a la vista de las cuestiones que se planteaban a las universidades sobre el punto. Vitoria reseña una de ellas a la Universidad de París, donde a consulta de unos mercaderes de Flandes, destacados profesores que nuestro autor había conocido aceptaron la licitud de llevar más por atrancar ferias en razón del lucro cesante, y luego hubieron de retractarse de su pronunciamiento tras comprobar que el prestar dinero entre ferias constituía el negocio de tales mercaderes y que el lucro cesante del que hablaban era una farsa.[493]

---

[488] "Dubitatur an ratione majoris dilationis temporis liceat plus recipere, id est an propter dilationem solutionis cambiorum, sit licitum lucrum majus. V. g., dant Metinae mille aureos. Si los dan a letra vista, recipiunt pro lucro viginti aureos; sed si retineat per duos menses, recipiunt pro lucro triginta aureos, et sic si exspectant plus, majus lucrum faciunt. Hoc genus cambii vocatur a mercatoribus cambios de atrancar ferias." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 72.

[489] "Respondeo sine scrupulo quod non licet hujusmodi cambia exercere, sed quod illa sunt usuraria." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 72. Tenía razón en ello. Los cambios "a letra vista", los únicos que parecen que podrían cumplir sólo la función propia de traslado de dinero, no eran ni con mucho los más frecuentes. En toda Europa se cambiaba de una feria para otra, o bien "a la usanza", expresiva locución empleada para significar un plazo fijo de uno, dos o tres meses, dependiendo de la distancia entre las plazas. En principio, ese plazo se justificaba por la necesidad de verificar la autenticidad de la letra de cambio y por la dificultad de obtener dinero metálico para pagar. Pero había también letras "a media usanza", "a doble usanza", etc., en las cuales lo que se llevaba por el cambio variaba. Se trataba sencillamente de diversos plazos para el préstamo.

[490] "Et ita dico quod propter dilationem solutionis cambiorum, non licet plus recipere quam in cambio a letra vista, a luego pagar." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 72.

[491] "Si tamen aliquid plus sed parum deferant, licitum est quia pretium non consistit in indivisibili." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 72

[492] "Respondetur quod si revera cesset lucrum, licite possunt aliquid recipere. Patet, quia in aliis contractibus ut in contractu mutui ratione lucri et interesse cessantis licite potest, ut diximus, aliquid recipere: ergo etiam in hoc contractu." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 73.

[493] "Sed sciatis quod dubium hoc fuit missum Parisius, an liceret ratione lucri cessantis plus recipere por atrancar ferias. Et a gravissimis doctoribus determinatum est quod esset licitum recipere plus por atrancar ferias, id est plus recipere ad secundas nundinas quam ad primas, si ita est quod est lucrum cessans. Sed revera decepti sunt, non in doctrina, sed in facto, licet esset ibi magister meus Joannes Fenarius et Majoris et

Otra operación de cambios de la que trata el profesor de Salamanca es el llamado "cambio seco".[494] Consistía éste básicamente en un circuito de letras de cambio entre dos personas (y sus agentes, si era el caso) que terminaba en la misma plaza donde había comenzado, demorando un tiempo en hacerse y costando a quien había dispuesto del dinero entretanto la prima pagada por cada uno de los cambios fingidos en el circuito.[495] Puesto que no hay cambio real ni de tipo de moneda ni de lugar, era evidente que por más que cada contrato de cambio en el recorrido resultara verosímil, el conjunto de la operación constituía un préstamo a interés sin paliativos.[496] Por ello Vitoria lo condena como usurario sin ocuparse de más detalles[497] sino de denunciar con dureza[498] que éste era

---

ambo Coroneles. Ipsi bene dicebant quod licebat plus recipere ratione interesse cessantis, sed revera nullum tale est ibi. Es gran burla, quia nullum interesse sequitur nec lucrum cessat (...) Unde otra vez los mesmos de Flandes, no estando seguros, tornaron a enviar el mesmo caso a Paris; y los mesmos doctores que antes determinaron que era lícito, determinaron lo contrario, et subscripserunt nomine suo, quia invenerunt quod mercatores faciebant falsam relationem." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 74.

[494] "Est aliud genus cambiorum quod vocant cambium siccum, cambio seco, et revera non est cambium sed mutuum. Sicut enim homo pictus non est homo, nec arbor sicca est arbor, ita nec cambium siccum est cambium, sed mutuum." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 75.

[495] Una descripción detallada de los cambios por letras en general y del cambio seco en particular, con ejemplos que muestran cómo se producía el beneficio empleando las cotizaciones de la época entre Londres y Amberes y entre Venecia y Brujas, puede encontrarse en Raymond de Roover, "What is Dry Exchange?". Este historiador distingue entre "cambio seco" y "cambio ficticio". El primero consistía en una operación de cambio y recambio: el prestatario tomaba una cantidad de dinero y firmaba una letra contra una plaza extranjera. Al vencer la letra en esa plaza, los agentes del prestamista se la pagaban a sí mismos, y con el dinero resultante elaboraban una nueva letra para ser pagada en la plaza original por el prestatario al prestamista. Así, llegado el momento del vencimiento de esta segunda letra, el prestatario devolvía al prestamista su capital y un interés derivado del curso de los cambios entre las dos plazas (y por tanto, incierto en el momento de hacer el préstamo). Como señala De Roover, "it was a straight loan (and nothing else) from which the lender expected a return, which was not stipulated beforehand by agreement between the parties but was determined afterward by the unpredictable course of the exchange". Ibid., p. 197. El "cambio ficticio" era un cambio seco en que las letras se hacían *pro forma*, a menudo a nombre de corresponsales inexistentes, sin enviarlas al exterior. Al vencimiento de la letra de recambio, se devolvía el préstamo con un interés derivado del curso de los cambios con la plaza exterior que se hubiera tomado como referencia. Otra modalidad "sancionaba" a quien no pagara la primera letra en la plaza exterior, haciendo la letra repagable en la de origen con un recargo predeterminado, en el que se hallaba el interés. Vitoria se refiere a todas estas operaciones como "cambio seco".

[496] "Quid de hoc cambio, an sit cambium siccum? Certe nec est cambium viride nec siccum, quia cambium debet esse commutatio pecuniae unius speciei pro pecunia alterius speciei, vel commutatio unius loci in alium; sed hoc non est in illo: ergo non est cambium, sed revera est mutuum, et de hoc non est dubium." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 75.

[497] "Estos cambios con caballeros son comúnmente usurarios. Cambio real [es] dar una moneda por otra, como plata por oro o dar en [un] lugar por recibir en otro adonde no se puede o con dificultad se puede llevar dineros. De manera que todas las veces que el que da a cambio de buena o de mala ha de ser pagado donde dió el dinero, no es cambio real, sino fingido. Aunque vayan y vengan letras y se hagan protestos, todo es burla y querer engañar a Dios. Y no le engañan, que ni Dios lo perdonará, si no restituyen." *DC*, p. 515.

artificio muy común de los señores del lugar para tomar dinero prestado de los mercaderes genoveses.[499]

Ganancias comerciales del usurero

La teoría sobre la usura en el profesor de Salamanca queda completa con los comentarios más breves al resto de la cuestión 78 (*2a. 2ae.*). Santo Tomás se había preguntado en el artículo tercero si el prestamista puede conservar el fruto de lo adquirido con sus usuras, o si también está obligado a restituirlo junto con los intereses que cobró. Vitoria sigue en todo la respuesta del Aquinate, que había distinguido entre los bienes que fructifican (los susceptibles de producir una renta por su alquiler o su explotación) y los que se consumen en su uso (entre los que se cuenta el dinero). Si el prestamista recibió en usura de los primeros debe retornar el fruto que obtuvo de ellos, excluidos los gastos de producir ese fruto.[500] Si se trata de bienes consumibles con los que negoció, lo obtenido se atribuye a su ingenio e industria, y ya no está obligado a restituirlo, fuera de lo que deba por *lucrum cessans* al prestatario.[501] Esto resulta perfectamente consistente con la idea de que el dinero no fructifica por el solo paso del tiempo; lo que el usurero obtenga negociando no se debe entonces a la posesión misma del dinero, sino a otros factores

---

[498] Vitoria dictaba sus clases siempre en latín, según las normas de la Universidad. No obstante, cuando quería introducir matices subjetivos en su exposición pasaba al castellano en unas palabras o a lo sumo en una frase, y no al castellano refinado sino al propio del habla popular. La indignación que el cambio seco como usura encubierta le producía la podemos calibrar por el hecho de que, caso único en los tres años de lecciones que recoge el *Comentario*, la mitad final de la exposición sobre el tema está hecha en castellano con algunas frases latinas entreveradas.

[499] "Dico quod est falsum, porque el duque no tiene en León blanca, sino que el que se los da en Medina se los hace pagados en León, y al fin se vienen a pagar en Medina, porque del mesmo los torna el duque en León a tomar para pagarlos en Medina, porque este cambiador de Medina tiene su pacto hecho con el de León, et econtra. Unde non plus dubitandum est illos esse usurarios quam judaeos suo tempore." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 75. Los judíos habían sido expulsados de Castilla en 1492; al tiempo anterior se refiere la última frase.

[500] "Secunda conclusio: Si hujusmodi res ut domum, agrum etc. aliquis adquisivit per usuram, non solum illas tenetur restituere, sed etiam earum fructus, deductis expensis, sacando lo que gastó en lo labrar. Et ratio est quia hereditates non sunt ipsius ususarii, sed illius a quo per usuram sunt acceptae." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 3, 1.

[501] "Prima conclusio: Si aliquis exegit per usuram vinum, pecuniam etc., et cum tali re fecit lucrum honestum, non tenetur ad restitutionem illius lucri honesti, sed solum ad illius restitutionem quod exegit per usuram. Hoc dicit quod intelligitur, nisi alteri fecisset damnum a quo exegit pecuniam per usuram, sicut si esset mercator qui daret pecuniam ad usuram, et qui recipit detinet usuram per tres vel quatuor annos, tunc iste tenetur de jactura et damno quod patitur mercator in illis tribus annis." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 3, 1.

creadores de valor económico. Bajo el mismo criterio se resuelve la situación del factor que, antes de enviar el dinero a la casa matriz, negocia con él obteniendo un beneficio para sí. En cuanto no hubiera daño del verdadero propietario del capital ni a éste le cesara un lucro, el factor puede retener lo ganado con dinero ajeno.[502]

Nuestro autor suscita entonces la cuestión del fundamento de ese dictamen, que supone la validez de los negocios (compraventas) realizados por el prestamista con el dinero mal habido, lo que a su vez requiere que poseyera dominio sobre él.[503] En la discusión cita una docena de doctores a favor y en contra, con argumentos fundados en la analogía con otras situaciones de transacción irregular de bienes. Al final prefiere la posición que considera de Santo Tomás: en la usura no se adquiere dominio sobre el dinero cobrado por intereses, pero sí sobre aquello que se compre con ese dinero. Lo primero se sostiene sobre el hecho de que el contrato usurario es írrito por contradecir al derecho divino (natural).[504] Lo segundo por analogía con el robo, del que era opinión común que la compraventa realizada por el ladrón vale, aunque el dinero no fuera suyo y deba restituirlo a quien lo quitó, lo tenga en la forma que lo tenga.[505] La compatibilidad entre ambas afirmaciones no resulta muy clara ni para el mismo Vitoria, que acabará diciendo que por odio a la usura mejor es sostener que no se transfiere el dominio sobre los intereses.[506] No obstante, nuestro autor acepta que los frutos de estas negociaciones lícitas posteriores a la

---

[502] "Mercatores dan a los factores lanas que venden, y en tanto que viene el tiempo de la paga, tratan con los dineros y ganan. Quaerebant a me an illud lucrum esset domini pecuniarum, vel illorum factorum et procuratorum. Respondetur. Absolute loquendo, si non sint aliae conditiones, dico quod lucrum illud est ementis et lucrantis et non domini pecuniarum, quia dominus non emit, sed procurator (...) Verum est quod si ex hoc quod detinui pecuniam feci jacturam domino pecuniae, teneor de damno et jactura satisfacere illi. Dixi absolute, quia si esset pactum et conditio quod quomodocumque fecerit lucrum, det domino pecuniae, tunc tenetur illud lucrum dare domino. Etiam intellige dummodo non sit factum nocumentum vero domino ratione detentionis illius pecuniae." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 4, 11.

[503] "Sanctus Thomas concedit quod in honesta negotiatione usurarius licite potest cum pecuniis habitis per usuram aliquid lucrari. Sed usurarius non potest facere lucrum cum suis mille aureis adquisitis per usuram nisi emendo merces et iterum illas vendendo, quia facit veros contractus emptionis et venditionis. Si ergo fuit vera emptio, sequitur quod fecit alium dominum illorum mille ducatorum: ergo ipse erat dominus illorum, quia nemo dat quod non habet." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 3, 2.

[504] "Et ad argumenta omnia, dicimus quod ratio non est quia est involuntaria, sed quia est irrita, quia non tenet jure divino ille contractus, quia non obligat contrahentes: ergo est nullus: ergo non est ibi dominium." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 3, 5.

[505] "Ad hoc dico quod idem est de pecunia usurarii et de pecunia furti. Si ego emo domum et solvo pecuniis furtivis, non est dubium quin sit vera emptio, licet emam pecuniis alienis. Ita de usurario dico, quod si habeat alia bona praeter bona usuraria et pecuniam, dicendum est quod suis pecuniis emit, et tunc est dominus agri, sed pecunia est alterius." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 3, 5.

[506] "Et licet sit dubium de hac translatione dominii, tamen in odium usurarum vehementer est potius declinandum ad dicendum quod nullo modo transfertur dominium." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 3, 5.

usura misma pertenecen legítimamente al prestamista que las hizo.[507] Ello es congruente con su posición de que el dinero no fructifica de por sí (en la que se basa toda la teoría sobre la usura, como vimos): si el usurero no obtiene este beneficio del dinero usurario, es que lo hace de su capacidad negociadora, y por tanto le es lícito retenerlo.

Posición moral del prestatario

En el artículo cuarto, Santo Tomás se había preguntado por la licitud moral de pedir dinero a interés, y había respondido que si no hay una inducción al pecado a quien de otra manera no prestaría con usuras, sino que aquel al que se dirige la petición estaba ya dispuesto a ello (por ejemplo, es un prestamista conocido), entonces resulta lícito tomar dinero a interés. La razón es que el prestatario lo hace buscando un bien, el préstamo para remediar su necesidad, por el que accidentalmente se somete a un mal, pagar usuras.[508]

Todo el problema para Vitoria estriba en qué debe llamarse "necesidad" en este caso. Define nuestro autor aquí un concepto muy diferente al que situaba la necesidad como causa de involuntariedad en una transacción.[509] Necesario es el dinero para cualquier operación conveniente o útil para quien lo pide prestado, aunque de ello no dependa la sobrevivencia ni la participación social de la persona, esto es, aunque no se trate de una necesidad grave.[510] Comprar una heredad para aumentar la hacienda o tomar dinero para jugar son dos ejemplos, de forma tal que necesidad es cualquier indigencia subjetivamente sentida. De nuevo, el desarrollo de este concepto podía haber llevado al profesor de Salamanca a una comprensión más exacta de lo que ocurre en el préstamo a interés. Difícil

---

[507] "Sed hoc non obstante, non tenetur ad restitutionem illius quod in honesta negotiatione lucratus est. Ita tenet Hadrianus, et Alexander, et Richardus et omnes doctores, praeter Altissiodorensem in 3 p., de usuris, ubi dicit quod totum, scilicet et pecuniam adquisitam per usuram et fructus, tenetur usurarius restituere, et lucrum pecuniae usurariae, quia procedit ex mala radice, id est ex peccato, quia si radix est mala, etiam et rami. Dico quod verum est, sed effectus potest esse bonus; et ideo dico quod lucrum non est a radice mala, id est a pecunia usuraria, sed ab industria negotiatoris." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 3, 5.

[508] "Ponit sanctus Thomas unum principium: quod inducere aliquem ad peccandum, nunquam est licitum quocumque fine fiat; sed uti peccato alterius qui est paratus ad peccadum, licitum est. Prima conclusio: Non licet aliquem inducere ad usuram (...) Secunda conclusio: Ab illo qui est paratus dare ad usuram, licet petere ad usuram propter bonum istius qui petit, scilicet quia est in necessitate." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 4, 1.

[509] Véase el epígrafe 4.5.

[510] "Ad hoc est notandum quod per necessitatem, non solum debet intelligi gravis necessitas, sed etiam quaecumque utilitas et indigentia, sicut si me viene un buen lance de comprar una heredad para aumentar mi hacienda, et egeo nimis pecuniis, licet a parato dandi usuras accipere pecuniam, quia ego non peto nisi quod det mihi mutuo, y que me lleve algo yo no lo querría. Unde si alius extorqueat usuram, non est ex voluntate mea. Per necessitatem ergo intelligit sanctus Thomas quamcumque utilitatem. Unde generaliter a quocumque parato ad peccandum licet accipere utilitatem pro supplenda aliqua necessitate." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 4, 2.

es sostener que se hace un mal a quien acepta pagar por un dinero del que espera obtener un beneficio mayor que lo pagado, como es el caso en esos ejemplos. También resulta problemático que de ello se vaya a seguir la ruina de la república. Pero, según hemos repetido, la usura tenía para Vitoria que ser condenada a toda costa.

4.7. LA FIGURA ÉTICA DEL HOMBRE DE NEGOCIOS

Santo Tomás vivió en un tiempo y unas regiones que conocieron un impresionante florecimiento de la vida comercial. Reconoció en sus breves escritos sobre ética económica[511] la licitud de muchas de las figuras mercantiles de la época y la posibilidad consecuente de ser un buen hombre dedicándose a los negocios. Fue en esta posibilidad más allá que Aristóteles, para quien la actividad de quien procura acrecentar sus caudales negociando con ellos (la crematística cuando intenta algo más que proveer la casa) constituía una forma antinatural e innecesaria de existencia, alejada de la vida buena.[512] Los argumentos que ofrecía el Estagirita contra el comercio como oficio fueron básicamente: (i) el carácter ilimitado de la riqueza que pretende, contrario al término medio que es propio de la actividad virtuosa, y que en la actividad económica está en contentarse con lo suficiente; (ii) la inexistencia de un fin externo superior al que se ordene el arte de negociar tal como se practica por los comerciantes, que tiene así su objeto sólo en la acumulación de dinero; (iii) la tendencia del negociante a convertir en crematísticas todas las facultades del hombre, comercializando cada actividad humana; (iv) el hecho de que la ganancia en el comercio ocurre a costa de otros.

Santo Tomás, que había comentado la *Política* de Aristóteles,[513] sostuvo en sus obras más originales la importancia del oficio del comerciante para el abastecimiento de la ciudad —en general, para el manejo adecuado de carencias y excedentes—, la necesidad

---

[511] Una recopilación en castellano de estos escritos se encuentra en Joaquín Llanos, *Textos económicos en Tomás de Aquino*.

[512] *Pol*., 1257 b1-1258 b8. A propósito del desarrollo histórico de la valoración del oficio de mercader en la Escolástica, puede leerse: Raymond de Roover, "The Scholastic Attitude toward Trade and Entrepreneurship". Aquí nos hemos limitado a tomar como hitos a Aristóteles y Santo Tomás, las dos figuras a las que Vitoria concede más autoridad.

[513] J. T. Noonan (*The Scholastic Analysis of Usury*, p. 47) hace notar que Guillermo de Moerbecke erró la traducción de un concepto clave en *Pol.* 1257b, haciendo que la condena de Aristóteles sobre toda operación comercial que tuviera *por fin* ganar dinero, recayera únicamente sobre las operaciones que tienen *por objeto material* el dinero (*ars campsoria*). Así, donde Moerbecke traduce: "Etenim divitias multoties ponunt numismatis multitudinem, propter circa haec esse pecuniativam et campsoriam", un traductor moderno escribe: "Divitias enim saepenumero statuunt numorum multitudinem, propterea quod ars pecuniae quarendae, et mercatura cauponaria in hac re versentur" (*Pol.* 1257 b8-10; traducciones tomadas de Tomás de Aquino, *In Aristotelis Stagiritae nonnullos libros commentaria: Politicorum*, p. 387).

La idea de condenar toda crematística hubiera sido inaceptable en el siglo XIII; la de condenar los tratos con dinero venía a integrarse en una tradición cristiana contra la usura independiente de Aristóteles y anterior a su conocimiento en el Occidente medieval. Sin duda, con esta mala traducción Santo Tomás se ahorró una dificultad para integrar la posición del Estagirita. El error de Moerbecke fue corregido tras la muerte de Santo Tomás por su discípulo Giles de Lessines (primer autor de un tratado dedicado a la usura), quien no por ello aceptó los juicios aristotélicos contra la *ars commutativa*.

de que la ciudad perfecta use moderadamente de sus servicios y la conveniencia de situar la ciudad donde pueda conectarse con mercados exteriores.[514] Todo esto junto con un importante número de prevenciones contra los mercaderes derivadas principalmente de los desórdenes y corrupciones que observaba en las ciudades mercantiles (entre ellos, curiosamente, la laxitud que el comercio propaga, y que acaba haciendo a los ciudadanos menos aptos para ejercicios militares). La más importante de estas corrupciones es la de la ciudad misma como unidad ético-política de convivencia:

> "Rursus: si cives ipsi mercationibus fuerint dediti, pandetur pluribus vitiis aditus. Nam cum negotiatorum studium maxime ad lucrum tendat, per negotiationis usum cupiditas in cordibus civium traducitur, ex quo convenit, ut in civitate omnia fiant venalia, et fide substracta, locus fraudibus aperitur, publicoque bono contempto, proprio commodo quisque deserviet, deficietque virtutis studium, dum honor virtutis praemium omnibus deferetur: unde necesse erit in tali civitate civilem conversationem corrumpi."[515]

El ideal de Santo Tomás tal como se expone en sus consejos "al rey de Chipre" es el de una ciudad que consume principalmente su producto, contiene en sí lo más necesario para la vida humana, y conserva sus valores éticos compartidos evitando en buena medida el contacto con extranjeros de dudosa moralidad.

Al preguntarse en el contexto más teórico de la *Summa Theologiae* sobre la legitimidad moral del comercio, el Aquinate vuelve a distinguir entre los intercambios que persiguen un fin en sí honesto como la sustentación de la casa o de la ciudad, y aquellos propios de los mercaderes en que sólo se persigue el lucro. Estos últimos no los considera en sí mismos condenables sino que pueden ser ordenados a su vez al sustento de la familia del comerciante, al socorro de los pobres y a la provisión de la ciudad.[516] Lo esencial

---

[514] *De regimine principum*, lib. 2, cap. 3. A partir del capítulo quinto del segundo libro, *De Regimine principum* es atribuido a Tolomeo de Luca, discípulo de Santo Tomás.

[515] *De regimine principum*, lib. 2, cap. 3, [841]: "Además, si los mismos ciudadanos se dedican a ser mercaderes, se abre la puerta a muchos vicios, pues como el afán de los mercaderes tiende en grado máximo al lucro, por el uso del negocio la codicia se arraiga en los corazones de los ciudadanos; de lo cual se sigue que en la ciudad todas las cosas se tornan venales o vendibles y, desaparecida la fidelidad, se abre lugar para los fraudes, y despreciado el bien público, cada uno servirá a su propio provecho y fallará el trabajo de la virtud al otorgarse el honor, que es premio de la virtud, a todos; de donde necesariamente en tal ciudad se corromperá la convivencia social."

El contexto permite entender que el comercio en cuestión es aquel que, precisamente por transcurrir de una república o de una ciudad a otra, no conoce nexos de inserción vital en ningún lugar en particular. Esto es, no se está hablando del pequeño comercio que realizan los artesanos y los tenderos locales, perfectamente regulado por los gremios y a través de ellos vinculado a la vida de la ciudad.

[516] *Summa Theologiae*, *2a. 2ae.*, q. 77, a. 4, corpus.

resulta entonces no poner el fin último del hombre en el lucro, sino integrar éste en una figura existencial más amplia, a la que sirva. Por más que los peligros morales sean grandes en el inescrupuloso ambiente de los negocios, el único motivo por el que resulta mejor no dedicarse a ellos profesionalmente consiste en que concentra las fuerzas de la persona en objetivos seculares, distrayendo de los espirituales. Pero éste no es un obstáculo decisivo más que para los clérigos.[517] No hay pues una razón intrínseca de pecado en el comercio como oficio para Santo Tomás, lo que se comprueba claramente por la misma discusión de la *Summa*, en que quiere fijar las condiciones bajo las cuales se actúa justamente (esto es, con virtud) en los tratos de mercaderes. Un intento que Aristóteles no había hecho.[518]

La posición de Vitoria supone un paso más en la valoración positiva[519] del oficio de mercader, al considerarlo no sólo conveniente sino estrictamente necesario para la vida de la ciudad. El ideal autárquico del Aquinate ya no es compartido por este profesor,

---

[517] *Summa Theologiae, 2a. 2ae.*, q. 77, a. 4, ad 3. La discusión en este punto versa sobre si es lícito a los clérigos dedicarse al comercio. Al ofrecer sólo estas razones, se niega la objeción principal —que no lo es por causa de la pecaminosidad intrínseca del oficio de mercader (Ibidem 3)—, que permitía extrapolar la prohibición moral del estado eclesiástico al común de las personas.

[518] Puede verse Van Roey, "La monnaie d'après Saint Thomas d'Aquin", p. 37, sobre la ampliación del concepto de las necesidades materiales en Santo Tomás respecto a Aristóteles. La clave se encuentra en que mientras Aristóteles parece concebir el comercio para satisfacer las necesidades de la vida tal como ocurre en el presente, Santo Tomás lo incluye en un dinamismo (expansivo) de despliegue de la naturaleza humana. Ambos autores coinciden en condenar la actividad que tiene por fin principalmente la acumulación individual de riquezas.

[519] Pere Molas, *La burguesía mercantil...*, pp. 129-130, hace notar que en la época inmediatamente siguiente hubo un debate abierto en Castilla acerca de la moralidad intrínseca del oficio del mercader. Algunos autores como Tomás de Mercado o el jurista Castillo de Bobadilla consideraban que algo había de inevitablemente pecaminoso en la actividad comercial, mientras que otros, como Cristóbal de Villalón y Martín Azpilcueta, enfatizaban el valor de esa actividad para la república. Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa*, pp. 368 ss., acumula testimonios de la literatura popular moralizante del s. XVI que permiten llegar a la conclusión de la existencia de una fuerte corriente de opinión (diríamos hoy) que ve como una degradación moral de los tiempos el incremento de la actividad comercial y en general los modos de enriquecimiento de los mercaderes. Y junto con ello, el consumo de bienes suntuarios, particularmente los relacionados con el atuendo y ornato personales.

A Vitoria, como al cardenal Cayetano y a otros pensadores de talla, hay que situarlo entre quienes examinan las nuevas realidades desde un punto de vista teórico sin dejarse arrastrar por aversiones emocionales. Nunca se encuentra en nuestro autor el recurso retórico al catastrofismo, tan querido por los predicadores de la época, que con facilidad describían el tiempo presente como momento sin par de reunión de todos los males. Según hemos señalado, vemos al maestro de Salamanca apartarse de este talante ecuánime sólo en el caso de la usura.

Vale notar que la discusión "popular" sobre la moralidad de la práctica del comerciar iba a menudo directamente dirigida a establecer la honorabilidad del oficio, y con ella, el lugar social y político al que los mercaderes podían aspirar. En este tópico no entra nuestro autor en su obra publicada.

ciudadano de urbes con gran actividad comercial (Burgos[520], París, Valladolid)[521], que de ninguna manera aspiraban a subsistir cerradas sobre sí.[522]

La ciudad resulta el lugar por excelencia para la vida buena, puesto que en ella se realiza la existencia política, y es a la vez sitio privilegiado de los intercambios mercantiles, que le facilitan las bases materiales.[523] Estos no deben verse como un mal necesario del que ojalá pudiera prescindirse, sino como parte constitutiva de la vida urbana, que sin ellos decaería. Al igual que en otras muchas actividades propias de la ciudad, como los gobiernos civil y eclesiástico, la administración de justicia, la academia, la organización militar, etc., las transacciones de mercaderes requieren de la justicia para contribuir a la recta constitución social de la ciudad y por tanto a la vida buena de los ciudadanos. Pero en esto la actividad comercial no es por sí mejor ni peor que otras,[524]

---

[520] Acerca de los linajes paterno y materno del profesor de Salamanca, señala Beltrán de Heredia: "Los apellidos Vitoria y Compludo eran frecuentes en Burgos a finales del siglo XV y aparecen a veces vinculados a familias dedicadas al comercio, con factorías en la Bretaña francesa y en Flandes (...) Esta familia tenía en Burgos posición acomodada..." ("Personalidad del maestro Francisco de Vitoria...", pp. xiv-xv).

[521] No compartimos la idea de Karl Deuringer, *Probleme der Caritas...*, pp. 132-133, que achaca la aguda ("scharf") reacción "anticapitalista" que encuentra en los maestros de la Escuela al carácter rural de la pequeña ciudad de Salamanca ("kleine Landstadt inmitten dieses weiten Landes mit seiner primitiven agrarischen Wirtschaft") y a cierta xenofobia popular hacia los mercaderes extranjeros que operaban en las ferias castellanas, por contraposición a la postura más complaciente de Cayetano, que vivió en una zona de larga tradición de negocios. Creemos que ello desconoce tanto el carácter cosmopolita de la formación y la discusión misma de Vitoria como la realidad, ampliamente probada por los historiadores, de que en la época de su profesorado surgía una burguesía castellana vigorosa. Vitoria está lejos de ser un tradicionalista regional; lo mismo puede decirse de Soto, nacido en la ciudad industrial de Segovia y formado en Alcalá y París. Por otra parte, ni Salamanca era una ciudad tan pequeña (los cerca de 30.000 habitantes que Deuringer le atribuye constituían una cifra respetable para la época) ni tan rural (más bien estaba dedicada a los servicios, con un artesanado importante; la agricultura sólo ocupaba al 4% de sus habitantes, según señalamos en el epígrafe 4.2). La cuestión del anticapitalismo ("die betont antikapitalistische Haltung") no deja de ser un asunto de etiquetas que requeriría de los matices de una discusión compleja, por lo demás ajena al interés intelectual de nuestro autor.

[522] Salamanca era otra ciudad a la que, por razones distintas, no disgustaba atraer personas de afuera, aunque se tratara de jóvenes un tanto alborotadores. En la época de Vitoria, era abierta la competencia con Alcalá de Henares (universidad de reciente fundación con fuerte apoyo estatal) por captar a la población universitaria de Castilla. Según señalamos en el capítulo 3, a esta competencia se debió la apertura de tres cátedras de nominales en Salamanca, con la intención (según el acta claustral en que se aprobaron esas cátedras) de que no hiciera falta otra universidad en el reino.

[523] La importancia para la ciudad del comercio y la navegación, medio imprescindible para el comercio de larga distancia, es ponderada por Vitoria: "Navigatio etiam pro tempore periculoso est utilis bono communi. Ex communicatione enim nationum et provinciarum respublica magna commoda accipit, et in pace, et in bello. Quare si propter periculum tempestatum homines deterrerentur a navigatione, fieret magna iactura publici boni. Cum aut vix, aut nunquam navigare sine magno periculo possit." *DH*, 32.

[524] La benevolencia del maestro de Salamanca hacia la actividad de los mercaderes se pone de manifiesto cuando considera que ir a la feria es motivo suficiente para romper un ayuno impuesto por la Iglesia, aun si uno es rico ya: "Como un mercader que ha de ir de feria, y aunque es rico, licite tractat: no puede ayunar y si ayuna, no puede ir otro día. Dico quod non peccat. Et hoc dico de lucro, sive lucrum sit ei necessarium, sive non ad vitam, quia tunc non tenetur jejunare." *In 2a. 2ae.*, q. 147, a. 3, 8.

salvo quizás por causa del mal ambiente moral que los negocios de larga distancia inducían en toda la práctica mercantil. En ellos la vinculación personal del mercader a la ciudad no existe, con lo que se ha perdido un lazo de referencia fundamental para la moralidad, y resultan terreno fácilmente transitable para todo tipo de inescrupulosos.

La justicia como clave moral de la operación mercantil

En esta consideración la actividad mercantil no se encuentra sola en el discurso vitoriano. Lo mismo ocurría con otras relaciones internacionales como las que Castilla y los castellanos sostenían con las naciones de Indias, o las de poderes nacionales adentro de la misma Europa y frente al Islam. En los tres casos, se carece del vínculo de la pertenencia a la misma república como regulador ético de las relaciones: no está uno destinado a convivir ni a realizarse políticamente con éstos con quienes así se relaciona. Y, sin embargo, Vitoria se empeña en desarrollar una teoría de la justicia en los contactos con los pueblos de Indias, una teoría de la guerra justa y la que hemos examinado sobre la justicia en las transacciones mercantiles. Ello supone reconocer que la definición moral del sujeto ocurre frente a toda otra persona con la que entre en relación, directa o mediada por la pertenencia a comunidades nacionales distintas. Como se ha indicado en otro lugar, concurrían a que nuestro autor pensara así tanto las fuentes estoicas del derecho como la filiación divina universal de la espiritualidad cristiana. Con razón se sitúa a Vitoria como fundador del derecho internacional, en cuanto hizo valer antiguos conceptos del *ius gentium* en el contexto completamente novedoso de los estados nacionales.

Aunque no pueda decirse lo mismo respecto a su ética económica, más en continuidad con la discusión tradicional y que por tanto no considera especialmente la nueva situación que el mercantilismo introdujo,[525] lo cierto es que se propone una moral

[525] No hay un puente teórico entre la ética del mercado y la política económica del Estado en Vitoria. En el tema de los cambios por letras hemos visto aparecer esta política entre las condiciones dadas para el mercader, que le mueven a una actividad para superar la limitación estatal; en la teoría del precio justo, la condición de una tasa estatal se considera un límite absoluto, incluso moral, para el mercader. En la teoría sobre los tributos, que no hemos examinado aquí, se marcan claramente los límites que el príncipe debe respetar al pechar a sus súbditos, quienes a su vez están obligados a pagarlos (cfr. *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 3, 7; q. 63, a. 1, 8-23. Un completo estudio sobre el tema puede encontrarse en Javier Gorosquieta, *El sistema de ideas tributarias en los teólogos y moralistas principales de la Escuela de Salamanca*; puede verse también Gonzalo Higuera, "Impuestos y moral en los siglos XVI y XVII"). Los negocios son considerados una actividad sobre la que cabe legítimamente imponer tributos. Pero en general la moral del mercado se estudia como asunto de relaciones intersubjetivas, sin consideraciones políticas mayores que atender a la repercusión de ciertas figuras comerciales y financieras sobre el bien de la república. Por otra parte, Vitoria, reconociendo la realidad política del Estado nacional como legítima, hizo esfuerzos importantes por limitar el poder del príncipe, que en la época empezaba a querer hacerse absoluto (cfr. capítulo 2). Parece indudable

para superar la dificultad de una falta de comunidad política de referencia. Y a la vez, capaz de discutir lo justo y lo injusto dentro de la ciudad o el Estado y, por tanto, de ordenar las actividades privadas a la construcción de la comunidad nacional.

Puesto que la clave de esa ordenación se encuentra en la justicia, y el préstamo a interés ha sido calificado de intrínsecamente injusto, resulta normal que Vitoria condene en los términos más enérgicos a los prestamistas, y que vea como peligrosa moralmente cualquier actividad mercantil propicia a la usura, como la de los cambistas, que solían ser también banqueros. La condena se extiende más allá, hasta los empleados de estas empresas financieras, que participan en la injusticia, la hacen posible y se benefician en cierta medida de ella, por lo que son moralmente responsables *in solidum*, y deben también restitución.[526] Abarca asimismo a los que prestan al usurero para que a su vez vuelva a prestar, recibiendo con ello un interés.[527]

Pese a la dureza de la condena de la usura, no debe encontrarse en ello una posición negativa hacia el comercio en general, sino sólo hacia este tipo particular de transacciones. Nuestro autor no considera perniciosos el deseo de bienes materiales[528] ni la búsqueda del

---

que no hubiera visto con buenos ojos la instrumentalización de la actividad económica para el acrecentamiento de ese poder, que subyacía al mercantilismo.

[526] "Secundo infert de ministris usurariorum, tabernariorum vel aliorum qui exercent illicitas negotiationes vel adjuvant ad injustas negotiationes, ut campsores, qui omnes sunt usurarii. Non est dubium quin ministri eorum tenentur ad restitutionem in solidum, licet faciant jussu alterius, scilicet domini. Venit aliquis con prendas a que sobre ellas le presten veinte ducados, y dáselos el criado del mercader o cambiador porque pague dos ducados ultra de los veinte tenetur minister iste ad restitutionem illorum duorum ducatorum. Et si dicas quod dominus alium mitteret servum qui faceret, certe optima excusatio istorum est! Dico quod non propterea minister excusatur a restitutione. Et mercatores vendentes nimis injuste, al fiado, et servi eorum tenentur de toto, dato quod jussu domini faciant. Necesse est enim ut veniant scandala, sed vae homini illi per quem scandalum venit! (Mat. 18, 7). Usurarius necessario per ministros debet exercere usuras, sed vae ministro illi per quem exercetur! Item, quia si jussu alicujus ego interficerem aliquem, tenerer de toto damno et essem reus homicidii: ergo et servus faciens aliquid injustum jussu domini sui, tenetur de toto damno." *In 2a. 2ae.*, q. 62, a. 7, 3.

[527] "Ex his sequitur quod sicut isti campsores sunt usurarii, ita et illi qui ponunt pecuniam apud illos (...) Et quod sint usurarii, patet, quia sunt participes usurarum. Patet, quia dant pecuniam suam campsoribus ad usus illicitos, scilicet ad faciendum usuras; v. g., aliquis dat campsori centum aureos, cum conditione quod singulis annis det ei pro illis quinque aureos, et postea campsor cum illis centum aureos facit usuras." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 64. Según señalamos en el epígrafe 4.2, la banca de depósito y pagos locales, más parecida a la actual que la banca de cambios, persistía en Castilla durante el s. XVI, cuando había desaparecido en el resto de Europa, donde conoció una extensión importante durante la Edad Media, debido a una serie de quiebras encadenadas a lo largo del s. XV.

[528] Por eso pueden pedirse en la oración, aunque no sea conveniente desearlos solamente por sí mismos: "Prima propositio: Licitum est petere bona temporalia inquantum sunt media necessaria et instrumenta ad salutem spiritualem et consequutionem gloriae (...) Secundo propositio: Petere a Deo bona temporalia absolute, etiam non ordinando illa ad vitam aeternam nec finem bonum, est licitum. Patet, quia quidquid licet

lucro.[529] Resulta por completo legítimo que cada uno sea propietario de sus posesiones y las ceda sólo en el caso de recibir una compensación equitativa según el precio justo (salvo por lo que hace a las obligaciones derivadas de la extrema necesidad ajena, a la acción del Estado por el bien común y a la obligación menos concreta de la limosna fuera de extrema o grave necesidad). Con el intercambio, él mejora su posición subjetiva, puesto que cubre una indigencia suya; recibe un beneficio que la contraparte no estaba obligada a realizar, y que le hizo sólo porque a su vez recibió otro beneficio. La común utilidad justifica la moralidad genérica de los intercambios mercantiles, también desde el punto de vista de la república, para la que es bueno que sus partes se hagan bien mutuamente, aun si no mantienen una referencia expresa al conjunto.[530] El oficio de mercader no resulta así una profesión *per se* sospechosa de deshonestidad, ni siquiera en cuanto uno atiende únicamente a su propio interés y deja el de la contraparte al cuidado de ella. Debe notarse que ha ocurrido así un desplazamiento temático significativo respecto a la tradición: el uso que el mercader hace de su dinero (esto es, la proporción con sus necesidades), no constituye ya un tema central de la ética del mercado o de la valoración del oficio del mercader, como lo era para Santo Tomás y Aristóteles. No es que el punto haya desaparecido por completo,[531] pero sin duda ha sido desplazado. Fundamentales resultan ahora, sobre todo, las repercusiones para el bien de la república, y la conservación de la justicia en las transacciones.

---

desiderare, licet petere (...) Tertia propositio: Dico tamen quod petere bona temporalia inquantum temporalia sunt et absolute, licet non sit prohibitum et liceat, nihilominus tamen non est tutum sed periculosum, et melius est ea non petere, quia habent fines perniciosos (...) Quarta propositio: Orare absolute pro bonis temporalibus communitatis, etiamsi non habeatur respectus ad vitam aeternam, est honestum et laudabile. Patet, quia homines tenentur procurare bona communitatis (...) Ultima propositio (...) orare pro vita et necesariis ad vitam, etiam absolute, laudabile est." *In 2a. 2ae.*, q. 83, a. 6, único.

[529] Por ejemplo, el tutor que administra los bienes de su pupilo está obligado a hacerlos rendir al máximo: "Si enim tutor cum aequali industria posset duplum lucrum exercere, et hoc sibi constaret, teneretur illud procurare; et si ita non faceret, male faceret; sicut si plus daret iste mercator pro bonis pupilli quam alius, supposito quod contractus sit licitus." *In 2a. 2ae.*, q. 63, a. 2, 12.

[530] "Qui autem in societate aut civitate vivit, pars est civitatis. Qui ergo aliquid in bonum et in commodum facit alicuius privati hominis, facit etiam in bonum publicum et commune. Sicut qui privatum hominem laedit, bonum commune laedit, cuius ille est pars, atque laudem et praemium meretur, non a privato homine solum, sed etiam a tota civitate aut collegio, et eadem ratione ab eo qui praesidet collegio et civitati, etsi nihil de collegio aut praesidi banefaciendo cogitet. Et certe hoc naturalis ratio dictat." *De eo ad quod...*, II, 7.

[531] "... aliquis infimae sortis negotiatione lucratus est decem millia aureos, et non vult colligere se ut honeste vivat, sed in negotiationibus plus quotidie fervet, talis vituperandus est, ut dicit Cicero." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 4, 2.

Pues hay también un *lucrum turpe et inhonestum*, el que se funda sobre una injusticia, a cuya identificación consagró nuestro autor buena parte de su discusión sobre ética del mercado. Con esto encontramos el núcleo de la moralidad del mercader: éste habrá de ocuparse no sólo de su interés sino también de asegurar la justicia de la transacción, que no depende de las subjetividades participantes sino de una equidad socialmente definida en los términos del intercambio.[532]

Por otra parte, fuera de la justicia misma de la operación mercantil, hay situaciones en que el comerciante debe preocuparse por la suerte de la contraparte. En ocasiones aquello que se vende, por su naturaleza —como un cuchillo de piedra, sólo útil para sacrificios paganos— o por las circunstancias —una espada para alguien poseído por la ira—, va a ser muy presumiblemente usado para un mal grave —como el homicidio—. Entonces resulta claro que negándose a vender impediría ese mal, y debe negarse, particularmente si viene a ser el único proveedor. Más en general, reuniendo los dos pasajes vitorianos al respecto,[533] puede decirse que si el vendedor intervino en la

---

[532] Vitoria no desarrolla el tema de la responsabilidad hacia terceros en el mercado. Si consideramos a éste como un mecanismo distributivo (impersonal), las acciones con las que uno se beneficia pueden perjudicar a otros distintos a la contraparte, modificando los precios a los que podrán vender o comprar. A propósito de otro mecanismo distributivo, el que tiene por protagonista al príncipe (donde hay en consecuencia una decisión personal), dice: "... quicumque utitur jure suo, non tenetur de damno quod pertinet ad alium, etiamsi faciat animo nocendi vel quomodocumque faciat, dummodo non adsit injuria; sed ego utor jure meo." *In 2a. 2ae.*, q. 63, a. 2, 36. En todo caso además: "... hic effectus, quia praeter intentionem, nec imputatur nec est culpabilis." *In 2a. 2ae.*, q. 64, a. 7, 1.

[533] "Sed dubitatur de illis qui vendunt cibos in platea, an excusentur a peccato (...) dico quod illi qui vendunt cibos, de per se non peccant nec mortaliter nec venialiter, nam actus illorum finitur in emptione et venditione: ergo non peccant. Quia dato quod qui emit debeat abuti cibis, nihil mea, quia quando vendo ensem, etiam scio quod cum illo potest ille interficere hominem, et tamen licite vendo (...) Secunda propositio: Si ita esset quod si ego non venderem hos cibos, omnes illi jejunarent, tunc tenerer non vendere, quia nullus vendit; et si venderem, peccarem mortaliter quia do ocasionem peccandi mortaliter. Sed cum sint multi alii qui vendunt, ideo tales non peccant, quia omnia reducuntur ad permissionem." *In 2a. 2ae.*, q. 147, a. 4, 16. "Occurrit tamen dubium: an liceat christianis vendere necessaria infidelibus ad ritus suos, utputa agnum ad sacrificandum eum in pascha (...) Respondet Cajetanus ad hoc in articulo 4 hujus quaest. distinguendo. Quaedam enim sunt quae de per se sunt ordinata ad malos usus tantum, sic quod non possunt servire nisi ad illos, ut culter petrinus. Et tale, inquit, non licet christianis vendere judaeis aut facere infidelibus (...) Alia sunt non talia, sed quibus potest homo bene vel male uti, ita quod se habent indifferenter ad usus bonos et malos. Et talia, inquit, licet christianis vendere aut facere infidelibus, nisi constaret quod volunt illa infideles ad malos usus; quia tunc, inquit, est dubium, et videtur quod non licet vendere furibundo ensem: ergo non licet christiano vendere agnum judaeo, si sciat quod vult ad sacrificandum eum, quia si nesciat quod judaeus emit agnum paschalem, non est dubium quin liceat vendere illum, sicut licet vendere arma infidelibus. Sed dico probabilius, quod si res de se est licita, possum illam vendere judaeo, ut agnum paschale, quamvis sciam quod vult illum ad suos usus et ritus. Cujus ratio est quia ego non teneor prohibere ritus judaeorum, nam Ecclesia permittit eos, et sic justo pretio licet mihi vendere agnum judaeo, dummodo non faciam illo fine ut sacrificet illum; tunc enim peccarem vendendo. Sed vendo quia indigeo pecuniis aut propter aliud hujusmodi. Et ad argumentum, nego illam consequentiam: mihi non licet dare furioso gladium: ergo nec licet mihi dare judaeo agnum paschalem. Et ratio est quia teneor inquantum possum vitare homicidium, non tamen ritus judaeorum." *In 2a. 2ae.*, q. 10, a. 11, 2.

compraventa: (i) consciente de que ocurrirá un mal grave de resultas de la transacción; (ii) como causa *sine qua non* y consciente de un mal aunque no sea grave; o (iii) asociándose intencionalmente al mal propósito del comprador; entonces tiene parte de la responsabilidad moral por lo que acontezca tras la operación, resultado que, ocurra finalmente o no, se ha apropiado ya moralmente en cierta medida.

En cualquier otro caso, la relación termina con la compraventa, y la responsabilidad por lo que el otro haga con su adquisición es enteramente suya (supuesto, claro está, que no fue inducido injuriosamente ni a la compra ni al posterior uso dañino de la cosa). Esta es la situación más frecuente en realidad, cuando lo transado puede usarse para bien o para mal. Aunque quepa la sospecha de que este comprador concreto lo utilizará para mal, con no tratarse de un mal grave ni seguro y con no poderlo evitar el vendedor por sí solo, éste actúa legítimamente persiguiendo su interés. Entonces queda a cargo del comprador toda la responsabilidad moral sobre el presunto mal uso de la cosa.

Cuando una operación no pueda realizarse sin injusticia, como en el análisis vitoriano ocurre con el préstamo a interés, nuestro mercader deberá retraerse de ella;[534] cuando en una lógica profesional, como la del cambista o el comerciante de futuros, ese tipo de operaciones sea práctica corriente, se le recomendará que no tome tal oficio[535] o que valore con cuidado cada paso y cada intención suya; cuando, por fin, la transacción es en sí misma lícita pero puede hacerse injusta o fraudulenta por determinadas circunstancias, el moralista ofrece al mercader un análisis que pone de manifiesto los puntos peligrosos y le facilita identificar la conducta recta.

De aquí en adelante, la decisión de actuar de una manera o de otra corresponde al sujeto moral. Vitoria nunca sostiene que los dos aspectos que el mercader debe cuidar en su transacción, el lucro que persigue y la justicia de la relación, vayan empíricamente en el mismo sentido, de manera que en virtud de alguna dinámica de los mercados la justicia resulte más rentable que la injusticia.[536] Al contrario, piensa que algunos negocios muy

---

[534] La diferencia de valoración entre el oficio de prestamista y el de negociante puede entenderse desde la siguiente sentencia: "Respondeo quod nunquam occupatio est peccatum, quidquid ex illa sequatur, si ipsa occupatio de se non sit peccatum." *In 2a. 2ae.*, q. 15, a. 1, 3.

[535] "Pero por esta vez digo lo primero, que a quien yo bien quisiere, le rogaría mucho que no tuviese por oficio ni trato ser cambiador. Porque aunque el cambio por sí sea un contrato tan lícito como comprar o vender limpiamente, pero como hoy se hace en el mundo, algunos son muy malos." *DC*, p. 513.

[536] En términos más generales, y posiblemente polemizando con los calvinistas en el terreno teológico, encontramos: "Non est mirandum, si sanctissimi viri non impetrent a Deo bona temporalia, quia nihil promisit viris bonis nisi gratiam et gloriam. En todo lo demás les puede ir bien a los malos y mal a los

lucrativos, de los que llevan a concentrar todo el capital en pocas manos, fundan su rentabilidad en la injusticia. Tampoco pretende nuestro autor que el Estado intervenga legalmente cada faceta de la vida económica forzando coercitivamente a una actuación moralmente buena; esto sólo debe hacerlo cuando está en juego el bien común o amenazado el conjunto de la sociedad, lo que incluye al sistema mismo de los mercados. Así pues, el sujeto moral no queda descargado de esa subjetualidad ni por una autorización para el seguimiento irrestricto de su interés pecuniario ni por un sistema legal de coerciones. Como señalamos en el capítulo 2, se irá haciendo una persona justa en la medida en que realice de manera intencional el equilibrio de la justicia en las relaciones aun cuando deba obrar ocasionalmente contra su propio interés o desaprovechar oportunidades favorables para un lucro mayor.

Si, por el contrario, la maximización del lucro constituye su único móvil, al que está dispuesto a sacrificar la equidad de las transacciones, se apropia moralmente de cada injusticia y se irá volviendo una persona injusta. No será raro que pronto la misma investigación sobre la justicia de sus acciones deje de preocuparle,[537] y la omita o la realice

---

buenos." *In 1a. 2ae.*, q. 104, a. 10. F. Stegmüller, *Francisco de Vitoria y la doctrina de la Gracia...*, p. 391 (ms. O 208v).

Precisamente la convicción de que el bien moral coincide siempre con la persecución del lucro en mercados libres, abre el campo a la concepción liberal de la vida económica, que descarga a la persona de la preocupación moral en ella. Dice Mercier de la Rivière en 1767: "No sintáis preocupación alguna ahora por nuestra moral, ni por nuestras costumbres. Es socialmente imposible que hombres que viven bajo leyes tan simples [la propiedad privada y la libertad de mercado], que hombres que una vez llegados al conocimiento de lo absoluto se han sometido a un orden cuya base es por esencia la justicia y cuyas ventajas sin límites les son evidentes, no sean humanamente hablando los hombres más virtuosos." (*L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, citado por F. Gómez Camacho en Luis de Molina, *Teoría del precio justo*, p. 39). Como ha sugerido acertadamente Gómez Camacho, puede identificarse una revolución científica en el estudio de la realidad económica, que separa el paradigma escolástico del clásico. La clave de tal revolución se encuentra en la confianza que la cita anterior muestra hacia un sistema automático de realización de la justicia en los precios. Esto hubiera sido inimaginable para los doctores escolásticos, cuya tradición sobre la vida moral (que se puede remontar directamente a Platón, *República* 367e-372a) señalaba el crecimiento social en la justicia como una ardua tarea de la razón práctica humana. Uno de los indicadores centrales de este giro radical se encuentra entonces en la expulsión de la pregunta por la justicia, y con ella de la cuestión moral, del abordaje de los problemas económicos, con el desplazamiento consiguiente de conceptos como "precio justo" por "precio de equilibrio", "beneficio injusto" por "efecto renta", o "restitución" por "recontratación". (Ibidem., pp. 57 ss.)

[537] "Et minor probatur, quia omnes qui a campsoribus recipiunt mutuum, sciunt et fatentur quod gratis non sibi datur, sed pro bona compensatione. Preguntadlo a los que resciben dineros dellos prestados. Si les preguntais si los cambiadores les piden algo por los dineros que les emprestan, deciros han que no, pero que ellos se entienden, que no se los prestarían si no fuese porque les den algo. Certe illa ignorantia est satis vincibilis. Et omnes isti campsores fugiunt a confessoribus peritis, sed hoc non excusat illos." *In 2a. 2ae.*, q. 78, a. 2, 63.

sólo con vistas a la apreciación social de su oficio o su persona en un contexto social en que esa justificabilidad era importante. Se debilita entonces la capacidad de discernimiento moral de la persona.[538]

Cada vez que cometa una injusticia, el sujeto moral incurre en un pecado grave por el que deberá responder ante el tribunal divino. Pero esto forma parte ya de la dimensión teológica del pensamiento de Vitoria, que no tratamos directamente en este estudio por más que constituyera preocupación principal de nuestro autor como maestro de confesores y predicadores.

Nos interesa, sin embargo, notar que la eventual contradicción práctica entre perseguir el máximo lucro y procurar la justicia de las transacciones comerciales, encuentra una resolución antropológica en la integridad de una figura lograda de persona humana.[539] ¿Para qué se persigue el lucro sino para poner las bases materiales de la vida buena, que a su vez exige, en un lugar más alto de la jerarquía de los bienes, la preservación de la justicia?[540] El dinero debe así ser correctamente entendido como un medio para la realización del hombre,[541] que acontece principalmente en la virtud. Quien lo antepone a la justicia, incurre en un serio desorden antropológico, y con el tiempo puede desestructurar gravemente su alma haciendo del dinero fin último de su vida.[542]

---

[538] "Multi sunt qui peccantis non advertunt quod ea quae faciunt sunt peccata: et illa dicitur caecitas mentis. Sed sunt alii qui advertunt, tamen debiliter, non penetrant: et hoc ipsum dicitur hebetudo sensus et debilitas mentis ad cognoscendum spiritualia et penetrandum, et est peccatum. Et hoc provenit ex mala dispositione mentis, quia est affectata ad res temporales; sicut avarus intentus divitiis, bene vult ipse recte vivere, sed dato quod dicatis ei quod opus est divitia relinquere, advertit ad id quod dicitis, tamen ex debilitate mentis et ex affectu quem habet ad divitias non penetrat quod conveniat relinquere divitias." *In 2a. 2ae.*, q. 15, a. 2, 1.

[539] Volviendo a unos pasajes citados en el capítulo 2: "Ultima conclusio quae est Ambrosii: Nihil est utile proprie loquendo nisi sit honestum. Patet, quia utile opponitur nocivo, et si est nocivum non est honestum. Non est utile quod aliquis ex rapina sit dives." *In 2a. 2ae.*, q. 145, a. 3, único. "Omnium enim utilitatum utilitas et omnium fructuum fructus felicitas aeterna est, propter quam omnes substantiae nobiles creatae sunt." *In 2a. 2ae.*, q. 2, a. 3, 7. Vitoria conoce también un concepto más popular de utilidad, aunque desde luego no funda en él su ética: "Illud quod inter homines vocatur utile, quod est pecunia vel aestimabile pecunia..." *In 2a. 2ae.*, q. 100, a. 5, 8.

[540] Y no sólo la preservación de la justicia. El dinero ocupa con los otros bienes materiales el último escalón en la jerarquía vitoriana, como hemos visto: "Unde si quis incurreret mala spiritualia animae, puta adulterium et furtum, ut evitet mala corporis, puta flagella vel mortem, aut mala rerum exteriorum, puta damnum pecuniae, aut si sustineat mala corporis ut evitet damnum pecuniae, peccatum est." *In 2a. 2ae.*, q. 125, a. 4, 2.

[541] "... quomodo pecuniae sunt bonum Petri? Quia sunt medium quod ordinatur ad hominen." *In 2a. 2ae.*, q. 17, a. 5, 7.

[542] "Nota quod amare aliquam rem, puta pecunias tamquam finem est praeponere illas vero fini, scilicet Deo, illum offendendo." *In 2a. 2ae.*, q. 126, a. 1, único. "Sicut quando aliquis appetit divitias, a tuerto o a derecho, nuestra casa hasta el techo, tunc est verum dicere quod ponit in divitiis ultimum finem, quia ita appetit illas quod propter illas transgreditur praeceptum divinum; et sic peccat mortaliter, secus autem non." *In 2a. 2ae.*, q. 141, a. 3, único. Un paralelo puede hacerse con el catedrático que desea el cargo por el honor que conlleva y no por el motivo de servicio a otros esencial a la acción de enseñar: "Respondetur quod sanctus Thomas

Ese tal puede resultar exitoso y acabar siendo honrado por los demás en virtud del éxito económico, una posibilidad que Vitoria considera en sí misma legítima por cuanto tal éxito conseguido de manera justa pone de manifiesto optimidades humanas.[543] Pero si por el contrario el fundamento de esos honores se obtuvo de prácticas injustas, no sólo se han corrompido relaciones de intercambio sino también aquel sistema social de señales morales mediado por la fama del que hablamos en un capítulo anterior. Las consecuencias de ese trastorno de las valoraciones sociales sobre la proliferación de transacciones injustas y sobre la apropiación personal de la injusticia en otras personas, pueden ser grandes. La extensión, la insistencia y el vigor con que el maestro de Salamanca se ocupó de estos temas sugieren su preocupación por el honor con que eran crecientemente considerados quienes estaban en posesión de una bolsa repleta, sin mucho preguntarse cómo habían llegado los dineros a esas bolsas. En la medida que esos honores los tributaban personas de significada posición social, la señal incorrecta se difundía más.[544]

Justicia y otras virtudes en el mercader

Llegar a ser una persona justa en la actividad mercantil requiere la "constante y perpetua voluntad" de buscar el medio de la equidad y adecuar a él los términos de cada transacción. Aunque la discusión de Vitoria se centra en cuál sea ese "medio" real, se encuentran también desarrollos breves acerca de la relación entre la justicia y otras

---

intelligit positive, scilicet quod appetere honorem et habere nolitionem proficiendi aliis, v. gr. aliquis desiderat esse cathedraticus, y desealo para ser honrado y no para aprovechar a otros, est malum. Appetere ergo sibi honorem cum negatione ista, nolo aliis prodesse, est malum." *In 2a. 2ae.*, q. 131, a. 1, único. Se trata de la situación en que alguien apetece de manera tan ávida algo, que por ello está dispuesto al mal: "Non condemnamus quod quis appetat divitias de se nisi ponat malum finem, nec si appetat honorem et alia bona temporalia (...) Appetere prandium de se bonum est, sed appetere nimis avide est malum." *In 2a. 2ae.*, q. 132, a. 2, 9.

[543] "... dico quod fama est aestimatio et opinio quae habetur de virtute alterius, et quod licet principaliter consistat in opinione et aestimatione quae habetur de virtute alterius, tamen extenditur ad omnem opinionem quae est de quacumque re laudabili (...) Et licet honor sit principaliter testimonium virtutis quae est in aliquo, nihilominus honor etiam est testimonium cujuscumque excellentiae laudabilis (...) etiamsi sit in sanctitate vel in virtute vel in divitiis." *In 2a. 2ae.*, q. 73, a. 1, 3.

[544] Los *Dictamina de cambiis* terminan así: "Esto es lo que alcanzó. Y si otra cosa dijeren hombres que hayan estudiado y dado y tomado sobre estos contratos, yo pasaré por su parecer. Pero no creo que los habrá. Mas los cambiadores que tratan con el Rey no buscan personas, sino con cualesquiera que tiene corona o sube en púlpito se satisfacen. Nuestro Señor los alumbre." *DC*, p. 517.

virtudes en la vida económica. En ellos se delinea una figura de hombre virtuoso más integral que aquella otra que sólo considera reglas, y conductas que las cumplen o no.

La primera condición evidente para la acción justa es que la voluntad de justicia se imponga sobre otros deseos de la persona, como el afán de lucro[545] o los vínculos afectivos, de tal forma que el temor de perder o no alcanzar esos bienes sea superado y no imponga la acción moralmente mala. Como señalamos al tratar de la teoría del precio justo, en algunos casos se hará preciso renunciar de manera voluntaria a posibilidades efectivamente disponibles, en particular a recibir lo más o dar lo menos posible en la transacción, y al poder que posiciones de fuerza en el mercado otorgan sobre los precios. La "lógica" del lucro llevaría justamente a lo contrario, a tratar de hacerse con ese poder, como ya notó Aristóteles ejemplificando como el monopolio del aceite que Tales consiguió en Mileto y Quíos.[546] Para superar esa "lógica" que absolutiza el lucro como único objetivo de la actividad mercantil puede bastar la posesión de la virtud misma de la justicia,[547] pero indudablemente ayuda también que la persona sea temperante y fuerte. Las tres virtudes se hallan estrechamente interrelacionadas cuando se trata del dinero.[548]

Así pues, para la corrección moral de la vida económica es básica una relación entre la persona y el dinero adecuada a la jerarquía de los bienes,[549] que no excluye en absoluto el deseo de la riqueza como un bien.[550] Como ya señalamos al tratar del dominio,

---

[545] Al señalar por qué deben distinguirse la magnificencia como virtud de la liberalidad, se dice: "... ita circa parvas pecunias insurgunt vehementes passiones sicut circa magnas." *In 2a. 2ae.*, q. 134, a. 2, 4. Vitoria es consciente de la fuerza de las pasiones que se levantan en torno al lucro, sea cual sea la cantidad involucrada: "Sic dico in materia justitiae, quod est difficultas circa minimas commutationes. Nam también recatea un mercader cerca de cien maravedís como cerca de cien ducados, quia non est facilius reddere justum circa minima quam circa maxima; quia qui parum habet, ita ei difficile est reddere aequale, licet sit parum, sicut diviti." *In 2a. 2ae.*, q. 141, a. 4, 5.

[546] *Pol*. 1259 a6 ss.

[547] "Nam si aliquis est studiosus administrandi justitiam, et sit in periculo perdendi mille aureos si administret justitiam, requiritur quod sit liberalis, et non avarus ad hoc quod faciat justitiam; quia si est justus, justitia praevalebit avaritiae, et moderabitur, et tollet timorem illum perdendi illos. Et sic non requiritur alia virtus circa periculum perdendi pecuniam. Et ita si quis timeat perdere amicam, per quam virtutem tolletur timor? Dico quod per virtutem justitiae, nec opus est ponere aliam." *In 2a. 2ae.*, q. 123, a. 4, 2.

[548] "Alio modo possumus considerare antice, ut intelligitur circa illud quod difficulter se potest aliquis ut homo circa pecunias, quod sit temperatus in accipiendis iis (...) Fortitudo et etiam justitia potest dici temperantia, nam generantur sicut temperantia; nam justitia dicitur temperantia quia reprimit appetitum ab his quae objiciuntur appetitui praeter rationem. Nam eadem virtus justitiae per quam homo resistit paupertati, vocatur temperantia." *In 2a. 2ae.*, q. 141, a. 2, único.

[549] "Quicumque taliter diligit creaturam, quod expertus est ex illo amore quod ponitur in periculo offendendi Deum, tenetur relinquere amorem creaturae, vel moderare talem amorem." *In 2a. 2ae.*, q. 19, a. 2, 6.

[550] "Item, quantumcumque quis diligat divitias, de se non amat amore mundano. Probatur, quia divitiae de se sunt bonae, quia non est prohibitum quaerere divitias (...) Ex quo sequitur, quod omnis qui sentit se nimis

la propiedad privada en que se fundan las transacciones del mercado resulta ocasión para el desarrollo de otras virtudes, como la liberalidad[551] y la magnificencia. Con ellas se entra en las profundidades de la relación entre una persona y su propia seguridad, a garantizar la cual puede consagrarse la propiedad privada de la que uno se desprende en el don generoso. Vitoria aprovecha una distinción semántica latina de difícil traducción (entre "securus" y "tutus") para indicar que esto requiere valor personal para sentirse liberado de temor aunque nunca se esté libre de peligro.[552] Justamente en la medida en que la persona se sienta más segura, tendrá mayor libertad interior para actos de cierta grandeza moral como una renuncia generosa a favor de otros proporcionalmente significativa respecto a sus posesiones,[553] o la adopción de una figura de vida cristiana más perfecta que supone la pobreza voluntaria.[554] Y es que no hay duda de que el dinero supone un poder, que ha de manejarse éticamente como otros poderes, buscando su buen uso y no simplemente su acrecentamiento indefinido.[555]

El desorden más significativo desde el punto de vista moral en la relación entre la persona y las riquezas ocurre en la avaricia. En ella se toma como fin en sí mismo lo que

---

cupide amare res mundi quae sunt bonae, si propter illas non offendit Deum, est tutus in conscientia de mortali, quia veniale potest esse immoderate tendere in res bonas etiam." *In 2a. 2ae.*, q. 19, a. 3, 4.

[551] "Unde ad liberalem pertinet esse emissivum, id est largitivum, que saque y dé. Ideo enim dicitur liberalis quia liberat pecuniam a custodia. In primo argumento arguit sanctus Thomas: Habitus et virtutes distinguuntur per objecta, sed pecunia est objectum etiam justitiae, quia justitia versatur circa pecuniam, id est circa omnem rem quae aestimatur pecunia. Item, misericordia est virtus quae consistit in dare, et ita magnificentia: ergo istae virtutes quomodo distinguentur per objecta? Respondet sanctus Thomas quod officium liberalitatis est moderare passiones et amorem pecuniae. Unde si quis sit amator et nimis cupidus pecuniae, quia liberalitas moderat istas passiones quae sunt circa pecuniam, ideo dicimus quod objectum liberalitatis est ipsa pecunia." *In 2a. 2ae.*, q. 117, a. 2, único.

[552] "An securitas sit conditio requisita ad magnanimitatem. Respondetur quod sic. Securus est qui nihil timet et tutus est qui revera non est in periculo. Nam stat quod quis sit securus quia non timet, et tamen non sit tutus quia revera habet periculum. Sic dicit Sallustius: Securus magis quam tutus. Et sic licet securitas sit conditio requisita ad magnanimitatem, tamen elicitur a fortitudine quia expellitur per illam timor, qui exspectat ad fortitudinem." *In 2a. 2ae.*, q. 129, a. 7, único.

[553] "Qui autem daret unum aurum, et plures non habeat, diceretur magnanimitas absolute. Sed actus dicitur magnus secundum proportionem." *In 2a. 2ae.*, q. 129, a. 1, 1.

[554] "Et sic dato aliquae sint virtutes christianae quae non possint exerceri sine bonis fortunae, tamen meliores sunt virtutes quae fiunt relinquendo voluntarie omnia, quia melior est paupertas voluntaria. Bonum est habere divitias, sed melius est non habere; et bonum appetere honores, sed melius est contemnere." *In 2a. 2ae.*, q. 129, a. 8, único.

[555] "Item, si ego habeo inimicos, et non stat per me quin essemus amici, licet mihi optare mala temporalia, ne sint ita potentiores inimici, ut non noceant mihi, et sic ne faciant mihi injuriam. Nec tamen hoc est odire inimicos, immo velle bonum eorum." *In 2a. 2ae.*, q. 25, a. 9, 7.

debería ser únicamente medio para la vida buena, y se pierde la *mensura* en la posesión de dinero.[556] Así no sólo se ha trastornado la correcta jerarquía de los bienes, sino que se dificulta la convivencia social,[557] y otros quedan en riesgo de carecer de lo necesario para vivir, dada la limitación de los bienes materiales disponibles en cada sociedad. Se trata pues también de un pecado contra el prójimo, además de contra uno mismo.[558] Por razón de la pérdida del punto justo respecto a la apetición de riquezas, el avaro se coloca al borde de la injusticia, en una situación moralmente peligrosa que, sin embargo, solamente se convierte en pecado mortal cuando se realiza en injusticia,[559] o cuando el dinero se convierte en fin último de la vida de la persona, por encima del amor a Dios y al prójimo.[560] No sin realismo, Vitoria deja entender que en esa situación peligrosa no sólo se encuentran los que desean la riqueza en exceso, sino todos los ricos.[561]

Por último, puesto que se trata de conservar un equilibrio difícil entre diversos bienes, será precisa también la virtud de la prudencia para resolver las situaciones

---

[556] "Utrum avaritia sit peccatum. Respondetur quod avaritia est peccatum, licet non fiat injuria alteri. Probatur. Differentia est inter finem et medium, quia finis non cadit sub mensura, immo est mensura aliorum, ut sanitas est finis qui appetitur. Sed quanta sanitas est appetenda? Quantam poterimus, quia sanitas nec alius finis non habet mensuram. Sic de beatitudine dicendum est. Media autem sunt quae cadunt sub mensura (...) Sed sic est quod pecunia est medium ad hunc finem, scilicet ad habendum aliquid ad manducandum et bibendum et vestiendum etc. Ergo pecunia cadit sub mensura. Tunc probatur quod avaritia sit peccatum. Quia avaritia est quando quis appetit et quaerit bona temporalia ultra statum et decentiam suam; et hoc est peccatum, quia est inordinate appetere." *In 2a. 2ae.*, q. 118, a. 1, 1.

[557] "Tertio potest dici quod licet actus liberalitatis non cadat sub obligatione particulari, scilicet hic et nunc, tamen in universali falsum est, nam per solam omissionem non dandi peccaret. Et sic dives qui nunquam utitur liberalitate, id est qui nunquam exerceret actum liberalitatis, peccaret, non mortaliter, sed venialiter. Sed quando peccat? Dico quod quando habet propositum nunquam dandi. —O dicetis, volo quod nunquam habeat tale propositum. —Dico quod est impossibile cum vivat in communitate civili." *In 2a. 2ae.*, q. 118, a. 1, 2. La liberalidad es la virtud a la que se opone la avaricia.

[558] "Respondet [sanctus Thomas] negando quod non peccet in proximum, immo peccat, quia Deus omnia disponit suaviter, et suavitas est quod Deus et natura non deficiunt in necessariis. Et cum divitiae ordinentur ad commodam sustentationem humanam, hinc est non fieri posse quod unus superabundet divitiis plus quam ei sit necessarium quin alteri noceat et deficiat, quia bona temporalia non possunt simul possideri a multis. Item, sibi ipsi nocet, quia habet immoderatas affectiones divitiarum, id est immoderate amat divitias. aut desiderat, aut delectatur in illis. Et sic avaritia est peccatum hominis in seipsum, quia per hoc deordinatur ejus affectus, licet non deordinetur corpus sicut per vitia carnalia." *In 2a. 2ae.*, q. 118, a. 1, 4.

[559] Dentro de la discusión sobre la avaricia, a la cuestión de si desear los bienes de otro es pecado mortal: "Respondeo quod quamvis quicumque appetitus insurgat, etiam cum volitione in voluntate, dummodo sit intra terminos justitiae et non limites illius excedat, ita quod non concupiscat rem alienam animo capiendi illam injuste, nunquam est peccatum nisi veniale; et sic ille appetitus non opponitur justitiae, quia justitiae non opponitur nisi injustitia." *In 2a. 2ae.*, q. 118, a. 3, 2.

[560] "Unde si aliquis appetat divitias ponendo in illis ultimum finem, ita quod tantum illas amat quod non verebitur facere contra amorem Dei et proximi, id est quod est paratus peccare mortaliter, sic est tertia conclusio: quod avaritia est peccatum mortale." *In 2a. 2ae.*, q. 118, a. 4, 1.

[561] "Et ita est profecto, quod divites sunt in statu periculoso (...) et etiam illi qui nimis avide appetunt divitias (...) Sed tamen propterea non peccant mortaliter appetendo divitias, sed solum venialiter." *In 2a. 2ae.*, q. 118, a. 4, 2.

concretas en que se pueda encontrar cada mercader.[562] En asuntos de negocios, Vitoria da una importancia especial a la consulta con hombres buenos y competentes, hasta el punto de convertir en un precepto el buscar consejo.[563] Esto puede entenderse por el carácter objetivo del equilibrio de la justicia que se pretende, así como por las grandes pasiones que el dinero despierta, que fácilmente pueden inclinarnos a juzgar por nuestro interés pecuniario, perdiendo la objetividad requerida. Nada mejor entonces que el asesoramiento de alguien capaz que no tenga intereses en juego.

Aun reconociendo la idea tomasiana de que dedicarse profesionalmente al comercio es perder la ocasión de hacer algo mejor en esta vida, el maestro de Salamanca afirma de manera explícita que el mercader que ejerce bien su oficio es digno de alabanza y constituye una figura moralmente respetable. Como puede notarse, un largo camino se ha recorrido desde Aristóteles (o el pseudo San Juan Crisóstomo)[564], aunque permanezca la sospecha de que un negociante profesional difícilmente se mantuvo siempre en el medio de la justicia.[565]

---

[562] "Patet, quia prudentia versatur circa judicium de contractibus, an sunt liciti vel illiciti, et de hoc non habetur evidentia, nam prudentia non procedit per evidentiam." *In 2a. 2ae.*, q. 47, a. 4, 3.

[563] "Sed cum aliquid agendum proponitur de quo dubitari merito potest an sit rectum vel pravum, iustum an iniustum, de his expedit consultare et deliberare, neque prius temere aliquid agere quam sit inventum et exploratum, quid liceat aut non liceat. Talia sunt quae in utramque partem habent speciem boni et mali, qualia sunt multa genera commutationum et contractum et negotiorum. Et in his omnibus ita res se habet, quod si quis antequam deliberavit et legitime illi constiterit tale factum licitum esse, aliquid tale faceret, et forte secundum se esset licitum, talis peccaret neque excusaretur per ignorantiam, cum illa ut patet, non esset invencibilis, postquam ille non facit, quod in se est ad examinandum quid liceat quidve non liceat. Ad hoc enim ut actus sit bonus, oportet, si alias non esset certum, ut fiat secundum diffinitionem et determinationem sapientium (...) Immo dato quod talis actus secundum se licitus esset, postquam dubitatur merito de illo, tenetur quilibet consultare et arbitrio sapientium facere, etiamsi forte illi errarent." *De Indis, I, int.*, 2.

[564] Es célebre el aforismo: "Homo mercator vix aut nunquam potest Deo placere (...) nullus christianus debet esse mercator." (citado por Pere Molas, *La burguesía mercantil...*, p. 114). Esta sentencia se encuentra en la *Palea ejiciens*, incorporada al *Decretum* de Graciano, y formaba pues parte del acervo del *Corpus Iuris Canonici*. Durante toda la Edad Media se pensó que la *Palea*, donde se encuentran *in nuce* buena parte de los argumentos posteriores contra la usura, era obra de San Juan Crisóstomo. Hoy se sabe que se trata de una obra apócrifa, posiblemente redactada en los siglos V o VI. La verdadera posición de San Juan Crisóstomo respecto al comercio era muy otra: "[Dios] hizo necesitar unos de otros, a fin de juntarnos así, pues nada hay como la necesidad para fomentar la amistad. Por eso tampoco quiso que todo se produjera en todas partes, pues por ahí nos obligaría también al comercio de unos con otros. Y ya que hizo que unos necesitemos de otros, hizo también fácil el comercio". *Homilía XXXIV sobre I Corintios*, citado por Sierra Bravo, *El mensaje social de los Padres de la Iglesia*, [680].

[565] "Dubitatur: quare ergo non laudamus mercatores qui maxime se exercent in merces emendas et vendendas, et non plus laudamus illos quia plus servant justitiam, cum in suis contractibus et emptionibus faciant actus virtutis juste emendo vel vendendo? Immo potius contrarium fit, quia saepe vituperamus homines negotiationibus involutos, et revocamus illos in senectute ab isto exercitio. Respondeo quod mercatores, si bene agant officium suum, illi actus sunt laudabiles et virtuosi. Tamen, quia est periculosum officium, cum difficile sit in illis medium tenere, ideo revocamus illos et non laudamus quia sunt periculosae negotiationes. Secundo dico, quod non laudamus illud quia est impedimentum majoris boni." *In 2a. 2ae.*, q. 58, a. 3, único.

La actividad mercantil se encuentra así enmarcada en el conjunto más amplio de la vida económica de la persona, que a su vez tiene un lugar, importante pero subordinado a otros bienes, en la realización humana. Por ello, junto a la persecución del propio interés respetando a la justicia, que acontece en los mercados, del hombre moralmente logrado se esperan otras acciones económicas caracterizadas por la gratuidad. Estas ocurren ya fuera del mercado, pero son significativas también para el negociante porque, dada la limitación esencial de los bienes mercables, los recursos que dedique a la limosna[566] o que comparta con sus amigos[567] los estará restando de su capital para comerciar o del lucro que obtuvo.[568] Indudablemente tales acciones gratuitas muestran en el mercader una buena comprensión del lugar del dinero en la vida, que deja espacio a virtudes como la misericordia[569] y la amistad.

El carácter obligatorio que la obligación de asistencia y el *ordo caritatis* adquieren en caso de grave necesidad del prójimo, establece una limitación (extrínseca) a la prosperidad que el hombre de negocios puede pretender a través de la acumulación.[570] La posibilidad de que el dinero o la posición social se conviertan en objetivos centrales en la vida del mercader, con prioridad sobre la suerte de los pobres, es valorada por Vitoria

---

[566] "Circa quem locum nota denique unum quod dicit Augustinus. Sive ibi sit praeceptum sive non, nihilominus debet movere ad dandum eleemosynam, quia ex sententia illa Domini (Matth. 25) non damnatur nisi hi qui circa proximos sunt inhumani (...) Item, facit illud quod habetur Matthaei 6 (v. 24): non potestis Deo servire et mammonae. Omnes intelligunt per mammonam divitias. Et quid est dicere servire divitiis? Non est quaerere eas, quia hoc bene licet. Sed est non erogare pauperibus." *In 2a. 2ae.*, q. 32, a. 5, 4.

[567] "Si ego darem bona mea transeunti sine ratione aliqua, esset prodigalitas, nisi fieret causa amicitiae vel eleemosynae. Et ideo sanctus Thomas dicit quod solum propter amicum debet homo pati detrimentum in temporalibus." *In 2a. 2ae.*, q. 26, a. 4, 1.

[568] En este sentido se dice que es lícito desear lo necesario para pasar bien la vida, pero que también es preciso atender a los pobres. El uso del mismo verbo para ambas claúsulas (optare) muestra que las dos posibilidades "compiten" por nuestros recursos: "Respondeo negando quod non liceat ex caritate velle proximis bona temporalia. quia nobis etiam licet optare; cum modo tamen et mensura, ut sic transeamus per bona temporalia, ut non amittamus aeterna. Et pro pauperibus debemus optare. Et sic dico quod debemus desiderare temporalia necessaria ad vitam transigendam." *In 2a. 2ae.*, q. 59, a. 4, 2.

[569] "Secundo nota, quod non omne malum movet ad misericordiam, ut dicit Augustinus, sed proprius malum illud quod est defectus, hoc maxime provocat ad misericordiam, ut egestas, paupertas et hujusmodi." *In 2a. 2ae.*, q. 30, a. 2, único.

[570] "Superfluum status et naturae est alienum quoad usum, et per consequens dispensandum." *In 2a. 2ae.*, q. 32, a. 5, 4. Obviamente, Vitoria está pensando aquí en riqueza estáticamente acumulada y no en capital en sentido económico, un concepto del que propiamente hablando carece. Lo "superfluo respecto a lo necesario para vivir y al lugar social" ha de entenderse en la sentencia vitoriana como aquella riqueza dedicada a más lujo que el requerido para la respetabilidad en la posición social que uno ocupa, y a reservas más allá de lo razonablemente preciso para precaverse de los infortunios comunes.

como un pecado contra la caridad debida al otro.[571] Se trata de una actitud contradictoria con la caridad en aquel punto en que esa virtud hace contacto con la justicia. Desconocer este deber, no propio del negociante en cuanto tal sino en la medida en que disponga de recursos económicos, expresa inhumanidad y lleva a la condenación eterna.[572]

El mercader respecto al bien de la república

La persona, en cuya existencia está inserta la actividad mercantil, se caracteriza por una socialidad natural que alcanza su expresión más alta en la vida política, como señalamos en un capítulo anterior. Además, las relaciones comerciales y financieras, aunque principalmente intersubjetivas en la aproximación vitoriana, poseen importancia innegable para las relaciones políticas. Ello tanto por la significación del acto injusto para la existencia política, que pretende fundar relaciones sociales sobre la justicia, como por las consecuencias del nivel de precios sobre la disponibilidad de recursos para la población. Finalmente, con su teoría del precio justo para los artículos necesarios, Vitoria afirma la prioridad ética del nivel político sobre el intersubjetivo en las relaciones de los mercados, lo que supone la definición de éstos como realidad propiamente social, y no sólo como un agregado de relaciones entre individuos.

La ética del hombre de negocios, en consecuencia, no sólo ha de considerar las repercusiones de los actos sobre la figura moral de persona que el mercader hace de sí mismo, ni basta tampoco con que el comerciante se esfuerce por respetar el medio de la

---

[571] "Est aliud argumentum contra hoc: quia quilibet potest mutare statum suum. Sit ergo miles qui habet pauperes parentes, sed juste adquisivit grandem pecuniam ultra statum parentum: an illa pecunia sit superflua, Videtur quod non, quia iste vult ascendere ad altiorem statum. Ad hoc dico: primo, quod forte existentibus proximis in gravibus necessitatibus, non liceret divitibus mutare statum, quia esset contra caritatem proximorum. Secundo dico, transeat quod liceat mutare statum; sed ad minus non excusantur illi qui non possunt mutare, ut ecclesiastici. Item mercatores aliqui qui, etsi velint mutare, non possunt vel non inveniunt quomodo mutent. Isti ergo non excusantur si non dent eleemosynam de superfluo status. Cum istis est nobis concertatio, non cum aliis. Utinam isti darent!" *In 2a. 2ae.*, q. 32, a. 5, 12.

[572] "Sive ibi sit praeceptum sive non, nihilominus debet movere ad dandum eleemosynam, quia ex sententia illa Domini (Matth. 25) non damnatur nisi hi qui circa proximos sunt inhumani (...) Quod est notandum ad praedicandum divitibus. Item, facit illud quod habetur Matthaei 6 (v. 24): non potestis Deo servire et mammonae. Omnes intelligunt per mammonam divitias. Et quid est dicere servire divitiis? Non est quaerere eas, quia hoc bene licet. Sed est non erogare pauperibus." *In 2a. 2ae.*, q. 32, a. 5, 4.

Karl Deuringer señala: "Durch die ganze Caritaslehre des Vitoria zieht sich ein kräftiger Affront gegen die Hartherzigkeit der Reichen und ein warmherziges Eintreten zugunsten der Armen." *Probleme der Caritas...*, p. 30. Ejemplifica esto con la traducción de Mt 19, 23 que utiliza. Donde la Vulgata dice: "Dives difficile intrabit in regnum caelorum", el maestro de Salamanca lee: "Impossibile est divitem intrare in regnum caelorum" (*In 2a. 2ae.*, q. 118, a. 4, 2), cambiando la palabra clave posiblemente a partir del comentario de San Jerónimo: "Hoc dicto ostenditur non difficile esse, sed impossibile (...) nullus divitum salvus erit." (PL 26, 138, citado por Deuringer, ibid., p. 31, nota 28a).

justicia en la relación interindividual, sino que ha de atender además a la dimensión política de la acción personal en los mercados.

Vitoria no presta una atención particular al punto, tal vez por lo que señalamos arriba acerca de la posibilidad de la acción mercantil fuera de la propia comunidad política. En tal caso, el típico del mercader profesional de larga distancia con capacidad para operar en diversos países, parece bastar con los criterios fundados en la integración de su actividad en una figura moral que respeta la justicia en el intercambio, sin mayor referencia al cuerpo social concreto en que opera, del que no necesita formar parte. Esto marca una diferencia significativa con la ética más propiamente política de la relación entre el poder estatal y el ciudadano, que sintetizamos en el capítulo segundo.

Y, sin embargo, Iparraguirre en la interpretación sobre la teoría vitoriana del valor que como tal criticamos arriba,[573] alerta con razón sobre la importancia de la referencia al bien de la comunidad en la ética vitoriana del mercado. En efecto, dentro del desarrollo del maestro de Salamanca esa referencia sirve para justificar el oficio del mercader y algunas de sus prácticas, así como para condenar el préstamo a interés. Desempeña pues un papel teórico importante.

La cuestión está en si también debe tenerse por una consideración significativa dentro de la deliberación del mercader que valora una acción problemática desde el punto de vista moral para decidir sobre ella. Siguiendo el pensamiento vitoriano, no hay duda de la respuesta afirmativa cuando el mercader opera dentro del cuerpo social al que pertenece, o cuando sus operaciones repercuten de manera apreciable sobre éste. De otra manera no tendría sentido la prioridad del bien común sobre el propio que, como vimos, nuestro autor considera un rasgo a la vez esencial y normativo de la naturaleza humana. Así, el maestro de Salamanca tiene por moralmente peligrosas las prácticas de comprar en cantidad para vender más caro por cuanto llevan a desear que los precios suban, con daño para los consumidores. Y, como vimos, considera pecado gravísimo que esas operaciones se realicen con la intención positiva de subir los precios.[574]

---

[573] Cfr. página 368.

[574] "Dubitatur quinto, an absolute secluso damno reipublicae, sed bona fide, emere frumentum in vere ad vendendum postea carius in mense madii, sit peccatum. Respondetur: primo, quod haec negotiatio est valde periculosa, quia inducit homines ad cupiditates graves. Semper enim tentantur a daemone ut optent temporis declivium et ut gaudeant de jactura aliorum; huélganse que el trigo se suba y no llueva. Secundo dico, quod si bona fide fiat hujusmodi negotiatio, ita quod non ex cupiditate facit, sed quia non habet aliud exercitium, no sabe en que tractar; tiene quinientos ducados, y cómpralos de trigo para ganar después en cada hanega medio real, talis non est condemnandus de peccato quia exspectat solum honestum lucrum. Tertio dico, quod potest esse peccatum mortale gravissimum, si mala intentione faciat et si malum reipublicae exspectet, si

Pero, ¿y si la operación o sus repercusiones tienen lugar fuera del cuerpo social al que pertenece el mercader? No hay manera de dar una respuesta segura con base en los textos publicados de Vitoria. Solamente un pasaje de la relección *De Indis* nos ayuda directamente: en él se sostiene la licitud del comercio por parte de los españoles bajo la condición de que no sea en detrimento de la patria de los indios.[575] Según el derecho de gentes, pues, puede comerciarse en el ámbito internacional sin perjuicio de los nacionales de otro lugar o de su colectividad política. Más aún, ese comercio sin perjuicio no es otra cosa que una realización de la amistad y comunicación natural entre los hombres, por lo que viene protegido por el derecho natural, según hemos indicado en el epígrafe 4.5.

El uso de los conceptos de "patria" y "ciudad" sugiere la necesidad ética de que el mercader conserve un cierto respeto por la comunidad política en medio de la cual opera, aun si no es la suya. Tal respeto se expresa no ya como la búsqueda del bien común, sino como la evitación de males colectivos que puedan seguirse de la acción comercial.[576] Esta posición se refuerza al considerar que el lugar teórico ocupado por la referencia al bien común en la discusión sobre la usura no puede referirse sólo al caso de que el prestamista sea miembro de la comunidad, puesto que se emplea como argumento también en situaciones comerciales de larga distancia. Por último, la idea de una cierta obligación ética del comerciante hacia la comunidad política extranjera resulta consistente con la

---

desea que valga caro. Ita dicit Silvester, quia desiderat malum et nocumentum maximum reipublicae: ergo peccat mortaliter. Et ideo est periculosa talis negotiatio quia desiderat malum multorum." *In 2a. 2ae.*, q. 77, a. 4, 9.

[575] "Secunda propositio: Licet hispanis negotiari apud illos, sine patriae tamen damno, puta importantes merces, quibus illi carent, et adducentes vel aurum vel argentum vel alia quibus illi abundant. Nec principes eorum possunt impedire subditos suos ne exerceant commercia cum hispanis nec e contrario hispanos cum illis." *De Indis*, I, 3, 2.

La condición de que no haya daño para las naciones de Indias, es puesta a todos los derechos subjetivos de los españoles cuya violación por parte de los indígenas daría lugar al primer título legítimo para la conquista, según la relección mencionada.

[576] Claro está que en *De Indis* no se está tratando de una acción comercial con nacionales de un país cristiano o musulmán capaz de protegerse legal y militarmente contra los abusos de mercaderes ajenos, sino de una situación histórica en que el comercio se practica desde una posición incipiente de fuerza, a la que dejará paso inmediatamente en la conquista. Vitoria trató de inspirar desde su cátedra una relación respetuosa con los pueblos indígenas americanos, particularmente con aquellos que tenían ciudades y manifestaban vida política. El asesinato del Inca Atahualpa por Pizarro estremeció a nuestro autor, como se manifiesta en el comienzo de su *carta al p. Arcos sobre negocios de Indias*: "Cuanto al caso del Perú, digo a V.P. que ya, tam diuturnis studiis, tam multo usu, no me espantan ni me embarazan las cosas que vienen a mis manos, excepto trampas de beneficios y cosas de Indias, que se me hiela la sangre en mentándomelas."

concepción del parentesco natural entre todos los hombres y con aquel primer principio intuitivo que reza "no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti", centrales ambos para nuestro autor. Parece entonces que hay algunas razones para sostener que resulta más consistente con el pensamiento de Vitoria afirmar universalmente la responsabilidad moral del mercader hacia el cuerpo social en que actúa, que negarla, siempre entendido que en universal sólo puede hablarse de una responsabilidad negativa (evitar hacer un daño), que se hará positiva (buscar el bien común) cuando el mercader sea parte de ese cuerpo social.

CAPÍTULO V. LA ESTRUCTURA DE UNA ÉTICA

5.1. INTRODUCCIÓN

Tras lo expuesto en el capítulo anterior, resulta evidente que en el discurso vitoriano "ética del mercado" no debe entenderse como el conjunto de virtudes, sentimientos, valores y/o normas morales[1] que surge como consecuencia de la generalización de la actividad mercantil en un ámbito social (y como condición para la pervivencia de esa actividad, o para la supervivencia del sujeto en ella). No se trata de que el modo de vida de los mercaderes genere un conjunto de valoraciones socialmente compartidas que lo sostiene, respecto al cual el intelectual cumple el papel de reconocerlo y expresarlo de manera que se facilite el desarrollo de una conciencia reflexiva en los actores económicos. Al menos, no se trata primordialmente de eso.

Aunque resulta cierto que en la época la actividad mercantil seguía ganando terreno como moldeadora de la vida social, y en alguna medida también de las valoraciones compartidas, nos encontramos en la Castilla del siglo XVI lejos de aquel punto en que las cualidades para el éxito en el mercado constituyen modelos de virtud socialmente reconocidos, y en que la expansión de los mercados es apreciada como la clave del bien común. En tal contexto, la ética de Vitoria no ha de comprenderse primero como un servicio a la dinámica histórica de expansión de los mercados ni como una expresión suya en el terreno de las ideas. Tampoco, por el contrario, como un penúltimo intento de resistencia a lo inevitable. Se trata más bien de una propuesta de inserción de esa dinámica en un esquema de fines humanos más amplio que la sola persecución individual del lucro.

La manera propia de hacer esto dentro de la tradición ética tomista consiste en mostrar la racionalidad antropológica subyacente a la jerarquía de los bienes y a las virtudes que se proponen. Con ello se ayuda la deliberación del sujeto moral, ofreciendo señales orientativas para la toma de decisiones en sus situaciones y relaciones concretas.

---

[1] Estos elementos constitutivos de una propuesta moral (otros podrían asimismo identificarse) se entenderán de manera diferente y se hallarán en relaciones distintas entre sí, según sea el enfoque teórico elegido. Como se pudo apreciar en el capítulo 2, la ética vitoriana establece relaciones precisas entre virtudes morales, inclinaciones naturales, jerarquía de los bienes y preceptos de ley natural, elementos que, salvando las distancias, corresponden respectivamente a los conceptos enunciados en el texto principal.

Otros momentos posibles de la intervención de la conciencia moral en los mercados, como la formulación de marcos jurídicos o la ejecución de políticas públicas, recibieron mucha menos atención del maestro de Salamanca. Y ello no accidentalmente, sino por causa de su idea de subordinación estricta de la política a la ética, que hemos tenido ya ocasión de presentar.

En este capítulo nos ocuparemos de la estructura de la ética vitoriana del mercado, recorriendo sus fundamentos a partir de lo expuesto en los capítulos anteriores, de los que pretende ser conclusión. De acuerdo a la intención general del estudio, que señalamos en el capítulo 1, nuestro abordaje de la cuestión será sistemático. Examinaremos además este pensamiento desde dentro de sí mismo, no desde una conceptuación exterior con la que medirlo; esperamos de esa forma comprenderlo mejor.

En las páginas que siguen se va a atender sólo a los fundamentos filosóficos de la ética vitoriana del mercado. Extensamente fue justificada ya en los capítulos 2 y 3 la legitimidad de dejar a un lado en nuestro autor las consideraciones de índole teológica sobre este tipo de temas. Se trata de una filosofía para la que sin duda existe Dios, y que afirma la posibilidad de vincularse personalmente con El en una relación de la cual la vida moral obtiene considerables beneficios (entre ellos, y no el menor, la comprensión de su fin último). Pero una vez cumplido este extremo de radical apertura a la trascendencia, el análisis valorativo de las situaciones prácticas y los cursos posibles de acción no depende de datos inaccesibles a la razón, ni las virtudes características de la vida mercantil son de aquellas infusas que si no se reciben de Dios no pueden ser alcanzadas por el hombre.

Por otra parte, el análisis que realizamos en el capítulo 3 sobre la posible interferencia de la *potentia Dei absoluta* en la realidad (y con ella en la verdad de los juicios morales), nos permite sostener que la naturaleza humana y las guías que de ella pueden obtenerse para la vida moral poseen según Vitoria consistencia propia suficiente para que puedan ser tomadas como expresión de una voluntad divina invariable. Así cabe prescindir de la búsqueda teológica de una voluntad de Dios distinta a esas señales inscritas en nuestro ser humanos, al menos por lo que hace a la formulación de una ética común a todos los hombres. La voluntad de Dios sobre cada uno en particular resulta relevante para la vivencia de las vocaciones personales; también puede (raramente) irrumpir la *potentia absoluta* como dispensa en un caso particular; pero nunca funda con ello una ley moral de alcance general, competitiva con la que puede extraerse de la naturaleza humana.

Concluimos entonces la legitimidad de un acercamiento enteramente racional a la ética, que sin embargo no ha de tenerse por racionalista, ya que la razón humana no se fundamenta a sí misma. Por el contrario, la razón obtiene su rectitud del ajustamiento a la voluntad de Dios expresada en el acto creador de la naturaleza del hombre, que funda una ley natural inteligible, y también del conocimiento de su fin último, que le es revelado como una bienaventuranza consistente en la participación del hombre virtuoso en la vida divina, tras la muerte. Más allá de este marco amplio, el comprender en qué consiste lo esencial humano y cómo se realiza en las relaciones mercantiles de manera que trace una figura moralmente acrecida de hombre, corresponde a la operación de la razón humana, que puede ser ayudada por la Gracia pero sin necesitarla exigitivamente (como sucede en la antropología luterana).

A diferencia del recorrido de los capítulos 2 y 3, en que consideramos las características generales de la vida moral y el conocimiento ético, aquí nos proponemos recoger y ordenar únicamente los elementos precisos para fundar la ética para la acción en los mercados, según Vitoria. No repetiremos en detalle las discusiones ya realizadas, y omitiremos aquellos desarrollos que consideramos en su momento necesarios para entender suficientemente determinado tópico (por ejemplo, la vida política como vida moral), pero que carecen de relevancia mayor respecto a los mercados. Como resultado, esperamos obtener alguna comprensión del acercamiento escolástico a las realidades económicas,[2] tan distinto al de los economistas clásicos, sus predecesores (mercantilistas y fisiócratas) y sus continuadores (marxistas, neoclásicos, keynesianos y neoliberales).

Seguiremos el orden de las dimensiones de la vida moral que propusimos en el capítulo 2, para ocuparnos así en el epígrafe 5.2 de los aspectos individuales de la ética del mercado, en el 5.3 de los interpersonales y en el 5.4 de los políticos. El epígrafe 5.5 será dedicado a la cuestión teórica de la usura, y el 5.6 a una recapitulación de las grandes líneas del acercamiento intelectual vitoriano a los mercados, con la que concluirá este capítulo.

[2] Evitaremos aquí el término "paradigma" en su acepción kuhniana, que tan esclarecedor resultaría si no existiera una discusión relevante cuyo objetivo consiste en esclarecer su significado.

5.2. ASPECTOS INDIVIDUALES DE LA VIDA MORAL EN EL MERCADO

La actividad del mercader en cuanto tal no es más que una concreción de su acción humana. En este sentido, para Vitoria resulta evidente que los actos característicos de las relaciones mercantiles han de entenderse como *actus humani*, en los que concurren las potencias racionales, entendimiento y voluntad, y no meramente como *actus hominis*. Expresan por tanto el dominio de la persona sobre sí, que la racionalidad le proporciona. Esta consideración, fundante de toda la ética del mercado, admite desarrollos en varios sentidos.

El mercader, sujeto moral

En primer lugar, define al mercader como sujeto moral, que actúa en cada momento dentro de un campo de posibilidades entre las cuales cabe deliberación racional acerca de qué será lo mejor, y elección de la voluntad entre eso mejor y otras opciones disponibles.

Para Vitoria resulta claro que, en cuanto regidos desde el libre arbitrio, los actos humanos no pueden predecirse, pues ello equivaldría a asimilarlos a sucesos naturales, irreflexivos. Contra lo que parece un supuesto de la ciencia económica posterior (y origen de una de sus aporías antropológicas más características)[3], la elección en el mercado constituye según nuestro autor un ejemplo característico de acontecimiento moral.

Respecto al sujeto que la realiza, ello significa que en la elección entre cursos de acción posibles dentro de los mercados, no sólo se están escogiendo medios para alcanzar mejor un fin mensurable en dinero (que se considerara indiscutiblemente como propio de la actividad económica), sino que la persona está al mismo tiempo eligiendo la figura de sí que trazará en las relaciones mercantiles concretas por las que opta. Está configurándose moralmente, a través de la adquisición de hábitos que ocurre con sus actos deliberados y libres, en la misma medida en que lo sean. El acto elegido no es sólo realizado por la

[3] Tal aporía consiste en lo siguiente: por una parte, el agente económico es tenido como portador de una rigurosa racionalidad optimizadora de recursos (a veces hasta un punto de posesión de información y capacidad de procesamiento suprahumano, pero esto no en todos los autores); por otra parte, esa racionalidad rige una conducta perfectamente previsible para quien conozca las condiciones de la elección (lo que significa un grado de libertad infrahumano frente a los estímulos, o sencillamente ningún grado). Ambos supuestos facilitan la construcción matemática de la teoría económica, pues si el agente pudiera actuar "irracionalmente" respecto a su utilidad monetarizable, o si lo pudiera hacer de manera imprevisible, la microeconomía tal como se elabora hoy sería severamente puesta en cuestión. Tenemos entonces la paradoja de una racionalidad utilitaria superdesarrollada que no constituye libertad moral, sino que acaba asimilando los sistemas sociales a mecanismos "cuasi-naturales".

persona, sino que ella misma se realiza en él, adquiere hábitos y modifica los que ya posee, haciendo de sí lo que ha querido ser. En otras palabras, se apropia de su acto y deja que éste se apropie en cierta medida de ella. Por este ejercicio del dominio sobre sí, el sujeto adquiere responsabilidad moral acerca de lo que con él hace de su persona y de los demás.

El grado en que esa apropiación ocurra depende de circunstancias psicológicas referentes a la calidad de la deliberación, a la real libertad del sujeto moral y a sus intenciones. Detengámonos un momento en cada uno de estos tres tópicos.

Por lo que hace a la deliberación, el conocimiento disponible acerca de lo que está en juego modifica el acontecimiento moral. Sólo hay apropiación moral sobre la elección de lo que antes se conoció, de manera que respecto a las consecuencias imprevisibles de los actos no puede establecerse responsabilidad ética. Como es obvio, tampoco existe tal responsabilidad respecto a actos que no admiten (por su naturaleza) o no requieren (dadas las circunstancias culturales) deliberación para asegurar su ajustamiento a la naturaleza humana: se trata de *actus hominis* pero no de *actus humani*. Según señalamos, éste no es el caso respecto a las actuaciones dentro del mercado en la teoría del maestro Vitoria.

Por lo que hace a la libertad, circunstancias como el temor, el engaño, la coacción o la violencia, reducen o anulan la voluntariedad de la elección, y con ella la apropiación del acto por parte del sujeto.

La intencionalidad de la persona respecto a la configuración de bienes que elige y a las alternativas que desecha, influye también en la medida en que hace suyos unos bienes prefiriéndolos a otros. Esto último posee relevancia ética especial en el caso del mercader, que puede hacer daño a terceros bien inadvertidamente, bien como una consecuencia accidental pero previsible de una acción que perseguía otro objetivo, bien de manera intencional (lo que ocurre con el *dumping*, por ejemplo).

Nuestro autor sabe que todas esas circunstancias psicológicas constituyen eventos subjetivos, sensibles a otros factores de la biografía moral de la persona, de manera que respecto a ellas cabe también hablar de apropiación moral (y, si es el caso, de culpabilidad). La conciencia moral puede verse enturbiada por elecciones anteriores; la ignorancia puede ser ella misma elegida (en el caso de algunos preceptos de conocimiento muy inmediato, no puede ser más que elegida); hay un temor en el que no incurren las personas moralmente sólidas... Como consecuencia, el conocimiento ético constituye él mismo parte de la vida moral, y no puede entenderse como recurso exterior a una razón

aséptica; cabe hablar de la "recta razón", aplicando un calificativo moral a la racionalidad práctica.

Así pues, junto con el resultado económico de la actividad en el mercado, viene siempre un resultado moral añadido, que no consiste sólo en una calificación del acto según una ley (mérito o pecado, respecto a la ley divina; legitimidad o ilegitimidad, respecto a la ley moral; legalidad o delito, respecto a la ley civil), sino que antes, y como fundamento de esa calificación, consiste en un modo adquirido de ser persona (crecimiento de la propia humanidad en la virtud o su destrucción en el vicio).

Este es el sentido que poseen el bien y el mal moral, también en la actividad mercantil. El bien no consiste primero en bienestar (estar-bien), ni siquiera en hacer lo bueno según un determinado criterio de calificación (lo digno de elogio), sino en hacerse bueno uno mismo. Se trata del sentido primordial: en él se halla contenida mayor razón de bien que en los otros dos, puesto que lo bueno aquí no atiende al estado de posesión de bienes materiales[4] en que queda la persona, ni a la calificación del acto que realiza a partir de un criterio exterior, sino a la constitución misma del sujeto en cuanto esa constitución depende de él.

Lógicamente, ese sentido del bien y el mal en la actividad mercantil no se encuentra según Vitoria en oposición metafísica con los otros dos. Al contrario, uno se convierte en virtuoso realizando libremente actos buenos (que merecen esa calificación precisamente por su capacidad de hacer bueno al sujeto); mientras que el resultado de una trayectoria existencial de crecimiento en la virtud es también el bienestar que trae consigo la fruición en el bien que se hace y el bien que se es. Esta última es una fruición que puede experimentarse ya en la vida terrena, aunque alcance su plenitud en la vida definitiva del hombre bueno con Dios. Bondad de los actos y bienestar de la persona dependen así en cierta manera de la bondad moral del sujeto.

---

[4] Utilizaremos en adelante la expresión "bienes materiales" como sinónimo de "bienes mercables", cuando nos refiramos a ellos respecto a su posesión y utilización, en vez de a su transabilidad. Lo haremos así únicamente por comodidad del lector; en el lenguaje vitoriano habría que llamarlos "bienes de fortuna valorables en dinero" (para distinguirlos de otros bienes de fortuna como la fama y el honor), expresión un poco larga para su uso repetido. "Material" no ha de entenderse entonces en sentido de bienes físicos, puesto que se incluyen también los servicios, la propiedad intelectual y el dinero mismo. Con esta concesión al lenguaje corriente renunciamos a entrar en las complicaciones metafísicas de una definición de "materia", de la que no depende aquí la denominación "bienes materiales".

Lo mismo puede decirse respecto al uso de la expresión "bienestar material" por "bienestar de la persona en cuanto depende de la posesión de bienes de fortuna valorables en dinero".

Resulta obvio que en las situaciones reales, a causa de la presencia del mal moral en el mundo, no hay una correspondencia necesaria entre el incremento del bienestar material (entendido como posesión de dinero o bienes mercables) y la realización de la persona como moralmente buena en la relación mercantil. Estos dos géneros de bien pueden oponerse ocasionalmente en la práctica, pero admiten una composición interna, por así decirlo, en cuanto ambos derivan su razón de bien de contribuir a la felicidad humana.

Sobre esto habremos de tratar a continuación; pero importa poner de relieve antes el significado de esa "internalidad". No se trata de que haya de "introducirse" la consideración moral en una actividad que posee ya un fin propio absoluto, del que deriva una dinámica de relaciones autónoma. La cuestión planteada en la moral vitoriana del mercado no consiste en aprovechar los intersticios de una dinámica así para calzar de manera más o menos forzada una exhortación al buen hacer (por ejemplo, mostrando la concordancia de las consecuencias a largo plazo de la acción buena con el bienestar material propuesto como objetivo absoluto).

Por el contrario, el problema ético consiste en integrar los fines de la actividad mercantil en los de la vida humana, respecto a los cuales constituyen medios, proponiendo una dinámica adecuada de relaciones en los mercados.[5] Ni la estructura de finalidades de los mercaderes de su tiempo ni los correspondientes modos de relación usuales parecen a Vitoria un *datum* absoluto, ni esencial ni históricamente. Regir los propios actos desde una "lógica" alternativa a la dada, tal vez más rica antropológicamente, puede no resultar fácil; pero justamente, repite el maestro de Salamanca con cierta frecuencia, la virtud versa sobre lo difícil.

Fines específicos de la actividad mercantil

Una suerte de axioma de la antropología aristotélico-tomista, fácil de intuir por lo demás, consiste en que la acción humana se entiende, en cuanto tal, primero a partir de sus finalidades, de manera que la causa final contribuye a su inteligibilidad en una medida mayor que la material, la agente o la formal. Puesto que la ética se ocupa de la acción humana precisamente en cuanto humana, resulta lógico que la epistemología moral se construya a partir de la consideración de finalidades, y de la integración entre ellas.

---

[5] Lo que, según mencionamos en el capítulo 1, puede hacerse desde el punto de vista de la construcción del orden social en que se insertan los mercados (problema político) o desde el punto de vista de la acción individual en un orden dado (problema propiamente moral).

Las finalidades aún pueden considerarse bajo dos respectos: como se hallan en la conciencia del sujeto (en forma de intenciones), y como se encuentran en su naturaleza (dentro de una concepción teleológica del dinamismo existencial del hombre). El bien moral acontece cuando las intenciones y las acciones correspondientes motivadas por ellas, se integran en las finalidades propias de la naturaleza humana, racionalmente cognoscibles a su vez. De ahí extrae cada acción (cada modo de relacionarse con los demás, en el caso que nos interesa) su justificación moral.

Vitoria fundamenta la legitimación moral de la actividad mercantil en tres géneros de bienes de fortuna que persigue como su finalidad propia: lo necesario para el bienestar de la familia del mercader; el bien que se hacen las partes contratantes al remediarse mutuamente una indigencia; y el bien común de la república que se sigue del abastecimiento que los mercaderes proporcionan. La integración de cada uno de esos bienes en la estructura de finalidades de la vida humana posee cierta especificidad. Nos concentraremos aquí en el primero de ellos, dejando los otros dos, de carácter más social, para los siguientes epígrafes.

Como tuvimos ocasión de observar en el capítulo 4, la persecución del lucro no es para Vitoria algo problemático en sí mismo. Las riquezas constituyen verdaderos bienes, cuya posesión y disposición en propiedad expresa el dominio del hombre sobre todas las cosas de la tierra y, en último término, sobre sí mismo. Este dominio de posesión existe para que el hombre utilice los bienes materiales en orden a la vida buena. De ellos puede esperar facilidades para la supervivencia física y la participación social, colaboración de las demás personas para sus proyectos, y también alguna seguridad frente a las incertidumbres del futuro. Resulta por tanto moralmente correcto desear más, e incluso pedirlo a Dios.

Pero, como en todo ejercicio de dominio del hombre sobre sí mismo, también respecto al uso de los bienes materiales en la actividad mercantil cabe el mal moral. Según hemos señalado, éste consistirá en la no integración de la actividad y sus fines propios con otros fines jerárquicamente superiores en el orden de la realización de lo humano. El mal ético consiste pues en el desorden de los actos humanos (considerados en su integridad, como conductas deliberadas, libres e intencionales). Recordemos a continuación cuál orden sirve de patrón, según Vitoria, para la identificación del mal moral.

La integración de fines y medios

La clave de la integración entre el bienestar material del individuo, que en la actividad mercantil se persigue como objetivo específico, y la calidad moral de la persona, que en esa actividad se define de forma parcial pero ineludible, hay que buscarla en la común referencia a la felicidad. Constituye ésta un bien absoluto consistente en la plenitud de ser, que el hombre no puede no desear. Tender naturalmente a tal plenitud es reconocido por Vitoria como una dinámica común a todo lo real, que en el hombre acontece con su participación racional.

En esa dinámica se encuentra, según notamos en el capítulo 3, la justificación intelectual que permite pasar sin cesura de la descripción del ser naturalmente algo, a la identificación de poder ser más en consistencia con eso primero, y de ahí a formular el deber de serlo. Cuando la razón realiza este paso y lo plasma en un discurso ético, se limita a reconocer y expresar una dinámica antropológica fundante, en la que encuentra un principio básico de intelección de la vida moral.

En función de la versión a la felicidad se estructuran jerárquicamente los demás bienes o fines de la vida humana, que han de entenderse entonces como medios para alcanzarla. La felicidad propia de este mundo, engarzada íntimamente con aquella otra última que sólo se puede alcanzar tras la muerte, admite una primera especificación: consiste en la vida buena, que es vida según la virtud.[6] Tras lo dicho arriba, se entiende por qué: la vida según la virtud coincide con la realización posible aquí de una plenitud de bondad humana. Otras características naturales o adquiridas del hombre no alcanzan a desplegar su ser con la misma profundidad que la virtud ética, resultado del ejercicio del dominio racional sobre sí que constituye lo más propiamente humano de la persona.

---

[6] Se trata de la virtud moral; en Vitoria la consideración de las virtudes dianoéticas resulta muy secundaria (aparece respecto a la prudencia, que bajo un aspecto puede tomarse como virtud intelectual, según hemos visto en el capítulo 3).

La tradición cristiana desechó, en su polémica contra los gnósticos entre los siglos II y V, que la bienaventuranza se alcanzara primordialmente a través de un conocimiento especulativo (esotérico en el caso del gnosticismo), para ponerla, por lo que al hombre hace y de acuerdo a la enseñanza bíblica, en la rectitud moral y el amor. Santo Tomás aceptó la diferencia entre virtudes intelectuales y morales proveniente de Aristóteles, e identificó tres virtudes intelectuales especulativas —sabiduría, ciencia y entendimiento—, además de una práctica —arte— (*Summa Theologiae, 1a. 2ae.*, q. 57). Pero prefirió clasificar finalmente a la prudencia entre las virtudes morales, y desarrollar en detalle sólo éstas y las teologales (*Summa Theologiae, 2a. 2ae.*). Vitoria le sigue al respecto, de manera que las virtudes intelectuales, fuera de la prudencia en cuanto lo es, no desempeñan un rol central en su ética.

La parte moral de la realización del hombre, la de interés para el discurso ético, ocurre a través de los *actus humani*, que tienen lugar dentro de un campo de posibilidades racionalmente recognoscibles y valorables. Más allá de las posibilidades reales de que dispone la persona en cada momento, no hay acción ni elección morales. El campo de lo posible se limita así a acotar el espacio de la moralidad humana, trazando sus límites, pero no señala direcciones sobre el bien y el mal dentro de ese espacio. Permanece el problema de encontrar "signos de orientación" para el libre albedrío, que le ayuden a ordenar sus elecciones a la felicidad.

Para ello los recursos que se encuentran en la moral vitoriana son tres, de carácter antropológico todos y estrechamente interrelacionados: (i) la identificación de las inclinaciones naturales; (ii) una jerarquía de los bienes; y (iii) un esquema de virtudes. No hemos de entrar aquí en su descripción detallada, que ya realizamos en el capítulo 2, sino más bien notaremos su interconexión y la manera en que cobran significado orientativo para la acción humana dentro de la ética vitoriana del mercado.

Las inclinaciones naturales reflejan en la constitución misma de la persona, antes de toda reflexión moral, las finalidades intrínsecas del ser humano en cuanto sustancia, en cuanto animal y en cuanto racional. Puesto que se trata de grados crecientes de perfección del ser, deben de encontrarse a su vez metafísicamente jerarquizadas, de manera que actuar siguiendo las inclinaciones más altas aun a costa de las inferiores (siempre que se haga con prudencia, obviamente), constituye un crecimiento del ser del hombre y por tanto un bien moral. Y, viceversa, la negación con un acto de alguna de estas inclinaciones sin justificación con base en la jerarquía antedicha, niega el ser del hombre y viola su naturaleza.

Derivada de esta primera comprensión de lo esencial humano que se obtiene del reconocimiento de las inclinaciones naturales, sigue la identificación genérica y la jerarquización de los bienes en: "de fortuna", "naturales" y "espirituales" (en sentido creciente de valor, conforme se adentran en la interioridad del hombre). Cada uno de estos géneros guarda una estructura distinta adentro de sí. Los bienes "de fortuna" (materiales, fama, honor) presentan una escasez de raíz social; resultan significativos principalmente por las diferencias entre unas personas y otras, aunque los bienes materiales se encuentren relacionados también con la sobrevivencia física. Los bienes "naturales" corresponden a la corporeidad del hombre, y aunque son naturalmente escasos, resultan intransferibles. Los bienes "espirituales", por su parte, relacionados de manera inmediata con el destino último

de la persona, por tanto con su configuración íntima en cuanto hombre, no son estructuralmente escasos: no hay límite natural ni social para lo que de ellos puede poseerse.

Por otra parte, la observación de los motivos bajo los cuales son buscados permite distinguir entre bienes "deleitables", "útiles" y "honestos", jerarquizados a su vez en orden de valor creciente. Una diferencia entre ambas clasificaciones consiste en que en la primera, la pertenencia a un determinado género excluye la pertenencia a otro, mientras que en la segunda no es así. La jerarquización en ambas clasificaciones significa lo mismo, según estableció Aristóteles: un bien es inferior a otro cuando el primero se busca (ha de buscarse) por el segundo. De esta manera, las jerarquizaciones de los bienes, consistentes con las inclinaciones naturales del hombre, señalan genéricamente lo que debe preferir la persona para crecer en el ser; constituyen un orden racionalmente comprensible que orienta las decisiones prácticas. Respetar ese orden, buscar lo inferior por lo superior, realiza el bien moral; mientras que sacrificar lo superior a lo inferior caracteriza a la acción mala, acción contra la razón.

Aunque, como señalamos en el capítulo 2, puedan discutirse algunas prioridades (por ejemplo entre la vida, bien natural, y la fama, imprescindible para la integración social), en la cúspide de ambas clasificaciones, una más estructural y otra más psicológica, se encuentran siempre la virtud, el amor y la Gracia, bienes a la vez espirituales y honestos por excelencia, que al hacer buena a la persona conducen más inmediatamente a la felicidad, el bien que se busca por sí mismo y poseído el cual ya no queda nada que desear.

Sobre estos últimos bienes focaliza especialmente Vitoria su discusión moral, tratando de establecer sus especificaciones y relaciones mutuas. Respecto a la actividad mercantil, poseen particular importancia algunas virtudes, mientras que la amistad y la Gracia quedan en un segundo plano en la discusión de nuestro autor.

El sistema de las virtudes constituye un juego internamente estructurado de posibilidades de optimidad humana. Cada virtud posee un objeto específico, inclina al acto bueno y hace bueno al hombre de una manera especial, pero a la vez está conectada con las demás en modos bien determinados. Refiriéndonos solamente a las virtudes cardinales y a la caridad como virtud de las relaciones interpersonales (tomada bajo una perspectiva parcial, por tanto), encontramos también una jerarquía entre ellas, aunque aquí las implicaciones mutuas predominan sobre las priorizaciones en el discurso del profesor de Salamanca. No se trata de cuál virtud deba preferirse, sino de cómo deben componerse los

actos correspondientes a cada una para que no resulten contradictorias entre sí, sino que tracen una figura coherente de hombre logrado.

En cuanto a la formalidad de la vida moral, no hay duda de que la prudencia, hábito del recto aconsejar, juzgar y hacer en las situaciones particulares, es la principal de las virtudes. Sin ella las demás inclinaciones adquiridas no alcanzan su fin propio de realizar en concreto la acción buena bajo un cierto respecto.

Pero en cuanto a los contenidos de las relaciones en que se desenvuelve la vida moral, la caridad posee la primacía, hasta el punto de que el pecado, incluso en su acepción de mal moral, se define como acto contra la caridad debida a Dios, al prójimo o a uno mismo. Le siguen, en orden de prioridad, la justicia, la fortaleza y la templanza. Sobre ello habremos de volver en el próximo epígrafe, al considerar en más detalle las relaciones entre personas dentro del mercado en cuanto a su significación ética.

La estructura interna de cada virtud y las conexiones entre ellas, delinean los caminos que pueden ir siendo recorridos por la persona en su crecimiento moral. No se trata de un sistema estrictamente normativo, sino de una guía que señala lo exigido para llegar a ser bueno en tal o cual aspecto. La figura de virtud que al fin la persona trace en su vida moral, habrá de venir relacionada además con su vocación personal, su posición social... Normativos en universal resultan sólo los preceptos negativos, que prohiben la acción contraria a la virtud.

Por ahora interesa resaltar aquí cómo las finalidades más inmediatas de la actividad mercantil (los bienes materiales que en ella se persiguen) no aparecen a la conciencia moral del mercader en un espacio de posibilidades poblado sólo de otros deseos competitivos con ellos, entre los cuales el libre albedrío haya de escoger sin disponer de una referencia diferente a las preferencias personales, o a las valoraciones socialmente compartidas. Por el contrario, los deseos se presentan siempre, según Vitoria, sobre bienes en una situación determinada dentro de jerarquías concordantes, que no han creado ni la persona ni la sociedad, sino que derivan de la naturaleza humana misma. Persona y sociedad habrán acertado, mejor o peor, a reconocerlas en sus modos propios de conocimiento moral (la conciencia individual y los sistemas sociales de señales morales, respectivamente). Pero puesto que esas jerarquías de bienes derivan de la naturaleza humana, tampoco se trata de signos de orientación extraños, ajenos, impuestos por una voluntad legisladora externa. Deben describirse mejor como constitutivos de la persona y de la sociedad.

Se trata entonces de la más profunda de las interioridades, que exige reconocimiento. Según vimos en el capítulo 3, Vitoria considera ese reconocimiento al alcance de la razón humana. Ella es naturalmente capaz de expresar en juicios imperativos las guías para la acción que se derivan del conocimiento de la naturaleza humana. Así, la versión a la felicidad en la vida buena se refleja en principios evidentes de la sindéresis como "hacer el bien y evitar el mal". El orden jerárquico de los bienes, tanto de aquellos fundamentales a los que tendemos por nuestras inclinaciones naturales, como de otros que aparezcan a nuestro querer, viene protegido por una serie de preceptos racionalmente deductibles con diversos grados de certeza. Esto permite la construcción de una ciencia moral como discurso racional que tiende aproximativamente a proporcionar guías para la acción buena en cada situación. Por último, la prudencia obra la composición de todos los bienes involucrados en las posibilidades reales de cada situación particular, adonde la ciencia moral ya no puede llegar, juzgando e imperando sobre lo mejor *hic et nunc*.

Al sistema de los primeros juicios imperativos de la ciencia moral, en cuanto protege estructuras antropológicas esenciales que podrían ser dañadas por la acción humana, le llama el maestro de Salamanca "ley natural". Contra esa ley será la acción no razonable que contraviene inclinaciones naturales sin justificación, o que prefiere los bienes menores abandonando o corrompiendo otros mayores. Como consecuencia de la confianza en la capacidad de la razón para comprender a la naturaleza, eso moralmente malo, que equivale a lo inhumano, coincide a su vez con lo irracional.[7] El dominico burgalés empleará a fondo el recurso a la naturaleza humana como conjunto de signos de orientación para la vida moral, y a la razón como herramienta para desentrañar la estructura de esa naturaleza y los significados de sus señales, expresándolos como ley natural.

Cuando los actos del mercader aciertan a engranar en esta compleja estructura de signos de orientación, entonces contribuyen a la felicidad humana, sus finalidades adquieren plena legitimidad moral, y se resuelve la posible contradicción práctica entre los objetivos de la actividad mercantil y la vida buena. Según puede notarse con facilidad, la absolutización de los fines materiales de la acción en los mercados ha de parecer a nuestro autor un desorden moral profundo, y la elaboración de una ciencia entre cuyos supuestos

[7] Según M. Casares, "Distinción específica...", p. 12, ya Enrique de Gante (†1293?) había distinguido entre humano, sobrehumano e inhumano como aquello de acuerdo, fuera y contra la razón respectivamente.

figurara tal absolutización (o simplemente que careciera de integración jerárquica de esos fines con las demás finalidades humanas), constituiría para él un sinsentido antropológico.

El afán de lucro

Según señalamos arriba, para Vitoria no sólo resulta permisible buscar el lucro individual en los mercados, sino que en ello se encuentra una razón justificante de la actividad mercantil, una de sus finalidades propias según la naturaleza del hombre. El proveerse de elementos de soporte material para la vida buena del individuo y de los suyos, constituye un objetivo legítimo por sí mismo, que sólo requiere integrarse con las demás finalidades de la vida humana para resultar bueno por entero. Puede por tanto ser deseado intencionalmente.

Los bienes que de manera típica se transan en los mercados son los caen bajo propiedad privada. Según notamos, el maestro de Salamanca sitúa a la propiedad privada dentro del derecho de gentes convencional, de manera que le niega el carácter necesario propio de las realidades antropológicas naturales. Posiblemente ello se debe al rasgo de exclusión del otro que supone el retirar de su disponibilidad aquello que fue creado por Dios para todos.

La integración en la escala de los bienes mencionada arriba de la finalidad de poseer más, que mueve al mercader, se expresa entre otras formas como capacidad de superar voluntariamente ese rasgo de exclusión realizando con sus bienes materiales los actos correspondientes a virtudes tales como la misericordia, la liberalidad y la magnificencia. La avaricia, por el contrario, supone la absolutización del afán de lucro, concretada como incapacidad de relativizar los bienes materiales a otros superiores, esto es, como identificación de la felicidad con la posesión de riquezas.[8]

En fin, la primera condición para orientar la actividad del mercader según los signos inscritos en la naturaleza humana se encuentra en una cierta moderación del afán de lucro, consistente primero no en hacerlo menor, sino en hacerlo relativo frente al deseo de otros bienes (aunque, lógicamente, la limitación de la capacidad psicológica del hombre

[8] En la discusión vitoriana no hay una distinción clara entre la avaricia "clásica" de quien acumula riquezas por el solo goce de poseerlas, y la "moderna" de quien acumula capital por la fruición en el poder mercantil por sí mismo. Aunque desde el punto de vista económico sean completamente distintas, como patologías morales presentan semejanza: ambas consisten en una cierta hipóstasis del poder que el dinero otorga, en el primer caso experimentada más como aseguramiento; en el segundo más como dominio sobre los otros.

para desear intensamente y perseguir lo deseado, implica cierta relación entre ambos movimientos interiores).

No el menor de los beneficios de esa moderación será el mantener la rectitud de la razón, que puede ser desviada por una pasión por el dinero demasiado intensa, hasta encontrar dificultad para identificar incluso los signos de orientación más evidentes que provee la naturaleza humana.

En realidad, el afán de lucro no es un movimiento interior exclusivo del oficio del mercader (el señor feudal o el soldado de fortuna son figuras relevantes regularmente motivadas por el mismo afán en la época); ni siquiera constituye su rasgo más característico. Lo esencial del mercado es la persecución de este fin a través de un género especial de relaciones económicas, que conocía una expansión notable en el siglo XVI y aparece como predominante a finales del XX.

Pero puesto que se trata de relaciones sociales, debemos examinarlas dentro de un contexto que explicite mejor los aspectos sociales de la vida moral. Esto resulta de primera importancia puesto que, como se habrá advertido por la lectura de los capítulos anteriores, aunque los fundamentos antropológicos se encuentren principalmente en una cierta comprensión de la vida moral, que puede alcanzarse atendiendo primero a la persona como individuo, la ética vitoriana del mercado no se concentra en la relación entre la persona y las cosas, sino en las virtudes propias de las relaciones entre personas. Los actos humanos que constituyen el tema de esta moral del mercado son en realidad relaciones humanas.

5.3. ASPECTOS INTERPERSONALES DE LA VIDA MORAL EN EL MERCADO

Un mercado consiste en un ámbito social de relaciones voluntarias y no gratuitas de intercambio de bienes materiales que caen bajo propiedad privada. Según hemos indicado ya, aunque en la motivación de quienes concurren al mercado se encuentre el afán de lucrarse, la moralidad de la acción del mercader no es examinada por Vitoria principalmente a partir del análisis de la relación del sujeto con su deseo, sino de la calidad de relación entre las personas que acontece en ese ámbito.[9]

Las relaciones consideradas en la discusión de nuestro autor sobre ética del mercado son de dos géneros: las que ocurren entre sujetos particulares (individuos, empresas) que contratan entre sí, y las que ligan a esos particulares con la república. Se trata de dos niveles de despliegue de la socialidad del hombre, el interindividual y el político, ambos presentes en una realidad esencialmente social como el mercado. En este epígrafe nos ocuparemos del primero, dejando el segundo para el próximo apartado.

Moral interindividual de la actividad mercantil

De acuerdo a la tradición aristotélico-tomista, Vitoria considera la socialidad como parte constitutiva del ser del hombre. En el capítulo 2 notamos que la convivencia con otros facilita a la persona no sólo obtener medios para la supervivencia, sino también la posibilidad de actualizar las potencias racionales y de crecer moralmente en la virtud. Por eso el Aquinate había situado a la socialidad entre las inclinaciones naturales del hombre en cuanto racional. Recorramos cada una de esas tres finalidades de la vida social, notando su despliegue en los mercados.

Cuando analiza los intercambios mercantiles, Vitoria encuentra que fueron instituidos para la común utilidad (material) de las partes, a través del remedio mutuo de las indigencias, según habíamos mencionado en el epígrafe anterior. Esta finalidad contiene una razón de bien propia, que debe ser escrupulosamente conservada en cada transacción, y que constituye la clave de la ética interindividual de la actividad mercantil. En principio, pues, las transacciones en los mercados guardan relación con la finalidad de la vida social como provisora de medios de subsistencia.

---

[9] Dicho con palabras de hoy, obviamente. En la metafísica aristotélica, la expresión "calidad de relación" constituiría una substancialización incorrecta de "relación", categoría que se dice a su vez de la sustancia. Sin

El maestro de Salamanca no desarrolla la idea de cómo la actividad mercantil pueda ser lugar para el desarrollo de la racionalidad (el segundo de los objetivos de la vida social), fuera de alusiones rápidas al "arte e industria" del mercader que, entre otras cosas, consiste en la capacidad de manejar información y calcular a partir de expectativas sobre los precios.

Sin embargo, sí lo hace respecto al tercero de esos objetivos: la participación en los mercados constituye ocasión de crecimiento en la virtud, particularmente en la virtud de la justicia. Obviamente, también en la prudencia, puesto que identificar y realizar en las situaciones mercantiles concretas la acción justa requiere de ella; asimismo, aunque en una medida menos relevante, en la fortaleza necesaria para asumir los riesgos empresariales de operar en los mercados; y en la temperancia, con la que se mantiene una cierta distancia respecto al afán de lucro, que facilita identificar la medida de lo justo.

Uno de los principios de la sindéresis, continuamente mencionado por Vitoria, propone: "no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti". Con él la socialidad entra en el núcleo de la intuición moral, como se encuentra en lo esencial del hombre. Y hace su entrada de manera que presupone la igualdad natural de todas las personas por causa de la común racionalidad y pese a las diferencias aparentes. Cuando se proyecta esto sobre la actividad mercantil, encontramos dos líneas de desarrollo de la idea de justicia en nuestro autor, una subjetiva y otra objetiva.

En ambos casos la virtud propia de quien actúa en el mercado es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho, según la antigua definición jurídica. En el epígrafe 4.3 señalamos la especial adecuación de la justicia a las relaciones mercantiles. Se trata: (i) de un hábito *ad alterum*, (ii) para la regulación imperativa de relaciones humanas abstractas, (iii) que suceden bajo razón de débito, (iv) en las cuales cabe la identificación de lo igual *ex parte rei*, (v) que realiza la igualdad natural entre los participantes.

Justicia por el libre acuerdo de las partes

La línea subjetiva parte de que a nadie se hace injusticia contra su voluntad. La voluntariedad de la relación asegura así su justicia, siempre que se trate de una

---

embargo, es evidente que las relaciones entre personas admiten diversas "calidades morales" incluso en la ética del Estagirita, como se muestra en su descripción de los tipos de amistad.

voluntariedad completa, exenta de factores que la disminuyan, como la violencia, la coacción, el temor (justificado), el engaño o la necesidad. Los tres primeros factores desnaturalizan *ipso facto* el contacto mercantil, convirtiéndolo en mero encubrimiento de una relación de fuerza. El engaño acerca de los términos reales en que ocurrirá la transacción (por ejemplo, ocultando información relevante sobre la mercancía o incumpliendo el contrato) constituye fraude a la contraparte, una figura de injusticia típicamente mercantil. Podemos pensar que los cuatro factores mencionados se caracterizan por que tienden a romper la continuidad de las transacciones: quien advierte que ha sido coaccionado de alguna manera para aceptar términos que le son desfavorables, o que ha sido engañado respecto a lo que se le ofrecía, difícilmente deseará volver a negociar con la misma contraparte, al menos en las mismas condiciones.

Distinto es el caso de la necesidad, el último de los factores mencionados, pues ésta se encuentra en la raíz misma del intercambio mercantil, que no tendría lugar sin una indigencia recíproca de lo que el otro posee en propiedad privada. Parece entonces que carece de sentido introducir la necesidad entre los factores de involuntariedad que impiden considerar a la transacción plenamente libre, y de ahí justa por el solo acuerdo de las partes sobre los términos en que ocurrirá. Puesto que la resolución de este problema requiere de una teoría sobre la formación de las necesidades, y ésta en Vitoria involucra elementos naturales y sociales, además de subjetivos, la aplazaremos para unos párrafos más adelante.

Entretanto, notemos que la realización de la *constans et perpetua voluntas* en que consiste la virtud de justicia, habrá de consistir bajo este enfoque en respetar la plenitud de libertad de la contraparte, evitando tanto desnaturalizar la relación introduciendo la fuerza en ella, como inducir injuriosamente en el otro una necesidad que lo ponga en nuestras manos, o defraudarle acerca de los términos reales en que va a ocurrir la transacción.

Justicia como equivalencia de lo que se da y se recibe

La línea objetiva de desarrollo de la teoría vitoriana sobre la justicia en el mercado, define lo justo como la igualdad de valor entre los objetos del intercambio. Puede ocurrir que en una transacción alguien se lucre a costa del otro, recibiendo más por razón de que el otro reciba menos de lo debido, tal vez incluso quedando en una posición peor que antes de la transacción. Entonces uno amplía sus posibilidades existenciales (en cuanto dependen de los bienes transados), a costa de reducir las de la contraparte haciéndole un daño que no

puede justificarse, pues corresponde a un beneficio recibido del otro. La gravedad del daño marca la de la injusticia, según señalamos en el capítulo 2.

Así como puede pensarse lo más y lo menos, también cabe pensar lo igual, realización en este tipo concreto de relaciones de la igualdad natural entre las personas. Debe descartarse que la igualdad de valores entre lo transado sea de carácter metafísico, y también que se defina a partir de la equivalencia de las "utilidades" subjetivas de los contratantes (pues una transacción sana desde el punto de vista del remedio de la indigencia ocurre justamente cuando cada parte siente que gana más de lo que entrega, según sus preferencias).

En el capítulo 4 notamos cómo una teoría de la justicia en los intercambios fundada en la equivalencia entre lo entregado y lo recibido, parece *prima facie* que debería venir complementada por una teoría del valor económico donde se definiera una unidad trasladable en el tiempo y el espacio, con la que medir el valor e identificar la igualdad buscada.

No existe tal unidad de valor en Vitoria, sino que nuestro autor ofrece una condición social de formación de los precios, de manera que el valor económico se mide por el precio cuando éste sea justo. Y el precio es justo cuando se ha formado socialmente, ya por un mecanismo de fijación estatal (más bien declaración razonable), ya como resultado de la oferta y la demanda en mercados transparentes con amplia concurrencia de oferentes y demandantes, ya por referencia a los costos, riesgos, trabajos involucrados y al beneficio usual en el tipo de actividad de que se trate, si no se da ninguna de las otras dos condiciones.

La jerarquización estricta de estos tres modos de formación del precio concuerda con la prioridad (respecto a los bienes de fortuna) de lo político sobre lo simplemente social, y de esto último sobre lo individual, característica de la concepción antropológica vitoriana de la que nos ocuparemos más en el próximo epígrafe.

Teoría sobre las necesidades humanas

Según señalamos en su momento, subyace aquí también una cierta concepción de la formación de las necesidades materiales humanas. Hay bienes que responden a los requerimientos corporales mínimos para la subsistencia (como los víveres básicos). Su necesidad es de formación principalmente natural, aunque venga culturalmente

especificada en concreto. Respecto a algunos de ellos sugiere Vitoria la posibilidad de una tasa del Estado.

Otros corresponden a lo necesario para la integración social según la posición de cada uno (regularmente fija en un sistema estamental). Estos se necesitan en virtud de la configuración de la sociedad en cada momento y del lugar de la persona en ella. Respecto a los bienes necesarios "para la vida y usos humanos", prescribe la justicia una equivalencia objetiva del valor económico, que se obtiene por los procedimientos mencionados de formación social del precio.

Hay un tercer tipo de bienes, los superfluos, en cuya demanda[10] no intervienen ni la condición natural ni la social del hombre, sino únicamente el gusto o el deseo personal. Respecto a ellos ya no tiene sentido para Vitoria establecer una condición social a la formación del precio, puesto que su demanda no se ha formado natural ni socialmente, y la necesidad como fuente de involuntariedad, por hipótesis, no puede existir. Bastará entonces el libre acuerdo de las partes, sin intervención de la fuerza ni del engaño, para que la justicia quede asegurada, según el criterio subjetivo que expusimos arriba.

En el capítulo anterior tuvimos ocasión de discutir cómo esta posición vitoriana no implica una inversión teórica que conduzca a la concepción de la transacción mercantil esencialmente como encuentro de dos libertades con sus propias preferencias. Por el contrario, la presencia universal de inclinaciones naturales a la conservación en el ser (de uno y de la propia familia) y a la integración social, permite pensar la relación en el mercado primero como encuentro de dos indigencias que buscan remediarse mutuamente. Entonces el caso prototípico al que ha de atender el pensador cuando considera las operaciones en el mercado, es el de un intercambio de bienes necesarios "para la vida y usos humanos". Efectivamente, ahí centra nuestro autor su discusión.

En esta segunda línea "objetiva" de desarrollo de la teoría de la justicia en el mercado, resulta claro que la virtud consiste en la *constans et perpetua voluntas* de identificar cuál sea el precio que realiza la equivalencia de los valores, para no pedir más ni ofrecer menos de eso. Tal intención se concreta en el respeto por los precios legalmente establecidos, si los hay; en el fomento de las condiciones que hacen posible la concurrencia amplia y la transparencia de los mercados; y en la honestidad a la hora de fijar razonablemente el precio (aconsejándose si es preciso) a partir de los factores

[10] Entiéndase aquí la demanda de cada individuo, no la demanda agregada.

relevantes, cuando uno se halla en posición de poder monopólico o monopsónico dentro de un mercado. Como es claro, el mercader también debe restituir cuando, sea de manera consciente o inadvertida en el momento de realizar la operación, recibió en ella más de lo que en justicia le correspondía.

Habíamos resumido estas obligaciones de la siguiente manera: el mercader no sólo ha de ocuparse de su propio interés sino también de la justicia en la transacción, esto es, de cierta calidad de la relación. Tal es el significado ético de la inclusión de la mutua utilidad como objetivo antropológico esencial de las operaciones mercantiles. El mercader no tiene, en principio, por qué ocuparse directamente de los intereses de la contraparte; se limita a servirlos de manera abstracta (sin necesidad de conocerlos en cada caso concreto) a través de transacciones justas. De esta manera las relaciones en el mercado conservan su especificidad, que las distingue de relaciones fundadas en la caridad, donde el otro concreto constituye el objeto prioritario de la atención del sujeto moral.

El lugar de la caridad

Por lo dicho hasta ahora se comprende que la caridad no posee un lugar teórico relevante en el discurso ético sobre las relaciones mercantiles. Sólo en un sentido muy genérico puede decirse que la injusticia constituye un pecado contra la caridad debida, entendiendo entonces "caridad" como aquel reconocimiento fundamental y gratuito del ser del otro como igual a uno, sujeto de derechos y persona digna de consideración, que se viola en la injusticia. Más allá de eso, aunque las relaciones de donación gratuita realizadas por la caridad constituyan una alta posibilidad humanizadora y, por tanto, sirvan como referencia importante para la acción moral, se trata de una referencia que, en general, va más allá de lo obligatorio y no puede ser legislada. Por la misma naturaleza de las relaciones mercantiles, el mercado no constituye un ámbito para la realización de actos de donación caritativa.

Sin embargo, la consideración de las situaciones de extrema y grave necesidad establece un puente teórico entre la caridad y la justicia, que debe considerarse, puesto que señala un límite moralmente significativo del mercado. Si las relaciones comerciales han de comprenderse (en orden a establecer sus condiciones de justicia) a partir de una tipología de las necesidades humanas, cabe preguntarse qué ocurre cuando una persona carece del poder de compra para adquirir en los mercados (ni siquiera al precio justo) lo

preciso para sostener la vida y la participación social suya y de su familia.[11] Obviamente, lo que haya de hacerse con ese tal no puede determinarse desde la teoría ética del mercado, puesto que según la caracterización del problema una relación mercantil resulta imposible aquí.

Una respuesta posible consistiría en sostener que no hay que hacer nada sino dejar la persona a su suerte, por triste que sea. Esta idea repugnaría a Vitoria, a causa de la negación fundamental del otro que envuelve (y por lo que supone de "dureza de corazón", figura moral opuesta a la misericordia). Los mínimos para la vida y para la participación social son debidos en la caridad a toda persona, como expresión del reconocimiento básico de los demás, imprescindible para la realización (social como es siempre) del hombre. Además supondría una absolutización de la figura convencional de la propiedad privada, inaceptable a partir del análisis que expusimos en el capítulo 4 sobre su razón de ser propia. La propiedad privada no constituye un derecho natural subjetivo, sino una institución social, establecida para el bien de cada hombre y de la comunidad de ellos. Hay pues que dar una respuesta a quien se encuentra en este tipo de situaciones, respuesta que necesariamente requerirá una transferencia de bienes bajo dominio privado de otros. Desde ese momento, la donación gratuita que realiza la caridad, cae bajo razón de débito moral.

Según el uso más común en las sociedades actuales, esa transferencia ocurre principalmente a través del Estado en las llamadas "políticas sociales", que tienden a prevenir la aparición de situaciones de necesidad extrema o grave, y a remediarlas cuando se presentan. La idea de la dotación pública de medios de subsistencia y oportunidades de integración a los grupos en riesgo, no se encuentra desarrollada en Vitoria, sencillamente porque a la altura de su tiempo histórico no entraba en la concepción corriente del Estado nacional que ésa fuera una de sus misiones, y él no alcanzó a proponerlo.[12] No hay en su filosofía moral una teoría acerca de la realización política de la caridad en materia económica, sino únicamente las sugerencias que reseñamos en el epígrafe 2.2.4.

El maestro de Salamanca sólo considera las posibilidades de asistencia privada a las personas en extrema o grave necesidad. Lo hace desde dos enfoques concurrentes. Por una

---

[11] A esto se llamará en adelante extrema necesidad, en el caso de que peligre la vida; y necesidad grave en caso de que lo amenazado sea inmediatamente la participación social según la propia posición y/o mediatamente la vida misma. Se trata de un concepto de necesidad relacionado con el que empleamos unos párrafos arriba, pero añadiendo el rasgo adjetivo de inaccesibilidad del mercado para su remedio.

[12] Probablemente no empezó a considerarse así en general, fuera de las situaciones de catástrofe colectiva, a las que también Vitoria alude, hasta que la presión política del marxismo forzó en el siglo XIX a mitigar la depauperización extrema para evitar la revolución social.

parte, establece la obligatoriedad moral de la donación gratuita y legalmente voluntaria (limosna) de lo sobrante para mantener uno mismo la vida o la posición social, según los diversos grados de necesidad en que se vea el otro. Este precepto cae bajo la virtud de la caridad, y requiere obviamente preferir la vida ajena a las riquezas propias. Al cumplirlo se realiza la prioridad de los bienes naturales y espirituales sobre los de fortuna, mientras que negarse a socorrer a otro en necesidades de este tipo cuando se está en condiciones de hacerlo, mostrará un desorden antropológico muy grave.

Puesto que esos bienes que se entregan gratuitamente al prójimo podrían usarse para el consumo o la inversión propias, hay aquí un límite a la propiedad privada, y con ella a la acción mercantil como también a otros tipos de acción económica. Este límite debe ser reconocido por el sujeto moral. Nadie con medios más allá de lo necesario puede reducir legítimamente a las transacciones en los mercados toda su comunicación (extrafamiliar, se entiende) de bienes, mientras haya a su alcance personas sufriendo necesidad grave.

Por otra parte, ante la situación de extrema necesidad la propiedad privada se suspende y los bienes precisos para remediar la necesidad retornan al dominio común de los hombres, de manera que quien los necesita puede tomarlos sin hacer injusticia a su poseedor. Aquí no se trata ya de un límite subjetivo, que establece una obligatoriedad moral, sino de un límite objetivo (debe ser reconocido por la ley civil) al dominio privado sobre las cosas y a la extensión de las relaciones mercantiles. Tal límite deriva del carácter de derecho de gentes convencional que Vitoria atribuye a la propiedad privada en la discusión que reseñamos en el capítulo 4. El derecho de propiedad ha de ceder ante el *ius naturale* que declara el destino común de todos los bienes para el servicio de la vida de los hombres, iguales entre sí en dignidad. La acción ética en este caso consiste en reconocer la prioridad de un derecho sobre el otro.

Vemos entonces que, aunque no haya lugar para consideraciones particulares sobre la caridad *dentro* de la ética vitoriana del mercado, esas consideraciones resultan fundamentales a la hora de establecer los ámbitos de legitimidad de la propiedad privada, y de la acción mercantil que se funda en ella. Debe notarse además la continuidad entre una teoría que discrimina los diversos tipos de indigencia que se hacen presentes en el mercado como demandas, estableciendo condiciones diferentes de justicia para las transacciones, con una teoría de la caridad en materia económica que facilita el reconocimiento de necesidades graves no acompañadas de poder de compra, que por tanto nunca constituirán

demandas en el mercado. Esta continuidad entre las teorías de la justicia en el mercado y de la caridad fuera de él, ambas referidas al uso de los bienes materiales bajo dominio privado, confirma lo correcto de una lectura de las transacciones mercantiles en Vitoria a partir primero de las necesidades y no de la libertad de contratación.

La influencia moral

Para completar la visión de las grandes líneas interpersonales de la ética del mercado, resulta preciso aún recordar lo que expusimos en el capítulo 2 acerca de la fama de personas (y de los oficios) como constitutiva de un sistema de señales morales en la red de influencias mutuas que constituye la vida social. Esa fama deriva de un conjunto de valoraciones morales socialmente compartidas (que sirven como base para los juicios sobre gentes y casos concretos), a la vez que contribuye a constituir esas valoraciones (pues la unidad con que se presentan personas y situaciones respecto a la opinión de los demás facilita que el juicio sobre unos rasgos se extienda a otros).

Sin duda, para Vitoria este sistema social de señales éticas mediado por la fama de cada cual no posee legitimidad propia. El bien y el mal moral no vienen constituidos por la aprobación o reprobación de la opinión común. La presencia del mal moral en las sociedades humanas se manifiesta también como distorsión en las valoraciones compartidas, de manera que sólo pueden tomarse como guía para la acción las opiniones de personas que han desarrollado una cierta sabiduría sobre la vida moral y que ajustan su vida a la ley natural. Únicamente ellas poseen verdadera autoridad para guiar a los demás.[13]

Ello no significa, sin embargo, que el maestro de Salamanca ignore la importancia de la influencia en la vida moral. El lugar que concede al escándalo como limitante de la legitimidad de las conductas lo muestra. Su preocupación principal al respecto consiste en lograr una buena correspondencia de la fama de las diversas figuras existenciales y las personas que las encarnan, con el sistema de referencia moral que provee la naturaleza

[13] Cabría, desde luego, preguntarse cómo se reconocerá a esos tales, si tanto la conciencia individual como las valoraciones sociales pueden estar viciadas. La cuestión, que Vitoria nunca se plantea, puede responderse a partir de la asimetría metafísica entre el bien y el mal, manifiesta en la existencia de inclinaciones naturales e intuiciones morales que conducen al hombre hacia el bien. Gracias a esta tensión natural hacia el reconocimiento y realización del bien, no es inmediato que el acto malo, ni siquiera el hábito malo, impida la conciencia de su maldad. Cabe una brecha, tanto a nivel personal como social, entre acciones y convicciones morales, que facilita la admiración hacia aquel que realiza en su vida las convicciones morales compartidas, y el tomarlo como modelo en la propia dinámica hacia el bien. Ese tal posee autoridad moral.

humana (expresado imperativamente como ley natural). Cuando esa correspondencia tiene lugar, los modelos sociales de virtud se convierten en referencias válidas para la acción de los demás, tanto a través del ejemplo como del consejo. Incluso sirven, en ciertos casos, para argumentar dentro de la ciencia moral. En particular, al consejo de un hombre bueno y sabio fía Vitoria con frecuencia la rectificación de las decisiones prudenciales en el mercado.

Lógicamente, una mala estructura de las señales contenidas en la fama puede resultar desastrosa para la formación de la conciencia moral de la personas en el ámbito social en cuestión. Esto ocurre particularmente cuando se concede autoridad moral a hombres que la usarán al servicio de intereses económicos particulares, y cuando la riqueza se convierte en un título clave del honor con que se reconoce socialmente a las personas. Como vimos, a Vitoria le preocupa mucho la sanidad de la discusión ética, tanto desde el punto de vista teórico como respecto a sus repercusiones prácticas. Asimismo hemos encontrado en nuestro autor la conciencia de realizar una tarea moral, en la que se juega mucho él mismo, cuando discute cuestiones éticas sobre los mercados.

Resulta llamativo que el maestro de Salamanca nunca proponga ejemplos positivos de actuaciones contemporáneas de mercaderes, ni sugiera que el *vir bonus et prudens* en que se busca consejo pueda ser otro mercader. Por el contrario, cuando concreta la identificación de esos consejeros se refiere siempre a figuras sociales extramercantiles, como universitarios y confesores.

Que no propusiera a negociantes señalados como ejemplo no es de extrañar. Aunque reconoce que la riqueza puede indicar la presencia de optimidades humanas, el mínimo realismo lleva a pensar que en una época de dinámica tecnológica menor que la actual, más debe presuponerse que el gran enriquecimiento ocurrió por la fuerza, el fraude o la usura, que por la innovación industrial o el ingenio al servicio de los demás. Sin una razón teórica de peso para censurar en sí misma la profesión de mercader, hay seguramente buenas razones históricas para desconfiar de su moralidad "como hoy se hace en el mundo".[14]

Justamente por ello resulta preciso disponer de instancias exteriores e independientes respecto al mundo de los negocios, a las que los comerciantes honestos,

[14] Debe notarse, sin embargo, que entre las figuras comerciales estudiadas en el comentario *De Usura*, sucede que la comprendida por Vitoria con mayor perspicacia, el seguro, es también aquélla en que otorga mayor valor a la opinión y costumbre de los mercaderes.

"que quieren tenerlo todo bien averiguado", puedan recurrir llevando descripciones exactas de las relaciones en las que participan, en busca de criterios y guías para la acción. En la época, indiscutiblemente las universidades y la Iglesia constituían esas instancias. Si en Vitoria no encontramos siquiera reconocimiento de una posible "endogamia" de las valoraciones morales sobre asuntos de mercaderes, podemos imaginar cómo le hubiera parecido de aberrante la situación inversa, en que las valoraciones compartidas de la sociedad fueran formadas en una porción significativa por dueños de empresas con vistas a la rentabilidad de sus negocios.

Con el tema de la influencia moral a través de la fama y el consejo, hemos abandonado ya en realidad el estudio de las relaciones mercantiles como interindividuales, para considerar un mecanismo específicamente social. En el epígrafe siguiente las abordaremos en su conexión con lo político, lugar por excelencia de institucionalización de lo social.

5.4. ASPECTOS POLÍTICOS DE LA VIDA MORAL EN EL MERCADO

En línea con una antigua tradición filosófica, para Vitoria la vida política constituye sin duda la forma más alta de realización humana en este mundo, cediendo sólo su primacía a la vida espiritual, por la que cada persona se encamina a la felicidad última.

Nuestro autor no concibe la sociedad política ni siquiera hipotéticamente como agregación libre en virtud un pacto de individualidades preexistentes, sino a partir de la metáfora organicista del cuerpo social, en el que se nace, del que se recibe el ser político (y con él los beneficios de crecimiento humano que una sociedad políticamente institucionalizada provee) y al que se debe reconocimiento por ello en la piedad. De acuerdo con esta concepción del hombre como miembro de la comunidad política, identificamos en el capítulo 2 la prioridad en la jerarquía de los bienes de aquellos correspondientes a la república sobre los del individuo, con la excepción de los bienes espirituales, que por su misma naturaleza no pueden ser colectivos ni políticos, y conservan siempre el lugar más alto de la escala.

El cuerpo social se encuentra articulado por una potestad civil que se ejerce a través de las instituciones políticas. El objetivo de la potestad civil es la promoción del bien común de la república, en orden a que los ciudadanos puedan vivir una vida buena en todo lo que de la comunidad política depende. Parte de ese "bien común" lo constituyen el abastecimiento y la prosperidad económica;[15] por ellos se justifica también, según vimos, la actividad mercantil, que posee entonces una finalidad política inmediata.

Además, siendo la paz parte muy fundamental del bien de la república (y una parte propiamente común, pues no pueden poseerla unos y no otros dentro de la misma comunidad), parece que ha de verse con buenos ojos el acercamiento comercial, característicamente pacífico por contraste con otras formas vigentes en la época de proveer a la república de lo necesario, como la guerra o la piratería. Así lo hace Vitoria, al incluir la libertad de comercio en el *ius societatis et communicationis*, como perteneciente al derecho de gentes más próximo al natural.

---

[15] Tal como lo concibe Vitoria, el mejor abastecimiento de la república gracias al mercado se refiere al acercamiento de bienes a los demandantes. Más tarde, conforme se fue desplegando y comprendiendo el mercado como lugar de desarrollo de la producción capitalista, se reconoció también el impulso que da al progreso tecnológico, y con él, a la existencia de mayor cantidad de bienes materiales. Si Vitoria hubiera podido notarlo, lo que no era posible en un tiempo en que predominaba con mucho la organización precapitalista de la producción, hubiera incluido el incremento de la productividad entre los bienes materiales que la actividad de los mercados proporciona a la república.

Por último, la razón de orden por excelencia en la república es la justicia, clave del bien común. Cuando los tratos de mercaderes respetan la equidad, con ello realizan la construcción de la ciudad en la justicia, y el bien que entonces se hacen los ciudadanos unos a otros contribuye al bien común. Unos mercados sanos en los que operan personas honestas, constituyen parte no despreciable de la estructuración política para la vida buena. Por eso la teoría de la formación social del precio que mencionamos en el epígrafe anterior posee también significación política. Vitoria nunca alega que la formación social del precio (por ejemplo a través de mercados de concurrencia amplia) contribuya más a la "riqueza de la nación", sino que aporta al bien común de la justicia.

Por supuesto, hay efectivamente un bien común material al que atender, que será mejor servido con transacciones justas pues, con serlo, tenderán también a repetirse, reproduciendo sus beneficios para las partes. Los contratos injustos (particularmente la usura) conllevan el detestable efecto de concentrar las riquezas en pocas manos, pues unos ganan y otros pierden con ellos. Vitoria nunca tematiza en detalle la igualdad económica como parte del bien común, pero censura con fuerza las figuras mercantiles que conducen al enriquecimiento de algunos a costa de la depauperización de las mayorías.

La moral política del mercader

Expuestas así las grandes líneas de la finalidad política del mercado según Vitoria, examinemos ahora sus repercusiones morales. El lugar otorgado a la vida política en la felicidad humana lleva a nuestro autor a considerar dotada de necesidad natural a la república y a la potestad civil que la estructura institucionalmente. A esa necesidad corresponde una inclinación natural en el hombre, consistente en preferir el bien común al propio, cuando ambos no puedan alcanzarse a la vez, que funda una obligación ética. El hombre es más de la república que de sí mismo, dice a menudo nuestro autor, entendiéndose siempre en cuanto a lo temporal. Esta concepción, que podría ser calificada (anacrónicamente, por supuesto) como socialista, no corre peligro de degenerar en absolutismo puesto que el bien espiritual de cada uno resulta irreductiblemente personal, y con él se salva siempre la subjetualidad ética del individuo. De cualquier forma, en la escala de los bienes temporales los propios de la república se hallan regularmente por encima de los individuales.

Como resulta obvio a partir de este cuadro, al mercader corresponde posponer sus finalidades personales al bien común de la república en la que opera, cuando pueda haber

colisión entre ambos; y también buscar activamente ese bien si se trata de la comunidad política a la que él pertenece.

Sin embargo, no debe verse la prioridad del bien común sobre el particular como una contradicción radical que se resuelve con el acatamiento de una jerarquía. La exigencia de justicia en las transacciones interindividuales establece una cierta mediación. Aunque requiera sacrificar posibles beneficios injustos, el bien de justicia interindividual no resulta esencialmente contradictorio con el interés del mercader sino que, al revés, lo realiza más perfectamente que sólo en la maximización del lucro. Y por otra parte, no es fácil que la transacción justa entre particulares pueda ser impugnada por razón del daño que ocasiona a la república. Al contrario, parece que salvo en ocasiones excepcionales, con ser justa entre los participantes una operación mercantil contribuirá ya al bien común. El mercader no necesita entonces hallarse constantemente en una tensión dramática entre su interés y el de la república, sino que cabe pensar una normalidad de integración entre ambos, mediada por la justicia.

La autoridad pública y el mercader

La presencia de la potestad civil en una sociedad requiere distinguir entre quienes poseen autoridad pública y quienes no. Les diferencian las posiciones en que se hallan frente al bien común, y por tanto las virtudes que deben cultivar y los deberes a que están sometidos. Pero les iguala la obligación de respetar el sistema de reglas universales y abstractas, la ley, que la república se da a sí misma a través de aquellos a quienes cedió la potestad civil, a fin de realizar el bien común.

En el caso del mercader, una parte de la justicia política que debe cultivar la constituye el reconocimiento de la potestad estatal para intervenir en los mercados, por ejemplo a través de la fijación de reglas de juego, del establecimiento de precios para algunos bienes muy básicos, o también del traspaso de la propiedad privada por decisión administrativa. Aparte de las prioridades en la jerarquía de los bienes que hemos señalado arriba, y la capacidad del poder político de exigir obediencia a las disposiciones con que promueve el bien común, hay en la teoría del origen de la propiedad privada una razón adicional que justifica esta potestad del Estado.

Si el mercado se funda sobre la propiedad privada, ésta lo hace a su vez sobre una voluntad social que persigue un bien común al instituirla. La propiedad privada no extrae pues su legitimidad primera de un acto individual de producción o de apropiación, que

fundara un derecho anterior (antropológicamente) a la existencia de la sociedad. El derecho natural de propiedad, vinculado al dominio sobre sí del hombre, que requiere de las cosas para desarrollar los proyectos con que se realizará como persona, alcanza sólo al dominio general sobre los bienes materiales, no al dominio privado. La institución de éste depende de una decisión social, muy conveniente dada la realidad histórica de las relaciones entre las personas, pero en último término contingente.

Una vez socialmente instituida la propiedad, y sólo dentro de ese marco, aparece el derecho subjetivo a la apropiación de los bienes según los títulos que la misma sociedad declare legítimos por razón de bien común. El atentar contra propiedades constituye injusticia hacia sus legítimos detentadores, que Vitoria reconoce y condena desde el derecho natural, en cuanto ruptura de la equidad y desestructuradora de la convivencia civil. Pero el arrebatamiento de la propiedad sin el consentimiento de su dueño sólo resulta injusto cuando viola las razones socialmente establecidas de legitimidad de ésta; por tanto, no en manera absoluta, como ocurriría si se tratara de un derecho subjetivo natural. La propiedad privada resulta entonces relativa no sólo respecto a la extrema necesidad ajena, según vimos en el epígrafe anterior, sino también respecto al bien común de la sociedad, del que deben cuidar las instituciones políticas.

No se trata, sin embargo, de que ello otorgue al gobernante un poder irrestricto. En la misma razón de ser de la potestad pública se encuentra la exigencia de promoción del bien común, que incluye la conservación de la justicia en cada acto de gobierno. Se trata de una limitante radical a la acción gubernativa, que no puede transgredirse sin incurrir en deslegitimación por tiranía.

Esto es desarrollado particularmente por Vitoria respecto a la libertad de comercio, según vimos. Puesto que constituye un derecho subjetivo referible al *ius gentium* en cuanto *ius naturae*, requiere respeto de la potestad política, que sólo puede sacrificarlo legítimamente si de su conservación se siguieran males mayores para la república. En la violación sin razón suficiente de este derecho, el dominico burgalés encuentra título justo para la deposición del gobierno.

Más en general, la teoría de nuestro autor sobre la ley civil nos la muestra como otro sistema social de señales éticas, al igual que el fundado en la fama de las personas, sin consistencia propia. Lo justo no lo es por la declaración de una voluntad legislativa, sino por el ajustamiento de la norma a lo esencial de la naturaleza humana. Cuando tal ajustamiento ocurre, la ley civil da y quita derecho en el fuero de la conciencia, y

constituye una referencia moral obligatoria; en otro caso no merece el nombre de ley. En consecuencia, si no hay fuertes razones para creer en la injusticia de la ley, el mercader queda moralmente obligado a cumplirla en todas sus transacciones.

El ajustamiento con el derecho natural puede exigirse a la ley civil y a las actuaciones de gobierno, incluso por parte de los ciudadanos individuales, y si faltara, la ley dejaría de obligarles en conciencia. Esta posibilidad, que Vitoria desarrolla respecto a la guerra, puede extenderse sin dificultad a la actividad mercantil.

Además, la ley civil posee una rigidez necesaria, derivada de su carácter universal y abstracto, que puede suavizarse ocasionalmente en la dispensa y por la *epicheia*, pero que jamás alcanzará la capacidad de adaptación a las situaciones concretas de la prudencia moral. Por esa razón, si como sostuvieron algunos escolásticos influidos por el nominalismo antes y después de Vitoria, fuera a considerarse deseable que el Estado declarara los precios justos de todas las cosas, se correría el riesgo de encajar una vida multiforme en un molde estrecho, malamente capaz de realizar la justicia en ella. Nuestro autor considera, por el contrario, que el legislador no ha de ocuparse de impedir todo mal moral, sino sólo aquel que pueda dañar de manera significativa a la convivencia civil. Hay pues unos límites morales intrínsecos a la intervención de los mercados por parte del Estado.

El sujeto moral permanece

Tras el recorrido anterior por las diversas dimensiones de la vida moral, con los signos de orientación para la actividad del mercader que en ellas se pueden encontrar, debemos aún anotar un par de ideas.

En primer lugar, resulta claro que para Vitoria la persona no es un sujeto desligado. Por el contrario, ha de ser entendida en el contexto de unas relaciones que la constituyen, con Dios, con su propia naturaleza, con los demás interpersonalmente y con el conjunto social y político de que forma parte. Por todas estas relaciones es influido profundamente, y de ellas obtiene signos de orientación para su libre albedrío. Sin embargo, desde que alcanza el "uso de razón" y mientras lo conserve, cada hombre se constituye en el sujeto de su vida moral, de manera inalienable.

Ninguna de esas relaciones le puede arrebatar tal subjetualidad. Dios no lo pretende, precisamente porque ha creado a la persona para la vida moral. Su naturaleza de hombre le inclinará de tal o cual manera, y la reflexión le señalará tal o cual bien como

propio de ella, pero su voluntad siempre permanece en capacidad de elegir libremente una configuración de bienes u otra. Las demás personas podrán influirle de maneras más o menos legítimas, pero en cuanto su acto sea moral (humano), no vendrá determinado por esas influencias. Por último, ni siquiera la república está en capacidad de imponerle criterios de moralidad, puesto que el ciudadano siempre puede, y en ciertos casos debe, discernir la moralidad de aquello que se le dicta desde el poder político.

Resulta entonces que el mercader no queda descargado de su subjetualidad moral por ningún sistema categórico de señales ni de coacciones. Hacer el bien y evitar el mal en cada situación concreta en la que se encuentre, será siempre responsabilidad suya, y jamás podrá prescindir legítimamente de indagar los bienes (todos los bienes) involucrados en cada alternativa, para tomar decisiones prudenciales buscando lo mejor. Pues en todo caso con sus acciones estará configurándose a sí mismo según una figura moral de hombre.

En segundo lugar, debe notarse que la pluralidad de los sistemas de señales morales no obsta para que sean presentados por Vitoria como provistos de una unidad profunda, anclada en la naturaleza no contradictoria del hombre, creación de Dios. De tal manera que pueden ocurrir conflictos entre las diversas señales sobre el bien y el mal que obtenemos de distintos sistemas de referencia moral, pero no contradicciones absolutas que hagan imposible evitar la acción moralmente mala en alguna situación. La inserción de todos los bienes en una jerarquía objetiva y racionalmente recognoscible facilita que ello no ocurra. Además, puesto que realizar el mal moral requiere de la apropiación subjetiva del desorden (bajo razón de bien), siempre es posible eludirlo a través de la consulta de buena fe. Y ello salva la conciencia del sujeto moral, por difícil que resulte referir las diversas posibilidades a la naturaleza humana de manera unívoca, para identificar la acción objetivamente correcta.

5.5. LA CUESTIÓN TEÓRICA DE LA USURA

Habrá podido advertirse en los epígrafes anteriores que no hemos empleado ninguno de los elementos específicos de la teoría de la usura al recopilar los fundamentos de la ética vitoriana del mercado en cada una de las dimensiones básicas de la vida moral. Y, sin embargo, como se notaría en el capítulo 4, esa teoría posee una relevancia muy principal dentro de la discusión de nuestro autor. ¿Resulta entonces que puede desdeñarse su contribución a la construcción teórica de una ética del mercado? Se puede hasta cierto punto; veamos por qué.

La construcción de la ciencia moral en nuestro autor, según señalamos en el capítulo 3, parte de los primeros principios prácticos universales reconocidos por la sindéresis y sigue luego de manera principalmente deductiva en dirección al establecimiento de juicios prácticos aplicables a las situaciones particulares, pero sin pretender nunca formular éstos de manera que la prudencia resultara innecesaria. Cabe también la introducción de figuras argumentales inductivas, como las derivadas de la costumbre universal o de la práctica de los hombres buenos, pero éstas son secundarias frente al esquema deductivo.

La manera de razonar en tal proceso científico consiste en introducir premisas menores descriptivas en unos silogismos cuyas conclusiones reciben su fuerza prescriptiva de la premisa mayor, en último término de los primeros principios prácticos. El conjunto de los enunciados que se van obteniendo constituye la ciencia moral de la ley natural (del derecho natural cuando se refiere a las relaciones entre personas o a relaciones políticas).

En los primeros escalones descendentes, que constituyen los grados en que con mayor certeza un enunciado puede declararse de derecho natural, las premisas menores consisten en descripciones de la naturaleza humana (como las que formulan el reconocimiento de inclinaciones naturales). Más adelante, conforme nos acercamos en la teoría a las situaciones particulares, se hace preciso introducir descripciones de las relaciones estudiadas, según aquella(s) de las causas artistotélicas pertinente(s) para su análisis.

Como resulta evidente, si esa descripción es incorrecta por alguna razón, entonces lo que se siga a partir de su introducción en el esquema deductivo resultará a su vez falso, por mejor apoyada que esté la obligatoriedad de las prescripciones correspondientes en los primeros principios prácticos y en desarrollos (lógicamente) anteriores sobre la naturaleza

humana. Una premisa mayor correcta no salva al silogismo de una conclusión falsa, si la premisa menor no describe bien la realidad. Desde ese momento, lo que siga en la cadena argumental viene viciado no sólo por una descripción, sino también por una conclusión prescriptiva falsa (según señalamos en el capítulo 3, también las prescripciones pueden ser falsas en esta teorética moral).

Pensamos que ello es lo que ocurre en la teoría vitoriana sobre la usura. Aunque su fundamentación antropológica sea la misma que en la teoría del precio justo, falla en la descripción esencial del dinero que sostiene la condena de la usura por el derecho natural. A partir de ahí (tomando esa conclusión como nueva premisa mayor) puede seguir con gran rigor y acierto (no siempre lo consigue) tipificando las relaciones concretas, y dictaminando la legitimidad o ilegitimidad moral de diversas figuras financieras, que si falla la premisa mayor ya no puede esperarse (lógicamente) más verdad en la argumentación. Cuando esa verdad acontezca, se deberá a la casualidad (pues de lo falso se sigue cualquier cosa), o tal vez a una tipificación incorrecta de una relación más particular bajo estudio, que introduce una nueva premisa menor falsa y cambia el signo de la conclusión.

Los argumentos secundarios

Debemos entonces mostrar en qué manera la discusión vitoriana sobre la ilegitimidad de la usura depende de una caracterización incorrecta del dinero. Repasando las razones de nuestro autor que expusimos en el epígrafe 4.6, encontramos primero algunas no relacionadas con la naturaleza del dinero. Son éstas: la condena de los filósofos antiguos, la del Antiguo Testamento, y la experiencia de los males que se siguen para la república de la permisión de la usura. Ninguna de ella es concluyente desde el punto de vista filosófico, atendiendo a los requerimientos teoréticos del mismo discurso moral de nuestro autor.

Respecto al dictamen de los filósofos antiguos (Aristóteles en particular), sirve para mostrar que si la usura debe ser condenada, lo será por derecho natural (y no divino positivo). Pero puede ocurrir que los filósofos erraran respecto a la condena misma; si no cupiera esa posibilidad, el argumento de autoridad constituiría un pilar básico del método en la filosofía moral vitoriana, contra lo que tuvimos ocasión de ver en el capítulo 3.

La fundamentación de la condena de la usura con base en su presencia en el Antiguo Testamento ha de considerarse parte del discurso teológico vitoriano, y no del

filosófico. Pero, según hemos señalado repetidamente, cuando con fundamento en consideraciones teológicas se pretende declarar una proposición como de derecho natural, nuestro autor pide que se muestre ello también con razones, sin tomar el dato teológico como conclusivo. Así quiere hacerlo en particular respecto a la usura, donde las razones abundan y la idea de que la condena deba apoyarse sólo en el derecho divino positivo es considerada sospechosa de herejía por Vitoria.

Por último, los efectos que se siguen para la república de la proliferación de los usureros (entendiendo usura siempre sólo como préstamo a interés) dependen de la estructura económico-social en que ocurre el crédito.[16] Mientras menor sea la tasa de retorno media de las inversiones y mayor la tasa de interés activa, más probabilidades hay de que esos efectos resulten realmente dañinos en el sentido que indica Vitoria, de explotación de unos por otros y depauperación de muchos para el enriquecimiento de pocos. En el extremo, los créditos para consumo de bienes de primera necesidad a personas que viven de ingresos de subsistencia (caso en que la tasa de retorno de la "inversión" es nula), tienen casi indefectiblemente consecuencias de ese tipo, en particular si la necesidad del prestatario es utilizada para imponer tasas de interés reales elevadas por prestamistas en situación de monopolio u oligopolio. El cobro de intereses elevados en estas circunstancias sería declarado moralmente ilegítimo desde la teoría del precio justo que expusimos en el epígrafe anterior. No es éste el camino que sigue Vitoria, sino uno mucho más problemático: declarar que el precio justo por la disponibilidad de dinero es siempre cero.

Resulta problemático porque también puede ocurrir que la tasa de retorno de la inversión compense el interés pagado y deje todavía remuneración suficiente para los factores de producción, como la persistencia de los mercaderes de la época en tomar dinero prestado muestra. En ese caso, el crédito dinamiza la economía, y resulta imprescindible para el comercio, proporcionando la acumulación de capital necesaria en manos de empresarios que jamás alcanzarían a realizarla por su propio ahorro. El cobro de intereses entonces puede ser defendido como un aliciente necesario para que haya crédito disponible. Un estímulo lucrativo semejante es considerado legítimo por Vitoria para obtener el bien de la república que el comercio de larga distancia proporciona.

---

[16] En lo que sigue, se usan conceptos de la teoría económica que obviamente no se encuentran en Vitoria, pero que resultan imprescindibles para apreciar en qué consisten los fallos de su justificación de la condena de la usura.

Por otra parte, en el juego (ideal) de un mercado enteramente libre, transparente y competitivo, la tasa de interés y el retorno promedio de las inversiones tienden a balancearse mutuamente, al menos respecto a los préstamos para inversión.[17] Al perseguir los préstamos a usura se consigue que el crédito escasee, y por tanto se encarezca respecto al rendimiento promedio de las inversiones, dificultando la aparición de nuevas empresas,[18] efecto contrario al que los doctores escolásticos buscaban con argumentos como éste del dominico burgalés.

El tiempo y la esencia del dinero

En realidad, el peso de la posición de Vitoria sobre el préstamo a interés no descansa sobre ninguno de estos argumentos, por más que en el último haya que buscar la raíz de su *pathos* personal contra la usura, tan evidente en algunas de sus expresiones. Las razones fundamentales de la condena giran en torno a la naturaleza del dinero, violada en la usura de manera que ocurre una injusticia objetivamente identificable. Esas razones

---

[17] La razón es simple: si la tasa de interés pasiva se eleva respecto al retorno promedio de las inversiones, ello desestimula la inversión y más personas depositan su dinero en los bancos. Estos tienen entonces mayor cantidad de dinero para colocar en préstamos, y menor número de demandantes, por lo que pronto han de disminuir la tasa activa. Si no pueden bajar sus costes operativos o sus ganancias, deberán reducir la tasa pasiva para ello. Como en el periodo anterior (alza de las tasas pasivas) hubo menos inversión, la tasa promedio de retorno de las inversiones creció *ceteris paribus* (se cubrieron sólo las inversiones posibles más rentables, hasta un nivel de rentabilidad mínima mayor que en tiempos de gran inversión). Hay disponibles entonces oportunidades de inversión a una tasa de retorno alta en relación a lo que pagan los bancos, y muchos depositantes se retiran para dedicarse a invertir. Empieza a escasear de nuevo el crédito y vuelven a subir las tasas de interés, en un movimiento pendular cuyo posible equilibrio (teórico) se ve usualmente roto por factores económicos externos a esta dinámica. Algo análogo podría decirse respecto a los préstamos agrarios y la inversión en tierras para percibir rentas.

Debe notarse en particular que la predicción racional de estos fenómenos, a partir de los supuestos de mercados de dinero e inversiones de amplia concurrencia, no depende de una antropología del *homo œconomicus*. Esas condiciones estructurales de mercado que hemos supuesto harían justo al precio del dinero que se cobrara en cada momento, y legítimos moralmente los movimientos tanto de los ahorristas-inversionistas como de los banqueros. Los fenómenos serían pues los mismos si un porcentaje sensible de unos y otros se negara a las transacciones injustas.

[18] Podría pensarse, como señala Keynes en su *Teoría General...* (cfr. nota 360 del capítulo 4), que si la usura es perseguida, los propietarios de riquezas considerables tendrán mayor aliciente para invertir, en vez de dedicarse al negocio más seguro de los préstamos a interés. Esto resultaría muy correcto si no fuera porque las figuras (psicológicas y sociales) del hombre rico y del empresario capitalista no tienen por qué coincidir, particularmente en una economía en que buena parte de las acumulaciones de riqueza derivaban de la renta de la tierra (agropecuaria o mineral).

Por supuesto, cabe siempre la figura contractual de la sociedad mercantil, en que el dueño del capital se asocia con un empresario, a riesgo compartido. Como vimos, esta figura, que ofrece una salida a la aporía de la parálisis económica por falta de crédito, resulta moralmente legítima para Vitoria. No obstante, su flexibilidad era considerablemente menor que la de las intermediaciones financieras ofrecidas por los bancos y casas de cambio fundadas en el préstamo a interés, puesto que en una época en que no se conocían las sociedades anónimas por acciones, las sociedades mercantiles requerían un compromiso directo y estrecho entre el dueño del capital y el empresario.

pueden resumirse todas en dos: la inseparabilidad de dominio y uso en el dinero, y la acausalidad del tiempo respecto al valor económico. Estudiando la segunda podremos aclarar también la primera.

El argumento puede resumirse así: el dinero no fructifica con el paso del tiempo como otros bienes, de manera que cobrar intereses por ceder su disposición es recibir fruto de algo estéril, un fruto que debe provenir de alguna otra parte. El rendimiento que se obtiene manejando dinero en inversiones o negocios depende únicamente del ingenio e industria del empresario. Cuando el prestamista percibe intereses, se apropia sin derecho del producto del trabajo y habilidades ajenas, a cuya producción no ha contribuido; comete una injusticia, por tanto. La imagen de la esterilidad del dinero que Vitoria emplea son los ducados guardados en el arca, inactivos.

Justamente aquí es donde la conceptuación del dinero falla en la tradición escolástica anterior, de la que Vitoria es heredero. Habíamos definimos en el capítulo 4 al dinero *prima facie* como poder de compra en los mercados, una realidad social simbólica por tanto, y a la moneda como el signo físico del dinero.[19] Entonces la moneda sólo significará en tanto pueda suscitar a favor de su tenedor trabajo ajeno, actualizado (bienes de consumo o inversión) o actual (servicios, mano de obra), por la conveniencia del suministrador. En ese sentido se dice que el dinero constituye un crédito inespecífico y universal hacia quien lo posee.

Pues bien, el poder de hacer trabajar a los demás solamente tiene sentido dentro de un proyecto personal, que ha de desarrollarse en el tiempo. La moneda olvidada en el arca, fuera de circulación (de proyecto humano), no es un signo físico del dinero sino sólo un objeto material como el arca misma. La función del dinero dentro de los proyectos personales consiste justamente en facilitar el manejo del tiempo, distanciando a voluntad el momento en que se entrega trabajo a otros del momento en que se recibe trabajo ajeno (actual o actualizado en bienes, siempre). También nos permite fraccionar las prestaciones mutuas para hacerlas concordar mejor, separar la persona a la que entregamos trabajo de aquella de la cual lo recibimos, y distanciar los lugares en que las prestaciones ocurren; pero es la primera característica la que nos interesa aquí.

Volviendo sobre la cuestión de la usura, notamos que si el dinero constituye esencialmente un instrumento simbólico para el manejo del tiempo, dentro de proyectos

---

[19] Los conceptos que siguen sobre dinero y moneda han sido tomados de Vittorio Mathieu, *Filosofía del dinero*. Su aplicación al caso de la usura es nuestra.

humanos que requieren de la colaboración de otros por su propia conveniencia, la acausalidad del tiempo respecto al dinero en cuanto a la generación de valor resulta falsa. El dinero no es fértil como un campo del que se recogen frutas silvestres con sólo dejar que pasen las estaciones; pero tampoco resulta estéril económicamente como un bien cuyo único uso posible sea el consumo, respecto del cual lo mejor que cabe esperar del tiempo es la conservación del valor (la posición en que Santo Tomás lo había situado, para fundamentar la inseparabilidad de dominio y uso).

El dinero constituye una tercera clase de bien respecto a la relación tiempo-valor económico, semejante a una herramienta, que no es tal más que dentro de un proyecto humano para utilizarla y sólo resulta productiva en manos de alguien hábil con ella. La diferencia, fundamental aquí, consiste en que se trata de una herramienta para aplicarse no sobre la materia, como un cincel, o sobre la información, como un ábaco, sino sobre el tiempo de proyecto.

El poder de manejar el tiempo dentro de un proyecto humano que requiera colaboración ajena obtenida por conveniencia, resulta condición *sine qua non* para la contribución de cualquier otro elemento al éxito del proyecto, pues la utilidad de ese otro elemento sólo es tal cuando se encuentra disponible en el momento oportuno. Esto es lo que el dinero proporciona. Su contribución a la generación de valor (cuando se trata de un proyecto económico), y por tanto el derecho a remuneración de su propietario, no son menores a los de cualquier otra herramienta, aunque sean de una índole distinta, más principal en realidad. Sólo podrían negarse a partir de una teoría estricta del valor-trabajo, que afirmara que del incremento de valor resultado del proceso productivo merece remuneración únicamente el trabajo actual aplicado en él, y no los medios de producción utilizados. Pero éste no es, obviamente, el caso de la tradición escolástica, que no tiene inconveniente respecto al alquiler de otros medios de producción.

Consecuencias

Es fácil comprender entonces por qué la teoría vitoriana sobre la usura aparece sometida a una suerte de acoso interno, no resultado de una polémica (inexistente) con otras ideas, sino de su pretensión de guiar la acción humana. En el capítulo 4 fuimos notando algunos de los lugares en que se bordea el reconocimiento del derecho a recibir dinero por facilitar a otro la disposición de dinero por un periodo de tiempo. Finalmente, Vitoria acepta, en la figura del *lucrum cessans*, la conexión entre proyecto económico

(estar preparado para emprender un negocio lucrativo en el momento en que se hace el préstamo) y derecho a recibir algo por ceder la disponibilidad de dinero. Pero nunca vuelve sobre su descripción de la naturaleza del dinero para corregirla, sino que prefiere asimilar ese concepto al jurídico de indemnización.

El uso de la inducción sobre una práctica generalizada en contra del precepto, o de la analogía con otros beneficios contractuales que los hombres se hacen entre sí, válidas en su teorética moral según hemos señalado, hubiera podido ayudar a identificar el error. Sin embargo, comoquiera que ninguna de esas dos figuras argumentales resulta concluyente para el establecimiento de los contenidos de la ley natural, Vitoria prefirió desechar ambas posibilidades y mantenerse en su razonamiento deductivo a partir de una definición de dinero de la que estaba cierto. Contra el valor de la inducción conspiraba en este caso la falta de autoridad moral que para nuestro autor tenían los mercaderes; contra el empleo de la analogía, la caracterización misma del dinero, que establecía una diferencia insalvable con otros tipos de medios de producción.

Todo ello trae sus consecuencias. La más importante es la incapacidad para encajar la teoría subjetiva de la justicia en la teoría de la usura. Sea por ejemplo un préstamo a interés entre mercaderes. Si ambas partes de manera libérrima convienen el trato, sin que pueda pensarse en la presencia de una circunstancia involuntaria de coacción, ignorancia o necesidad de lo preciso "para la vida y usos humanos", aun entonces la transacción usuraria habría de ser tenida por injusta.

Aquí, y en otras situaciones que observamos en el capítulo 4, coliden la teoría del precio justo y la de la usura, en lo que constituye el principal de los "conflictos horizontales" de que hablábamos en el epígrafe 3.1, dentro de la ética vitoriana del mercado. Habíamos notado con cierta perplejidad cómo en algunos casos el maestro de Salamanca da prioridad a la teoría del precio justo, y en otros, como el mencionado arriba, a la de la usura, sin explicar por qué. La necesidad de elegir entre ambas surge de que la primera teoría llega deductivamente desde los fundamentos hasta la situación estudiada sin pasar por la premisa menor de una descripción incorrecta del dinero, y por tanto, sin emplear la mayor *damnanda est usura* en el silogismo siguiente, mientras que la segunda teoría pasa por ambas. Cuando al análisis de la figura mercantil de que se trate permite eludir tales premisas (porque Vitoria, acertada o erróneamente, no entiende que se esté cobrando allí por el tiempo) nos encontramos con un interesante caso de justicia, resuelto desde la teoría consistente que expusimos en los epígrafes anteriores. Cuando, por el

contrario, la teoría sobre la usura constituye la clave del juicio sobre la legitimidad moral de la figura mercantil en cuestión, podemos encontrar desde un juicio práctico erróneo, tan restrictivo que difícilmente puede guiar conductas en las situaciones reales, hasta una contradicción con la teoría de la justicia o una aporía interna. No es raro que en esos casos Vitoria supla con carga emocional la capacidad de interlocución con la realidad que falta en su argumentación, alterando incluso su talante intelectual "más inclinado a quitar escrúpulos" que a ponerlos.

Podemos entonces respondernos la pregunta con que comenzábamos este epígrafe. El fallo en la teoría de la usura no afecta a los fundamentos antropológicos de ésta, puesto que ocurre muy "aguas abajo" de la cadena argumental, y corresponde a una descripción empírica sobre la función del dinero, no sobre la naturaleza humana. Salvo por esa descripción, los fundamentos de la teoría sobre la usura coinciden con los del precio justo. No hemos encontrado que se añada nada significativo, de manera que resulta más conveniente para nuestro propósito buscar la fundamentación de la ética del mercado en las discusiones en que no interviene la condena de la usura que en aquellas en que sí lo hace. Se evitan así algunas complicaciones innecesarias.

Con ello no estamos afirmando que la mitad de la ética del mercado en nuestro autor deba ser desechada. Por el contrario, en cuanto a la fundamentación antropológica tan valiosas son las discusiones sobre la usura como aquellas sobre el precio justo. Lo desechable son algunas conclusiones, no la discusión misma en cuanto no dependa de una premisa errónea. Y siempre permanece el interés histórico de repasar los análisis vitorianos sobre las figuras estudiadas bajo consideraciones de usura, para conocer mejor la actividad mercantil de la época y la comprensión que el pensador alcanzó de las realidades de que hablaba.

5.6. CONCLUSIÓN: EL ACERCAMIENTO VITORIANO

En los epígrafes anteriores hemos intentado presentar esquemáticamente la ética vitoriana del mercado en su desarrollo a partir de ciertos fundamentos antropológicos. Sirva entonces este capítulo como conclusión de las exposiciones previas, donde estudiamos con más detalle los tópicos que hemos engarzado aquí. No debemos cerrar, sin embargo, la presentación de la propuesta del maestro de Salamanca sin notar que supone un acercamiento a las realidades del mercado radicalmente diferente al de la ciencia económica posterior. Lo hemos indicado ya en varios lugares, principalmente a lo largo del capítulo 4, pero conviene reunir aquí ordenadamente algunos rasgos fundamentales diferenciadores.[20]

Centralidad del problema de las finalidades

Cuando Vitoria aborda la actividad de los mercados, su preocupación consiste en integrar los tratos de mercaderes en un esquema de finalidades considerado propio de la naturaleza humana y tenido por criterio estable de bondad moral. Cómo pueda lograrse esto, cuando la experiencia cotidiana muestra continuos ejemplos de desintegración (mal moral) en la acción de los agentes individuales, y de males sociales asociados a ella, constituye la pregunta que guía su indagación. Quiere pues desarrollar una ética y no una ciencia del encadenamiento de las causas agentes (o de los fenómenos) en el mercado.

Esto en principio no constituye una diferencia de acercamiento sino sólo de tema. La diferencia de fondo empieza a hacérsenos patente cuando notamos cómo la consideración de las finalidades de la actividad mercantil se encuentra en el eje de la resolución del problema, no sólo en su planteamiento. Esas finalidades propias, y las conductas que tienden a lograrlas, deberán ser consideradas por relación a otras finalidades de la vida humana, puesto que se trata de la integración entre ambas.

---

[20] Entre otras razones, por la insistencia de los textos de historia económica en presentar a Adam Smith como punto de convergencia de dos líneas de protodesarrollo de la teoría económica: la que incluye mercantilismo y fisiocracia (de donde habría tomado categorías para el análisis de las causas de la riqueza de las naciones), y la escolástica (donde se podrían hallar las dos teorías del valor que el escocés propone, aunque como teorías del precio justo). La comprensión misma de la obra de Adam Smith se encuentra amenazada si no se cae en cuenta de que supone una ruptura radical (una "revolución científica" la ha llamado Gómez Camacho) respecto a la tradición escolástica, mientras que sostiene una considerable afinidad de propósito y planteamiento con mercantilistas y fisiócratas —ya que no de conclusiones, gracias a la capacidad analítica de Smith, notablemente superior a la de sus predecesores—.

Tenemos aquí un rasgo fundamental de este acercamiento: niega la autonomía de las finalidades económicas, y en consecuencia, no acota el campo de los fenómenos económicos como uno con sus dinámicas propias, cuya contribución a un bien más integral para el hombre pueda darse por descontada, o ser despreciada como irrelevante para el estudio de los mercados, o bien reducida a proveer el mayor cúmulo posible de bienes materiales y distribuirlos según algún criterio socialmente compartido de equidad.

Por supuesto, no se trata de que el incremento del bienestar económico de los individuos, la colaboración mutua en las relaciones mercantiles y el crecimiento de la riqueza de las naciones, no constituyan fines legítimos. *Ceteris paribus*, todos queremos más, y esto forma parte de la dinámica de expansión de la existencia humana que la teoría de la ley natural tiene en la raíz de su epistemología moral, según hemos visto. Lo que se niega es justamente la primera condición, el *ceteris paribus*: en cualquier actividad mercantil, hay siempre algo más involucrado que solamente sus finalidades materiales. Se trata de *actus humani*, en los que el sujeto actuante no sólo es agente (en un encadenamiento de "causas económicas") o actor (de un guión escrito por las "leyes del mercado"), sino también autor, dueño de su acción, y en consecuencia sujeto moral que se transforma a sí mismo en ella para mejor o para peor. Esa "variable" nunca permanece constante en la actividad mercantil, que envuelve siempre al mercader hasta más adentro que sólo los resultados económicos que obtenga para él o produzca para otros.

¿Cabe una ciencia económica?

Tal acercamiento a partir de la integración de finalidades no resulta teoréticamente excluyente de otras posibilidades. Fue el utilizado por Vitoria, pero podemos notar que no imposibilita la construcción de saberes restringidos a indagar cómo se alcanzarán mejor las finalidades materiales inmediatamente propias de la actividad mercantil, ya desde el punto de vista del orden social preciso para ello, ya desde la acción individual en un orden dado. Los fines materiales constituyen verdaderos bienes, y conocer mejor cómo alcanzarlos no estará de más nunca.

Ahora bien, si tales saberes cerraran sobre sí mismos, y no fueran capaces de engranar jerárquicamente con la ciencia moral, ya no serían dentro de esta teorética auténtico conocimiento sino perversión de él, puesto que excluirían programáticamente elementos antropológicos fundamentales involucrados en la acción que estudian. Dicho con otras palabras, estarían fundados sobre una negativa a hacerse cargo de lo que ya se

sabe, contraria a la inclinación natural a conocer la verdad, propia de la racionalidad humana.[21]

Lógicamente, saberes de este tipo correctamente construidos no podrían prescindir de la subjetualidad moral de la persona, que tiene como consecuencia cierta imprevisibilidad de las conductas individuales,[22] capaz de alcanzar significación social. Cualquier asimilación metodológica a las ciencias naturales habría de ser cuidadosamente examinada antes de su admisión, principalmente la muy tentadora de matematizar las relaciones económicas para su estudio, aprovechando la posibilidad de monetarización de muchas variables relevantes, y la derivación de otras a partir de ellas.

El inconveniente no se encuentra en la representación de magnitudes con cifras (también necesaria a la hora de concretar el precio justo, por ejemplo), sino en la necesidad con que se quieren vincular unos a otros los fenómenos cuando se hace a través de leyes matematizadas (por más que sólo se pretendan sólo estadísticas, o incluyan márgenes de error). Cuanto mayor sea esa necesidad teorética, más colide con la libertad característica del sujeto moral. Aunque el libro del universo estuviera escrito en el lenguaje de las matemáticas, como quería Galileo, la existencia específicamente moral del hombre por cierto no lo está. De ahí el rechazo vitoriano a cualquier asomo de matematización de la ciencia moral, que hemos notado en algunos lugares de los capítulos precedentes. También de ahí, en nuestra opinión, las enormes dificultades teoréticas a que se enfrenta la economía política a partir del mercantilismo cuando quiere integrarse con una ética o justificarse a partir de ella. La actividad económica tal como la describe la ciencia positiva de la economía, requiere prescindir del sujeto moral en cuanto moral.[23] A partir de ese

---

[21] "Todos los hombres desean por naturaleza saber." *Met.* 980 a21.

[22] "Futura autem dupliciter possunt cognosci: uno modo, in suis causis; alio modo, in seipsis. Causae futurorum tripliciter se habent. Aliquae sunt quae necessario producunt suos effectus et semper; aliae sunt quae non ex necessitate illos producunt, sed ut in pluribus, raro autem deficiunt; quaedam sunt quae se habent ad utrumlibet, ut voluntas. Quomodo vos potestis scire quid ego volo facere? Etiamsi quis cognosceret hanc causam, id est voluntatem, etiamsi intuitive videret voluntatem et animam meam, nihil tamen facit ad cognoscendum quid sum ego facturus." *In 2a. 2ae.*, q. 95, a. 1, 1.

"Secundum principium est, quod futura contingentia quae se habent ad utrumlibet, id est quae dependent ex libero arbitrio humano, non possunt cognosci per causas naturales nec humanas, sed a solo Deo possunt cognosci." *In 2a. 2ae.*, q. 95, a. 3, 2.

[23] Un conductismo fundado en la racionalidad calculadora y egoísta del *homo œconomicus* constituye usualmente su manera de explicar (unívocamente) las acciones de los agentes en el mercado. Ahora bien, el conductismo ha mostrado buenos resultados como método de manejo del comportamiento de los animales, los niños, los locos, y de todos los demás en lo que tenemos de animales, de niños o de locos, esto es, en cuanto actuamos "descargados" de nuestra conciencia y nuestra responsabilidad moral. Por razón de sus supuestos antropológicos, al conductismo el sujeto moral se le pierde inevitablemente.

punto, lo mejor que tiene para ofrecer en materia ética suele ser un consecuencialismo fundado en una antropología utilitarista de muy corto vuelo, que ha de monetarizar la utilidad para manejarla con las herramientas a las que se ha restringido.[24]

Por contraste, cuando se aborda la actividad mercantil a partir de sus finalidades, de donde en general los asuntos humanos obtienen necesidad e inteligibilidad según Vitoria, ello permite integrar los aspectos subjetivos (intencionalidad de los agentes) con los objetivos (razón de ser propia de los modos de relación), y abre así el espacio a la discusión ética en la actividad mercantil, con la misma interioridad que la finalidad posee respecto a la acción humana.

Por supuesto, el desarrollo de los límites de un saber sobre el mercado como dinamismo económico no se encuentra en Vitoria ni en su época; lo hemos esbozado nosotros para tratar de dar una idea de a qué ciencia de los mercados conduciría el acercamiento escolástico a la actividad mercantil (o, más bien, a cuál no podría conducir). En el maestro de Salamanca, al igual que en otros escolásticos, hay elementos descriptivos de las dinámicas del mercado, utilizados como premisas menores de silogismos prácticos. La lectura de algunos historiadores posteriores de la ciencia económica, que toman esos elementos como anticipaciones de la economía política ilustrada, desechando lo demás como "religión" o "metafísica", no ayuda mucho a entender la consistencia antropológica que constituye la característica más notable de este acercamiento.

La concepción de naturaleza humana

Particularmente, interesa resaltar que lo tenido por propio de la naturaleza humana debe obtenerse a partir de la experiencia de una manera diversa a la mera observación de las conductas comunes. En la teoría moral vitoriana el hombre tiene naturaleza e historia (o

[24] Es célebre la tesis de Bentham, que resume la actitud de asimilación matemática de la economía a la ciencia natural: "El termómetro es el instrumento que mide la temperatura ambiente, mientras que el barómetro es el instrumento que mide la presión del aire. Quienes no se contenten con la precisión de esos instrumentos deben hallar otros que sean más precisos, o decir adiós a la filosofía natural. El dinero es el instrumento que mide la cantidad de dolor o placer. Aquellos que no estén satisfechos con la precisión de este instrumento deben descubrir algún otro que sea más preciso, o de lo contrario decir adiós a la política y a la moral." Citado por R. Poole, *Moralidad y modernidad*, p. 21. Sin perder nada de la intención de Bentham, más tarde se descubrió que para medir la utilidad era mejor teoréticamente emplear el orden de preferencias de los agentes económicos respecto a "paquetes" de bienes, que unidades cardinales de medida.

al menos cultura)[25], y el drama ético de la especie consiste en que, por causa del pecado, la segunda no siempre ajusta y despliega a la primera, sino que bien puede negarla.[26]

Desde luego, cabe estudiar las espontaneidades promedio de conducta en una sociedad determinada; más aún, ello será imprescindible como dato para la toma prudencial de decisiones en ese ámbito. Si el juicio prudencial versa sobre las diversas configuraciones de bienes alcanzables por cursos de acción alternativos, resulta obvia la necesidad de prever hasta donde sea razonable qué consecuencias se seguirán de cada acción. A su vez, respecto a cierto género de consecuencias, ello sólo puede intentarse a partir de algunas generalizaciones sobre conductas espontáneas promedio.

Pero esas conductas promedio no tienen por qué realizar culturalmente la naturaleza humana; en consecuencia, no pueden automáticamente ser referidas a la providencia divina ni ser consideradas buenas. La indagación de los contenidos de lo natural humano según Vitoria resulta una tarea bastante más compleja, que requiere cierta rectitud de la razón para percibir los sistemas jerarquizados de signos de orientación moral que hemos mencionado en los epígrafes anteriores.

Con ello debe notarse que la dinámica de los mercados no puede constituir, en el acercamiento de nuestro autor, un *datum* social con raíz en la naturaleza humana respecto al que cabe tomar posición ética individual (al propio riesgo), tal vez actuar políticamente, pero no modificarlo en sí mismo, de manera que quien no sepa ajustarse a "las cosas como son" corre serio peligro de ser eliminado por fuerzas de selección intrínsecas a ese dinamismo cuasinatural. Por el contrario, puesto que se trata de un ámbito de acción humana, la conducta de cada agente depende de sus elecciones morales; y con ella la dinámica del conjunto de los mercados, resultante de la agregación de conductas individuales. El único *datum* natural que nuestro autor acepta al respecto es la tendencia a

---

[25] Los términos 'historia' y 'cultura' no corresponden al vocabulario filosófico vitoriano, según hemos notado en capítulos anteriores. Su incorporación general a los discursos de la filosofía hay que situarla hacia finales del siglo XVIII. Sin embargo, elementos de consideración de lo histórico los hay en la filosofía cristiana al menos desde San Agustín, y cierta idea de cultura ajusta bien con los fenómenos de influencia que encontramos en la descripción vitoriana de la dimensión interpersonal de la vida moral, con la preocupación del autor por la sanidad de la discusión ética como bien social, e incluso con la idea teológica de un pecado original, no natural, transmitido de generación en generación. Tanto el concepto de "historia" como el de "cultura" serían admisibles en un desarrollo ulterior de la antropología escolástica. Aquí los hemos usado para resumir rápida y expresivamente la dimensión del drama moral atinente a la sociedad como conjunto dinámico.

[26] Además, por supuesto, está el drama ético de cada individuo, que sobre la base de las valoraciones que su cultura le entrega en la tradición histórica, debe buscar por sí mismo el bien y evitar el mal, a veces desplegando y a veces negando lo que se le entregó.

la comunicación y colaboración entre los hombres, que se hará mercantil a partir de la introducción de la división del trabajo y la propiedad privada.

La integración de las finalidades materiales

Como vimos, la integración entre las finalidades materiales propias de la actividad mercantil y otras finalidades humanas ocurre principalmente a través de la virtud de la justicia. En la misma virtud se encuentra la clave de integración de esas finalidades materiales entre sí; en otras palabras, se alcanzan a la vez de la mejor manera posible todos los bienes materiales perseguidos por la actividad mercantil si se busca también la justicia, bien propio del orden social además de virtud personal. Lógicamente, ello requiere haber asumido antes como propias de la actividad mercantil tanto sus finalidades materiales individuales como las interpersonales y políticas. Pero, según señalamos arriba, ése es el enfoque de partida del análisis vitoriano, y lo es necesariamente a partir de su concepción antropológica de la vida moral.

Todo esto hace una nueva diferencia con aproximaciones más recientes a la realidad de los mercados, donde la presencia de una mano invisible o la omnisciencia del mecanismo de los precios descarga al sujeto (sólo en cuanto actor en el mercado) de responsabilidad moral por el bien del conjunto, hasta el punto incluso de bendecir como virtudes públicas los vicios privados, según la célebre expresión de Mandeville. En esto la tradición a la que Vitoria pertenece resulta bastante menos "creyente" en bondades irreflexivas que algunos filósofos de la economía posteriores.

Existe, sin embargo, un punto de coincidencia: la segunda de las proposiciones sobre el precio justo, que lo define como el precio de mercado en condiciones de amplia competencia y cuando no haya un precio estatal establecido, posee un cierto aire liberal; entonces resulta legítimo vender a cuanto se pueda y comprar lo más barato posible, sin ninguna otra consideración.

La diferencia con los economistas ilustrados resulta, sin embargo, patente. En primer lugar, porque esa intención no es descrita (y justificada) como un rasgo de la naturaleza humana; en segundo lugar, porque antes de legitimar tal conducta se ha impuesto una condición *sine qua non* de estructura de los mercados; finalmente, porque el bien social que se sigue no es el máximo bienestar alcanzable por todos, de manera que nadie pueda mejorar su situación sin que otro la empeore, ni el mayor crecimiento del producto nacional, sino el orden justo de las transacciones (con el cual puede suponerse

que el crecimiento y el bienestar estén relacionados, puesto que las transacciones justas tienden a repetirse, según señalamos).

La persecución intencional del bien social de justicia diferencia radicalmente al mercader vitoriano del burgués ilustrado, haciéndole moderar su ganancia incluso en situaciones de control de los mercados por su parte, y también respetar el precio legal, resultado de una voluntad pública de justicia (las otras dos proposiciones de nuestro autor sobre el precio justo). Ambos enfoques coinciden, con todo, en su rechazo moral al monopolio, con la diferencia de que no se ve bajo qué motivo interior el *homo œconomicus* liberal burgués habrá de frenarse ante una situación tan rentable económicamente para él, mientras que la teoría moral vitoriana permite dar razón antropológica de ello.

En la propuesta liberal, puesto que del mercader difícilmente podrá esperarse la moderación en caso de monopolio, la intervención estatal resultará imprescindible entonces para ordenar el bien material privado al público. Como es lógico, la condición entonces será que (misteriosamente desde su antropología) los funcionarios estatales no sean ellos mismos *homini œconomici* en su función pública.[27]

La teoría vitoriana admitiría igualmente la necesidad de control estatal de los monopolios, como lo admite de los precios. Habiendo pecado en el mundo, no puede presuponerse que todos los mercaderes actuarán según la justicia; entonces las consecuencias para el bien de la república de monopolios injustos sobre lo necesario "para la vida y usos humanos" serán graves. Pero esta teoría permite explicar con más facilidad cómo el gobernante puede y debe encontrarse al servicio del bien común, ya que no descarga de la misma posibilidad y obligación al mercader (aunque de maneras diferenciadas, siendo uno príncipe y el otro súbdito).

El lugar de la prudencia

El lugar teórico de la prudencia distingue también al acercamiento vitoriano a los mercados del ilustrado. Puesto que Vitoria no realiza desarrollos sistemáticos de política

[27] En esto se complementan bien la posición liberal utilitarista y la kantiana, que constituiría para la primera una especie de superestructura moral limitante de las decisiones con base en la sola utilidad privada. El mercader deberá perseguir su utilidad únicamente hasta el punto en que su modo de hacerlo no sea universalizable, de acuerdo a consideraciones de utilidad pública (entendida a su vez como agregación de utilidades individuales). El funcionario público, por definición, y también el mercader en cuanto ciudadano, se encontrarán siempre en el deber categórico de regirse por la racionalidad universal abtracta de la ley civil. Desde las premisas antropológicas del utilitarismo, sin embargo, esta introducción progresiva de elementos de universalidad en las deliberaciones de cada individuo, resulta difícil de fundar.

económica, no nos referiremos a la prudencia del gobernante respecto a la injerencia del Estado en la economía. Aunque bien se ve, por lo que señalamos arriba, que una política elaborada sobre conclusiones de una ciencia cerrada y enteramente matematizada de las conductas económicas no resultaría consistente con el enfoque escolástico.

Nos interesa aquí la prudencia del mercader. Gómez Camacho ha señalado con acierto que el lugar relevante concedido en la actividad del mercader a la prudencia según la Escolástica (él ha estudiado a Molina) equivale a una suposición de información imperfecta, sensata en mercados reales caracterizados por su falta de transparencia. La idea de que en situaciones de información imperfecta la prudencia presta un servicio imprescindible, sería compartida sin duda por la mayoría de los economistas ilustrados y sus continuadores.

Hay, sin embargo, una diferencia básica entre la tradición escolástica y las posteriores respecto a los bienes en juego en la decisión prudencial. El negociante burgués típico de la tradición ilustrada requiere de la prudencia para integrar informaciones dispersas, y no concluyentes desde el punto de vista lógico, sobre realidades y expectativas dentro un cálculo racional que le llevará, finalmente, a la máxima utilidad monetarizada o al máximo poder de mercado posible. La prudencia suple en él las insuficiencias de su técnica. El mercader vitoriano debe emplear la prudencia para elegir entre las diversas configuraciones de bienes (unos monetarizables y otros no), que se encuentran en juego en las diferentes alternativas de cursos de acción. De la necesidad de apreciar mejor en qué consisten esas configuraciones de bienes, nace la necesidad de consejo y el interés de que éste provenga de un ámbito exterior al de los negocios, como dijimos arriba.

De nuevo, la prudencia del *homo œconomicus* tomada por sí sola constituirá un subconjunto, por así decirlo, de la prudencia que Vitoria propondría al mercader; subconjunto definido a partir de una condición "*ceteris paribus*", perfectamente irreal en las decisiones de negocios, que son por su misma naturaleza decisiones éticas. Integrada en un concepto más amplio de prudencia moral, la sagacidad calculadora del mercader le servirá para identificar con más exactitud las posibilidades reales y los bienes materiales en juego en ellas. Su deliberación moral quedará entonces mejor fundada sobre realidades, pero requerirá aún incluir en cada alternativa los demás bienes (no materiales) comprometidos, para que su prudencialidad resulte la virtud moral de la que Vitoria hablaba.

Otras virtudes del mercader

Otras virtudes clásicas del hombre de negocios, como la lealtad comercial (cumplimiento de la palabra dada en contrato), laboriosidad, renuncia a la coacción en las relaciones, espíritu de iniciativa, fortaleza para asumir riesgos, etc., tienen un lugar en la moral vitoriana o podrían tenerlo a partir de sus fundamentos, aunque el maestro de Salamanca nunca las considerara explícitamente. En cada caso cabría el intento de situarlas en el esquema tomista que nuestro autor sigue, para encontrar cómo se relacionan con las virtudes cardinales y qué figura de hombre trazan. No lo haremos aquí, pero puede inferirse *a priori* que al tomarlas en conjunto con los mínimos irrenunciables de las virtudes cardinales obtendríamos una figura moral bien distinta a la burgués ilustrado, que no reflejará tanto las condiciones para el éxito personal en el mercado o para la expansión social de la actividad mercantil, como las condiciones para el éxito del mercado como dinamismo social en orden a las finalidades humanas. Basta notar la diferencia introducida por la consideración de la justicia como virtud central de la figura moral del mercader, para sostener nuestra afirmación.[28]

Por otra parte, también puede advertirse *a priori* que esa figura moral del mercader constituiría sólo una posible entre otras muchas figuras de hombre logrado,[29] respetable en sí misma pero sin carácter paradigmático especial para el resto de la sociedad. En tanto la división del trabajo y otros factores han hecho de la nuestra lo que Adam Smith llamaba una "sociedad mercantil",[30] algunas de tales virtudes deberán realizarse en algunas relaciones de todos los que compran y venden en mercados; pero sólo resultarán centrales para las personas en la medida en que hayan hecho de ese vender y comprar parte principal de su ocupación. Otros oficios podrán entenderse mejor a partir de otras relaciones

---

[28] Puede verse al respecto lo que señalamos en el epígrafe 4.7 acerca de la conexión entre justicia, temperancia y fortaleza en la figura del mercader moralmente logrado.

[29] El carácter estamental de la sociedad en que vivió Vitoria, dificulta en cierta medida considerar al oficio del mercader como una vocación o inclinación personal. Sin embargo, según notamos en el epígrafe 4.2 al recorrer la escala social castellana de entonces, mercaderes los había ya en diversos niveles sociales (urbanos), por lo que no resulta inmediato identificarlos con un estamento como el nobiliario o el campesino, al que se pertenece por nacimiento. Las familias de mercaderes podían tener también entre sus miembros artesanos, funcionarios públicos, letrados y, por supuesto, eclesiásticos. Hoy en día la dificultad ha desaparecido, dado que desde los vendedores callejeros hasta los grandes financieros, encontramos en las sociedades occidentales u occidentalizadas "empresarios" de diversa alzada en casi todos los niveles de ingresos. Por otra parte, según se refleja en la nota 370 del capítulo 2, Vitoria reconoce ya la elección personal de oficio como una posibilidad.

[30] *La riqueza de las naciones*, libro I, cap. 4. Para distinguir el concepto smithiano de "sociedad mercantil" del contrato mercantil de sociedad, lo colocaremos siempre entre comillas.

fundamentales, de las que derivarán los grandes rasgos de sus figuras específicas de hombre virtuoso.

La satisfacción de necesidades

Por último, debemos notar la relación entre el pensamiento ético vitoriano sobre el mercado, la escolástica anterior y la ciencia económica posterior, respecto al tema de la satisfacción de necesidades en una sociedad estamental. Este tópico ha sido considerado clave para distinguir la mentalidad precapitalista de la capitalista, y las éticas económicas correspondientes entre sí.[31] Característica de la mentalidad precapitalista (en particular medieval) sería limitar los objetivos de adquisición de bienes materiales a la medida de las necesidades de cada familia según su posición social; mientras que la mentalidad del capitalismo burgués se propondría sistemáticamente la adquisición y control de riquezas sin límite ninguno.[32] No entraremos aquí en una discusión en la que nunca queda uno cierto sobre si el tema es de carácter histórico (el espinoso asunto del surgimiento del capitalismo), o se reduce simplemente a una cuestión de definiciones. La diferenciación entre esas dos mentalidades, de cualquier forma, resulta pertinente, y ha sido reconocida desde antiguo.[33]

Hemos visto como efectivamente en Vitoria la teoría de las necesidades constituye un hilo fundamental a la hora de valorar las relaciones entre los hombres, a partir del tipo especial de escasez de los bienes materiales que la propiedad privada introduce. Ello hasta el punto de constituir clave central de la teoría del precio justo, y dar base teórica a la conexión entre caridad y justicia. La finalidad de la actividad mercantil ha de entenderse primordialmente a partir de las necesidades a las que sirve, cuyos primeros contenidos pueden ser determinados como lo preciso para la integridad física y la participación social, dos conjuntos de requerimientos referibles a estructuras antropológicas fundamentales. Ha de afirmarse entonces una conexión clara entre la ética vitoriana del mercado y las necesidades humanas.

---

[31] Puede verse al respecto *El burgués*, de Werner Sombart, en particular el cap. 2 ("La mentalidad económica precapitalista") y el libro primero ("Desarrollo del espíritu capitalista"). También la descripción del "tradicionalismo" que hace Max Weber en *La ética protestante...*, cap. 2.

[32] Según Aristóteles la crematística persigue el lucro ilimitado a través de los cambios (*Pol.* 1257 b21); según Max Weber el espíritu del capitalismo moderno "aspira a obtener un lucro [ilimitado] a través del ejercicio sistemático de una profesión" (*La ética protestante...*, p. 64).

[33] Sobre ella está construida la distinción aristotélica entre "económica" y "crematística". *Pol.* 1257 b17 ss.

¿Significa ello que la actividad mercantil deba detenerse cuando han quedado cubiertas las necesidades del mercader según su posición social? Al repasar las condiciones que nuestro autor señala para la legitimar el afán de lucro, notamos que no es así: esas condiciones son de justicia, no de temperancia.[34] Mientras se conserve la justicia, ningún obstáculo decisivo parece poner Vitoria a una acumulación indefinida de riquezas. Por supuesto, podrá pensarse que con ello se pierde la oportunidad de hacer algo mejor una vez que uno tiene las necesidades cubiertas, pero dado que también hay importantes virtudes que se cultivan en la actividad mercantil o empleando las riquezas obtenidas a partir de ella, esto no constituye ninguna objeción moral tajante al afán de lucro. Ciertamente no lo es para el maestro de Salamanca.

Pensamos que se encuentra aquí una característica importante de la ética del mercado vitoriana, derivada de la ubicación histórica de nuestro autor, que mencionamos en el capítulo 1 como justificación para nuestro interés en su obra. En el siglo XVI la actividad mercantil ha crecido lo suficiente como para constituir un modo de vida irreductible a los de otros grupos sociales, que pide reconocimiento. Desde una ética estricta de las necesidades cubiertas ese reconocimiento no sería posible, sino que obtendríamos algo semejante a la radical condena aristotélica de la crematística.

Vitoria debe entonces afinar el análisis moral; lo hace a partir de una comprensión compleja de las finalidades específicas de la actividad mercantil, que le permite eludir la aporía práctica en ciernes, y desliga en buena medida su ética del mercado de la estructuración de la sociedad estamental. La satisfacción de necesidades permanece como el tópico central, que con sustento antropológico articula las finalidades materiales de la actividad mercantil entre sí y con las relaciones de donación. Pero ese tópico es enfocado de manera que cabe una dinámica moralmente legítima de acumulación de dinero (como riqueza o como capital, poco importa), igual que también hay una consideración específica para el consumo de lujo. El afán de lucro del mercader en cuanto tal no ha detenerse ante sus necesidades satisfechas, sino ante la injusticia. Y en cuanto hombre rico, si lo es, su

---

[34] Werner Sombart (*El burgués*, cap. 2) y otros encuentran en Santo Tomás un alto exponente de la teoría de las necesidades cubiertas como objetivo natural de toda actividad económica, presentándolo como epígono de Aristóteles al respecto. Algunos pasajes tomasianos justifican estas afirmaciones (Sombart cita *Summa Theologiae, 2a. 2ae.*, q. 50, a. 3, ad 1; q. 118, a. 1, corpus; puede añadirse q. 77, a. 4, corpus. En todos ellos Tomás menciona al Estagirita). Sin embargo, creemos que no se ha reparado suficientemente en el significado de situar las discusiones sobre ética del mercado en el *Tratado de la Justicia*, y no en el de la templanza. Al hacerlo así, Santo Tomás señala implícitamente bajo qué respecto le preocupa sobre todo el afán inmoderado de riquezas.

deseo de acumulación o de consumo suntuario deberá suspenderse ante la necesidad ajena insatisfecha, cuando ésta sea grave y no tenga vía de remedio sin ayuda. No es la cantidad de bienes ya poseídos por una persona lo que pone límites a la legitimidad de sus aspiraciones materiales, sino la calidad moral de las relaciones que entablará con los demás, en cuanto tales relaciones dependan de su actividad económica.

Un acercamiento diferente

Debemos concluir entonces que en Vitoria se encuentra un acercamiento ético a la realidad del mercado construido sobre fundamentos muy diferentes a los de la ciencia económica posterior, y no sólo temáticamente distinto. Esos fundamentos provienen de la tradición escolástica, particularmente de Santo Tomás. Consisten en una cierta concepción antropológica y en un método del saber moral, coherente con esa antropología, que no dependen irremisiblemente de la estructura social o el momento histórico en que vivió Vitoria. Social e históricamente situados se encontrarán, desde luego, los problemas concretos de ética mercantil que estudió, y las posibilidades de acción humana en el mercado que tenía ante sus ojos. Pero sus concepciones fundamentales y su método quizás estén lejos de haber agotado, con el agotarse del tiempo en que fueron formulados, lo que podían dar de sí.

En la observación de los encadenamientos regulares de fenómenos en los mercados, sin duda que la tradición escolástica constituyó la avanzada durante un extenso periodo, que incluye el siglo XVI, y sin duda también que después ha sido largamente rebasada por la teoría económica ilustrada. Sin embargo, mientras el reunir observaciones y correlacionarlas puede ser considerado un proceso acumulativo, no resulta así necesariamente la elaboración de fundamentos teóricos desde los que comprender las relaciones personales subyacentes a los datos, para dominarlas a favor de la realización humana. En esto bien puede haber retrocesos severos. Según nuestra opinión, uno de esos retrocesos ocurrió cuando, para construir una teoría económica matematizada *more physico*, se renunció a introducir dentro de ella realidades antropológicas como la dimensión propiamente moral del hombre, o se prefirió acotar y cerrar sobre sí el ámbito de finalidades al que la teoría pretendía responder.

El valor teorético del enfoque de los "doctores" se halla, siempre según nuestro parecer, en haber querido conservar la integridad de una antropología compleja, también al abordar la realidad de los mercados, sin restringirla a una "racionalidad" económica propia

y distinta a la única razón práctica que reconocían como guía para la realización humana. Con ello pretendían que un pensamiento moral elaborado a partir de una indagación apasionada y profunda de lo verdadero sobre la persona humana, resultara significativo personal, social y políticamente para los hombres de su época.

Hoy, los acontecimientos morales que una ética económica debe estudiar han cambiado con la expansión y transformación de los mercados. También han variado radicalmente el contexto sociocultural en que esa ética ha de pronunciar una palabra significativa, y la configuración de los saberes de los que puede nutrirse y a los que debe responder. Sin embargo, permanecen la persona como sujeto moral y las relaciones mercantiles con sus dimensiones interpersonales y políticas, tal vez menos novedosas de lo que podría pensarse a primera vista.

La posibilidad de elaborar desarrollos adicionales de la antropología tomista, si fueran precisos para cubrir las nuevas circunstancias históricas, resultaría perfectamente compatibles con la teorética de Francisco de Vitoria, que admite un conocimiento histórico progresivo de la naturaleza humana. Esa progresividad posible se refleja de inmediato en nuestro conocimiento de la ley natural, y con más razón resulta propia de las éticas especiales, que emplean además premisas descriptivas de realidades históricas. Lejos de un deductivismo rígido a partir de postulados intangibles, cabe el movimiento contrario que señala deficiencias en el conocimiento de los principios a partir de aporías prácticas. Hay un ir y venir de lo más general a lo más particular, dinámico por razón de la historicidad de lo particular, que subyace al orden de las discusiones vitorianas que expusimos en el capítulo 3.

Si intuyéramos que la ética escolástica del mercado ha de resultar insuficiente en la primera aproximación a ciertos problemas que hoy nos son inteligibles como no lo eran ayer, ello no significaría la falsación necesaria de esta teorética, ni de los elementos fundamentales de su antropología. A la insuficiencia de la escolástica que recibió para interpretar los nuevos problemas epocales, Vitoria respondió con desarrollos creativos que recogían lo esencial de lo antiguo, dándole un vigor renovado y una capacidad para responder a las novedades del tiempo, difíciles de esperar por quien conociera el ambiente de la universidad de París a finales de la Edad Media.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES VITORIANAS

In 1a., q. 1, De sacra doctrina. Comentario transcrito a partir de los mss. 182 de la Biblioteca de la Pontificia Universidad de Salamanca y 18 de la Biblioteca Menéndez Pelayo de Santander, por C. Pozo en *Archivo Teológico Granadino*, vol. 20, CSIC-Facultad de Teología S.I., Madrid-Granada, 1957.

In 1a. Comentarios a varios artículos de distintas cuestiones, transcritos a partir de cinco diversos manuscritos por F. Stegmüller en *Francisco de Vitoria y la doctrina de la Gracia en la Escuela Salmantina*, pp. 165-304.

Incipiunt scholia Reuerendi... Francisci de Victoria... super I^{am} Partem S. Thomae de Aquino... a 50ª quaestione de angelis usque ad finem. Manuscrito 548 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca.

Incipiunt commentaria doctissimi magistri fratris Francisci de Victoria in primam partem s. Thomae de Aquino. Anno 1539. Manuscrito de la Biblioteca del Convento de San Esteban, en Salamanca.

In 1a. 2ae. Comentarios a varios artículos de distintas cuestiones, transcritos a partir de cuatro diversos manuscritos por F. Stegmüller en *Francisco de Vitoria y la doctrina de la Gracia en la Escuela Salmantina*, pp. 305-482.

In 1a. 2ae., q. 72, a. 5 y q. 88, aa. 1 y 2. Comentario transcrito por E. Moore a partir de los mss. Ottob. Lat. 1000 y Vat. Lat. 4630 de la Biblioteca Vaticana de Roma. En "Textos inéditos de la Escuela Salmantina sobre los principios constitutivos de la materia leve", *Archivo Teológico Granadino*, vol.18. C.S.I.C.-Facultad de Teología S.I. Madrid, 1955.

In 1a. 2ae., qq. 90-108, De lege. Comentario transcrito por V. Beltrán de Heredia a partir del ms. Ottob. Lat. 1000 de la Biblioteca Vaticana de Roma. Contenido en el vol. 6 de los *Comentarios a la Secunda Secundae*. Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca 1952.

Reverendi Patris fratris Francisci de Victoria sacrae theologiae clarissimi professoris in I^{m} 2^{ae} S. Thomae feliciter incipit postridie festum S. Lucae. Anno ab orbe redempto 1533. Manuscrito Ottob. Lat. 1000 de la Biblioteca Vaticana.

Incipiunt Scholia Reverendi admodum Patris fratris Francisci de Victoria... in I^{m} 2^{ae} S. Thomae, qua publice professus est in dicta universitate [Salmanticensis] anno ab incarnata Deitate 1539. Manuscrito Vat. Lat. 4630 de la Biblioteca Vaticana. (Probablemente estas lecciones fueron dictadas en su mayor parte por Juan Gil de Nava, suplente de Vitoria en la cátedra, a partir de las notas del maestro).

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

Relecciones Teológicas (Obras de Francisco de Vitoria). Ed. crítica de T. Urdánoz. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1960. Contiene el texto de las once relecciones que se conservan, y los fragmentos *De Regno Christi* y *De Temperantia*.

Relectio de Indis. Ed. crítica de L. Pereña y J.M. Pérez Prendes. Corpus Hispanorum de Pace, vol. V. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1967.

Relectio de Iure Belli. Ed. crítica de L. Pereña. Corpus Hispanorum de Pace, vol. VI. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1981.

Fragmento De Temperantia. En Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis*, ed. crítica de L. Pereña y J.M. Pérez Prendes. Corpus Hispanorum de Pace, vol. V. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1967.

"Prólogo a la edición de la *Secunda Secundae Pars* de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás de Aquino a cargo de Pedro Crockaert *Bruxellensis*", editada en París en 1512. Reproducido por R. García-Villoslada, en *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria, O.P. (1507-1522)*. Analecta Gregoriana, vol. XIV. Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 1938. Apéndice II.

"Prólogo al *Dictionarium seu Repertorium morale* de Pedro Bersuire", editado en París en 1521. Reproducido por R. González, en "Otra colaboración editorial de Francisco de Vitoria durante su estancia en París", en *La Ciencia Tomista*, nº 223. Salamanca, 1947.

"Prólogo a la *Summa Moralis* de San Antonino de Florencia", editada en París en 1521. Reproducido por L. A. Getino, *El maestro fr. Francisco de Vitoria...*, p. 309. Madrid, 1931.

Carta al padre Arcos sobre negocios de Indias, de noviembre de 1534 (otros la sitúan en 1545). En Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis*, ed. crítica de L. Pereña y J.M. Pérez Prendes. Corpus Hispanorum de Pace, vol. V. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1967.

Dos cartas al condestable de Castilla, de 1536. En Francisco de Vitoria, *Relectio de Iure Belli*. Ed. crítica de L. Pereña. Corpus Hispanorum de Pace, vol. VI. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1981.

Carta teológica a una señora de mucha qualidad. Reproducida por A. Ossorio, *El pensamiento vivo...*, pp. 209-214. Losada. Buenos Aires, 1943.

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

Dos cartas sobre los escrúpulos. Reproducidas por E. Zaragoza, en *Ciencia Tomista*, tomo CXVII, nº 382. Salamanca, 1990.

Carta sobre la composición (fragmento). Reproducida por V. Beltrán de Heredia en "Colección de dictámenes inéditos..." En *La Ciencia Tomista*, vol. XLIII. Salamanca, 1931.

Carta al padre Arcos sobre el testamento del conde de Ureña, sobre el matrimonio clandestino y sobre la venta al fiado, de 1545. Reproducida por V. Beltrán de Heredia en "Colección de dictámenes inéditos..." En *La Ciencia Tomista*, vol. XLIII. Salamanca, 1931.

Carta al príncipe Felipe excusándose por no poder asistir al Concilio de Trento. Reproducida por L. A. Getino, *El maestro fray Francisco de Vitoria...*, p. 277.

Carta al padre Arcos sobre la licitud del encarecimiento del trigo en tiempos de necesidad, de 1546. Reproducida por V. Beltrán de Heredia en "Colección de dictámenes inéditos..." En *La Ciencia Tomista*, vol. XLIII. Salamanca, 1931.

Carta a fray Bernardino de Vique acerca de los esclavos con que trafican los portugueses, y sobre el proceder de los escribanos. Reproducida por V. Beltrán de Heredia en "Colección de dictámenes inéditos..." En *La Ciencia Tomista*, vol. XLIII. Salamanca, 1931.

Dictámenes sobre puntos problemáticos de la doctrina de Erasmo de Rotterdam, ante la junta de teólogos de Valladolid, 1527. Reproducido por L. A. Getino, *El maestro fray Francisco de Vitoria...*, pp. 98-100.

Dictamina de cambiis (Disençiones del reverendo padre maestro fray Francisco de Vitoria sobre ciertos tratos de mercaderes). Transcrito por V. Beltrán de Heredia. Contenido en el vol. 6 de los *Comentarios a la Secunda Secundae*. Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca 1952.

Parecer de pluraritate beneficiorum. Reproducido por V. Beltrán de Heredia en "Colección de dictámenes inéditos..." En *La Ciencia Tomista*, vol. XLIII. Salamanca, 1931.

Parecer sobre si los señores pueden vender o arrendar los oficios, impreso en Salamanca en 1552. Reproducido por A. Ossorio, *El pensamiento vivo...*, pp. 201-208. Losada. Buenos Aires, 1943.

An beneficia ecclesiastica uniantur licite monasteriis. Reproducido por V. Beltrán de Heredia en "Colección de dictámenes inéditos..." En *La Ciencia Tomista*, vol. XLIII. Salamanca, 1931.

Parecer en razón de las mercadurías que se venden al fiado, de fray Diego de Vitoria, aprobado por fray Francisco de Vitoria. Reproducido por V. Beltrán de Heredia en "Colección de dictámenes inéditos..." En *La Ciencia Tomista*, vol. XLIII. Salamanca, 1931.

Carta de Erasmo de Rotterdam a Francisco de Vitoria, de 1527. Reproducida por L. A. Getino, *El maestro fray Francisco de Vitoria...*, pp. 501-506.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

ABELLÁN, P. M., "La tasa del trigo en el Curso Moral Salmanticense". En *Archivo Teológico Granadino*, vol. 5. Facultad Teológica S.J. Granada, 1942.

ABELLÁN, P. M., "Una moral para comerciantes en el siglo XVI. Significación de la *Suma* de fr. Tomás de Mercado en la historia de la teología moral". En *Miscelánea Comillas*, vol. XV. Universidad Pontificia de Comillas. Santander, 1951.

ALBERTINI, Q., *L'œuvre de Francisco de Victoria et la doctrine canonique du Droit de la Guerre*. A. Chevalier-Marescq & Cie, édit. Paris, 1903.

ALLEVI, L., "Francesco de Vittoria e il rinovamento della Scolastica nel sec. XVI". En *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, Università Cattolica del S. Cuore. Milano, 1927.

ALONSO, M., "Teoría sobre la causalidad instrumental en los profesores dominicos de la Universidad Salmantina". En *Archivo Teológico Granadino*, vol. 4. Facultad Teológica S.J. Granada, 1941.

ALONSO BURGOS, J., *El luteranismo en Castilla durante el siglo XVI*. Swan. San Lorenzo de El Escorial, 1983.

ALONSO GETINO, L.G., *El maestro fray Francisco de Vitoria. Su vida, su doctrina e influencia*. Imprenta Católica. Madrid, 1930.

ALONSO GETINO, L.G., "Vitoria y Vives: sus relaciones personales y doctrinales". En *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, vol. II (1929-30). Madrid, 1931.

ALONSO RODRÍGUEZ, B., *Monografías de moralistas españoles sobre temas económicos (s. XVI)*. En *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, II. Salamanca, 1971.

ANDRÉS, M., *La teología española en el siglo XVI*. 2 vols. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1977.

ANDRÉS, M., "Encuentro de realismo y nominalismo en Salamanca y Alcalá". En *Salmanticensis*, vol. XXVI. Salamanca, 1979.

BACIERO, C., "Libertad natural y esclavitud natural en la Escuela de Salamanca". En *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas*. Studia Universitatis S. Thomae in Urbe, 29. Massimo. Milano, 1985.

BARBIER, M., "Introduction et notes", en Francisco de Vitoria, *Leçon sur le pouvoir politique*. Lib. Phil. J. Vrin. Paris, 1980.

BARCIA TRELLES, C., *François de Vitoria et l'Ecole moderne du Droit international*. Academie du Droit International (Recueil des cours, vol.17). La Haya, 1927.

BARCIA TRELLES, C., *Francisco de Vitoria, fundador del Derecho Internacional moderno*. Talleres Tipográficos Cuesta. Madrid, 1928.

BARCIA TRELLES, C., *Interpretación del hecho americano por la España universitaria del siglo XVI. La Escuela Internacional Española del siglo XVI*. Institución Cultural Española. Montevideo, 1949.

BARRIENTOS GARCÍA, J., *Un siglo de moral económica en Salamanca (1526-1629). I. Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*. Eds. Universidad de Salamanca. Salamanca, 1985.

BARTHÉLEMY, J., "François de Vitoria", en A. Pillet, *Les fondateurs du Droit International*. V. Giard & E. Brière. Paris, 1904.

BATAILLON, M., *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Trad. esp. del mismo autor. 2ª ed. esp. Fondo de Cultura Económica. México, 1966.

BAUMEL, J., *Les problèmes de la colonisation et de la guerre dans l'œuvre de Francisco de Vitoria*. Lib. Bloud. Paris, 1937.

BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Los manuscritos del maestro fray Francisco de Vitoria, O.P. Estudio crítico de introducción a sus lecturas y relecciones*. Biblioteca de Tomistas Españoles. Madrid-Valencia, 1928.

BELTRÁN DE HEREDIA, V., "Los manuscritos de los teólogos de la escuela salmantina". En *La Ciencia Tomista*, vol. XLII. Salamanca, 1930.

BELTRÁN DE HEREDIA, V., "Ideas del maestro fray Francisco de Vitoria anteriores a las relecciones 'De Indis' acerca de la colonización de América, según documentos inéditos". En *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, vol. II (1929-30). Madrid, 1931.

BELTRÁN DE HEREDIA, V., "Colección de dictámenes inéditos del maestro fray Francisco de Vitoria". En *La Ciencia Tomista*, vol. XLIII. Salamanca, 1931. Los dictámenes, sin la introducción de Beltrán de Heredia, fueron reproducidos en el *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, vol. III (1930-31). Madrid, 1932.

BELTRÁN DE HEREDIA, V., "Introducciones" a los tomos I, III y VI, de Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*. Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca 1932-1952.

BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Francisco de Vitoria*. Labor. Barcelona, 1939.

BELTRÁN DE HEREDIA, V., "Accidentada y efímera aparición del nominalismo en Salamanca", en *La Ciencia Tomista*, vol. LXII. Salamanca, 1942.

BELTRÁN DE HEREDIA, V., "La formación humanística y escolástica de Fray Francisco de Vitoria", en *Fray Francisco de Vitoria, fundador del Derecho Internacional moderno*. Ediciones de Cultura Hispánica. Madrid, 1946.

BELTRÁN DE HEREDIA, V., "Orientación humanística de la teología vitoriana", en *La Ciencia Tomista*, nº 223. Salamanca, 1947.

BELTRÁN DE HEREDIA, V., "Personalidad del maestro Francisco de Vitoria y trascendencia de su obra doctrinal". En Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis*. Corpus Hispanorum de Pace, V. C.S.I.C. Madrid, 1967.**1

BEUCHOT, M., "Moral y derecho natural en los tomistas del Siglo de Oro". En *Anámnesis*, año IV, nº 2. México D.F., 1994.

BEUVE-MÉRY, H., *La théorie des pouvoirs publics d'après Fr. de Vitoria et ses rapports avec le droit contemporain*. Spes. Paris, 1928.

BILBAO ARÍSTEGUI, P., *Los elementos esenciales del contrato en los teólogos españoles del siglo XVI*. Seminario Diocesano. Vitoria, 1948.

BLÁZQUEZ, N., "La pena de muerte según Francisco de Vitoria". En *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas*. Studia Universitatis S. Thomae in Urbe, 29. Massimo. Milano, 1985.

BONET, A., *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*. Imprenta Subirana. Barcelona, 1932.

BRANTS, V., *Esquisse des théories économiques professées par les écrivains des XIIIe et XIVe siècles*. Charles Peeters Éd.-Lib. Lovaina, 1895.

BREY, H., *Hochscholastik und 'Geist' des Kapitalismus*. Universitätsverlag von Robert Noske. Borna-Leipzig, 1927.

BROWN-SCOTT, J., *El origen español del Derecho Internacional moderno*. Universidad de Valladolid. Valladolid, 1928.

BRUFRAU PRATS, J., "La noción analógica del *dominium* en Santo Tomás, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto". En *Salmanticensis*. Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca, 1957.

BRUFAU PRATS, J., *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder*. Acta Salmanticensia. Derecho, tomo IV, núm. 3. Universidad de Salamanca. Salamanca, 1960.

BRUFAU PRATS, J., "Perspectivas humanísticas en la concepción jurídica vitoriana". En *Ciencia Tomista*, tomo CXI. Salamanca, 1984.

CARLYLE, R. W. y CARLYLE, A.J., *A History of Mediaeval Political Theory in the West*. 6 vols. Barnes & Noble. New York, 1936.

CARRIÓN, A., "Los maestros Vitoria, Báñez y Ledesma hablan sobre la conquista y evangelización de Indias". En *La Ciencia Tomista*, vol. XLII. Salamanca, 1930.

CARRO, V. D., *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*. 2 vols. Universidad de Sevilla. Madrid, 1944.

CARRO, V. D., "Los fundamentos teológicojurídicos de las doctrinas de Vitoria", en *La Ciencia Tomista*, nº 223. Salamanca, 1947.

CARRO, V. D., "Las controversias de Indias y las ideas teológico-jurídicas medievales que las preparan y explican". En *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, vol. VIII (1947-48). Madrid, 1948.

CARRO, V. D., "Los Derechos del Hombre de carácter espiritual, según Vitoria y los Teólogos Salmantinos". En *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, vol. IX (1948-49). Madrid, 1949.

CARRO, V. D., "Estudio sobre el pensamiento social de los teólogos juristas españoles". En *Estudios de Historia Social de España*, vol. 1. Madrid, 1949.

CARRO, V. D., *La "Communitas Orbis" y las rutas del Derecho Internacional según Francisco de Vitoria*. Estudios Filosóficos. Las Caldas de Besaya (Santander), 1962.

CASARES, M., "La distinción formal entre los dones del Espíritu Santo y las virtudes infusas en los teólogos de los siglos XVI y XVII". En *Archivo Teológico Granadino*, vol. 12. Facultad de Teología S.J. Granada, 1949.

CASTAÑO, J., "Il diritto internazionale da Francisco de Vitoria a oggi". En *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas*. Studia Universitatis S. Thomae in Urbe, 29. Massimo. Milano, 1985.

CASTILLA URBANO, F., *El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano*. Anthropos. Barcelona, 1992.

CATRY, J., "La liberté du commerce international d'après Vitoria, Suárez et les scolastiques". En *Revue Générale de Droit International Public*, tomo XXXIX. París, 1932.

CHAFUÉN, A., *Economía y ética. Raíces cristianas de la economía de libre mercado*. Rialp. Madrid, 1991.

COLMEIRO, M., *Biblioteca de los economistas españoles de los siglos XVI, XVII y XVIII*. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid, 1953.

COMPOSTA, D., "Il concetto di diritto nell'umanesimo giuridico di Francisco de Vitoria, O.P." En *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas*. Studia Universitatis S. Thomae in Urbe, 29. Massimo. Milano, 1985.

DANIEL, W., *The Purely Penal Law Theory in the Spanish Theologians from Vitoria to Suárez*. Analecta Gregoriana, vol. 164. Universidad Gregoriana. Roma, 1968.

DECKERS, D., *Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483-1546)*. Verlag Herder. Freiburg-Wien, 1991.

DE DIEGO, L., *La opción sacerdotal de Ignacio de Loyola y sus compañeros (1515-1540)*. U.C.A.B. Caracas, 1975.

DELUMEAU, J., *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIIIe-XVIIIe siècles*. Librairie Arthème Fayard. Paris, 1983.

DEMPF, A., *La filosofía cristiana del Estado en España*. Trad. Esp. J. Mª Rodríguez Paniagua. Rialp. Madrid, 1961.

DE ROOVER, R., "Scolastic Economics. Survival and lasting influence from the Sixteenth Century to Adam Smith". En *Business, Banking and Economic Thought in Late Medieval and Early Modern Europe. Selected Studies of Raymond de Roover*. The University of Chicago Press. Chicago, 1976.

DE ROOVER, R., "Monopoly Theory prior to Adam Smith: a Revision". En *Business, Banking and Economic Thought in Late Medieval and Early Modern Europe. Selected Studies of Raymond de Roover*. The University of Chicago Press. Chicago, 1976.

DE ROOVER, R., "The Scholastic Attitude toward Trade and Entrepreneurship". En *Business, Banking and Economic Thought in Late Medieval and Early Modern Europe. Selected Studies of Raymond de Roover*. The University of Chicago Press. Chicago, 1976.

DEURINGER, K., *Probleme der Caritas in der Schule von Salamanca*. Freiburger Theologische Studien, 75. Heft. Verlag Herder. Freiburg, 1959.

EHRLE, F., "Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI". Trad. esp. J. March. En *Estudios Eclesiásticos*, vol. 8, nº 30. Madrid, 1929.

ENCICLOPEDIA DE LA RELIGIÓN CATÓLICA. 7 vols. Dalmau y Jover. Barcelona, 1951.

FERNÁNDEZ Y MEDINA, B., "El concepto de sociedad universal de naciones de Francisco de Vitoria". En *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, vol. II (1929-30). Madrid, 1931.

FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A., *The State, War and Peace. Spanish Political Thought in the Renaissance, 1516-1559*. Cambridge University Press. Cambridge (U.K.), 1977.

FOLGADO, A., "Los tratados *De Legibus* y *De Iustitia et Iure* en los autores españoles del siglo XVI y primera mitad del XVII". En *La Ciudad de Dios*, vol. CLXXII. El Escorial, 1959.

FOLGADO, A., *Evolución histórica del concepto de derecho subjetivo. Estudio especial en los teólogos-juristas españoles del siglo XVI*. Pax Juris. El Escorial, 1960.

FRAILE, G., "Francisco de Vitoria norma y síntesis del renacimiento ortodoxo de nuestro siglo de oro". en *La Ciencia Tomista*, tomo L. Salamanca, 1934.

FRAILE, G., "Vitoria y la orientación de la ciencia española en el siglo XVI". En *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, vol. VIII (1947-48). Madrid, 1948.

GALÁN, E., *La teoría del poder político según Francisco de Vitoria*. Reus. Madrid, 1944.

GARCÍA ARIAS, L., "Los jusnaturalistas clásicos extranjeros del siglo XVII que citan a Francisco de Vitoria", en *La Ciencia Tomista*, nº 223. Salamanca, 1947.

GARCÍA VILLOSLADA, R., *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria, O.P. (1507-1522).* Analecta Gregoriana, vol. XIV. Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 1938.

GARCÍA VILLOSLADA, R., "Fray Francisco de Vitoria, reformador de los métodos de la teología católica", en *Fray Francisco de Vitoria, fundador del Derecho Internacional moderno*. Ediciones de Cultura Hispánica. Madrid, 1946.

GIANCON, C., *La Seconda Scolastica. I grandi commentatori di San Tommaso*. Archivum Philosophicum Aloisianum, serie II, vol. 3. Fratelli Bocca Editori. Milano, 1944.

GILLON, L. B., "La doctrina del pecado original en Francisco de Vitoria", en *La Ciencia Tomista*, nº 223. Salamanca, 1947.

GILSON, É., *Le Thomisme. Introduction a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*. 6ª ed. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1972.

GÓMEZ CAMACHO, F., "Pensamiento económico y teología moral española, 1177-1740 (A propósito del libro *Early Economic Thought in Spain, 1177-1740*)". En *Revista Española de Teología*, vol. XXXVIII. C.S.I.C. Madrid, 1978.

GÓMEZ CAMACHO, F., "Introducción" a Luis de Molina, *La teoría del justo precio*. Editora Nacional. Madrid, 1981.

GÓMEZ CAMACHO, F., "Introducción" a Luis de Molina, *Tratado sobre los préstamos y la usura*. Instituto de Cooperación Iberoamerica - Instituto de Estudios Fiscales. Madrid, 1989.

GÓMEZ CAMACHO, F., "Introducción" a Luis de Molina, *Tratado sobre los cambios*. Instituto de Cooperación Iberoamerica - Instituto de Estudios Fiscales. Madrid, 1990.

GÓMEZ CAMACHO, F., "El triángulo Glasgow, París, Salamanca y los orígenes de la ciencia económica". En *Miscelánea Comillas*, 48. Madrid, 1990.

GÓMEZ ROBLEDO, A., *Política de Vitoria*. Eds. de la Universidad Nacional. México, 1940.

GONZÁLEZ, R. C., *Francisco de Vitoria. Estudio bibliográfico*. Institución Cultural Española. Buenos Aires, 1946.

GONZÁLEZ, R. C., "Contribución al estudio de la bibliografía vitoriana", en *La Ciencia Tomista*, nº 223. Salamanca, 1947.

GONZÁLEZ, R. C., "Otra colaboración editorial de Francisco de Vitoria durante su estancia en París", en *La Ciencia Tomista*, nº 223. Salamanca, 1947.

GOROSQUIETA REYES, J., *El sistema de ideas tributarias en los teólogos y moralistas principales de la Escuela de Salamanca (siglos XVI y XVII*). Tesis doctoral presentada ante la Facultad de Ciencias Económicas y Comerciales de la Universidad Complutense, *mimeo*. Madrid, 1971.

GRICE-HUTCHINSON, M., *The School of Salamanca. Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605*. Clarendon Press. Oxford, 1952.

GRICE-HUTCHINSON, M., *El pensamiento económico en España, 1177-1740*. Trad. esp. C. Rocha. Crítica. Barcelona, 1982.

GUTIÉRREZ, G., *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Sígueme. Salamanca, 1993.

GUY, A., *Esquisse du progrès de la spéculation philosophique et théologique à Salamanque au cours du XVIe siècle*. Librairie Philosophique J. Vrin. Paris, 1943.

GUY, A., *Historia de la filosofía española*. Trad. esp. A. Sánchez. Anthropos. Barcelona, 1985.

HAMILTON, C., "La moderna enseñanza de la Teología por el maestro fray Francisco de Vitoria (1486-1546)". En la revista *Orden Cristiano*. Buenos Aires, junio 1946.

HAMILTON, C., "Filosofía jurídica del maestro fray Francisco de Vitoria". En *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, vol. VIII (1947-48). Madrid, 1948.

HANKE, L., *La lucha española por la justicia en la conquista de América*. Trad. esp. L. Rodríguez. Aguilar. Madrid, 1959.

HERNÁNDEZ, R., *Fray Francisco de Vitoria, O.P. Síntesis de su vida y su pensamiento*. OPE. Caleruega, 1983.

HERNÁNDEZ, R., "Presupuestos de Francisco de Vitoria a su doctrina indiana". En *Ciencia Tomista*, tomo CXI. Salamanca, 1984.

HERNÁNDEZ, R., *Derechos humanos en Francisco de Vitoria. Antología*. Editorial San Esteban. Salamanca, 1984.

HERNÁNDEZ, R., "Las hipótesis de Francisco de Vitoria". En *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América*. Corpus Hispanorum de Pace, vol. XXV. C.S.I.C. Madrid, 1984.

HERNÁNDEZ, R., "Francisco de Vitoria en la crisis de su tiempo". En *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas*. Studia Universitatis S. Thomae in Urbe, 29. Massimo. Milano, 1985.

HERNÁNDEZ, R., "Personalidad humanística y teológica de Francisco de Vitoria". En *Ciencia Tomista*, tomo CXIV. Salamanca, 1987. **1

HERNÁNDEZ, R., "Francisco de Vitoria en el Internacionalismo Europeo". En *Ciencia Tomista*, romo CXX. Salamanca, 1993.

HIGUERA, G., "Impuestos y moral en los siglos XVI y XVII". En *Miscelánea Comillas*, tomo XL. Universidad Pontificia de Comillas. Santander, 1963.

HÖFFNER, J., *Wirtschaftsethik und Monopole im fünfzehnten und schzehnten Jahrhundert*. Verlag Gustav Fischer. Jena, 1941.

HÖFFNER, J., *Statik und Dynamik in der scholastischen Wirtschaftsethik*. Westdeutscher Verlag. Köln-Opladen, 1955.

HÖFFNER, J., *La ética colonial española del Siglo de Oro. Cristianismo y dignidad humana*. Trad. esp. F. A. Caballero. Eds. Cultura Hispánica. Madrid, 1957.

IANNARONE, R. di A., "Génesis del pensamiento colonial en Francisco de Vitoria". En Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis*. Corpus Hispanorum de Pace, V. C.S.I.C. Madrid, 1967.

IBÁÑEZ ARANA, A., *La doctrina sobre la Tradición en la Escuela Salmantina (siglo XVI)*. Eset. Vitoria, 1967.

IPARRAGUIRRE, D., "Las fuentes del pensamiento económico en España". En *Estudios de Deusto*. Bilbao, enero-junio, 1954.

IPARRAGUIRRE, D., *Francisco de Vitoria. Una teoría social del valor económico*. Publicaciones de la Universidad de Deusto. Mensajero. Bilbao, 1957.

IPARRAGUIRRE, D., "Historiografía del pensamiento económico español". En *Anales de Economía*, 25-26. C.S.I.C. Madrid, 1975.

JERICÓ BERMEJO, I., "La manifestación de la fe por la Escritura y por la Iglesia. La problemática teológica en Francisco de Vitoria". En *Studium Legionense*, nº 34. León, 1993.

JONSEN, A. R. y TOULMIN, S., *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*. University of California Press. Berkeley (Ca.), 1989.

KENNEDY, L. A., "La doctrina de la existencia en la Universidad de Salamanca durante el siglo XVI". En *Archivo Teológico Granadino*, vol. 35. C.S.I.C-Facultad de Teología S.J. Madrid-Granada, 1972.

KRAUSS, G., "La duda vitoriana ante la conquista de América". En *Arbor*, vol. XXI. Madrid, 1952.

LA CERRA, D., "Pecado y consentimiento indirecto en la moral del Renacimiento". En *Archivo Teológico Granadino*, vol. 38. C.S.I.C-Facultad de Teología S.J. Madrid-Granada, 1975.

LASALA Y LLANAS, M., "Conceptos y principios fundamentales del Derecho de gentes, según la doctrina del P. Vitoria". En *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, vol. I. Madrid. 1928.

LAREQUI, J., "Del 'Jus Gentium' al derecho internacional", en *Razón y Fe*, tomos 82-83. Madrid, 1928.

LETURIA, P., "Maior y Vitoria ante la conquista de América". En *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, vol. III (1930-31). Madrid, 1932.

LISSARRAGUE, S., "Un texto de Francisco de Vitoria sobre la potestad política". En *Revista de Estudios Políticos*, nº 2. Madrid, 1941.

LISSARRAGUE, S., *La teoría del poder en Francisco de Vitoria*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1947.

LLANO, A., *La obligatoriedad del derecho natural en los catedráticos salmantinos del siglo XVI*. Pontificia Universidad Gregoriana. Madrid, 1965.

LOMBARDI, L., *La fondazione del diritto di proprietà privata nella seconda scolastica*. Pontificia Universitas Lateranensis. Roma, 1958.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, C., *Ley, Evangelio y derecho canónico en Francisco de Vitoria*. Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis, 7. Universidad Pontificia. Salamanca, 1981.

LUCENA, M., "Crisis de la conciencia nacional: las dudas de Carlos V". En *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América.* Corpus Hispanorum de Pace, vol. XXV. C.S.I.C. Madrid, 1984.

LUPPI, S., "Vis et auctoritas: I paradossi del potere nella filosofia politica di Francisco de Vitoria". En *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas*. Studia Universitatis S. Thomae in Urbe, 29. Massimo. Milano, 1985.

MARAVALL, J. A., *Estudios de historia del pensamiento español. II. La época del Renacimiento.* Eds. Cultura Hispánica. I.C.I. Madrid, 1984.

MARCOS RODRÍGUEZ, F., *Los manuscritos pretridentinos hispanos de ciencias sagradas en la Biblioteca Universitaria de Salamanca.* Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca, 1971.

MAZORRA, E., "El problema de la salvación de los infieles en las *Relecciones Teológicas* del maestro fray Francisco de Vitoria O.P." En *Archivo Teológico Granadino*, vol. 27. C.S.I.C.-Facultad de Teología S.J. Madrid-Granada, 1964.

MENÉNDEZ-REIGADA, I. G., "El sistema ético-jurídico de Vitoria sobre el Derecho de gentes", en *La Ciencia Tomista*, nº 117. Salamanca, 1929.

MENÉNDEZ-REIGADA, I. G., "El derecho de gentes según Vitoria", en *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, vol. 4, 1931-32. Madrid, 1933.

MENÉNDEZ-REIGADA, I. G., "El derecho de intervención según Vitoria", en *La Ciencia Tomista*, nº 223. Salamanca, 1947.

MESSNARD, P., *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*. Lib. Boivin. Paris, 1936.

MIAJA DE LA MUELA, A., "De la existencia de una escuela internacional española de los siglos XVI y XVII". En *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, vol. IX (1948-49). Madrid, 1949.

MIRANDA, J., "Vitoria y los intereses de la conquista de América". En *Jornadas*, nº 57. México, 1947.

MONTES, J., "Precedentes doctrinales del *estado de necesidad* en las obras de nuestros antiguos teólogos y jurisconsultos". En *La Ciudad de Dios*, vol. CXLII. El Escorial, 1925.

MOORE, E., "Textos inéditos de la Escuela Salmantina sobre los principios constitutivos de la materia leve". En *Archivo Teológico Granadino*, vol.18. C.S.I.C.-Facultad de Teología S.I. Madrid-Granada, 1955.

MOORE, E., *La Moral en el siglo XVI y primera mitad del XVII. Ensayo de síntesis histórica y estudio de algunos autores*. Facultad de Teología. Granada, 1956.

MUNIER, CH., "El concepto de *dominium* y *proprietas* en los canonistas y moralistas desde el siglo XVI al XIX". Trad. esp. J. A. Izuel. En *Ius Canonicum*, vol II, fasc. II. Navarra, 1962.

MUÑOZ DELGADO, V., "La enseñanza de la lógica en Salamanca durante el siglo XVI". en *Salmanticensis*, 1954, 1. Universidad Pontificia de Salamanca.

MUÑOZ DELGADO, V., *La lógica nominalista en la Universidad de Salamanca (1510-1530)*. Publicaciones del Monasterio de Poyo. Madrid, 1964.

MUÑOZ DELGADO, V., "Lógica, ciencia y humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano". En *Revista Española de Teología*, vol. XXXVIII. C.S.I.C. Madrid, 1978.

NASZÁLYI, E., *El Estado según Francisco de Vitoria*. Trad. esp. I. G. Menéndez-Raigada. Eds. Cultura Hispánica. Madrid, 1948.

NOONAN JR., J. T., *The Scolastic Analysis of Usury*. Harvard University Press. Cambridge (Mass.), 1957.

OSSORIO, A., *El pensamiento vivo de fray Francisco de Vitoria*. Losada. Buenos Aires, 1943.

OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., "De la idea del Sacro Imperio al Derecho Internacional. El pensamiento político de Francisco de Vitoria". En *Ciencia Tomista*, tomo CXI. Salamanca, 1984.

OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, A., "La Escuela Española del Derecho Natural y sus doctrinas en Filosofía Jurídica". En *Ciencia Tomista*, tomo CXX. Salamanca, 1993.

OTTE, G., *Das Privatrecht bei Francisco de Vitoria*. Böhlau Verlag. Köln-Graz, 1964.

PAGDEN, A., *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Trad. esp. B. Urrutia. Alianza Editoria. Madrid, 1988.

PAGDEN, A. y LAWRANCE, J., "Introduction, Biographical notes and Glossary", en Francisco de Vitoria, *Political Writings*. Cambridge University Press. Cambridge (U.K.), 1991.

PEREÑA, L., "El concepto de derecho de gentes en Francisco de Vitoria". En *Revista Española de Derecho Internacional*, vol. 5. Madrid, 1952.

PEREÑA, L., "La Universidad de Salamanca, forja del pensamiento político español del siglo XVI". En *Acta Salmanticensia*, tomo I, nº 2. Universidad de Salamanca. Salamanca, 1954.

PEREÑA, L., "Introducción a la tesis española de la paz". En *Revista Española de Derecho Internacional*, vol. XVI. Madrid, 1963.

PEREÑA, L., "El texto de la *relectio De Indis*". En Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis*. Corpus Hispanorum de Pace, V. C.S.I.C. Madrid, 1967.

PEREÑA, L., "La tesis de la paz dinámica". En Francisco de Vitoria, *Relectio de Iure Belli*. Corpus Hispanorum de Pace, VI. C.S.I.C. Madrid, 1981.

PEREÑA, L., "La Escuela de Salamanca y la duda indiana". En *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América*. Corpus Hispanorum de Pace, vol. XXV. C.S.I.C. Madrid, 1984.

PEREÑA, L., "Derechos y deberes entre indios y españoles. Declaración de Francisco de Vitoria". *Mimeo*. s/f (hacia 1992).

PEREÑA, L., *La idea de justicia en la conquista de América*. Mapfre. Madrid, 1992.

PÉREZ-LUÑO, A.-E., *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*. Ed Trotta. Madrid, 1992.

PERPIÑÁ RODRÍGUEZ, A., "La doctrina de los grupos humanos en Vitoria y Suárez. Estudio paralelo". En *Revista Internacional de Sociología*, vol. IV-V. C.S.I.C. Madrid, 1944-1945.

PIZZORNI, R., "Lo *ius gentium* nel pensiero del Vitoria". En *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas*. Studia Universitatis S. Thomae in Urbe, 29. Massimo. Milano, 1985.

POLO CARRASCO, J., "La mariología de Francisco de Vitoria: cuestiones bibliográficas". En *Scripta Theologica*, vol. X. Universidad de Navarra. Pamplona, 1978.

POZO, C., *Fuentes para la Historia del Método teológico en la Escuela de Salamanca. Tomo I. Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano y Ambrosio de Salazar*. Facultad de Teología. Granada, 1962.

POZO, C., "Teología española postridentina del s. XVI. Estado actual de la investigación de fuentes para su estudio". En *Archivo Teológico Granadino*, vol. 29. C.S.I.C-Facultad de Teología S.J. Madrid-Granada, 1966.

RAHAIM, S., *Valor moral-vital del 'De Iustitia et Iure' de Domingo de Soto, O.P.* Tesis doctoral publicada en *Archivo Teológico Granadino*, vol. 15. C.S.I.C-Facultad de Teología S.J. Madrid-Granada, 1952.

RAMÍREZ, S., *El derecho de gentes. Examen crítico de la filosofía del derecho de gentes desde Aristóteles hasta Francisco de Suárez*. Studium. Madrid-Buenos Aires, 1955.

RAMOLA, F., "Economistas españoles de los siglos XVI y XVII", en *Revista de Economía Política*, 63. Madrid, 1973.

RAMOS, D., "El hecho de la conquista de América". En *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América*. Corpus Hispanorum de Pace, vol. XXV. C.S.I.C. Madrid, 1984.

RECASENS SICHES, L., "Las teorías políticas de Francisco de Vitoria con un estudio sobre el desarrollo histórico de la idea del contrato social", en *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, vol. 2. Madrid, 1929-1930.

REDONDO REDONDO, Mª L., *Utopía vitoriana y realidad indiana*. Fundación Universitaria Española. Madrid, 1992.

RIVERA DE VENTOSA, E., "Derechos Humanos en Francisco de Vitoria: ¿naturales o personales? En *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XX. Salamanca, 1993.

RODRÍGUEZ PANIAGUA, J. Mª, "Estudio preliminar" a *La filosofía cristiana del Estado en España*, de Alois Dempf. Rialp. Madrid, 1961.

RUIZ DEL CASTILLO, C., "Las relaciones entre los derechos del hombre y el Derecho Internacional, según las inspiraciones de Francisco de Vitoria". En *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, vol. IX (1948-49). Madrid, 1949.

RUIZ SERRAMALERA, R., "La Escuela Española del derecho natural y sus causas históricas". En *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid*, vol. IX. Madrid, 1965.

SÁNCHEZ AGESTA, L., *El concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVI*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1959.

SASTRE SANTOS, E., "Derechos Humanos y secularización en Francisco de Vitoria". En *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas*. Studia Universitatis S. Thomae in Urbe, 29. Massimo. Milano, 1985.

SAYOUS, A.-E., "Observations d'écrivains du XVIe siècle sur les changes et notamment sur l'influence de la disparité du pouvoir d'achat des monnais". En *Revue Économique Internationale*, vol. 6. Paris, 1928.

SCHMITT, CH. B. y SKINNER, Q., *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge University Press. Cambridge (U.K.), 1992.

SCHUMPETER, J. A., *Historia del análisis económico*. 2 vols. 1ª ed. esp. de la 6ª inglesa. Trad. esp. de L. Mantilla. F.C.E. México, 1971.

SIERRA BRAVO, R., *El mensaje social de los padres de la Iglesia. Selección de textos*. Ciudad Nueva. Madrid, 1989.

SIERRA BRAVO, R., *El pensamiento social y económico de la Escolástica. Desde sus orígenes al comienzo del catolicismo social*. 2 vols. C.S.I.C. Madrid, 1975.

SKINNER, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. 2 vols. Trad. esp. J. J. Utrilla. F.C.E. México, 1993.

SOLANA, M., *Los grandes escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII: sus doctrinas filosóficas y su significación en la Historia de la Filosofía*. Imprenta Ratés. Madrid, 1928.

SOLANA, M., *Historia de la Filosofía española. Tomo III. Epoca del Renacimiento (siglo XVI)*. Asociación Española para el Progreso de las Ciencias. Madrid, 1940.

STEGMÜLLER, F., *Francisco de Vitoria y la doctrina de la Gracia en la Escuela Salmantina*. Trad. esp. D. García. Biblioteca Balmes. Barcelona, 1934.

THIEME, H., "La significación de la Escolástica tardía española para la teoría del derecho natural y del derecho privado". En *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, vol. XVII (1969-70). Madrid, 1970.

TODESCAN, F., *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella Scolastica Spagnola del sec. XVI*. Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Padova. Padova, 1973.

TRIAS DE BES, J. M., "Lo que es lícito en la guerra justa". En *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, vol. II (1929-30). Madrid, 1931.

TRUYOL SERRA, A., *Los principios del derecho público en Francisco de Vitoria*. Eds. Cultura Hispánica. Madrid, 1946.

TRUYOL SERRA, A., "Doctrina vitoriana del orden internacional", en *La Ciencia Tomista*, nº 223. Salamanca, 1947.

TRUYOL SERRA, A., "F. de Vitoria y H. Grocio: Cofundadores del Derecho Internacional". En *Ciencia Tomista*, tomo CXI. Salamanca, 1984.

TRUYOL SERRA, A., *Historía de la Filosofía del Estado y del Derecho. 1. De los orígenes a la baja Edad Media; 2. Del Renacimiento a Kant*. 3ª ed. Alianza Editorial. Madrid, 1988.

UÑA JUÁREZ, A., "La modernidad del siglo XIV". En *La Ciudad de Dios*, vol. CCVI. El Escorial, 1993.

URDÁNOZ, T., "Vitoria y el concepto de derecho natural", en *La Ciencia Tomista*, nº 224. Salamanca, 1947.

URDÁNOZ, T., "Vitoria y la concepción democrática del poder público y del Estado", en *La Ciencia Tomista*, nº 226. Salamanca, 1947.

URDÁNOZ, T., "Introducción general e introducciones con el estudio de su obra teológico-jurídica" a las *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas.* Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1960.

URDÁNOZ, T., "Síntesis teológico-jurídica de la doctrina de Vitoria". En Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis*. Corpus Hispanorum de Pace, V. C.S.I.C. Madrid, 1967.

VAN ROEY, E., "La monnaie d'après Saint Thomas d'Aquin. Sa nature, ses functions, sa productivitè dans les contrats qui s'y rapportent". En *Revue Néo-Scolastique*, nº 45. Lovaina, 1905.

VEREECKE, L., *Storia della Teologia Morale moderna. II. Storia della Teologia Morale in Spagna nel XVI° secolo e origine delle 'Institutiones Morales'*. Pontificia Università Lateranense. Accademia Alfonsiana. Roma, 1980.

VEREECKE, L., "François de Vitoria (1484-1546) dans l'historie de la Théologie Morale du XVIe siècle". En *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas*. Studia Universitatis S. Thomae in Urbe, 29. Massimo. Milano, 1985.

VEREECKE, L., "La pensée économique de Pierre de la Palu (†1342)". En L. Vereecke, *De Guillaume d'Ockham à Saint Alphonse de Liguori. Etudes d'histoire de la théologie morale moderne, 1300-1787*. Collegium S. Alfonsi de Urbe. Roma, 1986.

VEREECKE, L., "La licéité du *cambium bursae* chez Jean Mair (1469-1550)". En L. Vereecke, *De Guillaume d'Ockham à Saint Alphonse de Liguori. Etudes d'histoire de la théologie morale moderne, 1300-1787*. Collegium S. Alfonsi de Urbe. Roma, 1986.

VEREECKE, L., "L'assurance maritime chez les théologiens des XVe et XVIe siècles". En L. Vereecke, *De Guillaume d'Ockham à Saint Alphonse de Liguori. Etudes d'histoire de la théologie morale moderne, 1300-1787*. Collegium S. Alfonsi de Urbe. Roma, 1986.

VEREECKE, L., "Le commerce de la laine selon les théologiens espagnols du XVIe siècle. Un exemple de conditionnement historique des normes morales". En L. Vereecke,

De Guillaume d'Ockham à Saint Alphonse de Liguori. Etudes d'histoire de la théologie morale moderne, 1300-1787. Collegium S. Alfonsi de Urbe. Roma, 1986.

WEBER, W., *Wirtschaftsethik am Vorabend des Liberalismus*. *Höhepunkt und Abschluß der scholastischen Wirtschaftbetrachtung durch Ludwig Molina S.J. (1535-1600)*. Aschendorffsche Verlag. Münster, 1959.

WEBER, W., *Geld und Zins in der spanischen Spätscholastik*. Aschendorffsche Verlag. Münster, 1962.

WIDOW, J. A., "The Economic Teachings of Spanish Scholastics". *Mimeo*, s/f (ca. 1992), s/l.

WILDER, A., "Francisco de Vitoria and the Defense of Human Life". En *I diritti dell'uomo e la pace nel pensiero di Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas*. Studia Universitatis S. Thomae in Urbe, 29. Massimo. Milano, 1985.

ZALBA, M., "El precio legal en los escolásticos". En *Revista Internacional de Sociología*, vol. II. C.S.I.C. Madrid, 1943.

ZALBA, M., "El valor económico en los escolásticos". En *Estudios Eclesiásticos*, vol. 18. Salamanca-Madrid, 1944.

ZALBA, M., "¿Es el precio corriente precio justo?" En *Boletín de Estudios Económicos*, nº 17. Universidad Comercial de Deusto. Bilbao, 1949.

ZARAGOZA Y PASCUAL, E., "Dos cartas inéditas de Francisco de Vitoria sobre los escrúpulos". En *Ciencia Tomista*, tomo CXVII, nº 382. Salamanca, 1990.

ZAVALA, S., *Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII*. Peuser, S.A. Buenos Aires, 1944.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE EL ENTORNO ECONÓMICO Y SOCIAL

BENASSAR, B., *Valladolid en el Siglo de Oro. Una ciudad de Castilla y su entorno agrario en el siglo XVI*. 2ª ed. esp. Ambito. Valladolid, 1989.

BENASSAR, B., "De nuevo sobre censos e inversiones en la España de los siglos XVI y XVII", en Benassar et alia, *Estado, hacienda y sociedad en la Historia de España*. Instituto de Historia Simancas. Valladolid, 1989.

BENEYTO, J., *Del feudo a la economía nacional*. Aguilar. Madrid, 1953.

BRAUDEL, F., *Civilización material, economía y capitalismo. Siglos XV a XVIII*. Trad. esp. V. Bordoy. 3 vols. Alianza Editorial. Madrid, 1984.

CARANDE, R., *Carlos V y sus banqueros*. 4ª ed. 3 vols. Crítica. Madrid, 1990.

CARANDE, R., *Estudios de Historia. 1. Temas de Historia de España*. Crítica. Madrid, 1989.

CARO BAROJA, J., *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Akal Editor. Madrid, 1978.

DE ROOVER, R., *L'Evolution de la Lettre de Change. XIVe-XVIIIe siècles*. A. Colin. Paris, 1953

DE ROOVER, R., "¿What is Dry Exchange?", en *Business, Banking and Economic Thought in Late Medieval and Early Modern Europe. Selected Studies of Raymond de Roover*. The University of Chicago Press. Chicago, 1976.

DE ROOVER, R., "New Interpretations of the History of Banking", en *Business, Banking and Economic Thought in Late Medieval and Early Modern Europe. Selected Studies of Raymond de Roover*. The University of Chicago Press. Chicago, 1976.

DEYON, P., *Los orígenes de la Europa moderna: el mercantilismo.* Trad. esp. de M.A. Oliver. Península. Barcelona, 1970.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *Las clases privilegiadas en la España del Antiguo Régimen*. Istmo. Madrid, 1973.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., "La esclavitud en Castilla durante la Edad Moderna", en *Estudios de Historia social de España*, tomo II, CSIC, Madrid, 1952.

ESPEJO, C. y PAZ, J., *Las antiguas ferias de Medina del Campo*. Imp. La Nueva Pincia. Valladolid, 1908.

FELLONI, G., "Asientos, juros y letras de cambio desde el observatorio genovés", en A. Otazu (ed.), *Dinero y crédito (siglos XVI al XIX)*. Moneda y Crédito. Madrid, 1978.

FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M., *La sociedad española del Renacimiento*. 2ª ed. Cátedra. Madrid, 1974.

FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M., *La sociedad española en el Siglo de Oro*. 2ª ed. Gredos. Madrid, 1989.

FERNÁNDEZ DE PINEDO, E., "Actitudes del campesino parecelario propietario ante la usura y el crédito rural (siglos XVI a XVIII), en en A. Otazu (ed.), *Dinero y crédito (siglos XVI al XIX)*. Moneda y Crédito. Madrid, 1978.

FOURQUIN, G., “Antiguas y nuevas estructuras de sociabilidad (1300-1500)”, en Bartolomé Benassar y Pierre Chaunu (eds.), *La apertura del mundo: siglos XIV-XVI*. Trad. esp. de M. L. González. Eds. Zero-Zyx y Encuentro. Madrid, 1978.

GARCÍA SANZ, A., «La expansión económica y el ascenso de la burguesía», en *Historia de Castilla y León*, tomo 6: «La época de la expansión (siglo XVI)» Ámbito. Valladolid, 1985.

HALE, J.R., *La Europa del Renacimiento, 1480-1520*. Trad. esp. R. García. 6ª ed. esp. Siglo XXI Eds. Madrid, 1983.

HAMILTON, E.J., *American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501-1650*, Harvard University Press. Cambridge, Mass., 1934.

HAMILTON, E.J., *El florecimiento del capitalismo y otros ensayos de historia económica*. Trad. esp. A. Ullastres. Revista de Occidente. Madrid, 1948.

HEILBRONER, R. L., *La formación de la sociedad económica*. 2ª ed. esp. de la 2ª ed. inglesa, traducida por S. Tancredi. F.C.E. México, 1972.

JEANNIN, P., *Les marchands au XVIe siècle*. Editions du Seuil. Bourges, 1963.

KAGAN, R. L., "Las universidades en Castilla, 1500-1700". Trad. esp. X. Gil. En J. H. Elliot (ed.), *Poder y sociedad en la España de los Austrias*. Crítica. Barcelona, 1982.

KAMEN, H., *Una sociedad conflictiva: España, 1469-1714*. Trad. esp. F. Santos. Alianza Editorial. Madrid, 1984.

LAPEYRE, H., *Une famille de marchands: les Ruiz*. A. Colin. Paris, 1955.

LARRAZ, J., *La época del mercantilismo en Castilla (1500-1700)*. 2ª ed. Atlas. Madrid, 1943.

LE GOFF, J., *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*. Trad. esp. D. Bas. Oikos-tau. Barcelona, 1991.

MARTÍNEZ GIJÓN, J., *La compañía mercantil en Castilla hasta las ordenanzas del Consulado de Bilbao de 1737. Legislación y doctrina*. Anales de la Universidad Hispalense, nº 37. Universidad de Sevilla. Sevilla, 1979.

MISKIMIN, H., *La economía europea en el Renacimiento tardío (1460-1600)*. Cátedra. Madrid, 1981

MOLAS, P., *La burguesía mercantil en la España del Antiguo Régimen*. Cátedra. Madrid, 1985.

MOUSNIER, R., *Los siglos XVI y XVII. El progreso de la civilización europea y la decadencia de Oriente (1492-1715)*. Trad. esp. J. Reglá. Destino. Barcelona, 1981.

NADAL OLLER, J., "La revolución de los precios españoles en el siglo XVI. Estado actual de la cuestión", en *Hispania*, tomo XIX, CSIC, Madrid, 1959.

ORTIZ, L., *Memorial a Felipe II (1558)*. Instituto de España. Valladolid, 1970.

OTTE, E., "Sevilla, plaza bancaria europea en el siglo XVI", en A. Otazu (ed.), *Dinero y crédito (siglos XVI al XIX)*. Moneda y Crédito. Madrid, 1978.

RAMIA DE CAP, R., "Notas sobre el crédito en España en la Baja Edad Media". En *Anales de Economía*, vol. 8. C.S.I.C. Madrid, 1948.

RAMOS CERVERÓ, R., *Valladolid en sus hombres de negocios*. Universidad de Valladolid. Valladolid, 1989.

RÓDENAS VILAR, R., *Vida y negocio en la Segovia del Siglo de Oro. El mercader Juan de Cuéllar*. Junta de Castilla y León. Salamanca, 1990.

RUIZ MARTÍN, F., *Pequeño capitalismo, gran capitalismo. Simón Ruiz y sus negocios en Florencia*. Crítica. Barcelona, 1990.

SALYER, J. C., "La política económica de España en la época del mercantilismo". Trad. esp. L. Zumalacárregui. En *Anales de Economía*, vol. 8. C.S.I.C. Madrid, 1948.

SAYOUS, A.-E., "La genèse du système capitaliste: la practique des affairs et leur mentalité dans l'Espagne du XVIe siècle". En *Annales d'histoire économique et sociale*, 6. Paris, 1936.

VASSBERG, D. E., *Tierra y sociedad en Castilla. Señores, 'poderosos' y campesinos en la España del siglo XVI*. Trad. esp. de J. V. Gutiérrez y M. Ortuño. Crítica. Barcelona, 1986.

VICENS VIVES, J., *Historia económica de España*. 7a. ed. Vicens-Vives. Barcelona, 1967.

VILAR, P., *Oro y moneda en la Historia (1450-1920)*. Trad. esp. A. Sáez y J. Sabater. 2a. ed. Ariel. Barcelona, 1972.

VIÑAS Y MEY, C., *El problema de la tierra en la España de los siglos XVI y XVII*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1941.

VON MARTIN, A., *Sociología del Renacimiento*. Trad. esp. M. Pedroso. 3ª ed. castellana. F.C.E. México, 1966.

OTRAS FUENTES

ACTON, H. B., *La moral del mercado.* Trad. esp. A. Cedán. Unión Editorial. Madrid, 1978.

AGUSTÍN DE HIPONA (S.), *La Ciudad de Dios*. Ed. bilingüe de S. Santamarta y M. Fuentes. 2 vols. B.A.C. Madrid, 1977.

ANISI, D., *Jerarquía, mercado, valores. Una reflexión económica sobre el poder*. Alianza Editorial. Madrid, 1992.

APEL, K. O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Trad. esp. A. Cortina. Paidós. Barcelona, 1991.

ARGEMÍ, LL., *Las raíces de la ciencia económica. Una introducción histórica*. Barcanova. Barcelona, 1987.

ARISTÓTELES, *Metafísica*. Ed. trilingüe (griego, latín, español) de V. García Yebra. 2ª ed. revisada. Gredos. Madrid, 1987.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*. Trad. esp. J. Pallí. Gredos. Madrid, 1985.

ARISTÓTELES, *Política*. Edición bilingüe y trad. esp. de J. Marías y M. Araujo. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1951.

ARISTÓTELES, *Retórica*. Edición bilingüe y trad. esp. de A. Tovar. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1953.

BAPTISTA, A., "Consideraciones en torno al carácter de la sociedad moderna". Ponencia presentada en el proyecto IFEDEC-06. IFEDEC. Caracas, 1995.

BIBLIA SACRA IUXTA VULGATAM CLEMENTINAM. Edición de A. Colunga y L. Turrado. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1946.

BROWN, H. I., *La nueva filosofía de la ciencia*. Trad. esp. de G. Solana y H. Marraud. Tecnos. Madrid, 1983.

CALL, S. T. y HOLAHAN, W. L., *Microeconomía*. Trad. esp. de la 2ª ed, por E. Pérez *et al.* Grupo Editorial Iberoamérica. México, 1985.

CALVEZ, J.-Y., *El pensamiento de Carlos Marx*. 3ª ed. Trad. esp. F. Trapero. Taurus. Madrid, 1962.

CAROL I HOSTENCH, A., *Hombre, economía y ética*. Eunsa. Pamplona, 1993.

CICERÓN, MARCO TULIO, *Oeuvres Complétes*, avec la traduction en français, sous la direction de M. Nisard. 5 vols. Firmin-Didot. Paris, 1875.

CORPUS IURIS CIVILIS. Ed. Krueger-Mommsen, Sexta Decima Lvcis Ope Expressa. Weidmannsche Verlagsbuchhandlung. Berlin, 1954.

CORTINA, A., *Ética de la empresa*. Trotta. Madrid, 1994.

DRUCKER, P. F., *La sociedad poscapitalista*. Trad. esp. M.I. Merino. Apóstrofe. Barcelona, 1993.

EKELUND, J.R. y HÉBERT, R. F., *Historia de la teoría económica y su método*. 3ª ed. Trad. esp. J. Pascual. McGraw-Hill. Madrid, 1992.

ELLACURÍA, I., *Filosofía de la realidad histórica*. UCA Editores. San Salvador, 1990.

ETZIONI, A., *The Moral Dimension. Toward a New Economics*. Free Press. New York, 1988.

FANFANI, A., *Catolicismo y protestantismo en la génesis del capitalismo*. 2ª ed. Trad. esp. J. L. Sureda. Rialp. Madrid, 1958.

HAYEK, F. von, *Los fundamentos de la libertad*. 4ª ed. Trad. esp. J. V. Torrente. Centro de Estudios sobre la Libertad. Buenos Aires, 1982.

HAYEK, F. von, *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*. The University of Chicago Press. Chicago, 1988.

IGNACIO DE LOYOLA (S.), *Obras completas*. Transcripción, introducción y notas de I. Iparraguirre. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1963.

ISIDORO DE SEVILLA (S.), *Etimologías*. Trad. esp. L. Cortés. B.A.C. Madrid, 1951.

JUAN PABLO II, *El trabajo humano (Laborem Excersens)*. Trípode. Caracas, 1981.

KANT, I., *La metafísica de las costumbres*. 2ª ed. Trad. esp. A. Cortina y J. Conill. Tecnos. Madrid, 1994.

KEMPIS, T. de, *De Imitatione Christi*. Desclée et socii. Roma-París, 1946.

KEYNES, J. M., *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. 2ª ed. esp. corregida. Trad. esp. E. Hornedo. F.C.E. México, 1983.

KUHN, TH. S., *La estructura de las revoluciones científicas*. Trad. esp. A. Contin. F.C.E. Madrid, 1984.

LAS CASAS, B. de, *Historia de las Indias*, 2ª ed. 3 vols. F.C.E. México, 1986.

LLANOS ENTREPUEBLOS, J., *Textos económicos en Tomás de Aquino*. Universidad Santo Tomás. Bogotá, 1982.

MACINTYRE, A., *Tras la virtud*. Trad. esp. A. Varcárcel. Crítica. Barcelona, 1987.

MACINTYRE, A., *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*. Trad. esp. A.J.G. Sison. Eiunsa. Barcelona, 1984.

MAQUIAVELO, N., *El Príncipe* (comentado por Cristina de Suecia y Napoleón Bonaparte). 3ª ed. Claridad. Buenos Aires, 1974.

MARÍAS, J., *La estructura social. Teoría y método.*Emecé editores. Buenos Aires, 1958.

MARX, K., *Manuscritos de economía y filosofía*. Trad. esp. F. Rubio. Alianza Editorial. Madrid, 1974.

MARX, K., *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse).* Trad. esp. J. Pérez. Crítica. Barcelona, 1977.

MARX, K., *El Capital. Crítica de la economía política*. 2ª ed. esp. Trad. esp. W. Roces. Fondo de Cultura Económica. México, D.F., 1972.

MATHIEU, V., *Filosofía del dinero*. Trad. esp. T. Melendo. Rialp. Madrid, 1990.

MILLÁN PUELLES, A., *Economía y libertad*. Confederación Española de Cajas de Ahorro. Madrid, 1974.

ORTEGA Y GASSET, J., *Meditación de la técnica*. Colección Austral, nº 1360. Espasa-Calpe. Madrid, 1965.

PERELMAN, CH. y OLBRECHTS-TYTECA, L., *Traité de l'Argumentation. La nouvelle rhétorique*. 2e ed. Université Libre de Bruxelles, Bruselas, 1970.

PLATÓN, *República*. Trad. esp. A. Camarero. Eudeba. Buenos Aires, 1966.

POOLE, R., *Moralidad y modernidad. El porvenir de la ética*. Trad. esp. A. Martínez. Herder. Barcelona, 1993.

SAUERMANN, P., *Psicología del mercado*. Trad. esp. Diorki. Herder. Barcelona, 1983.

SOMBART, W., *El burgués*. Trad. esp. V. Bernardo. Oresme. Buenos Aires, 1953.

SMITH, A., *La riqueza de las naciones*. Trad. esp. C. Rodríguez. Alianza Editorial. Madrid, 1994.

TAWNEY, R. H., *Religion and the Rise of Capitalism*. 9ª ed. The New American Library. New York, 1958.

THESING, J., "Economía de mercado y ética". Conferencia pronunciada en la Escuela Superior de Economía de Praga, el 1-3-1995. Editada por G. León. Unión Gráfica. Bogotá, 1995.

TOMÁS DE AQUINO (STO.), *In Aristotelis Stagiritae nonnullos libros commentaria: In X. libros Ethicorum ad Nichomachum.* Tomo XXI de la reimpresión fotolitográfica de la edición «Sancti Tomae Aquinatis. Opera Omnia» por Pedro Fiaccadore, en Parma, 1852-1873. Misurgia Publishers. New York, 1947.

TOMÁS DE AQUINO (STO.), *In Aristotelis Stagiritae nonnullos libros commentaria: Politicorum.* Tomo XXI de reimpresión fotolitográfica de la edición «Sancti

Tomae Aquinatis. Opera Omnia» por Pedro Fiaccadore, en Parma, 1852-1873. Misurgia Publishers. New York, 1947.

TOMÁS DE AQUINO (STO.), *Summa Theologiae*. Ed. latina en 5 vols. BAC. Madrid, 1952. También utilizada la trad. esp. en 5 vols. BAC. Madrid, 1988-1994.

TOMÁS DE AQUINO (STO.), *Summa contra Gentiles*. Ed. bilingüe latín-español en dos vols. BAC. Madrid, 1952.

TOMÁS DE AQUINO (STO.), *Quaestiones Quodlibetales*. Cura et studio R. Spaizzi. Ed. IX Nova Taurinensis. Marietti. Roma, 1956.

TOMÁS DE AQUINO (STO.), *De Regimine Principum ad Regem Cypri*. En *Opuscula Philosophica*. Cura et studio R. Spaizzi. Marietti. Roma, 1954.

VIVES, J. L., *Obras completas*. Trad. esp. de L. Riber. 2 vols. Aguilar. Madrid, 1947.

WEBER, H., *Teología moral general. Exigencias y respuestas*. Trad. esp. M. Villanueva. Herder. Barcelona, 1994.

WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. 5ª ed. esp. Trad. esp. L. Legaz. Península. Barcelona, 1979.

WEBER, M., *Economía y sociedad*. 2ª ed. española de la 4ª ed. alemana. Trad. esp. J. Winckelmann. F.C.E. Buenos Aires, 1992.

ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*. Alianza Editorial-S.E.P. Madrid, 1986.